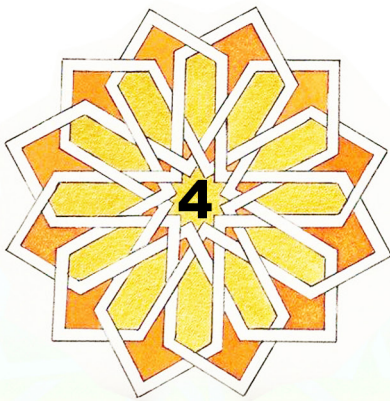




الترقيم الدولي: 2458_7168

مجلة

ذخائر

للعلوم الإنسانية

دورية إلكترونية
- أكاديمية محكمة -
نصف سنوية

العدد الرابع
دجنبر 2018 م / ربيع الثاني 1440 هـ



الناشر:

(mafadcenter@gmail.com)

جميع الحقوق محفوظة ©
مركز فاطمة العمري للأبحاث والدراسات - مفاد -

تصميم الغلاف:

عبد الصمد حداني

تتوفر أعداد المجلة حصريا على: www.nashiri.net



ISSN :2458_7168

ذخائر للعلوم الإنسانية:

دورية إلكترونية، أكاديمية، محكمة، تصدر مرتين في السنة. تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية. تفتح أبوابها في وجه الباحثين والأساتذة الجامعيين لنشر دراساتهم العلمية الأصيلة ذات الصلة بقضايا الأدب، واللغات، والإعلام، والعلوم الشرعية، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، والآثار، والتراث، والاقتصاد، والجغرافيا، والتربية، والفنون...

العنوان البريدي:

باسم مدير المجلة: ص ب 6256. الأدراسة (30040).
فاس. المغرب

البريد الإلكتروني:

dakhaeir@gmail.com

مدير المجلة:

عبد الباسط المستعين

هيئة التحرير:

رجاء الرحيوي

رشيد عموري

صوفية علوي مدغري

مولاي المصطفى صوصي

المراجعة اللغوية:

زكرياء السرتي

هشام دحماني

هشام ياسين

الهيئة العلمية:

أحمد بوعود - جامعة عبد المالك السعدي - تطوان (المغرب)

أحمد محمد خاطر - جامعة المالديف الإسلامية - (جزر المالديف)

آمال كامل محمد عبد الله - جامعة السلطان قابوس (سلطنة عمان)

أمين عويسي - جامعة فرحات عباس - سطيف 1 (الجزائر)

حسن ضايض - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس (المغرب)

حسيب إلياس حديد - جامعة الموصل (العراق)

حسين أسود - جامعة بينغول (تركيا)

حيدر عبود الشمري - جامعة القادسية (العراق)

خالد صقلي - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس (المغرب)

خولة خليل حسين شخاترة - جامعة جدارا (الأردن)

السرعلي سعد محمد - الكلية الاماراتية الكندية

الجامعية - أم القيوين

(الإمارات العربية المتحدة)

سعيد أحمد صالح فرج - جامعة الملك خالد - أبها (السعودية)

عادل بن عبد الشكور الزرقي - جامعة الملك سعود (السعودية)

عبد الرحمان بودراع - جامعة عبد المالك السعدي - تطوان (المغرب)

عبد الرزاق قاسم الشحادة - جامعة الزيتونة الأردنية (الأردن)

عبد العظيم صغيري - جامعة القرويين (المغرب)

عبد المنعم العزوزي - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس (المغرب)

فليح مضحي أحمد السامرائي - جامعة المدينة العالمية (ماليزيا)

محاسن محمد علي حسين الوقاد - جامعة عين شمس (مصر)

محمد رفيع - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس (المغرب)

محمد الفاضل بن علي اللافي - مركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة - سوسة (تونس)

محمد عوده مرعي الشرفات - جامعة اليرموك - إربد (الأردن)

المهدي بن محمد السعيد - جامعة ابن زهر - أكادير (المغرب)

مهدي محمد القصاص - جامعة المنصورة (مصر)

قواعد النشر:

يشترط في البحوث المقدمة للنشر في المجلة أن تكون أصيلة ولم يسبق نشرها، وألا تكون مستلة من عمل أكاديمي (أطروحة أو رسالة)، وألا تكون موضوع مساهمة في نشاط علمي سابق.

تعنى المجلة أيضا بنشر الترجمات، والقراءات، ومراجعات الكتب، وعروض الأطروحات، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية الحديثة، ذات الصلة بالحقول المعرفية التي تدخل في نطاق اختصاصها. يرفق كل بحث بملخصين، أحدهما بلغة الدراسة، والثاني باللغة الإنجليزية، يتراوح بين مائة وثلاثمائة كلمة، وبالسيرة الذاتية للباحث.

ترسل البحوث مطبوعة، ومضبوطة، ومراجعة بدقة إلى البريد الإلكتروني للمجلة. لا ينبغي أن تقل عدد كلمات البحوث والدراسات عن خمسة آلاف كلمة ولا تتجاوز ثمانية آلاف كلمة، بما في ذلك الملاحق والأشكال المرفقة. أما قراءات الكتب، وعروض الأطروحات، والتقارير، فبين ألف وخمسة آلاف كلمة. ترسل الجداول، والصور، والخرائط، والأشكال المرفقة في ملفات مستقلة، ويشارفي أسفل الوثيقة إلى عنوانها، ومصدرها؛ مع تحديد موضعها في المتن.

تتقيد البحوث على مستوى الحواشي بتقييم آلي تسلسلي متجدد، خاص بكل صفحة، ومثبت في أسفلها، ولا يقبل نظام الإحالات داخل المتن.

تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق على الشكل الآتي: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، واسم المحقق، أو المترجم؛ إن توفرا، ثم اسم الناشر، أو دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. وإذا تعلق الأمر بمساهمة ضمن كتاب (تأليف مشترك أو أعمال مؤتمرات وندوات)؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المساهمة، وموضوع التأليف المشترك، أو المؤتمر، والجهة الناشرة، أو منسق فريق التأليف، ثم دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. أما بالنسبة للمجلات؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المقال، ثم اسم المجلة، والجهة التي تصدرها، وعددها، وتاريخه، ورقم الصفحة. وفي لائحة المراجع تحدد أرقام الصفحتين الأولى والأخيرة بالنسبة لمقالات المجلات، ومساهمات الأعمال المشتركة.

تختتم كل دراسة بقائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيبا هجائيا حسب أسماء الشهرة، أو ألقاب المؤلفين. تختص هيئة تحرير المجلة بإجازة، أو رفض قراءات الكتب، وعروض الأطروحات، وتقارير الأنشطة العلمية. كما تختص بالفحص الأولي للبحوث والدراسات، وتقرر مدى أهليتها للتحكيم. تخضع جميع البحوث، بعد إجازتها من هيئة التحرير، للتحكيم العلمي على نحو سري. وللمجلة: بناء على رأي المحكمين، أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحوث قبل الحسم في قبولها النهائي. تبلغ المجلة قرارات الرفض إلى المعنيين بها، وهي غير ملزمة بإبداء أسباب الرفض. تعتبر المواد المنشورة عن آراء أصحابها، ويتحملون كامل المسؤولية في صحة البيانات، ودقة المعلومات، والاستنتاجات. تطبع البحوث بخط من نوع: Traditional Arabic، مقاسه: 16 في المتن، و14 في الهامش، بمسافة عادية بين الأسطر، والعنوان الرئيسي: Traditional Arabic 16 Gras، والعناوين الفرعية: Traditional Arabic 16 Gras. أما البحوث باللغتين الفرنسية، أو الإنجليزية، فتكتب بخط من نوع: Times New Roman مقاسه: 14 في المتن، و12 في الهامش. أما مقاييس حواشي الصفحات؛ فتضبط كما يلي: أعلى: 02، أسفل: 02، يمين: 02,50، يسار: 02، رأس الورقة: 01,50، أسفل الورقة: 01,25.

المحتويات:

دراسات:

- 8 - الأسس المرجعية للقيم في الشريعة الإسلامية **المصطفى السماحي (المغرب)**
- 17 - هل الأصل في الأحكام التعليل أم التعبد؟ **رشيد لعزیز (المغرب)**
- 24 - الحوار الإسلامي المسيحي: قضايا عقدية وتشريعية **محمد بن حمو (المغرب)**
- 38 - اقتصاد الربيع وآثاره الاجتماعية والاقتصادية **أحمد الإدريسي (المغرب)**
- 47 - دور المدارس القرآنية (الكتاتيب) في صيانة الرسم العثماني بالخط المغربي في ولايات هوسا أبوبكر نوح فنذا (نيجيريا)
- 57 - الهوية الشنقيطية في مواجهة الاستعمار الفرنسي (دراسة في التراث الاستشراقي) **بوها محمد عبد الله سيدي (موريتانيا)**
- 66 - المجاهد البطل أحمد بن محمد الحزمري ودوره في مقاومة الاستعمار بشمال المغرب (1912 – 1926م) **موسى المودن (المغرب)**
- 78 - حوارية السرد في الرواية النسوية الجزائرية - رواية (عرش معشق) لربيعة جلطي نموذجاً **إيمان مليكي (الجزائر)**
- 88 - القيد والحرية في جماليات الجاحظ «المرأة أنموذجاً» **فريدة أولو الزيتوني (الجزائر)**

أطروحات ورسل:

- 97 - تقرير حول أطروحة في موضوع: تعارض مقتضى دلالات الألفاظ عند الأصوليين، نماذج مختارة **محمد ركراكي (المغرب)**

تقارير حول أنشطة علمية:

- 102 - تقرير حول المؤتمر الدولي: «ظاهرة الإرهاب: مقاربات إنسانية واجتماعية» **محمد الفاضل بن علي اللآفي (تونس)**
- 105 - تقرير عن ندوة علمية دولية: «الصحراء في العلاقات المغربية الإفريقية» **البشير أبرزاق (المغرب)**

قراءات في كتب:

- تقديم لكتاب: «ما جرى به العمل عند المغاربة في رواية ورش عن نافع من طريق الأزرق أداء ورسم» للدكتور عبد العلي المستول **رشيد عموري (المغرب)** 110

ETUDES:

- Sufism as an antidote to eradicate terrorism: afield study on religious sites in Southern Tunisia after the uprising (2011) **Mohamed Ahmed (Tunisie)** 111
- La RSE à l'heure de la GRH: Projet prometteur pour la performance organisationnelle **Mounir Elmach-kour (Maroc)** 122

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية:

نرف للقراء عداا جديدا من مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، ثريا بموااده المتنوعة في مختلف انشغالات الباحثين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ثريا بكوكبة من الباحثين من مستويات وجنسيات متباينة، ثريا بمضامينه المتميزة، والحرص المتزايد على العناية بالمستوى الفني والتقني اللائق بهذه الأطباق المتنوعة من «الذخائر» العلمية، والعدد الأكاديمية التي تعكس بحق ثمرة تفاعل إيجابي ودؤوب لا يتوقف بين ثلاثة أركان، تساهم على مر الساعات في بناء صرح علمي هادف وبناء.

أولى تلك الأركان تتمثل في إدارة المجلة وطاقم تحريرها الذي لا يتوانى في بذل قصارى الجهود من أجل رسم ملامح البصمات العلمية للمجلة، وما يتطلبه ذلك من حرص وعناية وسهر. والركن الثاني يتجلى في الهيئة العلمية ومحكمي المجلة الذين لا يبخلون عليها بتقويماتهم، وتوجيهاتهم، وقراراتهم الفاصلة في تمحيص المواد البحثية المتوصل بها. أما الركن الثالث والأخير؛ فيكمن في الباحثين الكثر الذين يجودون بزبدة أعمالهم العلمية، وحصيلة جهودهم البحثية، فيضعونها بين يدي المجلة من أجل دراسة إمكانية نشرها. ولا نخفي القراء والكتاب الكرام حجم الأسمى الذي ينتابنا كلما آل مصير عدد من تلك

الإنتاجات العلمية إلى الرفض، إما لاعتبارات شكلية تكمن في عدم التقيد ببعض الشروط المحددة للنشر، أو لاعتبارات معرفية ومنهجية تقدرها هيئة التحكيم. كما نشعر بالحرع ثانية كلما تأخر نشر بعضها بسبب كثرة البحوث التي تنتظر دورها.

تلكم ركائز قوة المجلة التي نستمد منها الطاقة والعون، قصد تحقيق مجتمع المعرفة الذي نطمح للمساهمة في بنائه، وهي موردنا الأساس لدعم سعينا إلى ترسيخ قيم المثابرة، والتجديد، والبحث التي نشدها، ونستنهض الهمم للأخذ بها، عسى أن نزاحم الأمم التي سبقتنا في هذا المضمار، وعسى أن نستشرف نهضة علمية، لا شك أنها مفتاح التقدم في كل الميادين، وليس ذلك على الإرادات السامقة بعزير.

والله نسأل التوفيق السداد؛ فهو نعم المولى ونعم النصير.

فاس في: ثاني ربيع الثاني
1440 هـ / 10 دجنبر 2018 م
مدير المجلة: عبد الباسط المستعين

دراسات

attention and unique position to values and ethics that was not given to by any religion or doctrine.

However, morals and values are impaired in Islamic societies due to globalization and intercontinental cultural invasion, which shows values recession. Consequently, the question of Islamic reference is raised up once again.

As long as each society has its own values, that preserve its unity, through which the behaviours of its members are judged to be either accepted or rejected, good or bad. Islamic societies derive their values from Quran and Sunnah as revelation and common sense which guarantee the unity and harmony.

Keywords: values, ethics, globalization, culture, education, Islam.

مقدمة:

في ظل التحولات القيمية الكبرى التي يشهدها العالم، وأمام عولمة كاسحة باتت معها الأفكار عابرة للقارات، يراد من خلالها تنميط القيم - قيم الغالب - وفرضها على الآخر، دون مراعاة للخصوصية الثقافية والقيمية. فقد أصبحت القيم الغربية تغزو مدارسنا وبيوتنا وإعلامنا - في اللباس ونوع الحلاقة، والعلاقات الاجتماعية.... - مما يجعل قيمنا مهددة في عقردارنا، الشيء الذي يجعلنا نقول بحق «إننا نعيش اليوم، وعلى الصعيد العالمي، أزمة انهيار نظم القيم بسبب التغيرات الكبيرة التي أصابت بنى المجتمعات، وأنماط الانتاج، وسيولة المعلومات، وهياكل العلاقات الأسرية والاجتماعية والدولية، ومضامين وأشكال القوانين التي باتت تنظم كل ذلك، مما زج بالإنسان المعاصر في أنواع متعددة من المعاناة، كالإحباط، وخيبة الأمل، والإحساس بالاعترا ب، والشعور بالضعف...»².

وبلداننا الإسلامية ليست بمنأى عن هذه الأزمة، لا على المستوى الاجتماعي، حيث انتشر الظلم، الفساد، الجريمة، المخدرات، الغش، الرشوة، والخيانة... إلخ، في جميع المجالات، وعلى جميع الأصعدة؛ السياسية،

2- عن القيم الدينية والأخلاقية والمدنية- الاجتماعية، مجلة الإحياء العددان 32-33 ص 12.

الأسس المرجعية للقيم في الشريعة الإسلامية

د. المصطفى السماحي¹

ملخص:

تكتسي التربية على القيم والأخلاق أهمية قصوى في المجتمعات الإنسانية كلها، بغض النظر عن دينها وثقافتها، لأنها من مرتكزات الحياة الإنسانية، ولذلك فإن سقوط الأمم والحضارات غالبا ما يرجع إلى انهيار أخلاقها، فهي الضامنة لتنشئة الفرد تنشئة سليمة متوازنة، تجعل شخصيته منفتحة ومتفاعلة، دون انسلاخ أو ذوبان، وهي الضامنة لوحدة المجتمع وتجانسه وتماسكه. ولذلك أولى الإسلام عناية خاصة للقيم والأخلاق، وأعطاهما مكانة فريدة لم يعطها لها دين من الأديان، ولا مذهب من المذاهب.

إلا أنه، وبفعل العولمة والغزو الثقافي العابر للقارات، أصبحت المجتمعات الإسلامية تعيش انتكاسة قيمية وأخلاقية، تجعلنا نقول إننا بحق أمام أزمة قيم، مما يدفعنا مرة أخرى لطرح سؤال المرجعية؟.

فمادام لكل مجتمع قيمه التي تحفظ تماسكه ووحدته، ومن خلالها يحكمون على سلوكيات أفرادهم بالقبول أو الرفض، بالحسن أو القبح، فإن الأسس المرجعية التي تستقي منها هذه القيم في المجتمعات الإسلامية، والتي تضمن وحدتها وانسجامها من غير انغلاق ولا انسلاخ، يمكن إجمالها في: الوحي قرآنا وسنة، والفطرة السليمة.

Abstract:

Values and ethics education are of paramount importance in all human societies regardless of their religion and culture since they are the foundations of human life. Therefore, the fall of nations and civilizations is often due to the collapse of their morals; that are the guarantee of the unity, homogeneity and cohesive society. They also guarantee the individual's good upbringing and educating the fact that makes the personality open-minded and balanced. Accordingly, Islam gave undivided

¹ باحث في الفقه وأصوله - المغرب.

والاقتصادية، والاجتماعية وغيرها.

ولا على المستوى التربوي، حيث انتشار الممارسات اللامدنية، والظواهر المنافية للمواطنة في المدارس والجامعات: من قبيل الغش، والإضرار بالملكات العامة وبالبيئة، وبعض أشكال العنف، وغيرها من السلوكات التي تثبت العديد من الدراسات تزايد انتشارها في المجتمع، وفي بعض المؤسسات التعليمية³.

ومن هنا تبرز أهمية الاهتمام بمنظومة القيم باعتبارها من أهم مركبات المجتمع، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، وتبرز معها إشكاليات المرجعية التي تستقى منها هذه القيم، وهو ما تجيب عنه هذه المداخلات التي ارتأيت أن أقسمها إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المبحث الأول: مفهوم القيم وأهميتها في المجتمع:

أولاً: مفهوم القيم لغة واصطلاحاً:

القيم في اللغة: جمع قيمة، والقيمة: ثمن الشيء بالتقويم⁴، وَقَوْمُ السِّلْعَةِ تَقْوِيمًا. وَالِاسْتِقَامَةُ: الاعتدال. وَقَوْمَتُهُ: عدلته، فَهُوَ قَوِيمٌ وَمُسْتَقِيمٌ، يُقَالُ: اسْتَقَامَ لَهُ الْأَمْرُ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ} [فصلت: 6] أي في التَّوَجُّهِ إِلَيْهِ دُونَ الْأَلِهَةِ. وَقَوْمُ الشَّيْءِ تَقْوِيمًا فَهُوَ قَوِيمٌ: أي مُسْتَقِيمٌ. وَقَوَامُ الرَّجُلِ أَيضًا: قَامَتُهُ وَحُسْنُ طَوِيلِهِ. وَقَوَامُ الْأَمْرِ بِالْكَسْرِ: نِظَامُهُ وَعِمَادُهُ⁵. وَقِيَمُ الْقَوْمِ: الَّذِي يَقَوْمُهُمْ وَيَسُوسُ أَمْرَهُمْ⁶.

أما في الاصطلاح: فإنه لما كانت القيم تدخل في مجالات متعددة وحقول معرفية متنوعة، فإنه يختلف ويتنوع مدلولها ومفهومها حسب مجال أو حقل الدراسة.

3- ينظر المدرسة كفضاء للتربية المدنية للعربي وافي، مقال ضمن أشغال الندوة الوطنية حول «المدرسة والسلوك المدني» المنظمة من قبل المجلس الأعلى للتعليم بالرباط في 23-24 ماي 2007 ص 49. وتقرير رقم 17/1 الصادر عن المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي بعنوان: «التربية على القيم بالمنظومة الوطنية للتربية والتكوين والبحث العلمي» ص 9 وما بعدها.

4- ينظر تهذيب اللغة باب القاف والميم 269/9. ولسان العرب فصل القاف 500/12. وتاج العروس مادة (ق و م) 312/33.

5 - ينظر مختار الصحاح مادة (ق و م) 262. والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية مادة (ق و م) 2017/5. وتاج العروس مادة (قوم) 312/33.

6- ينظر تهذيب اللغة باب القاف والميم 267/9. ولسان العرب فصل القاف 502/12.

فقد عرفت القيم في مجال علم النفس الاجتماعي بأنها «مقياس اجتماعي ذو صفة انفعالية قوية تتصل بالمستويات الخلقية التي تقدمها الجماعة، ويمتصها الفرد من بيئته الاجتماعية والخارجية، ويقيم منها موازين يبرر بها أفعاله وتتخذها هاديا ومرشدا»⁷.

وفي المعجم التربوي القيم هي: «مجموعة من القواعد والمقاييس الصادرة عن جماعة ما، ويتخذونها معايير للحكم على الأعمال والأفعال، ويكون لها قوة الالتزام والضرورة العمومية، ويعتبر أي خروج عنها بمثابة انحراف عن الجماعة ومثلها»⁸.

وذهب عبد المجيد الهاشي إلى أن القيم هي: «مجموعة من التنظيمات النفسية وأحكام فكرية وانفعالية يشترك فيها أشخاص بحيث تعمل تلك التنظيمات في توجيه دوافع الأفراد ورغباتهم في الحياة الاجتماعية لخدمة أهداف محددة تسعى لتحقيقها تلك الفئة»⁹.

في حين عرفها الدكتور ماجد عرسان الكيلاني بقوله: «القيم محطات ومقاييس تحكم بها على الأفكار والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية من حيث حسنها وقيمتها، أو من حيث سوءها وعدم قيمتها وكراهيتها، أو في منزلة معينة بين هذين الحدين»¹⁰.

هذا التعريف وإن كانت مرجعيته الفلسفة الإسلامية إلا أنه لم يخرج عما سبق من التعاريف الأخرى، فرغم اختلاف مشارب واتجاهات هذه التعاريف إلا أنها ذات مدلولات متقاربة، فهي تشترك في كون القيم هي مجموعة من القوانين والمقاييس النابعة من الجماعة، والتي تعتبر معيارا لتوجيه سلوكات وتصرفات الأفراد والجماعات وضبطها، والحكم عليها بالقبول أو الرفض، بالحسن أو القبح، وكل خروج عنها يعتبر خروجا عن قيم الجماعة ونظامها.

وأما في الفكر الإسلامي فإن جابر قميحة يرى أن القيم الإسلامية هي: «مجموعة الأخلاق التي تصنع الشخصية الإسلامية وتجعلها متكاملة، قادرة على التفاعل الحي مع المجتمع، وعلى التوافق مع أعضائه، وعلى العمل من

7- علم النفس الاجتماعي لفؤاد البيه، ص 29.

8- المعجم التربوي للطنفي أحمد بركات، ص 113.

9- المرشد في علم النفس عبد المجيد محمد الهاشي، ص 136.

10- فلسفة التربية الإسلامية، ماجد عرسان الكيلاني، ص 92.

إذا أصيب القوم في أخلاقهم..... فأقم عليهم مأتما وعويلا

فالقيم إذن تكتسي أهمية كبرى في الحياة الإنسانية، بل إنها الضابط والمحدد للسلوك الفردي والجماعي. فعلى المستوى الفردي: هي الضامنة لتنشئة الفرد تنشئة سليمة متوازنة، تجعله معتزا بهويته ووطنه، متفاعلا مع محيطه ومجتمعه، منفتحا على العالم من حوله، دون أن ينسلخ من مبادئه وثقافته.

وعلى المستوى الجماعي: فالقيم هي الضامنة لوحدة المجتمع وتجانسه وتماسكه، بما هي قيم مشتركة تحكم سلوك أفرادها¹⁵.

ولقد أولى الإسلام عناية خاصة للقيم والأخلاق، وأعطاه مكانة فريدة لم يعطها لها دين من الأديان، ولا مذهب من المذاهب، حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حصر مهمته في إتمام مكارم الأخلاق فقال: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)¹⁶، بل وجعل حسن الخلق معيار كمال الإيمان في الدنيا، فقال: «إن من أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا، وألطفهم بأهله»¹⁷، ومعيار القرب منه يوم القيامة حيث قال: «إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحسنكم أخلاقا، وإن أبغضكم إلي وأبعدكم مني مجلسا يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفيهقون»، قالوا: يا رسول الله، قد علمنا الثرثارون والمتشدقون فما المتفيهقون؟ قال: «المتكبرون»¹⁸. لذلك احتلت القيم أهمية كبيرة في حياة المسلمين، في معاملات، وعباداتهم، وفي كل المجالات والعلاقات؛ علاقتهم بخالقهم، وبأنفسهم، وبالأخرين، وفي كل مجالات الحياة: الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها.

ونظرا لهذه الأهمية، وجدنا علماء الأمة - منذ القدم - قد اعتنوا أيم اهتمام بهذا الموضوع وألّفوا فيه كتباً خاصة، ككتاب «مكارم الأخلاق»

15- ينظر علم الأخلاق الإسلامية لمقداد بالجن محمد علي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر - الرياض، ط 1 / 1413 هـ - 1992 م، ط 2 / 1424 هـ - 2003 م، ص 11-12.

16- أخرجه أحمد في مسند أبي هريرة رقم 8952. والبيهقي في السنن الكبرى: كتاب الشهادات، باب بيان مكارم الأخلاق ومعالها رقم 20782.

17- أخرجه الترمذي في: أبواب الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه رقم 2612. وأحمد في: مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها رقم 24204.

18- أخرجه الترمذي في: أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معالي الأخلاق رقم 2018. وابن حبان في صحيحه: كتاب البر والإحسان، باب حسن الخلق، ذكر البيان بأن من حسن خلقه كان في القيامة ممن قرب مجلسه من المصطفى صلى الله عليه وسلم رقم 485. والطبراني في مكارم الأخلاق: باب ما جاء في حسن الخلق رقم 6.

أجل العقيدة والنفس والأسرة والعقيدة»¹¹. كما يعرفها محمد محمود الخوالدة بأنها: «مجموعة النسق القيمي الأخلاقي التي حددها القرآن الكريم ك معايير للسلوك الإنساني في إطار الخير أو الشر، أي تحديد قرب هذا السلوك أو بعده عن المثل العليا التي تمثل المحكات الأساسية للأخلاق في المجتمع الإسلامي»¹².

أما الدكتور أحمد مهدي عبد الحليم فيرى أن مفهوم القيمة يشير إلى: «حالة عقلية ووجدانية، يمكن تعرفها في الأفراد والجماعات والمجتمعات من خلال مؤشرات، هي المعتقدات والأغراض والاتجاهات والميول والطموحات والسلوك العملي»¹³. وهذا التعريف وإن كان يبدو فيه الجمع بين المتناقضات كالجمع بين الحالة العقلية والوجدانية، إلا أنه تعريف ذو مرجعية إسلامية يكون فيها التوافق بين العقل والوجدان، حيث نور العقل يشع من القلب، وهذا واضح في قوله تعالى: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا} [الحج: 44].

فالقيم عموما هي مجموع الفضائل والأخلاق الموجهة لسلوك الأفراد والجماعات، والضامنة للمجتمع تجانسه وتماسكه ووحدته.

ثانيا: أهمية القيم في المجتمع:

تكتسي التربية على القيم والأخلاق أهمية قصوى في المجتمعات الإنسانية كلها، بغض النظر عن دينها وثقافتها، لأنها من مرتكزات الحياة الإنسانية، ولذلك فإن سقوط الأمم والحضارات غالبا ما يرجع إلى انهيار أخلاقها كما قرر ذلك مؤرخ المغرب العلامة ابن خلدون في مقدمته¹⁴، ولهذا قال أحمد شوقي عن أهمية الأخلاق في حياة الأمم والشعوب:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت.....فإن هم ذهبوا أخلاقهم ذهبوا
صلاح أمرك للأخلاق مرجعه.....فقوم النفس بالأخلاق تستقم

11- المدخل إلى القيم الإسلامية لجابر قميحة، ص 41.
12- التقييم الذاتي لدرجة الاعتقاد والممارسة لمنظومة القيم الأخلاقية الإسلامية لدى الطلبة في جامعة اليرموك، لمحمد محمود الخوالدة، مجلة دراسات العلوم التربوية- الأردن، عدد 1، آذار/ 2003 مجلد 30 ص 108.
13- تعليم القيم فريضة غائبة. مجلة المسلم المعاصر، أحمد مهدي عبد الحليم، عدد 66/65، سنة 1993.
14- فقد تحدث ابن خلدون الظلم والترف وأن ذلك مؤذن بخراب العمران. ينظر المقدمة لابن خلدون ص 302 وما بعدها.

لابن أبي الدنيا (ت: 281هـ)¹⁹، و «مكارم الأخلاق ومعالها ومحمود طرائقها» لأبي بكر محمد بن جعفر الخرائطي (ت: 327هـ)²⁰، و «مكارم الأخلاق» للطبراني (ت: 360هـ). ولازالت الكتابة فيه متجدد بتجدد الحياة، وبقدروا أحدث الناس من فجور.

وبالفعل وبقدروا أحدث الناس من فجور في هذا العصر، وبفعل العولمة والغزو الثقافي العابر للقارات، أصبحت المجتمعات المعاصرة تعيش انتكاسة قيمية وأخلاقية، تجعلنا نقول بحق إننا نعيش اليوم أزمة قيم، لا في المجتمعات العربية والإسلامية فحسب، وإنما على الصعيد العالمي كله.

ونظرا لهذا الترددي الأخلاقي في جميع المستويات، وعلى كل الأصعدة، بدأت تتعالى أصوات المهتمين بالقيم ومكارمها، من علماء ومفكرين ورجال التربية، تنادي بالعودة إلى القيم والأخلاق، وإعادة النظر في تربية العنصر البشري بما ينسجم مع جوهر وجوده، ولذلك وجدنا بأن الدول التي تمثل اليوم قوى صاعدة مثل كوريا الجنوبية واليابان وسنغفورة وماليزيا وغيرها، هي التي استثمرت في الرأس المال البشري، وفي تكوين المواطن المؤهل المتشبع بقيم المواطنة وثقافة الحقوق والواجبات، وجعلت همها تربية الإنسان ولا شيء غير التربية.

وإذا كان الإنسان هو محور الحياة، فإن مدار النظام التربوي في أي مجتمع من المجتمعات ينبغي أن يهدف إلى الارتقاء به وتأهيله. وإن أي تغيير للنظام والهيكل إذا لم يصحبه ويسايره تغيير للإنسان في جوهره، فهو مضیعة للوقت في دوامة التجارب الفاشلة ليس إلا. ومن ثم تظهر أهمية التربية على القيم، وتظهر معها أهمية المؤسسات المعنية بذلك، وفي مقدمتها المدرسة والأسرة.

المبحث الثاني: الأسس المرجعية للقيم في الشريعة الإسلامية

إذا كان لكل مجتمع قيمه التي تحفظ تماسكه ووحدته، فإن ذلك راجع إلى وحدة الأسس المرجعية التي تستقى منها هذه القيم، ومن ثم كانت القيم في

19- وهو كتاب مطبوع مع كتاب «مكارم الأخلاق» للطبراني.

20- وهو كتاب مطبوع من تقديم وتحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري، نشر: دار الآفاق العربية، القاهرة، ط 1/ 1419هـ - 1999م.

المجتمعات الإسلامية تستقى من أصول مرجعية موحدة، يمكن إجمالها في:

الأساس الأول: الدين الإسلامي: يعد الدين الإسلامي المصدر الأول للقيم في البلاد الإسلامية، وبالتالي فهو المحدد للقيم والأخلاق التي يجب أن تؤطر سلوك المسلم. ولا يمكن تصور أي قيمة ولا فهمها خارج هذا الإطار، فالقيم الكونية المشتركة من حرية ومساواة وقيم حقوق الإنسان وغيرها إنما نفهمها فهما سليما يتماشى مع الخصوصية الإسلامية، ومن ثم كان القرآن الكريم والسنة النبوية والسيرة العطرة هي مصدر الحكم على الأشياء بالقبول أو الرفض، بالحسن أو القبح، بالحل أو الحرمة، ولذلك يجب أن يكون من الأهداف العامة لمناهج التربية والتعليم: ترسيخ عقيدة التوحيد وقيم الإسلام، وتثبيتها في نفوس المتعلمين انطلاقا من القرآن الكريم والسنة النبوية والسيرة العطرة:

أ- القرآن الكريم: يحتل القرآن الكريم الصدارة في التربية على القيم، فهو كتاب أخلاق بالدرجة الأولى، ولذلك كان ثناء أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها على أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنها أخلاق القرآن فقالت: «كان خلقه القرآن»، وأثنى عليه ربه فقال: {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ} [القلم: 4]. فمُنزل القرآن الكريم هو نفسه خالق الإنسان، وهو أعلم بخوارج نفسه وما يصلحه، ولذلك فهو كتاب إصلاح وهداية، وتربية وتعليم، ينظم حياة الناس في معاشهم وعلاقاتهم ومعاملاتهم، اتجاه خالقهم، واتجاه بعضهم، واتجاه محيطهم، فلا تخلو آية من آياته من توجيه وتربية وتعليم، ولنقف على سبيل المثال مع سورة الحجرات، التي سماها العلماء بسورة الأخلاق، وهي تعالج قضايا الأخلاق، بأسلوب بلاغي رائع، بالغ الدقة والإبداع، يأخذ بلب القارئ والمستمع، ويجعله يتبع هذه الأخلاق ويتفاعل معها، أمرا ونهيا، فمن التأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى التثبت من الأخبار، إلى الابتعاد عن التجسس والغيبة والتنازع وسوء الظن وغيرها من القيم الذميمة التي تعود بالضرر على المجتمع وتمزق وحدته، لتنتقل بعد ذلك إلى الدعوة إلى قيم التعاون والتعارف بين الأمم والشعوب، وتذكيرهم بوحدة الأصل الإنساني. ولنقف مع هذا المقطع ونتأمل فيه، قال تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرَ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ، وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ. وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ، وَلَا تَنَابَزُوا

بِالْأَلْقَابِ، يَنْسِ الْأَسْمَ الْفُسُوقَ بَعْدَ الْإِيمَانِ، وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ، إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ. وَلَا تَجَسَّسُوا، وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا، أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ، وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ {الحجرات: 10-13}.

وانظر إلى هذه الآيات وهي تحض على مكارم الأخلاق فتأمر بالعدل والإحسان إلى ذوي القربى والمحتاجين، وتنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [النحل: 90]، وقال أيضا: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا} [النساء: 58]. إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ما يدعو إليه القرآن الكريم من مكارم الأخلاق، حتى إن الإمام الغزالي قد ذكر «أن ما يقرب من ربع آيات القرآن الكريم تتعلق بالأخلاق وحدها، وصنف الآيات التي تتعلق بالأخلاق في القرآن إلى قسمين: قسم يتصل بالأخلاق النظرية وعدد آياته 764 آية قرآنية، وقسم ثان يتصل بالأخلاق العملية والسلوك وعدد آياته 741 آية قرآنية، ومجموع آيات هذين القسمين معا 1504 آيات تمثل في مجملها ربع آيات القرآن تقريبا»²¹. ولذلك ينبغي أن نربط الناشئة بالقرآن الكريم، حفظا وتعلما وتعلما، وسلوكا وممارسة.

ب- السنة النبوية: وهي المصدر الثاني لتشريع القيم عند المسلمين، فأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها توجيه وتربية وتعليم، فتلك من أهم وظائفه عليه الصلاة والسلام، قال الله تعالى: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} [الجمعة: 2]، وكان صلى الله عليه وسلم يقول: «إن من خياركم أحاسنكم أخلاقا»²²، وعند الترمذي: «إن من أحبك إلي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحاسنكم

أخلاقا»²³، ومن ذلك على سبيل المثال ترغيبه صلى الله عليه وسلم في أخلاق العدل والطهر والعفة وذكر الله وغيرها من قيم النبيل في قوله: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: الإمام العادل، وشاب نشأ بعبادة الله، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعت امرأته ذات منصب وجمال، فقال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله، ورجل ذكر الله خاليا، ففاضت عيناه»²⁴. وفي الدعوة إلى الرفق ونبذ العنف قال لعائشة رضي الله عنها: «يا عائشة، ارفقي فإن الرفق لم يكن في شيء قط إلا زانه، ولا نزع من شيء قط، إلا شانه»²⁵. وفي حديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف»²⁶. وفي الأمر بالصدق والتحذير من الكذب قال صلى الله عليه وسلم: «عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا»²⁷. ومن ثم وجب أن نجعل السنة النبوية منبعا للقيم في مناهجنا وبرامجنا، وأن نربط الناشئة بمدرسة السلوك النبوي قولاً وعملاً.

ت- السيرة النبوية العطرة: إذا كان القرآن الكريم والسنة النبوية يشكلان الجانب النظري في صياغة القيم، فإن السيرة النبوية جاءت لتنزيلها على أرض الواقع، حتى لا تبقى نظريات مجردة، لذلك بعث الله رسوله صلى الله عليه وسلم ليبين للناس ما نزل إليهم بإعطاء النموذج التطبيقي والمثل الأعلى لأحكام القرآن وأخلاقه وقيمه في أكمل صورها، فسيرته عليه الصلاة والسلام كانت المنهاج التفصيلي للحياة، كان عليه الصلاة والسلام قرآنا يمضي بين الناس، أعطى الله تعالى به المثل ليحتدى، فمن لا مثالية له لا باعث له

23- سبق تخريجه.

24- أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد رقم 660. ومسلم في كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة رقم 1031.

25- أخرجه أبو داود السنن: كتاب الأدب، باب في الرفق رقم 4808. وابن حبان في: كتاب البر والإحسان، باب الرفق رقم 550.

26- أخرجه ابن حبان في: كتاب البر والإحسان، باب الرفق رقم 549.

27- أخرجه البخاري في: كتاب الأدب، باب قول الله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين} وما ينهى عن الكذب رقم 6094. مسلم في: كتاب البر والصلة باب قبح الكذب وحسن الصدق وفضله رقم 2607. واللفظ لمسلم.

21- نقلا عن التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية لمحمد منير مرسي ص 140.

22- أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء، وما يكره من البخل رقم 6035. ومسلم في كتاب الفضائل، باب كثرة حياته صلى الله عليه وسلم رقم 2321.

على العمل، قال الله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} [الأحزاب: 21]. روى الأصبهاني عن عائشة رضي الله عنها قالت «ما كان أحد أحسن خلقاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما دعاه أحد من أصحابه ولا من أهل بيته إلا قال: لبيك، فلذلك أنزل الله عز وجل: {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ} [القلم: 4]»²⁸. وشهدت له بذلك زوجه خديجة رضي الله عنها يوم أن فزع من الوحي عند نزوله أول مرة فقالت له: «كلا والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق»²⁹. وروي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «خدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فما قال لي أف قط، وما قال لشيء صنعته لم صنعت، ولا لشيء تركته لم تركته»³⁰. فكان صلى الله عليه وسلم المثال العملي في الصدق، والأمانة، والرفق، والرحمة، واليسر، والتدرج، والحوار بالتي هي أحسن... إلخ.

ومن ذلك رفقه ورحمته وحلمه بالأعرابي الذي تبول في المسجد، روى الشيخان وغيرهما أن أعرابياً بال في المسجد، فثار إليه الناس ليقعوا به، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دعوه، وأهريقوا على بوله ذنوباً من ماء، أو سجلاً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»³¹.

ولمّا ذهب عليه الصلاة والسلام إلى الطائف، يدعوهم إلى الله، كان ردّهم شرّ ردّ، استهزؤوا به صلى الله عليه وسلم وأغروا به سفهاءهم وعبيدهم، وضربوه بالحجارة حتى دمت قدماه الشريف، فأرسل الله إليه ملك الجبال يستأذنه في أن يطبق عليهم الأخشبين، فكان رده صلى الله عليه وسلم: «بل أرجو أن يخرج من أصلاهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً»³².

وبعد فتح مكة قال لقريش - بعد الذي فعلوا به وبأصحابه -: «يا معشر قريش، ما ترون أني فاعل فيكم؟» قالوا: خيراً، أخ كريم، وابن أخ كريم، قال: «أذهبوا فأنتم الطلقاء»³³.

ومن ثم ينبغي أن تكون القدوة هي أهم آلية لنقل القيم إلى الناشئة، وذلك بتقديم المربين والمعلمين مثلاً ناجحاً مجسداً للقيم المراد تبليغها من خلال تصرفاتهم وسلوكهم اليومي، فلا يكفي تمكين المتعلمين من التصورات والمفاهيم النظرية حول القيم والأخلاق، بل ينبغي ترجمتها إلى سلوك عملي، وهو ما يمكن أن يصطلح عليه «بيداغوجيا القدوة»، فقد ربي النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة رضوان الله عليهم بالقدوة الحسنة، وبالحال قبل المقال، قال الله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} [الأحزاب: 21]. وعليه وجب على مناهجنا التربوية أن تنهل من أساليبه صلى الله عليه وسلم في التربية والتعليم.

الأساس الثاني: الفطرة السليمة: ويمكن أن نسميه بالعقل السليم، فكل مولود يولد على الفطرة فتكون فطرته سليمة ما لم تلوث، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»، ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: {فطرة الله التي فطر الناس عليها} [الروم: 30]³⁴، فتكون هذه الفطرة مصدراً للقيم النبيلة التي جبل عليها الناس، فلذلك كانت قيم الحب والحرية والعدل ونبذ الظلم وغيرها من القيم الجميلة، كانت ومازالت قيماً إنسانية مشتركة بين بني البشر على اختلاف مللهم ونحلهم، كانت منتشرة في المجتمعات غير الإسلامية قبل الإسلام وبعده، فجاء الرسول صلى الله عليه وسلم ليتممها ويزكّيها، ويُعيدّل منها ما لحقه التحريف، وقد شارك عليه الصلاة والسلام في حلف الفضول ضد الظلم قبل الإسلام، وقال بعده: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت»³⁵.

وقد دلت أحاديث كثيرة على أن من الأخلاق والقيم ما هو فطري قد جبل عليه الإنسان، من ذلك: ما روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»³⁶. ولذلك امتنع

34- أخرجه البخاري في: كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام رقم 1358. ومسلم في: كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين رقم 2658.
35- السيرة النبوية لابن هشام 1/134.
36- أخرجه مسلم في: كتاب البر والصلة والآداب، باب الأرواح جنود

28- أخلاق النبي وآدابه: باب حسن خلقه صلى الله عليه وسلم رقم 2.

29- أخرجه البخاري في باب بدء الوحي رقم 3.

30- الشفا بتعريف حقوق المصطفى 1/121.

31- أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «يسروا ولا تعسروا» رقم 6128. ومسلم في: كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد رقم 284.

32- أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء رقم 3231. ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب ما لقي النبي صلى الله عليه وسلم من أذى المنافقين والمشرّكين رقم 1795.

33- ينظر السيرة النبوية لابن هشام 2/412. والسيرة النبوية وأخبار الخلفاء لابن حبان 1/337.

كثير من عرب الجاهلية عن شرب الخمر، مثل العباس بن مرداس، فقد قيل له: لم لا تشرب الخمر، فإنها تزيد في جراتك؟ فقال: ما أنا بأخذ جهلي بيدي فأدخله في جوفي، ولا أرضى أن أصبح سيد القوم، وأمسي سفيهم³⁷.

وأخرج ابن عساكر وغيره عن أبي العالية الرياحي، قال: قيل لأبي بكر الصديق في مجمع من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل شربت الخمر في الجاهلية؟ فقال: أعوذ بالله، فقيل: ولم؟ قال: كنت أصون عرضي، وأحفظ مروءتي، فإن من شرب الخمر كان مضيعاً في عرضه ومروءته³⁸.

وروى مسلم أن المستورد القرشي قال عند عمرو بن العاص: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: «تقوم الساعة والروم أكثر الناس»، فقال له عمرو: أبصر ما تقول، قال: أقول ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: لئن قلت ذلك، إن فيهم لخصالاً أربعاً: إنهم لأحلم الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كربة بعد فرجة، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة: وأمنعهم من ظلم الملوكة³⁹. وهذا كله يدل على أن الفطرة مصدراً للقيم والاخلاق النبيلة.

وإذا كانت هذه هي الأسس المرجعية للقيم الإسلامية، فإنها حتماً تتسم بما تتسم به هذه الأسس من الخصائص، فالقيم الإسلامية: قيم ربانية، فطرية، شاملة، مرنة، واقعية، عقلانية، إنسانية، وعالمية.

خاتمة:

خلصت في ختام هذا البحث إلى:

- أن القيم الإسلامية هي مجموع الأخلاق والفضائل التي تصنع شخصية المسلم وتجعله قادراً على التفاعل الحي مع المجتمع، وعلى التوافق مع

مجندة رقم 2638.

37- ينظر مفاتيح الغيب لأبي عبد الله فخر الدين الرازي 6/401 واللباب في علوم الكتاب لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني 4/38.

38- تاريخ دمشق لابن عساكر 30/333. وتاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي ص 29.

39- أخرجه مسلم في: كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب تقوم الساعة والروم أكثر الناس رقم 2898.

أعضائه، وتحكم على سلوكه بالقبول أو الرفض، بالحسن أو القبح.

- أن القيم لها أهمية قصوى في الحياة الإنسانية، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي: فهي الضامنة لتنشئة الفرد تنشئة سليمة متوازنة، تجعل شخصيته منفتحة ومتفاعلة، دون انسلاخ أو ذوبان. وهي الضامنة لوحدة المجتمع وتجانسه وتماسكه.

- أن مصدر هذه القيم في المجتمعات الإسلامية هو الدين الإسلامي، متمثلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية والسيرة العطرة، والفطرة الإنسانية، والعقل السليم، مما يجعلها تتسم بالشمولية والتنوع، وتأخذ طابعاً إنسانياً عالمياً، يواكب العصر، فتحقق المقصود ولا تحيد عن المنشود.

لائحة المصادر والمراجع:

- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مغبد، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البستي (ت: 354هـ)، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت: 739هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1/ 1408هـ - 1988م.

- أخلاق النبي وأدابه لأبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبي الشيخ الأصبهاني (ت: 369هـ)، تحقيق صالح بن محمد الونيان، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط 1/ 1998م.

- تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبي الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت: 1205هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.

- تاريخ الخلفاء لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تحقيق حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط 1/ 1425هـ - 2004م.

- تاريخ دمشق لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت: 571هـ)، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة 1415هـ - 1995م.

- التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية لمحمد منير مرسى، عالم الكتب، طبعة: 1425هـ/ 2005م.

- تعليم القيم فريضة غائبة . مجلة المسلم المعاصر، أحمد مهدي عبد الحليم، عدد 66/65، سنة 1993م.
 - تقرير رقم 1/17 الصادر عن المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي بعنوان: «التربية على القيم بالمنظومة الوطنية للتربية والتكوين والبحث العلمي».
 - التقييم الذاتي لدرجة الاعتقاد والممارسة لمنظومة القيم الأخلاقية الإسلامية لدى الطلبة في جامعة اليرموك، لمحمد محمود الخوالدة، مجلة دراسات العلوم التربوية- الأردن عدد 1، آذار/2003 مجلد 30.
 - تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبي منصور (ت: 370هـ)، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 1/2001م.
 - الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1/1422هـ.
 - سنن أبي داود لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: 275هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
 - سنن الترمذي لمحمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبي عيسى (ت: 279هـ)، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط 2/1395هـ- 1975م.

- السنن الكبرى لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جُردي الخراساني، أبي بكر البهقي (ت: 458هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 3/1424هـ- 2003م.
 - السيرة النبوية لابن هشام لعبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبي محمد، جمال الدين (ت: 213هـ)، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط 2/1375هـ- 1955م.
 - السيرة النبوية وأخبار الخلفاء لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت: 354هـ)، صحّحه، وعلق عليه الحافظ السيد عزيز بك وجماعة من العلماء، الكتب

الثقافية - بيروت، ط 3/1417هـ.
 الشفا بتعريف حقوق المصطفى لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ)، مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء لأحمد بن محمد بن محمد الشمني (ت: 873هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة: 1409هـ- 1988م.
 - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط 4/1407هـ- 1987م.
 - علم الأخلاق الإسلامية لمقداد يالجن محمد علي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر - الرياض، ط 1/1413هـ- 1992م، ط 2/1424هـ- 2003م.
 - علم النفس الاجتماعي لفؤاد البهي، دار العربي- القاهرة.
 - عن القيم الدينية والأخلاقية والمدنية- الاجتماعية، مجلة الإحياء العددان 33-32.
 فلسفة التربية الإسلامية، لماجد عرسان الكيلاني، دار القلم - دمشق 1987م.
 - اللباب في علوم الكتاب لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (ت: 775هـ)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ط 1/1419هـ- 1998م.
 - لسان العرب لمحمد بن مكرم بن علي، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر - بيروت، ط 3/1414هـ.
 - مختار الصحاح لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت: 666هـ)، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط 5/1420هـ/ 1999م.
 - المدخل إلى القيم الإسلامية لجابر قميحة، دار الكتاب المصري- القاهرة، 1984م.
 - المدرسة كفضاء للتربية المدنية للعربي وافي، مقال ضمن أشغال الندوة الوطنية حول «المدرسة والسلوك المدني» المنظمة من قبل المجلس الأعلى للتعليم بالرباط في 23-24 ماي 2007م.
 - المرشد في علم النفس عبد المجيد محمد الهاشمي، دار الشروق- جدة، 1984م.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط 1/ 1421هـ- 2001م.

- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لمسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- المعجم التبروي للطفی أحمد بركات، دار الوطن- الرياض، 1984م.

- مفاتيح الغيب لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 3/ 1420هـ.

- مقدمة ابن خلدون لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت: 808هـ)، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه أبو عبد الرحمن وائل حافظ محمد خلف، دار العقيدة- الاسكندرية، ط 1/ 1429هـ- 2008م.

- مكارم الأخلاق للطبراني (مطبوع مع مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا) لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبي القاسم الطبراني (ت: 360هـ)، كتب هوامشه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1/ 1409هـ- 1989م.

- مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها لأبي بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل بن شاكرا الخرائطي السامري (ت: 327هـ)، تقديم وتحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط 1/ 1419هـ- 1999م.

from which Ibn Al Qaim has justified more than one thousand issue. The article presents models and examples from the Quran, the Prophetic Sunnah and scholars' sayings and explanations pertinent to this end.

Justification and reasonableness are the basics of Islam sharia. Some particles, although remain ambiguous, do not mean unjustified. In other words, scholars have not come to its intended aim yet as, Shatiby states, "development of laws is for the interests of people in both the urgent and the long-term".

Keywords: transaction – worship – sharia – justification – reasonableness

مقدمة:

يرى معظم علماء الإسلام أن أحكام الشريعة الإسلامية معللة جملة بجلب المصالح ودرء المفسد، «فمَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحُكْمِ وَمَصَالِحُ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلِّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا...»²، لكن عند التفصيل هناك اتجاهان مختلفان، اتجاه يرى أن الأصل في العبادات التزام التعبد، وفي المعاملات القول بالتعليل ومعقولية المعنى، واتجاه يرى أن كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصالحته سواء في جانب العبادات أو المعاملات.

من هنا يطرح التساؤل الآتي:

- هل كل ما في الشريعة معلل ومعقول المعنى أم أن هناك قسم لا يعقل معناه أي تعبد؟
في هذا المقال يحاول الباحث الإجابة عن هذا التساؤل، هل الأصل في الأحكام التعليل أم التعبد؟ ولكن قبل ذلك، لنحدد مفهومي التعليل والتعبد.

أولاً: تعريف التعليل:

تتبع الدكتور مصطفى شلي استعمالات الأصوليين لمصطلح العلة، وحصرها في ثلاثة استعمالات فقال: «لفظة العلة أطلقت في لسان أهل الاصطلاح على أمور: - الأمر الأول: هو ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، مثل ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب، وما يترتب على القتل من ضياع النفوس وإهدارها... - الأمر الثاني: ما يترتب على تشريع الحكم من

2 - إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية: 295/2

هل الأصل في الأحكام التعليل أم التعبد؟ ذ. رشيد لعزیز*

ملخص:

معلوم عند علماء المسلمين أن الشريعة معللة جملة بجلب المصالح ودرء المفسد، لكن عند التفصيل هناك اتجاهان مختلفان، اتجاه يرى أن الأصل في العبادات التزام التعبد، وفي المعاملات القول بالتعليل ومعقولية المعنى، واتجاه يرى أن كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصالحته سواء في جانب العبادات أو المعاملات.

خلص الباحث إلى أن كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصالحته، بل الأصل التعليل حتى يتعذر، وحجته كون القرآن والسنة وهما أصلا التشريع الإسلامي، مملوآن لتعليلا في العبادات والمعاملات، وذلك في أكثر من ألف موضع، كما نص على ذلك ابن القيم، حيث قدم الباحث نماذج وأمثلة من القرآن والسنة النبوية وأقوال العلماء وتعليلات الفقهاء التي تدل على المراد.

إن التعليل ومعقولية المعنى هي الأصل، وإن بقيت بعض الجزئيات بدون معرفة الحكمة منها، ولم يظهر لنا مغزاها، فهذا لا يدل على أنها غير معللة، بل لم نصل بعد لمرادها، وهي تندج تحت الأصل العام في التعليل» أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا» كما يقول الشاطبي.

Abstract:

It is known to Muslim scholars that sharia accounts for bringing interests and warding off evils. Yet, there are two different trends to elaborate on. On the one hand, performing the obligation of worship and being reasonable at transactions. On the other hand, everything in the sharia is justified and has its purpose and interest at both sides worship and transactions.

The research concludes that everything in the sharia is justified and has its own purpose besides to interest. Justifications, originally, exist in the Qur'an and the Sunnah that are full of explanations on the acts of worship and transactions till the opposite shows up. They are basically the Islamic legislation

* طالب باحث - القنيطرة - المغرب.

مصلحة أو دفع مفسدة، كالذي يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع السابق، وما يترتب على تحريم الزنا والقتل وشرع الحد والقصاص من حفظ الأنساب والنفوس.

- الأمر الثالث: وهو الوصف الظاهر المنضبط، الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد. فإنه يصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلة... ولكن أهل الاصطلاح فيما بعد خصوا الأوصاف باسم العلة، وإن قالوا إنها علة مجازاً، لأنها ضابط للعلة الحقيقية، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة، مع اعترافهم بأنها العلة الحقيقية؛ وسموا ما يترتب على التشريع من منفعة أو دفع مضره بالمصلحة، أو مقصد الشارع من التشريع؛ وبعضهم أطلق عليه لفظة الحكمة، كما أنهم قالوا: إنه العلة الغائية³.

ثانياً: تعريف التعبد:

عرف كثير من الأصوليين التعبد بما هو خال عن المعنى أو ما لا يعقل معناه، حيث لم يظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دأري لمفسدة فأطلقوا لفظ التعبد عليه، يقول الشاطبي: «التعبدات التي لا يعقل لها معنى»⁴، ويقول الغزالي في بيان معنى التعبد: «لأن مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأننا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع سرّاً، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه. فلم نستعمله، واتبعنا فيه الموارد»⁵.

وجاء تعريف التعبد في مقابلة التعليل، قال التفتازاني: «كون الحكم الثابت بالنص تعبدياً أو معقولاً بمعنى ألا يدرك العقل معناه أي علته أو يدرك»⁶.

وهكذا يمكن أن نستخلص أن المشروعات تنقسم بحسب معرفة الحكمة منها من عدمها إلى قسمين: أحدهما ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دأري لمفسدة، أو جالب دأري. ويعبر عنه بأنه معقول المعنى. الضرب الثاني: ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد⁷.

ثالثاً: هل الأصل في الأحكام التعليل أم التعبد؟

معلوم عند علماء المسلمين أن الشريعة معللة جملة بجلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا ما نص عليه غير واحد من العلماء، يقول الشاطبي: «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا»⁸، ويقول أيضاً: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»⁹.

وقال العزبن عبد السلام: «معظم الشريعة الأمر بما ظهرت لنا مصلحته، أو رجحان مصلحته، والنهي عما ظهرت لنا مفسدته، أو رجحان مفسدته»¹⁰.

أما عند التفصيل فذهب بعضهم إلى هذا التقسيم، أن الأصل في العبادات التزام التعبد، وفي المعاملات القول بالتعليل ومعقولية المعنى. يقول الشاطبي: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»¹¹.

وذهب فريق آخر أن كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصلحته، بل «الأصل التعليل حتى يتعذر»¹²، كيف لا، والقرآن والسنة وهما أصلا التشريع الإسلامي، مملوآن لتعليل في العبادات والمعاملات، وذلك في أكثر من ألف موضع، كما نص على ذلك ابن القيم، قال رحمه الله: «القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما؛ والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة»¹³.

بل ذهب الطاهر بن عاشور رحمه الله إلى أن القول بالتعليل ومعقولية المعنى معتمداً على استقراء أدلة القرآن والسنة الصحيحة قال رحمه الله: «واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعِلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد»¹⁴.

8 - الموافقات: 4/2

9 - الموافقات: 2/327

10 - الفوائد في اختصار المقاصد: ص: 133

11 - الموافقات: 2/256

12 - القواعد: لأبي عبد الله المقرئ: 1/298

13 - مفتاح دار السعادة: 2/22

14 - مقاصد الشريعة الإسلامية: ص: 12

3 - تعليل الأحكام: مصطفى شلبي: ص: 13

4 - الموافقات: 2/295

5 - شفاء الغليل: ص: 204

6 - شرح التلويح على التوضيح: 2/210

7 - قواعد الأحكام في مصالح الأنعام لعز الدين بن عبد السلام: ص:

24 - 25

ويرى صاحب مواهب الجليل في شرح مختصر خليل أن التعليل، وبيان الحكمة معهود الشرع وعادته في تشريع الأحكام، يقول رحمه الله: «... كثيرا ما يذكر الفقهاء التعبد ومعنى ذلك الحكم الذي لا يظهر حكمه بالنسبة إلينا مع أننا نجزم أنه لا بد من حكمته، وذلك لأننا استقرينا عادة الله تعالى فوجدناه جالبا للمصالح دارئا للمفاسد، ولهذا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إذا سمعت نداء الله تعالى فهو إنما يدعوك لخير أو يصرفك عن شر كإيجاب الزكاة والنفقات لسد الخلات وأرش جبر الجنائيات المتلفات وتحريم القتل والزنا والسكر والسرقه والقذف صونا للنفوس والأنساب والعقول والأموال والأعراض عن المفسدات»¹⁵.

فإذا كان الأمر كذلك، فهذه بعض الأمثلة والنماذج من القرآن الكريم والسنة النبوية توضح تعليل العبادات وبيان الغاية منها:

- أولا: القرآن الكريم يعلل العبادات:

1 - قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾¹⁶.

أمر الله تعالى بالصلاة وعلل ذلك بأمرين:

أ - كونها تنهى عن الفحشاء والمنكر: يقول الطاهر بن عاشور: «وعلى الأمر بإقامة الصلاة بالإشارة إلى ما فيها من الصلاح النفساني فقال إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، فموقع إن هنا موقع فاء التعليل ولا شك أن هذا التعليل موجه إلى الأمة... فاقصر على تعليل الأمر بإقامة الصلاة دون تعليل الأمر بتلاوة القرآن لما في هذا الصلاح الذي جعله الله في الصلاة من سر إلهي لا يهتدي إليه الناس إلا بإرشاد منه تعالى فأخبر أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»¹⁷.

ب - إقامتها مقصوده ذكر الله: بين صاحب التحرير والتنوير أن مقصود الصلاة ذكر الله في معرض حديثه عن قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لَذِكْرِي﴾¹⁸، فقال: «واللام في لذكري للتعليل، أي أقم الصلاة لأجل أن تذكرني، لأن الصلاة تذكر العبد بخالقه. إذ يستشعر أنه واقف بين يدي الله لمناجاته. ففي هذا الكلام إيحاء إلى حكمة

مشروعية الصلاة...»¹⁹.

2 - قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾²⁰.

شرع الله الصيام وبين حكمة مشروعيته، حيث جاء بأداة التعليل «لعل» لبيان غاية مشروعيته في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، يقول محمد سيد طنطاوي: «وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ جملة تعليلية جيء بها لبيان حكمة مشروعية الصيام فكأنه سبحانه يقول لعباده المؤمنين: فرضنا عليكم الصيام كما فرضناه على الذين من قبلكم، لعلكم بأدائكم لهذه الفريضة تنالون درجة التقوى والخشية من الله»²¹.

3 - قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾²².

شرع الله الزكاة وبين مقاصدها وحكمها، ففيها فوائد:

- للمزكي: تتمثل في تطهير وتزكية نفسه من رذائل الشح والبخل والطمع...

- أما الآخذ فتطهر نفسه من الحقد والحسد تجاه الأغنياء...

4 - قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾²³.

والمنافع كما يقول مجاهد هي: «التجارة في الدنيا والأجر في الآخرة»²⁴، وتذكير كلمة (منافع) كما يقول ابن عاشور: «للتعظيم المراد منه الكثرة وهي المصالح الدينية والدنيوية، لأن في مجمع الحج فوائد جمّة للناس: لأفرادهم من الثواب والمغفرة لكل حاج، ولمجتمعهم لأن في الاجتماع صلاحًا في الدنيا بالتعارف والتعامل»²⁵.

ويقول سيد قطب رحمه الله: «والمنافع التي يشهدها الحجيج كثير. فالحج موسم ومؤتمر. الحج

19 - التحرير والتنوير: 16/201

20 - البقرة: 183

21 - التفسير الوسيط للقرآن الكريم: 1/381

22 - التوبة: 103

23 - الحج: 27 - 28

24 - جامع البيان في تأويل القرآن: أبو جعفر الطبري: 4/166

25 - التحرير والتنوير: 17/246

15 - مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: شمس الدين أبو عبد الله المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي: 1/177

16 - العنكبوت: 45

17 - التحرير والتنوير: 20/258

18 - طه: 14

موسم تجارة وموسم عبادة. والحج مؤتمر اجتماع وتعارف، ومؤتمر تنسيق وتعاون. وهو الفريضة التي تلتقي فيها الدنيا والآخرة كما تلتقي فيها ذكريات العقيدة البعيدة والقريبة»²⁶.

5 - رخص العبادات معللة برعاية المصالح ورفع المشقة والحرَج:

بعدما ذكر الله تعالى الغاية من فرض الصيام على أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وترخيصه للمريض والمسافر الفطر، وقضاء ذلك بعد رمضان، ختم الباري عز وجل الآية الكريمة ببيان بعض مظاهر رحمته بعباده، ورعايته لمصالحهم، قال سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾²⁷.

يقول محمد سيد طنطاوي: «بيان لحكمة الرخصة. أي: شرع لكم سبحانه الفطر في حالتي المرض والسفر، لأنه يريد بكم اليسر والسهولة. ولا يريد بكم العسر والمشقة»²⁸.

- ثانيا: السنة النبوية تعلل العبادات:

1- قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ»²⁹.

فالمعنى الذي لأجله شرع غسل اليدين قبل غمسهما بالإناء معنى معقول هو الحفاظ على نظافة الماء وطهارته وصيانته من النجاسة والقذارة، وهو ما أشار إليه قوله صلى الله عليه وسلم فإنه لا يدري أين باتت يده.

يقول أبو عبد الله المقرئ: «فغسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء معلل بالنظافة مما لا تخلو اليد عنه غالبا بسبب الجولان»³⁰.

2- عن سالم بن أبي الجعد قال: «قال رجل من خزاعة: ليتني صليتُ فاستزحْتُ، فكأنهم عابوا ذلك عليه، فقال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: أقم الصلاة يا بلال، أرخنا بها»³¹.

وفي رواية عن عبد الله بن محمد بن الحنفية قال: «انطلقتُ أنا وأبي إلى صِهْرَنا من الأنصار نَعُوذُ، فحضرت الصلاة، فقال لبعض أهله: يا جارية، ائتوني بوضوء لَعَلِّي أصلي فأستريح، قال: فأكرنا ذلك، فقال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: قُمْ يا بلال، فأرخنا بالصلاة»³².

ففي هذا الحديث النبوي تعليل واضح للغاية من إقامة الصلاة باعتبارها راحة من أنكاد الحياة ومنغصاتها، يقول ابن الأثير: «وفيه [أنه قال لبلال: أرخنا بها يا بلال] أي أذن بالصلاة نَسْتَرِخْ بِأَدَائِهَا مِنْ شَغْلِ الْقَلْبِ بِهَا. وقيل كان اشتغاله بالصلاة راحة له فإنه كان يَعْدُ غيرها من الأعمال الدنيوية تعباً فكان يَسْتَرِخُ بالصلاة لما فيها من مُنَاجَاةِ اللَّهِ تعالى ولهذا قال [قَرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ] وما أَقْرَبَ الرَّاحَةَ مِنْ قُرَّةِ الْعَيْنِ. يقال: أراح الرجل واستراح إذا رَجَعَتْ نَفْسُهُ إِلَيْهِ بَعْدَ الْإِغْيَاءِ»³³.

3 - وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول: «أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم»³⁴. والمعنى المقصود منها إغناء الفقير عن السؤال يوم العيد، وهذا لا يحصل بالصدقة قبله بزمان طويل، ولا بالصدقة بعده، وإن كانت القرية فيها معقولة المعنى وهي سد خلة المحتاج فالمراد إغناؤه عن السؤال في يوم العيد تكميلاً لسروره فيه³⁵.

4 - عن ابن عباس رضي الله عنهما: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ، طُهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ، وَطُعْمَةً لِلْمَسَاكِينِ؛ فَمَنْ أَذَاهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ فِيهِ زَكَاةٌ مَقْبُولَةٌ، وَمَنْ أَذَاهَا بَعْدَ الصَّلَاةِ فِيهِ صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقَاتِ»³⁶.

فمقصود زكاة الفطر للمزكي تطهيره وتركيبته، ومقصودها لأخذ الزكاة سد خلته يوم العيد، يقول الشاطبي: «إن المقصود بمشروعيتها - الزكاة - رفع رذيلة الشح، ومصلحة إرفاق المساكين»³⁷.

32 - سنن أبي داود: أول كتاب الأدب: باب في صلاة العتمة.

33 - النهاية في غريب الأثر: 2/658.

34 - السنن الكبرى للبيهقي: كتاب الزكاة: باب وقت إخراج زكاة الفطر، ولفظه: «أغنوهم عن طَوَافِ هَذَا الْيَوْمِ».

35 - التنبيه على مشكلات الهداية: لابن أبي العز الحنفي: 2/889.

36 - سنن أبي داود: كتاب الزكاة: باب زكاة الفطر.

37 - الموافقات: 2/327.

26 - في ظلال القرآن: ص: 2418.

27 - البقرة: 185.

28 - التفسير الوسيط للقرآن الكريم: 1/388.

29 - صحيح مسلم: كتاب الطهارة: باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً.

30 - القواعد: لأبي عبد الله المقرئ: 1/296.

31 - سنن أبي داود: أول كتاب الأدب: باب في صلاة العتمة.

5 - وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « يقول الله عز وجل: كل عمل ابن آدم له، إلا الصيام، فهو لي، وأنا أجزي به، إنما يترك طعامه وشرابه من أجلي، فصيامه لي وأنا أجزي به، كل حسنة بعشر أمثالها، إلى سبع مائة ضعف، إلا الصيام، فهو لي، وأنا أجزي به»³⁸.
ففي الحديث تعليل لما اختص الله بالصيام، وجعله له دون سائر العبادات، لكون الصوم عبادة لا يدخلها الرياء، لأنها عبادة سرية بين العبد وربّه، لا يستطيع أحد الاطلاع عليها، يقول القاضي عياض: «تخصيصه الصوم هاهنا بقوله: «لي» وإن كانت أعمال البر المخلصة كلها له تعالى؛ لأجل أن الصوم لا يمكن فيه الرياء، كما يمكن في غيره من الأعمال؛ لأنه كف وإمسك، وحال الممسك شبعاً أو فاقة كحال الممسك تقريباً، وإنما القصد وما يبطنه القلب هو المؤثر في ذلك، والصلوات والحج والزكاة أعمال بدنية ظاهرة يمكن فيها الرياء والسمعة، فلذلك خص الصوم بما ذكره دونها»³⁹.

وقد ذهب غير واحد من العلماء إلى اعتبار الأصل هو التعليل والالتفات إلى المعاني - سواء في العبادات أو المعاملات - يقول ابن قدامة: «متى أمكن تعليل الحكم تعين تعليله، وكان أولى من قهر التعبد ومراة التحكم»⁴⁰.
وهو يرى أن هذا منهج الصحابة في النظر إلى الشريعة يقول رحمه الله: «علم من الصحابة اتباع العلل واطراح التعبد مهما أمكن»⁴¹.

وقال ابن دقيق العيد: «متى دار الحكم بين كونه تعبدًا أو معقول المعنى؛ كان حمله على كونه معقول المعنى أولى»⁴².

وقد صاغ المقري ذلك في قاعدة فقهية، فقال رحمه الله: «الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد»⁴³.
فبعد هذا كله لا يستقيم القول: إن الأصل في العبادات هو عدم التعليل، بل الأصل في الشريعة كلها التعليل، والأصل في العبادات أيضاً هو التعليل. وبعد هذا إن وجدنا جزئيات تعذر علينا تعليلها، أو صعب

38 - مسند الإمام أحمد بن حنبل: مسند المكثرين من الصحابة: مسند أبي هريرة رضي الله عنه: رقم الحديث: 7494
39 - إكمال المغلّم بقوائد مسلم: 4/110
40 - المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل: 1/754
41 - روضة الناظر وجنة المناظر: ص 305
42 - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: 1/23
43 - القواعد: 1/296

علينا الجزم بحكمة معينة ومقصد محدد لها، فهذا لا يضر، ولا يسمح لنا بقلب المسألة وإلغاء أصل التعليل واتخاذ عدم التعليل أصلاً⁴⁴.

وبناء على التسليم بهذا الأصل - القول بالتعليل ومعقولة المعنى - علل الفقهاء كثير من المسائل الفقهية من ذلك:

1 - ذهب ابن دقيق العيد إلى أن غسل الإناء من ولغ الكلب سبع مرات مغل بالتنجيس، قال رحمه الله: «أن الأولى في غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات أن يكون معقول المعنى، حملاً على التنجيس، لأنه متى دار الحكم بين كونه تعبدًا وبين كونه معقول المعنى كان حمله على كون معقول المعنى لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى»⁴⁵.

وذهب ابن رشد الحفيد نقلاً عن جده إلى أن غسل الإناء من ولغ الكلب سبع مرات معقول المعنى ليس بسبب التنجيس، بل خوفاً من أن يكون الكلب حاملاً للسم، قال القاضي رحمه الله: «وقد ذهب جدي - رحمه الله عليه - في كتاب المقدمات إلى أن هذا الحديث مغل معقول المعنى ليس من سبب النجاسة. بل من سبب ما يتوقع أن يكون الكلب الذي ولغ في الإناء كلباً، فيخاف من ذلك السم»⁴⁶.

2 - اختار ابن القيم أن الكتابية عليها الإحداد لأجل حق الزوج والولد، ومنعاً من اختلاط الأنساب، فهو معقول المعنى، قال رحمه الله: «ولا ريب أن الإحداد معقول المعنى، وهو أن إظهار الزينة والطيب والحلي مما يدعو المرأة إلى الرجال ويدعو الرجال إليها، فلا يؤمن أن تكذب في انقضاء عدتها استعجالاً لذلك، فمنعت من دواعي ذلك وسدت إليه الذريعة»⁴⁷.

3 - ذهب أشهب إلى أن غسل اليدين ثلاثاً قبل إدخالهما في الإناء، معقول المعنى واحتج بحديث «إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه ثلاثاً قبل أن يدخلهما في إنائه، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده»⁴⁸، فتعليله بالشك دليل على أنه معقول⁴⁹.

44 - الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني: ص: 49 - 50
45 - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: 1/23
46 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد ابن رشد الحفيد: 1/37
47 - زاد المعاد في هدي خير العباد: 5/622
48 - صحيح البخاري: كتاب الوضوء: باب الاستجمار وترا
49 - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي: 1/96

ونفس الأمر نص عليه أبو عبد الله المقرئ قال رحمه الله: «فغسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء معلل بالنظافة مما لا تخلو اليد عنه غالباً بسبب الجولان»⁵⁰.

خاتمة:

نخلص إلى أن التعليل ومعقولية المعنى هي الأصل، وإن بقيت بعض الجزئيات بدون معرفة الحكمة منها، ولم يظهر لنا مغزاها، فهذا لا يدل على أنها غير معللة، بل لم نصل بعد لمرادها، وهي تندج تحت الأصل العام في التعليل: «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا»⁵¹، و«أن قول بعض العلماء لحكم من الأحكام: هذا تعبدى غير معلل إنما بالنسبة إليه حين قال ما قال. والبحث والنظر لا ينبغي أن يتوقف، بل ينبغي أن يتقدم ويستمر...»⁵² للوصول إلى الحكمة والمقصود.

لائحة المصادر والمراجع:

1. ابن الأثير، مجد الدين 606هـ: النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي
2. ابن دقيق العيد 702هـ: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ
3. ابن رشد، أبو الوليد الحفيد 595هـ: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الحديث، القاهرة، سنة الطبع: 1425هـ - 2004م.
4. ابن عبد السلام، عز الدين 660هـ: الفوائد في اختصار المقاصد، المحقق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى 1416 هـ
5. ابن عبد السلام عز الدين 660هـ: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار ابن حزم، الطبعة الأولى 2003م
6. ابن عرفة، محمد بن أحمد الدسوقي المالكي 1230هـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ
7. ابن قدامة المقدسي 620هـ: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1423هـ - 2002م
8. ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين 620هـ: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1388هـ - 1968م
9. ابن قيم الجوزية 751هـ: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية - بيروت
10. ابن قيم الجوزية أبو عبد الله 751 هـ: إعلام الموقعين عن رب العالمين، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة

50 - القواعد: 1/296

51 - الموافقات: 2/4

52 - الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني: ص: 54

العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1423هـ

11. ابن قيم الجوزية، شمس الدين 751هـ زاد المعاد في هدي خير العباد: شمس الدين ابن قيم الجوزية 751هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، 1415هـ / 1994م

12. أبو العز الحنفي، صدر الدين 792هـ التنبيه على مشكلات الهداية، تحقيق ودراسة: عبد الحكيم بن محمد شاکر (ج1، 2، 3) - أنور صالح أبو زيد (ج4)، (5) أصل الكتاب: رسالة ماجستير - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، مكتبة الرشد ناشرون - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م

13. أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني 275هـ: سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م

14. أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني 241هـ: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاکر، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م

15. البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله 256هـ: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ

16. البيهقي، أبو بكر 458هـ: السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424هـ - 2003م

17. التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر 793هـ: شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

18. الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله المعروف بالخطاب الرعيني المالكي 954هـ: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، 1412هـ - 1992م

19. الريسوني أحمد: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن، العدد: 9، دجنبر 1999

20. الشاطبي أبو إسحاق 790هـ: الموافقات، مع شرح تعليقات الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية،

الطبعة الأولى 2003م

21. شلبي محمد مصطفى: تعليل الأحكام (عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد)، دار النهضة العربية، بيروت، 1401هـ

22. الطاهر بن عاشور 1393هـ: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984هـ

23. الطاهر بن عاشور 1973م: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى 1426هـ - 2005م

24. الطبري أبو جعفر 310هـ: جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاکر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2000م

25. طنطاوي محمد سيد 1431هـ: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة: الأولى، تاريخ النشر: 1997 - 1998

26. عياض، أبو الفضل القاضي عياض اليعصب السبتي، 544هـ: إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1998م

27. الغزالي أبو حامد 505هـ: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، المحقق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، الطبعة: الأولى، 1390هـ - 1971م

28. قطب سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة الثانية والثلاثون: 1432هـ - 2003م

29. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، النيسابوري 261هـ: صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

30. المقري أبو عبد الله 758هـ: القواعد، تحقيق ودراسة أحمد بن عبد الله حميد، أصل هذا الكتاب رسالة علمية.

correct transmission bases and explicit mental principles.

The theme of "Islamic-Christian dialogue: legislative issues of legislation" addresses some of the issues that give rise to discussion between the two sides of the dialogue. The first part deals with the issues of modalism limited to two main basics; the authenticity of the Koran that addresses the Christians' claims about the validity of the Holy Quran while another tackles the Prophet's prophecy in both; prophecy of the messenger Muhammad peace be upon him in the Scriptures and material miracles between the Prophet Mohammed and all the prophets (peace be upon them) in religious books.

The second part deals with the legislative issues contained in the Islamic-Christian dialogue limiting itself to two controversial issues; Jihad and Al-Jazya (protection fee). The former which is relatively for the sake of Allah, is linked to the intent and purpose of the fighting. Thus, Muslims do not fight to collect spoils nor do they aspire to sovereignty over peoples. While the latter deals with three relevant elements; the concept of Al-Jazya and evidence of legitimacy, the tribute providers and the tribute's duty.

Keywords: prophecy - modalism - Christian - Islam - dialogue - jihad - jizya (protection fee).

مقدمة:

تتصل أهم قضايا الحوار الإسلامي المسيحي بجانبين رئيسيين؛ أولهما: الدفاع عن أصول الإسلام قرآناً وسنة، وردّ كل الشبهات التي أثارها المسيحيون في ذلك، وثانيهما: اتجه إلى إظهار محاسن الإسلام، وإبراز قيام أركانه على أسس عقلية صحيحة ومبادئ عقلية صريحة⁽²⁾.

2 - تجدر الإشارة هنا إلى ما تحتويه بعض كتب التراث الإسلامي من روايات تفسيرات أهل الكتاب التي لا تنسجم أحياناً مع الأسس الإسلامية العقدية السليمة، وقد تتبع عدد من الباحثين نماذج من ذلك خاصة في كتب التفسير، وهو ما يتطلب تنقيحاً لتلك الكتب مما يعتمد عليه المستشرقون في الطعن على المسلمين بالتناقض، ملصقين

الحوار الإسلامي المسيحي: قضايا عقدية وتشريعية

ذ. محمد بن حمو^{1*}

ملخص:

يأتي موضوع «الحوار الإسلامي المسيحي: قضايا عقدية وتشريعية» ليعالج بعض القضايا التي تثير نقاشاً بين طرفي الحوار؛ القضايا العقدية والتشريعية. تناولت في المبحث الأول القضايا العقدية مقتصرًا على قضيتين أساسيتين هما: أولاً: قضية حجية القرآن.

ثانياً: قضية نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. في القضية الأولى تطرقت فيها إلى ادعاءات المسيحيين حول صحة القرآن الكريم. أما في القضية الثانية تحدثت عن قضية نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام في عنصرين: 1 - نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في الكتب المقدسة.

2 - المعجزات المادية بين الرسول عليه الصلاة والسلام والأنبياء عليهم السلام في الكتب الدينية. أما المبحث الثاني تطرقت فيه إلى القضايا التشريعية المتضمنة في الحوار الإسلامي المسيحي، واقتصرت على قضيتين: الجهاد والجزية. أشرت إلى أن قضية الجهاد في الإسلام ترتبط بالنية والغاية من القتال، فلا يكون إلا في سبيل الله، فالمسلمون لا يحاربوا لتحصيل غنائم، ولا طمعاً في السيادة على الشعوب، ولعل حضور الضابط الأخلاقي أثناء قتال العدو يؤكد سمو هذه الغاية. أما القضية الثانية: الجزية تطرقت إليها في ثلاث عناصر:

- 1 - مفهوم الجزية ودليل مشروعيتها.
- 2 - ممن تؤخذ الجزية؟
- 3 - لماذا وجبت الجزية على أهلها؟

Abstract:

The main issues of Muslim-Christian dialogue are related to two main aspects. The first is to defend the origins of Islam as the Qur'an and Sunna and, second, to show the virtues of Islam and highlight its pillars on

* طالب باحث - جامعة محمد الخامس - الرباط - المغرب.

ولقد تعرضت الكثير من تعاليم الدين الإسلامي وأركانه لهجوم شرس من قبل العديد من المسيحيين الذين اعتبروا ظهور الإسلام بمثابة نوع من التحدي الديني والتاريخي للديانتين المسيحية واليهودية⁽³⁾. وانصب نقاش المسيحيين حول جملة من القضايا أذكر منها⁽⁴⁾: صحة مصدرية الوحي من قبل الله تعالى للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وإعجاز القرآن الكريم، وتأثير أحكام الديانتين اليهودية والمسيحية على الدين الإسلامي، وعدم صحة ادعاء المسلمين تحريف الكتاب المقدس، ومسألة نسخ الشريعة الإسلامية للشريعتين اليهودية والمسيحية...

هذا فضلا عن الطعن في عدد من أحكام الشريعة الإسلامية من قبيل: الجهاد والجزية، والطلاق، وتعدد الزوجات، وموضوع الرقيق، وحقوق المرأة، والحدود والعقوبات الشرعية في الإسلام... وهي في الحقيقة شهادات تكاد تكون مكررة في مجملها، وأحيانا بنفس العبارات، عبر مراحل تاريخ الحوار الإسلامي المسيحي، ولا يتعدى الاختلاف أسلوب الطرح من زمان لآخر⁽⁵⁾.

والذي يهمنا في هذا المقام، رصد أهم القضايا العقدية والتشريعية التي شكلت أرضية الحوار، وذلك من خلال منهج النقد العلمي والتاريخي؛ وذلك بإفراد كل مجال بالدراسة والتحليل دون إخلال بالوحدة العضوية للنظام المعرفي الإسلامي بين مرجعيته العقدية وأحكامه التشريعية، ثم بيان موقف الجانب المسيحي من هذه القضايا وذلك من خلال الرجوع إلى مصادره الموثوقة. ولمعالجة هذا الموضوع قسمته إلى مبحثين، خصصت المبحث الأول لقضايا عقدية في الحوار الإسلامي المسيحي، أما المبحث الثاني لقضايا تشريعية في الحوار الإسلامي المسيحي.

المبحث الأول: قضايا عقدية في الحوار الإسلامي المسيحي

أولا: قضية حجية القرآن

ذلك بالعقيدة الإسلامية تعسفا. انظر مثلا: مصطفى بوهندي، نحن والقرآن[1]؛ مقدمات في أصول التدبر، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط: 1، 1423هـ/2002م، ص: 4-8.

3 - A. HOURANI, Europe and the middle east, London, 1980, p:9.

4- أبو عبيدة الخزرجي، بين الإسلام والمسيحية، تحقيق محمد شامة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 2، 1975م، ص: 35 وما بعدها.

5- بسام عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، م.س، ص: 347.

تناولت الموضوعات المتعلقة بالقرآن الكريم قضية مصداقية نسبة القرآن الكريم إلى الوحي السماوي، حيث يدعي الجانب المسيحي وجود تناقضات داخله أو اعتباره من تأليف النبي صلى الله عليه وسلم. وقد رد القرآن الكريم دعوى التأليف النبوي للقرآن، إذ لو كان كذلك لاستطاع النبي صلى الله عليه وسلم أن يبدله من تلقاء نفسه، ولو كان القرآن الكريم من تأليف الرسول صلى الله عليه وسلم لادعى النبوة في شبابه، ولم ينتظر حتى يبلغ سن الأربعين، ولصار يتلو القرآن قبل ذلك بكثير ويستخدم عباراته حتى يعتاد عليها؛ يقول الله عز وجل: «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون»⁽⁶⁾.

ورد القرآن أيضا على الادعاء القائل بأن هذا القرآن قد تعلمه النبي صلى الله عليه وسلم من أحد المسيحيين المقيمين بمكة المكرمة، وتطور هذا الادعاء فيما بعد فصار المسيحيون يزعمون أن القرآن الكريم هو من تعليم الراهب بحيرا في الشام عندما زارها الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو صغير مع عمه أبي طالب، يقول الله تعالى: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجبي وهذا لسان عربي مبين»⁽⁷⁾.

وقد ذكر غير واحد من أهل التفسير أن الآية الكريمة نزلت لتنفى عن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ القرآن الكريم عن واحد من الأعاجم الذين كانوا موالي لأهل مكة، خاصة بعدما ثبت لقاء النبي عليه الصلاة والسلام لكثير منهم لأجل دعوتهم إلى الإسلام⁽⁸⁾. أما الادعاء القائل بوجود تناقض وتضارب في مبادئ القرآن الكريم والأحكام التي يعرضها، فقد رد القرآن الكريم عليه بمنهجية واضحة وأدلة عقلية، حيث قال الله تعالى: «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»⁽⁹⁾.

6 - سورة يونس، الآيات: 16-15.

7 - سورة النحل، الآية: 103.

8 - الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م.س، مج: 5، ج: 10، ص: 177-178.

9 - سورة النساء، الآية: 82.

العقلية والسير والمواعظ والحكم، وأخبار الدار الآخرة ومحاسن الآداب والشيم.

السابع: كونه بريئاً من الاختلاف والتفاوت مع أنه كتاب كبير مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم، فلو كان ذلك من غير الله لوقعت فيه أنواع من الكلمات المتناقضة، لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك. **الثامن:** كونه معجزة باقية متلوة في كل مكان مع تكفل الله بحفظه بخلاف معجزات الأنبياء، فإنها انقضت بانقضاء أوقاتها.

التاسع: لا يسأله قارئه ولا يمجّه سامعه، بل تكراره يوجب زيادة محبة، وهذا ما لا يوجد في غيره من الكلام، ولو كان بليغاً في الغاية، يمل مع التردد في السمع ويكره في الطبع، ولكن هذا الأمر بالنسبة إلى من له قلب سليم لا إلى من له طبع سقيم.

العاشر: كونه جامعاً بين الدليل ومدلوله، فالتالي له إذا كان ممن يدرك معانيه يفهم مواضع الحجة والتكليف معاً في كلام واحد باعتبار منطوقه ومفهومه. **الحادي عشر:** حفظه لتعليمه بالسهولة كما قال الله تعالى: «ولقد يسرنا القرآن للذكر»⁽¹¹⁾، فحفظه ميسر على الأولاد الصغار في أقرب مدة، ويوجد في هذه الأمة في هذا الزمان أيضاً مع ضعف الإسلام في أكثر الأقطار أزيد من مائة ألف من حفاظ القرآن.

الثاني عشر: الخشية التي تلحق قلوب سامعيه وأسماعهم عند سماع القرآن، والهيبة التي تعتري تاليه، وهذه الخشية قد تعتري من لا يفهم معانيه ولا يعلم تفسيره، فمنهم من أسلم لها لأول وهلة ومنهم من استمر على كفره ومنهم من كفر حينئذ ثم رجع بعده إلى ربه.

ثانياً: قضية نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

إن قضية الوضع الديني للرسول محمد صلى الله عليه وسلم تعتبر من الإشكاليات المعقدة في الحوار الإسلامي المسيحي في جانبه العقدي، فاللاهوتيون المسيحيون يعترفون بالوظيفة الإيجابية للرسول عليه الصلاة والسلام، إلا أنهم لا زالوا متشبثين بموقف كنيستهم الرافض للاعتراف بنبوته عليه الصلاة والسلام، وهذا ما حدا بالكثير من علماء المسلمين إلى مقاطعة مؤتمر قرطبة المنعقد في مارس من سنة 1977م، والذي كرس لمناقشة موضوع «تبجيل محمد وعيسى في الإسلام والمسيحية»⁽¹²⁾.

11 - سورة القمر، الآية: 17.

12 - EAGUILAR, the second international muslim-christian congress of Cordobe, Islamochristiana, Rome, 1975, vol.1, p:4-5.

ولعل أعظم تحد يتحدى به القرآن كل من يطعن فيه، وفي صحة نزوله من عند الله تعالى، هو ذلك التحدي الذي قام على حفظ هذا الكتاب في كل زمان ومكان من أي تحريف أو تبديل أو تزيف أو أية زيادة أو نقصان في آياته أو كلماته، فقد ثبت أن القرآن الكريم محفوظ في السطور وفي الصدور، فلم تحذف منه كلمة واحدة، ولم تزد فيه كلمة واحدة، وهذا كله بشهادة كل الباحثين شرقاً وغرباً.

ولقد انبرى العلماء المسلمون قديماً وحديثاً للدفاع عن القرآن الكريم وإثبات زيف ادعاء المسيحيين كونه من عند غير الله تعالى، ومن جملة هؤلاء رحمة الله الهندي الذي ندب نفسه لمحاورة قساوسة المسيحية، وكشف مختلف شبهاتهم في بلاد الهند حيث كانت الحرب على الإسلام والهجوم على تعاليمه السمحة على أشدها خاصة في فترة الاستعمار الإنجليزي للمنطقة. عقد رحمة الله الهندي في كتابه «إظهار الحق» باباً كاملاً لإثبات كون القرآن الكريم من عند الله وكونه معجزاً، ومن جملة ما أورده هناك⁽¹⁰⁾ اثني عشر دليلاً بعدد حواربي المسيح عليه السلام:

الأول: كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيب العرب لتقاصر درجات بلاغتهم عنها، على أن كماله في ذلك يتجلى في التعبير باللفظ المعجز عن المعنى المناسب للمقام والسياق، بلا زيادة ولا نقصان في البيان.

الثاني: تأليفه العجيب وأسلوبه الغريب في المطالع والمقاطع والفواصل مع اشتماله على دقائق البيان وحقائق العرفان، وحسن العبارة ولطف الإشارة وسلاسة التركيب وسلامة الترتيب، فتحيّرت فيه عقول العرب وفهوم الفصحاء.

الثالث: كون القرآن الكريم منطوياً على الإخبار بالحوادث الآتية، فوجدت في الأيام اللاحقة على الوجه الذي أخبر به.

الرابع: ما أخبر به من أخبار القرون السالفة والأمم الهالكة، وقد علم أنه كان أمياً ما قرأ ولا كتب ولا اشتغل بمداينة مع العلماء ولا مجالسة مع الفضلاء.

الخامس: ما فيه من كشف أسرار المنافقين حيث كانوا يتواطؤون في السر على أنواع كثيرة من المكر والكيد، وكان الله يطلع رسوله صلى الله عليه وسلم على تلك الأحوال حالاً، ويخبره عنها على سبيل التفصيل.

السادس: جمعه لمعارف جزئية وعلوم كلية لم تعدها العرب عامة، ولا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة من علم الشرائع والتنبيه على طرق الحجج

10 - رحمة الله الهندي، إظهار الحق، م.س، ج:2، ص:27 وما بعدها.

وعلى ضوء هذه الآيات الكريمة أخذ موضوع إثبات التبشير بمجيء النبي محمد صلى الله عليه وسلم في الكتاب المقدس حيزاً كبيراً من الحوار الإسلامي المسيحي، فكثرت الاستشهادات بنصوص كثيرة من العهدين، منها:

- ما ورد في سفر التثنية من وعد الله تعالى لموسى عليه السلام: «سأقيم لهم نبياً من بين إخوتهم مثلك وألقي كلامي في فمه، فينقل إليهم جميع ما أكلمه به، وكل من لا يسمع كلامي الذي يتكلم به بأسى أحاسبه عليه»⁽¹⁶⁾.

- العلامة الواردة في سفر إرميا الدالة على أن النبي الصادق هو الذي يبشر بالإسلام، وهذا نص العبارات الواردة في سفر إرميا: «لكن اسمع ما أقول في أذنك وفي أذان الشعب كله: الأنبياء الذين كانوا قبلي وقبلك من قديم الزمان تنبأوا على أراض كثيرة وممالك عظيمة بالحرب والشر والوباء، أما النبي الذي يتنبأ بالسلم فعندما تتم نبوءته يعرف أن الرب أرسله حقاً»⁽¹⁷⁾.

- وورد في إنجيل يوحنا قول النبي يحيى عليه السلام: «أنا أعمد بالماء، وبينكم من لا تعرفونه، هو الذي يجيء بعدي ويكون أعظم مني وما أنا أهل لأن أحل رباط حذائه»⁽¹⁸⁾.

ولقد اعتاد يوحنا المعمدان، يحيى عليه السلام، أن ينادي دائماً: «أنا أعمدكم بالماء، ويجيء الآن من هو أقوى مني، وما أنا أهل لأن أحل رباط حذائه، فيعمدكم بالروح القدس والنار»⁽¹⁹⁾.

وكلمة «بعدي» التي وردت في إنجيل يوحنا، تستبعد المسيح عليه السلام من أن يكون هو النبي المبشر به، لأن المسيح ويوحنا المعمدان ولدا في سنة واحدة، وعاصر كل واحد منهما الآخر، كما جاء في الأناجيل، ومن ثم فإن يحيى عليه السلام تنبأ بمجيء نبي آخر أقوى منه هو محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم⁽²⁰⁾.

- وجاء في إنجيل يوحنا: «ومتى جاء المعزي الذي أرسله إليكم من الأب، روح الحق المنبثق من الأب، فهو يشهد لي»⁽²¹⁾.

- وفي موضع آخر من نفس الإنجيل يقول المسيح عليه السلام: «صدقوني، من الخير لكم أن أذهب، فإن كنت لا أذهب لا يجيئكم المعزي، أما إذا ذهبت فأرسله إليكم»⁽²²⁾.

ومرد هذا الإنكار لنبوة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم من قبل المسيحيين إلى إيمان غاليبتهم بأن الغاية من إرسال الله جل وعلا للأنبياء منذ بدء الخليقة هو التمهيد لمجيء المسيح عليه السلام وصلبه تكفيراً عن الخطيئة الأصلية، ولما كانت دعوة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام قد ظهرت بعد ستة قرون من بعثة المسيح عليه السلام، فإن المسيحيين نظروا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم على أنه نبي مزيف لا يملك سوى الادعاءات والأباطيل، وقد صورت الآراء غير المتحفظة من بعضهم رسول الإسلام بالساحر والمعادي للمسيح والشيطان، واعتبرت رسالته ضرباً من الهرطقة اليهودية أو المسيحية، أو أنها ضرب جديد من الوثنية⁽¹³⁾.

ولذلك توجهت الحوارات بين المسلمين والمسيحيين المتعلقة بشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم إلى عدة نقاط أهمها إثبات نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم. وفيما يلي تفصيل لأهم الآراء والأقوال التي أوردها الطرف المسلم رداً على طعون المسيحيين في صحة نبوة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.

1. نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في الكتب المقدسة.

أخبر القرآن الكريم بتبشير الكتب المقدسة السابقة كالطورا والإنجيل بمجيء نبي في آخر الزمان، هو محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك قول الله تعالى: «وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحرمين»⁽¹⁴⁾.

ومن جهة أخرى امتدح القرآن طائفة من أهل الكتاب عرفوا صدق النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه رسول من الله تعالى، وأنه هو الذي بشرت به كتبهم، فأمنوا به واتبعوه، يقول الله عز وجل: «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون»⁽¹⁵⁾.

13- أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، م.س، ص: 39.

14 - سورة الصف، الآية: 6.

15 - سورة الأعراف، الآية: 157.

16- العهد القديم، سفر التثنية، الإصحاح: 18-19.

17 - العهد القديم، سفر إرميا، الإصحاح: 9-28/7.

18- العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح: 1/26-27.

19 - العهد الجديد، إنجيل لوقا، الإصحاح: 3/16.

20- بسم عك، الحوار الإسلامي المسيحي، ص: 356.

21 - العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح: 15/26.

22 - العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح: 7/16.

ومن المعلوم أن إنجيل يوحنا كتب باللغة اليونانية على خلاف بقية أسفار العهد الجديد التي كتبت بالأرامية، وهي اللغة الوطنية التي كان يتحدث بها المسيح عليه السلام وتلاميذه، وكلمة «المعزي» أو «الشفيع» التي ترد في كثير من الترجمات العربية بهذا اللفظ، تأتي في الترجمة اليونانية بلفظ «باراكليت»، والكنيسة المسيحية تجعل لكلمة الباراكليت معنى الروح القدس، وهو تفسير منقوض تماما، بناء على نصوص العهد الجديد التي لم تتحدث عن الروح القدس على أنه شخصية معينة بل أطلقت على معان عدة منها⁽²³⁾:

- الروح القدس إلهام إلهي وواسطة يعلم الله بها من يختار من عباده⁽²⁴⁾.
- الروح القدس قوة من الله ودينه التي تبعث في ذات عباده الصالحين الأتقياء⁽²⁵⁾.
- الروح القدس هو الإيمان، ودين الله الحق الذي جاء به المسيح عليه السلام⁽²⁶⁾.

كما أن شهادات بعض آباء الكنيسة الأوائل عن الروح القدس تبين أن تفسير الكنيسة لكلمة «الباراكليت» بأنها الروح القدس تفسير غير صحيح⁽²⁷⁾، حيث يرى «أثيناغوراس» أن الروح القدس هو فيض من الله تعالى يأتي منه ويعود إليه كأشعة الشمس⁽²⁸⁾. وعند عودتنا إلى المعاجم اليونانية نجد أيضا أن كلمة «باراكليت» التي وردت في إنجيل يوحنا لا تعني الروح القدس، كما تفسرها بذلك الكنيسة المسيحية، كما لا تعني أيضا المعزي أو المحامي أو الشفيع، وبالتالي يمكن إثبات المعنى الحقيقي لكلمة الباراكليت وهو الحمد، لأن «الباراكليت» من الناحية اللغوية البحتة يعني؛ الأمد، والأشهر، والمستحق للمديح، والأكثر حمدا⁽²⁹⁾.

2. المعجزات المادية بين الرسول عليه الصلاة والسلام والأنبياء عليهم السلام في الكتب الدينية.
ظهرت على يد الرسول صلى الله عليه وسلم معجزات كثيرة تناقلتها كتب الحديث الصحيحة، ومنها:

- 23 - عبد الأحد داود، محمد في الكتاب المقدس، ترجمة فهي شما، م.س، ص: 211.
- 24 - العهد الجديد، رسالة كورنتوس الأولى، الإصحاح: 12/2.
- 25 - العهد الجديد، رسالة كورنتوس الأولى، الإصحاح: 6/19.
- 26 - العهد الجديد، رسالة رومة، الإصحاح: 8/9.
- 27 - عبد الأحد داود، محمد في الكتاب المقدس، ترجمة فهي شما، م.س، ص: 215.
- 28 - بسام عجبك، الحوار الإسلامي المسيحي، ص: 359.
- 29 - أحمد عمران، القرآن والمسيحية في الميزان، م.س، ص: 411.

أ- إخباره صلى الله عليه وسلم عن الأمور الغيبية المستقبلية، ومثالها ما رواه حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: «قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاما فما ترك شيئا يكون في مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدثه حفظه من حفظه ونسيه من نسيه، قد علمه أصحابي هؤلاء، وإنه ليكون منه شيء فأعرفه وأذكره كما يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرفه»⁽³⁰⁾.

ب- نبع الماء من بين أصابعه الشريفة، وهذه المعجزة هي أعظم بكثير من معجزة تفجر الماء من الحجر كما وقع لموسى عليه السلام، لأن ذلك من عادة الحجر في الجملة، عن أنس بن مالك رضي الله «أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا بإناء من ماء فأتي بقدر حراح فيه شيء من ماء، فوضع أصابعه فيه، قال أنس: فجعلت أنظر إلى الماء ينبع من بين أصابعه»⁽³¹⁾.

ج- تكثير الطعام ببركة دعائه صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك ما رواه البخاري عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «كنا يوم الخندق نحفر فعرضت كدية شديدة فجاءوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: هذه كدية عرضت في الخندق، فقال: أنا نازل، ثم قام وبطنه معصوب بحجر، ولبثنا ثلاثة أيام لا ندوق ذوقا، فأخذ النبي صلى الله عليه وسلم المعول فضرب فعاد كتيبا أهيل أو أهييم، فقلت: يا رسول الله لي إلى البيت، فقلت لامرأتي رأيت بالنبي صلى الله عليه وسلم شيئا ما كان في ذلك صبر فعندك شيء؟ قالت: عندي شعير وعناق فذبحت العناق وطحنت الشعير حتى جعلنا اللحم في البرمة ثم جئت النبي صلى الله عليه وسلم والعجين قد انكسر والبرمة بين الأثافي قد كادت أن تنضج فقلت: طعيم لي فقم أنت يا رسول الله ورجل أو رجلان، قال: كم هو؟ فذكرت له قال: كثير طيب، قال: قل لها لا تنزع البرمة ولا الخبز من التنور حتى آتي، فقال:

- 30 - الإمام البخاري، الجامع الصحيح، م.س، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: «وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو أهون عليه» [الروم: 27]، حديث رقم: 3192.
- 31 - الإمام النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، م.س، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب إخبار النبي صلى الله عليه وسلم فيما يكون إلى قيام الساعة، حديث رقم: 2891.
- 32 - الإمام البخاري، الجامع الصحيح، م.س، كتاب الوضوء، باب الوضوء من التور، حديث رقم: 199.
- 33 - الإمام النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الفضائل، باب في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، حديث رقم: 2279.

قوموا، فقام المهاجرون والأنصار فلما دخل على امرأته قال: ويحك جاء النبي صلى الله عليه وسلم بالمهاجرين والأنصار ومن معهم، قالت: هل سألك؟ قلت: نعم، فقال: ادخلوا ولا تضغطوا، فجعل يكسر الخبز ويجعل عليه اللحم ويخمر البرمة والتنور إذا أخذ منه ويقرب إلى أصحابه ثم ينزع، فلم يزل يكسر الخبز ويغرف حتى شبعوا وبقي بقية»⁽³²⁾.

ومعجزة تكثير الطعام ظهرت أيضا على يد العديد من الأنبياء حسب ما ورد في التوراة والإنجيل؛ جاء في سفر الملوك الأول أن إيليا عليه السلام ظهرت على يديه معجزة تكثير الدقيق والزيت في بيت امرأة أرملة: «فقال الرب لإيليا: اذهب إلى صرفة صيدا وأقم هناك، فأنا أمرت أرملة أن تطعمك، فذهب إيليا إلى صرفة، ولما وصل إلى مدخل المدينة رأى هناك أرملة تجمع حطباً، فنادها وقال لها: هاتي شربة ماء، وفيما هي ذاهبة لتأتي بها نادها وقال: هاتي كسرة خبز، فقالت له: حي هو الرب إلهك لا خبز عندي، ولكن عندي قبضة من الدقيق في القصعة وقليل من الزيت في الخابية، وهأنذا أجمع عودين من الحطب لأعد طعاماً لي ولابني، فنأكله ثم نموت من الجوع، فقال لها إيليا: لا تخافي، اذهبي كما قلت لكن اخبزي أولاً قرصاً صغيراً وهاتيه لي، وما تبقى من العجين اخبزيه لك ولابنك، فالرب إله إسرائيل قال: قصعة الدقيق عندك لا تفرغ، وخابية الزيت لا تنقص إلى أن يرسل الرب مطراً، فذهبت وعملت كما قال إيليا وأكلت هي وهو وأهل بيتها أياماً، وقصعة الدقيق ما فرغت، وخابية الزيت ما نقصت كما قال الرب على لسان إيليا»⁽³³⁾.

ومن معجزات المسيح عليه السلام في تكثير الطعام ما ورد في إنجيل متى من قوله: «فلما سمع يسوع خرج من هنالك في قارب إلى مكان مقفر يعتزل فيه، وعرف الناس فتبعوه من المدن مشياً على الأقدام، فلما نزل من القارب رأى جموعاً كبيرة فأشفق عليهم وشفى مرضاهم، وفي المساء دنا منه تلاميذه وقالوا: فات الوقت وهذا المكان مقفر فقل للناس أن ينصرفوا إلى القرى ليشتروا لهم طعاماً، فأجابهم يسوع: لا داعي لأنصرافهم أعطوهم أنتم ما يأكلون، فقالوا له: ما عندنا هنا غير خمسة أرغفة وسمكتين، فقال يسوع: هاتوا ما عندكم، ثم أمر الجموع أن يقعدوا على العشب، وأخذ

الأرغفة الخمسة والسمكتين، ورفع عينيه نحو السماء وبارك وكسر الأرغفة وأعطى تلاميذه، والتلاميذ أعطوا الجموع، فأكلوا كلهم حتى شبعوا، ثم رفعوا لثني عشرة قفة مملوءة من الكسراتي فضلت، وكان الذين أكلوا نحو خمسة آلاف رجل ما عدا النساء والأولاد»⁽³⁴⁾.

المبحث الثاني: قضايا تشريعية في الحوار الإسلامي المسيحي.

أبرز الحوار الإسلامي المسيحي مجموعة من القضايا التشريعية نذكر منها: الجهاد والجزية، والطلاق، وتعدد الزوجات، وموضوع الرقيق، وحقوق المرأة، والحدود والعقوبات الشرعية في الإسلام

أولاً: الجهاد.

إذا كان الإسلام يقرر مبدئياً حرية الاعتقاد ولا يرضى لأتباعه أن يفرضوا عقيدتهم على غيرهم بالعنف والإكراه، فلماذا خرج المسلمون الأولون من الجزيرة العربية التي انتشر فيها الإسلام زاحفين على مصر والشام وفارس وما وراء هذه الأقطار؟ لماذا لم يعيشوا بدينهم في نطاق أرضهم، مكتفين بإرسال الدعاة من حين لآخر للفت الأنظار إلى الرسالة الجديدة؟ وإذا وقع

التسليم بأن الإسلام لا يخوض الحروب إلا رداً للعدوان أو منعا لفتنة، فهل هذه الجيوش الذي هدمت الممالك المجاورة وأقامت فيها كانت تشن حرب دفاع أم كانت تهاجم فعلاً؟⁽³⁵⁾

لقد ولدت هذه التساؤلات ونظائرها في أذهان الكثيرين، بقصد أو عن جهل، تصورات خاطئة عن الإسلام وصلت في أغلب الأحيان إلى حد التهجم عليه ونعته بأبشع الصفات، ومنها: كونه ديناً عنيفاً متعطشاً للدماء يريد أن يفرض نفسه على الناس بحد السيف، وأن القرآن يأمر المسلمين بضرب أعناق الكفار أينما لقوهم، بل وقتل أهل الكتاب إن رفضوا الإسلام.

وأذكر، قبل الإجابة عن مختلف الإشكالات التي تطرح بشأن الجهاد في الإسلام، بمسألة جد هامة، وهي أن الجهاد ليس بدعة إسلامية اختص بها الدين الإسلامي دون غيره من الأديان. والشاهد على

34- العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح: 21-14/13.

35- محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، م.س، ص: 88-89.

32- الإمام البخاري، الجامع الصحيح، م.س، كتاب المغازي، باب غزوة الخندق؛ وهي الأحزاب، حديث رقم: 4101.

33- العهد القديم، سفر الملوك الأول، الإصحاح: 16-17/8.

هذا الكلام قول الله عز وجل: «ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا»⁽³⁶⁾.

وقد تبين سلفاً أن في هذه الآية إشارة واضحة إلى أنه لولا ما شرعه الله من الجهاد وقتل الأعداء لاستولى أهل الشرك على أهل الأديان جميعاً⁽³⁷⁾، ومن استبشع من النصراري والمهود الجهاد فهو مناقض لدينه⁽³⁸⁾، ففي كل ملة أذن الله عز وجل بكف المشركين بما شرع من الجهاد والقتال، ولولا ذلك لهدمت مواضع العبادات، فلا تترك للنصارى بيع، ولا لرهبايهم صوامع، ولا للمهود صلوات، ولا للمسلمين مساجد، ولتغلب أهل الكفر على أهل الأديان.

فهذه البقاع بالرغم من قداستها وتخصيصها لعبادة الله تعالى مهددة ومعرضة للهدم، ولا يشفع لها في نظر أهل الباطل أن اسم الله يذكر فيها، ولا يحممها إلا دفع حماة العقيدة لأعدائها الذين ينتهكون حرمتها ويعتدون على أهلها، فالباطل متبجح لا يكف ولا يقف عن العدوان إلا أن يدفع بمثل القوة التي يصول بها ويجول، ولا يكفي الحق أنه الحق ليقف عدوان الباطل عليه، بل لابد من قوة تحميه وتدافع عنه، وهي قاعدة كلية لا تبدل⁽³⁹⁾.

الجهاد إذا شعيرة لازمة في كل دين، وبها يمكن تسويف بعض من تلك النصوص التي سبق إيرادها من قبل في الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى والداعية إلى استعمال القوة وإلى القتال، وليس يعني ذلك بحال الانحدار من مقام استعمال القوة لنصرة الحق إلى مهاوي العنف والاستئصال العنصري التي ابتلي بها اليهود والنصارى لما حادوا عن مقتضيات الوحي الحق، ولذلك يلزم الحديث لاحقاً عن ضوابط الجهاد وأخلاقياته في الإسلام بعد بيان دواعيه والحكمة من تشريعه.

إن الإسلام، باعتباره الرسالة الربانية الخاتمة التي تمثل الصورة النهائية للحق الإلهي⁽⁴⁰⁾، ظل ينادي بأن لا إكراه في الدين، ويبين لأصحابه قبل سواهم

أنهم ممنوعون من إكراه الناس على هذا الدين، فحرية الاعتقاد، كما يقول المرحوم سيد قطب، هي أول حقوق الإنسان التي تثبت بها وصف «إنسان»، وبالتالي فإن الذي يسلب الإنسان حرية الاعتقاد إنما يسلبه إنسانيته ابتداءً⁽⁴¹⁾.

لكن الإسلام لم يقف عند حد الدعوة إلى حرية الاعتقاد، بل سعى إلى تحصيل الجو الأمن الذي يتيح للإنسان الحرية الكاملة لاختيار العقيدة التي يرتضيها بعيداً عن كل قسر أو إكراه، ذلك لأن الاعتقاد الصحيح هو ثمرة الإرادة الحرة، فالإرادة التي استعبدتها قوة قاهرة، وأكرهتها بالعنف على الدخول في دين ما، لا تعتبر متدنية موضوعاً وحقيقة وإن خضعت شكلاً⁽⁴²⁾. إذا فالإسلام جاهد ابتداءً لتحقيق حرية العقيدة، وليدفع عن المؤمنين الأذى والفتنة التي كانوا يسامونها بسبب العقيدة التي اختاروها، واعتبر الإسلام أن الاعتداء على العقيدة والإيذاء بسببها وفتنة أهلها عنها أشد من الاعتداء على الحياة، وقرر هذا المبدأ العظيم في قول الله عز وجل: «والفتنة أشد من القتل»⁽⁴³⁾، فإذا كان المؤمن مأذوناً في القتال دفاعاً عن حياته وماله، فهو من باب أولى مأذون في القتال ليدافع عن عقيدته ودينه⁽⁴⁴⁾.

ثم إن الإسلام دعا إلى الجهاد سعياً إلى توفير الجو الأمن لتبليغ دعوته إلى العالمين، فقد جاء الإسلام بالخير لمهديه إلى البشرية جمعاء، وليبلغه إلى أسماعها وقلوبها، فمن شاء بعد البيان والتبليغ فليؤمن ومن شاء فليكفر، مصداقاً لقوله عز وجل: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»⁽⁴⁵⁾.

ولكي تنفذ كلمة الإسلام إلى الجميع، ويتمكن الكل من سماعها من غير إرهاب أو صدم أو تشويش كان لزاماً على حاملي لواء الدعوة الإسلامية مجابهة ومداخلة كل القوى التي تصد عن دين الله وتحول دون سماع الناس لكلمة الحق، فكما أنه لا إكراه في الدين، فكذلك ينبغي أن لا يكون إكراه على ترك هذا الدين⁽⁴⁶⁾.

- 41 - سيد قطب، في ظلال القرآن، م.س.، مج: 1، ص: 291.
42 - محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، م.س.، ص: 89.
43 - سورة البقرة، الآية: 217.
44 - عبد العظيم إبراهيم المطعني، مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجاً وسيرة، م.س.، ص: 57.
45 - سورة الكهف، الآية: 29.
46 - موسى إبراهيم الإبراهيم، حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين

- 36 - سورة الحج، الآية: 40.
37 - محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1420 هـ / 1999 م، ج: 2، ص: 707.
38 - الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م.س.، مج: 6، ج: 12، ص: 70.
39 - سيد قطب، في ظلال القرآن، م.س.، مج: 4، ص: 2425.
40 - موسى إبراهيم الإبراهيم، حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل، م.س.، ص: 339.

إلى يوم الدين، لكن الوثائق التاريخية تنقل إلى الأجيال اللاحقة المآسي والفواجع التي عاشتها الإنسانية قبيل بزوغ نور الإسلام، وقد جاهد المسلمون بتوجيه من دينهم الإسلامي لأجل نصره المستضعفين في الأرض وحماتهم⁽⁵⁰⁾.

وفي هذا يقول الله تعالى: «وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها، واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا»⁽⁵¹⁾.

ففي هذه الآية الكريمة نجد إشارة ضمنية إلى سمو المقصد من الجهاد وشرف غايته ونبل هدفه، فمشهد المرأة الكسيرة والولد الضعيف مشهد مؤثر، لا يقل عنه تأثيرا مشهد الشيوخ الذين لا يملكون أن يدفعوا، خاصة حين يكون الدفع عن العقيدة والدين، لذلك أوجب الإسلام أن يقاتل المسلمون لأجل استنقاذ هؤلاء المستضعفين⁽⁵²⁾.

وجاءت الدعوة إلى الجهاد في الآية بأساليب التعجب والاستفهام والاستغراب والاستنكار، ومن شأن ذلك استجاشة المشاعر وتحريك العواطف وبعث الحماس في النفوس الأبية لكي تهب لنصرة المستضعفين⁽⁵³⁾.

والجدير بالإشارة أن الإسلام لا يعرف قتالا إلا في سبيل الله، فالمسلمون لم يحاربوا لتحصيل غنائم، ولا طمعا في السيادة على الشعوب، ولا بحثا عن المجد الشخصي أو القومي، أو لأجل الاستيلاء على الأرض أو استعباد السكان، ولا جريا وراء مجد لدولة أو أمة على حساب أمم ودول أخرى، إنما ندب الإسلام وشرع القتال في سبيل الله لإعلاء كلمة الله في الأرض ولتمكين منهجه في الحياة⁽⁵⁴⁾.

ويؤكد الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم هذا المعنى الأصيل، وهذه الغاية السامية بقوله عليه الصلاة والسلام: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»⁽⁵⁵⁾.

50- محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، م.س، ص:90.

51- سورة النساء، الآية:75.

52- سيد قطب، في ظلال القرآن، مج:2، ص:708.

53- موسى إبراهيم الإبراهيم، حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل، م.س، ص:341.

54- سيد قطب، في ظلال القرآن، م.س، مج:2، ص:709.

55- الإمام البخاري، صحيح البخاري، م.س، كتاب الجهاد والسير، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، رقم الحديث:2810، مج:2،

لذلك ينبغي أن تزول العقبات من طريق إبلاغ هذا الخير للناس كافة، كما جاء من عند الله للناس كافة، وأن تزول الحواجز التي تمنع الناس أن يسمعوا وأن يقتنعوا وأن ينضموا إلى موكب الهدى إذا أرادوا، وذلك لأن الطاعة الانفرادية قد تصعب بل وتمتنع في حال وجود حواجز وعراقيل⁽⁴⁷⁾. ولعل نقطة البدء في المسيرة الجهادية الإسلامية هي إتاحة الحرية للناس جميعا ليدنوا بما يشاؤون دون إكراه سلطة قاهرة توجههم وتفتنهم.

كما أن الجهاد شرع أيضا لإزالة الظلم والعدوان من الأرض وإحلال الحق والعدل، وفي هذا يقول الله عز وجل: «فقاتل في سبيل الله، لا تكلف إلا نفسك، وحرض المؤمنين، عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا، والله أشد بأسا وأشد تنكيلا»⁽⁴⁸⁾.

إن الإسلام، وهو يحمل منهجا راشدا للحياة لبينها، ويعمرها وفق هدي الله وعلى أسس الحق والعدل، ما كانت لتخلوله الساحة طوعا من القوى الطاغية في الأرض التي تعيش على الظلم والاستعباد للإنسان⁽⁴⁹⁾. فيعتبر من هذا الباب مطلبا شرعيا في الإسلام السعي لإرساء دعائم نظام رباني أخلاقي نظيف يكفل الحرية للجميع، حتى لمن لا يعتنق عقيدته، وتضمن فيه حقوق كل مواطن أيا كانت عقيدته، وبدهي

أن يكون ذلك على حساب تحطيم النظم الباغية المستعبدة للبشر والظالمة لهم.

وعلى من ينكر ذلك من تاريخ الإسلام أن يواجه قبل ذلك واقع العالم اليوم الذي انضوى تحت مظلة الأمم المتحدة وقواتها يحارب الأمة الإسلامية بدعوى محاربة الإرهاب وإحلال السلام والحرية في العالم. إن المغرضين من أعداء الإسلام الذين يرمونه بالعنف وسفك الدماء وكونه فرض بحد السيف، ينسون طبيعة الأنظمة التي كانت حينها قائمة على رؤوس العباد، فلو أن الإسلام استخدم قوته العسكرية ضد حكومات وأنظمة تعتمد في سياستها على تأمين حقوق الأفراد، وإطلاق حريتهم الدينية، لكان قد ارتكب جريمة من أقبح الجرائم، ولجاز أن يؤخذ بها

الحق والباطل، م.س، ص:339.

47- أبو الحسن علي الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، م.س، ص:144.

48- سورة النساء، الآية:84.

49- موسى إبراهيم الإبراهيم، حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل، م.س، ص:340.

الصف، وليزيلوا هذا الخروج على الأصل والقاعدة، وهو إجراء صارم وحازم كذلك»⁽⁶⁰⁾.

صحيح أن اللجوء إلى القتال في رأب التصدع داخل الجماعة المسلمة إجراء قاس وشديد كما قد يتوهمه البعض، لكن، وكما يقول ابن جرير رحمه الله تعالى: «لو كان الواجب في كل اختلاف يكون بين فريقين من المسلمين الهرب ولزوم المنازل لما أقيم حق ولا أبطل باطل، ولوجد أهل النفاق والفجور سببا إلى استحلال كل ما حرم الله عليهم من أموال المسلمين وسبي نسائهم وسفك دمائهم بأن يتحزبوا عليهم»⁽⁶¹⁾.

ولست بصدد التفصيل في هذا المقام، وحسبي أنني حاولت الإلماح إلى أهم دواعي الجهاد في دين الإسلام، ليتبين للمعترض أن هذه الشعيرة العظيمة تتوخى تحقيق أهداف سامية وغايات نبيلة تصب كلها في مضمار جلب المصلحة والنفع للبشرية جمعاء. ولكي يتوصل إلى تحقيق الأدوار المرجوة من فريضة الجهاد، لا بد أن تكون هذه الأخيرة منضبطة بضوابط الشرع متوشحة بأخلاق راقية تظهر بحق عظمة الإسلام وقت الحروب كما هو عظيم وقت السلم.

وأجمل أهم أخلاقيات القتال وضوابطه في الإسلام فيما يلي⁽⁶²⁾:

1. الوفاء بالعهود والمواثيق.

كثيرا ما تحتاج ساحات القتال إلى وقفات وحوارات ومعااهدات لها ظروفها وحيثياتها، والمسلم يعتبر الوفاء خلقا من أنبل الأخلاق، وقيمة حضارية من أهم القيم، ولا فرق في ذلك أن يكون هذا الوفاء مع مسلم أو مع غيره، فإذا أعطى المسلم عهده صار ديننا وعهدا مع الله تعالى لا مجال للإخلال به، ولذلك قرر فقهاء الشريعة الإسلامية أن المسلم إذا دخل أرض عدو وأعطاهم الأمان، وجب عليه احترام هذا الأمان ولم تجزله خيانتهم بحال، مصداقا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «المسلمون عند شروطهم»⁽⁶³⁾.

60 - سيد قطب، في ظلال القرآن، م.س، مج:6، ص:3343.

61 - الإمام الشوكاني، فتح القدير، م.س، ج:2، ص:698.

62 - عبد العظيم إبراهيم المطعني، مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجا وسيرة، م.س، ص:61.

63 - الإمام الترمذي، الجامع الصحيح، م.س، كتاب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلح بين الناس، حديث رقم:1352، ص:347.

- أبو داود، السنن، م.س، كتاب الأقضية، باب في الصلح، حديث رقم:3594، ج:3، ص:295.

وللجهاد في الإسلام داع آخر هو القتال للإصلاح بين الناس، ويؤصل لهذا قول الله تعالى: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله»⁽⁵⁶⁾. قال القاضي أبو بكر بن العربي: «هذه الآية أصل في قتال المسلمين، والعمدة في حرب المتأولين، وعليها عول الصحابة، وإليها لجأ الأعيان من أهل الملة»⁽⁵⁷⁾، وذكر الإمام القرطبي أن في هذه الآية دليل على وجوب قتال الفئة الباغية المعلوم بغيا على الإمام أو على أحد من المسلمين⁽⁵⁸⁾، وقال الإمام الشوكاني في تفسيره: «إذا تقاتل فريقان من المسلمين، فعلى المسلمين أن يسعوا بالصلح بينهم ويدعوهم إلى حكم الله، فإن حصل بعد ذلك التعدي من إحدى الطائفتين على الأخرى، ولم تقبل الصلح ولا دخلت فيه، كان على المسلمين أن يقاتلوا هذه الطائفة الباغية حتى ترجع إلى أمر الله وحكمه»⁽⁵⁹⁾.

ويؤكد المرحوم سيد قطب على وجوب الجهاد لأجل الإصلاح بين الأطراف المتخاصمة داخل المجتمع الإسلامي بعد استنفاد جميع طرق الصلح والسلم، فيقول: «وهذه قاعدة تشريعية عملية لصيانة المجتمع المؤمن من الخصام والتفكك، تحت النزوات والانذفاعات [...]، ثم لإقرار الحق والعدل والصلاح [...]»، ومما يترتب على هذه [القاعدة] أن يكون الحب والسلام والتعاون والوحدة هي الأصل في الجماعة المسلمة، وأن يكون الخلاف أو القتال هو الاستثناء الذي يجب أن يرد إلى الأصل فور وقوعه، وأن يستباح في سبيل تقريره قتال المؤمنين الآخرين للبغاة من إخوانهم ليردوهم إلى

ص:280.

- الإمام مسلم، صحيح مسلم، م.س، كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله، رقم الحديث:1904، ص:545.

- الترمذي، الجامع الصحيح، م.س، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياء وللدنيا، رقم الحديث:1646، ص:418.

- النسائي، سنن النسائي، م.س، كتاب الجهاد، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، رقم الحديث:3133، ص:509.

- ابن ماجة، سنن ابن ماجة، م.س، كتاب الجهاد، باب النية في القتال، رقم الحديث:2783، ص:452.

- أبو داود، سنن أبي داود، م.س، كتاب الجهاد، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، رقم الحديث:1517، ج:2، ص:351.

56- سورة الحجرات، الآية:9.

57- أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، م.س، مج:4، ص:149.

58 - الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م.س، مج:8، ج:16، ص:317.

59 - الإمام الشوكاني، فتح القدير، دار الكتب العلمية، م.س، ج:2، ص:698.

2. الاستئذان في القتال.

إن القتال في الإسلام يروم تحقيق مصلحة الأمة جميعها، ورغم ذلك فإن المقاتل المسلم لا بد له من موازنة أخلاقية بين القيم الخاصة والقيم العامة، ومن هنا كان من شروط المشاركة في الجهاد استئذان أصحاب الحقوق الخاصة ذات الأولوية إذا كان فرض كفاية⁽⁶⁴⁾، ومن أمثلة أصحاب الحقوق الوالدان وأهل الدين؛ أما الوالدان فيجب استئذانهما، خاصة إذا كان الخروج إلى القتال تطوعاً، لأن بر الوالدين وطاعتها فرض عين، والجهاد في هذه الحالة فرض كفاية، وأما استئذان أصحاب الدين فقد جاء بشأنه قول الإمام الشافعي رحمه الله: «لا يجاهد إلا باستئذان أهل الدين ولو كان كافراً، وذلك لأن حقوق الله أوسع من حقوق العباد»⁽⁶⁵⁾.

ويبقى الملحظ الأهم الذي يمكن تسجيله بخصوص هذا الضابط في الجهاد حرص الإسلام على النظم الاجتماعية وعلى القيم الأخلاقية حتى في حالات الحرب بله حالة السلم.

3. تجنب الضعفاء من الأعداء وعدم قتالهم.

من أخلاق القتال في الإسلام عدم التعرض للضعفة من الرجال الكبار في السن أو النساء أو الأطفال أو العباد والزهاد المنقطعين للعبادة، وفي هذا المعنى ورد قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا صغيراً ولا امرأة»⁽⁶⁶⁾.

وفي وصية أبي بكر، رضي الله عنه، إلى يزيد بن أبي سفيان عندما وجهه إلى الشام قال له: «لا تقتل امرأة ولا صبياً ولا كبيراً هرمًا، ولا تقطعن شجرة مثمرة، ولا تحرقن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً...»⁽⁶⁷⁾. وروي أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتولة فأكرر رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل النساء والصبيان»⁽⁶⁸⁾.

64- أما إذا كان الجهاد فرض عين على الشخص؛ فلا إذن للوالدين ولا لغيرهما.

65 - محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط: 2، 1393هـ، ج: 4، ص: 163.

66 - أبو داود، السنن، م.س، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين، حديث رقم: 2614، ج: 2، ص: 383.

67 - الإمام مالك، الموطأ، م.س، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، ص: 293.

68 - الإمام البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب قتل

ويظهر من جميع هذه الروايات وغيرها أن المسألة مرتبطة بمدى المشاركة في القتال، فلو أن هؤلاء الذين نهى عن قتلهم شاركوا في القتال ضد المسلمين لوجب قتلهم، وعلى هذا يحمل ما ورد من الأحاديث المصرحة بقتل شيوخ المشركين، ومنها مثلاً قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «اقتلوا شيوخ المشركين»⁽⁶⁹⁾. وذكر أيضاً أن المراد بالشيوخ في الحديث أهل الجلد والقوة القادرين على القتال لا الشيوخ الهرمى العاجزين عن ذلك⁽⁷⁰⁾.

4. تجنب التمثيل بالقتلى.

إن هدي الإسلام في هذا الشأن يصدر عن الرحمة والسماحة التي هي السمة العامة لهذا الدين بمن أطاعه وبمن عصاه، لهذا ورد النهي في الإسلام عن المثلة في القتل⁽⁷¹⁾، فعن عقبة بن عامر أنه قدم على أبي بكر الصديق برأس أحد الأعداء، فأنكر عليه ذلك، فقال يا خليفة رسول الله فإنهم يفعلون ذلك بنا، فقال: فاستنان بفارس والروم؟ لا يحمل إلى رأس فإنما يكفي الكتاب والخبر⁽⁷²⁾.

وهذا هو شأن المسلم الذي يحمل الخير لجميع الخلق، فهو لا يلجأ إلى الحرب والقتال إلا إذا كان وراء ذلك داع من الدواعي الموجبة له وفق ما ذكر، حينها يكون من مقتضى العقل والصواب والحكمة حمل السلاح والجهاد مع مراعاة ضوابط الشرع وأخلاقياته. وقد كان أهالي الأماكن التي يفتحها المسلمون يرحبون بهم أيما ترحيب، وكانوا يحسون أنهم ليسوا

النساء في الحرب، حديث رقم: 3015، مج: 2، ص: 345.
- النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، م.س، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، حديث رقم: 1744، ج: 12، ص: 43.

69- أبو داود، السنن، م.س، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء، حديث رقم: 2670، ج: 2، ص: 404.

- الترمذي، الجامع الصحيح، م.س، كتاب السير، باب ما جاء في النزول على الحكم، حديث رقم: 1583، ص: 405.

70 - العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، م.س، ج: 7، ص: 237.

71 - أبو داود، السنن، م.س، كتاب الجهاد، باب في النهي عن المثلة، حديث رقم: 2667، ج: 2، ص: 403.

- الترمذي، الجامع الصحيح، م.س، كتاب الديات، باب ما جاء في النهي عن المثلة، حديث رقم: 1408، ص: 361.

72- أبو بكر بن شيبه، المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1409هـ، حديث رقم: 33616، ج: 6، ص: 534.

- البهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دارالباز، مكة المكرمة، 1994م/1414هـ، باب ما جاء في نقل الرؤوس، ج: 9، ص: 132.

أمام فاتح تغريه نشوة النصر بالبغي والاستعلاء، بل أمام رجال تحركهم أخلاق فاضلة، وتضبط سلوكهم شريعة واضحة، وكانوا يلحظون البون الشاسع بين الفاتحين المسلمين وبين الحكام القائمين على رؤوسهم⁽⁷³⁾.

ثانياً الجزية.

إن دراسة مسألة الجزية تحيل على العديد من الإشكالات الفقهية، ذلك لأنها كانت محل نقاش واختلاف بين الفقهاء انطلاقاً من تفسير آية التوبة في ضوء الأوامر الشرعية التي شددت بكل صرامة على وجوب مراعاة ذمة الله ورسوله، فكانت الوصية النبوية بأهل الذمة أساساً شرعياً لدى البعض لمعارضة الكثير من الآراء الفقهية المتشددة اتجاههم والدعوة إلى إعادة النظر فيها، باعتبارهم جزءاً من مواطني الدولة الإسلامية يسعهم ما يسع غيرهم⁽⁷⁴⁾. ونظراً لأهمية موضوع الجزية وارتباطه الوثيق بقضايا الحوار بين الأديان في بعده العقدي، يلزم التعرّيج على مفهومه ومشروعيته وبعض متعلقاته.

1. مفهوم الجزية ودليل مشروعيتها

الجزية فعلة من الجزاء⁽⁷⁵⁾، وقيل: خراج الأرض، وما يؤخذ من أهل الذمة⁽⁷⁶⁾، أو ما يعطيه المعاهد على عهده⁽⁷⁷⁾، وقيل: هي مبلغ من المال يوضع على من دخل في ذمة المسلمين وعهدهم من أهل الكتاب⁽⁷⁸⁾. والأصل في مشروعية الجزية قول الله تعالى: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»⁽⁷⁹⁾. ودليل مشروعيتها من السنة النبوية ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث خالد بن الوليد إلى أكيدر دومة، فأخذه فأتوه به، فحقن له دمه

73- محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، م.س، ص: 225.

74- محمد الفاضل بن علي اللافي، تأصيل الحوار الديني، م.س، ص: 178.

75- ابن منظور، لسان العرب، م.س، مج: 14، ص: 146-147.

- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، م.س، ص: 195.

76- ابن منظور، لسان العرب، م.س، مج: 14، ص: 146-147.

- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، م.س، ص: 1278.

- مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية، المعجم الوسيط، م.س، ص: 122.

- أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، م.س، ص: 51.

77- الشوكاني، فتح القدير، م.س، مج: 1، ص: 720.

78- السيد سابق، فقه السنة، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ط: 10، 1993م/1414هـ، ج: 3، ص: 112.

79- سورة التوبة، الآية: 29.

وصالحه على الجزية⁽⁸⁰⁾. وروي أيضاً أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يكن يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمان بن عوف أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذها منهم⁽⁸¹⁾.

2. ممن تؤخذ الجزية؟

اختلف فقهاء الإسلام فيمن تؤخذ منهم الجزية: قال الشافعي رحمه الله: لا تقبل الجزية إلا من أهل الكتاب خاصة، عرباً كانوا أو عجماء، وتقبل من المجوس بالسنة، ويعني بذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»⁽⁸²⁾، وبهذا قال أيضاً أحمد وأبو ثور والثوري وأبو حنيفة⁽⁸³⁾.

وقال الأوزاعي: تؤخذ الجزية عن كل عابد وثن أو نار أو جاحد أو مكذب، وهو كذلك مذهب مالك⁽⁸⁴⁾. ويحكي الإمام القرطبي في تفسيره إجماع العلماء على أن الجزية إنما توضع على جماجم الرجال الأحرار البالغين، وهم الذين يقاتلون دون النساء والذرية والعبيد والمجانين المغلوبين على عقولهم والشيخ الفاني⁽⁸⁵⁾.

وإذا أعطى أهل الجزية الجزية لم يؤخذ منهم شيء من تجارتهم ولا ثمارهم ولا زروعهم إلا إذا خرجوا للتجارة في بلاد غير بلادهم التي أقروا فيها وصولحوها عليها، وإذا عجز المعاهد عن الجزية سقطت عنه، ولا تجب معاقبته، كما لا يكلف الغني من أهل الذمة أداءها عن الفقير منهم، ودليل ذلك ما رواه الإمام مسلم عن هشام بن حكيم بن حزام أنه مر على ناس من الأنباط⁽⁸⁶⁾ بالشام قد أقيموا في الشمس، فقال: ما شأنهم؟ فقال:

80- أبو داود، السنن، م.س، كتاب الخراج، باب في أخذ الجزية، حديث رقم: 3037، ج: 3، ص: 103.

81- الإمام البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجزية والموادعة، باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب، حديث رقم: 3157، مج: 2، ص: 395.

82- الإمام مالك، الموطأ، م.س، كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس، ص: 201.

83- الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م.س، مج: 16، ج: 8، ص: 110.

84- الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ مالك، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 2، 2003م/1424هـ، ج: 2، ص: 205.

85- الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م.س، مج: 4، ج: 8، ص: 112.

86- قوم نزلوا بسواد العراق، وقيل: سكنوا البطائح بين العراقيين، سمو أنباطاً لاستنباطهم ما يخرج من الأرضين، فهم من فلاح العجم الذين يتخذون العقار والملك.

- ابن منظور، لسان العرب، مج: 7، ص: 411.

دينية؛ هي الجهاد، وغالبا ما يكون مع أقوام تربطهم مع أهل الذمة علاقة الدين، مما يجعل حملهم على خوض حرب، مثل هذه، نوع من الإكراه على ممارسة عبادة ليست جزءا من دينهم، مما يترتب على ذلك أنه إذا رضي غير المسلمين بالإسهام بنصيبهم في مهمة الدفاع عن الوطن تحط عنهم الجزية⁽⁹²⁾.

ثم إن ما تنص عليه الآية السابقة من سورة التوبة من الإلجاء إلى الجزية ونظامها بما يسميه البيان الإلهي «صغاراً»، بوصفه جزاء رتبته الله تعالى على الحراية، ليس المقصود منه اعتبار الجزية عقوبة مرتبة على الكفر والانتساب إلى كتاب، وإذلالا للذمي لحمله على الإسلام، إذ يتنافى ذلك مع مبدأ الإسلام العظيم في منع الإكراه وسد سبله، وفتح أفق التعرف على الإسلام ورحمته⁽⁹³⁾.

لذلك فالقصد من تشريع الجزية في الإسلام عدة أمور، منها⁽⁹⁴⁾:

- أن يعلن أهل الذمة بإعطائها استسلامهم، وعدم التصدي المادي للدعوة إلى دين الله الحق.
- أن يساهموا في نفقات الدفاع عن أنفسهم وأموالهم وأعراضهم مما يكفله الإسلام من خلال شريعة الجهاد.
- المساهمة في بيت المال الذي يضمن الكفالة والإعاشة لكل عاجز عن العمل، بما في ذلك أهل الذمة.

وبذلك لا تخرج دلالة لفظ «الجزية» عن كونها المال الذي يدفعه الكتابي، فيجزيه عن ضرورة تحمل مسؤوليته ورعايته وحمايته، فينال حق المواطنة كاملا داخل الدولة الإسلامية، بل يرى الشيخ يوسف القرضاوي أنه لا يوجد أي حكم من أحكام الذمة أنيط بكلمة «الجزية»، وإنما أنيطت أحكام الذمة بالمدلول الذي تحمله هذه الكلمة، فليس ثمة ما يمنع من تسمية هذا المدلول بأي اسم آخر، كالإتاوة والضريبة والمرسوم أو حتى الصدقة، إذا كان بعض أهل الكتاب يأنفون من مصطلح الجزية⁽⁹⁵⁾.

يحبسون في الجزية، فقال هشام: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا»، وفي رواية: وأميرهم يومئذ عمير بن سعد على فلسطين، فدخل عليه فحدثه فأمر بهم فخلوا⁽⁸⁷⁾. ويروى في المعنى نفسه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ شيئا منه بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة»⁽⁸⁸⁾.

3. لماذا وجبت الجزية على أهلها؟

تباينت أقوال الفقهاء بشأن السبب في وضع الجزية على رقاب من دخل في ذمة المسلمين من أهل الكتاب، فذكر البعض منهم أنها جزاء على كفرهم، وذكر آخرون أنها جزاء على أماننا لهم⁽⁸⁹⁾. وذهب الإمام القرافي المالكي إلى أن عقد الجزية من آثار رحمة الله تعالى، ومن الشرائع الواقعة على وفق الحكمة، لأن في تشريعه حقنا للدماء وصيانة للأموال والأعراض⁽⁹⁰⁾.

ويرى عدد من رجال الفكر المعاصر أن القول بأن الجزية إنما وجبت بدلا عن القتل بسبب الكفر مجانب للصواب، لما يفضي إليه من اعتبار أن الأصل في الكافر أن يهرق دمه، فكأنه يدفع الجزية يدفع عن نفسه القتل، وكأن الأصل أن الحياة حق للمسلم فقط⁽⁹¹⁾. وقد دفع هذا التفسير بعض العلماء المعاصرين إلى إعادة النظر في الإشكال بآليات فهم مختلفة تعتمد على تحليل المعاهدات التي عقدت مع أهل البلاد المفتوحة والمنصوص فيها على دفع الجزية، فتكشف بجلاء على أن هذه الضريبة ليست مقابل حق الحياة، إذ هو مكفول للجميع بلا استثناء، وإنما هي مقابل ضمان غير المسلمين في المجتمع الإسلامي لأنفسهم؛ أي مقابل حق حماية الدولة والتمتع بخدماتها، فتكون بدلا عن واجب الدفاع عن الوطن باعتباره مفروضا على كل مواطن، خاصة وأن هذا الدفاع يتخذ عند المسلمين صبغة

87 - الإمام النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، م.س، كتاب البر والصلة والآداب، باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، حديث رقم: 118، مج: 8، ج: 16، ص: 137.

88 - أبو داود، سنن أبي داود، م.س، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارة، حديث: 3052، ج: 3، ص: 108.

89 - الماوردي، الأحكام السلطانية، م.س، ص: 163.

90 - القرافي، الفروق، م.س، مج: 3، ص: 22.

91 - المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية: مؤسسة آل البيت، الموجز في معاملة غير المسلمين في الإسلام، م.س، ص: 100.

92 - محمد بن علي اللافي، تأصيل الحوار الديني، م.س، ص: 179-180.

93 - محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط: 1، 1993م، ص: 131.

94 - محمد بن علي اللافي، تأصيل الحوار الديني، م.س، ص: 180.

95 - يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، م.س، ص: 14.

خاتمة:

إن خاصية العالمية التي يتميز بها الدين الإسلامي عن باقي الأديان، تؤكد ضرورة إقامة الحوار مع الآخر لبيان الحق من الباطل، ورد كل الشبهات التي حاول بعض من المسيحيين إثارتها في الحوار الإسلامي المسيحي، خاصة المتصلة بالقضايا التشريعية والعقدية من قبيل قضية القرآن الكريم ونبوة الرسول صلى الله عليه وسلم والجهاد والجزية.

المراجع والمصادر:

- القرآن الكريم برواية ورش.
- إبراهيم موسى إبراهيم، حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل، دار الأعلام، عمان الأردن، ط: 1، 2003م/1423هـ.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ط، 1992م/1412هـ.
- ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1425هـ/2004م.
- أبو بكر بن شيبه، المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1409هـ.
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الفكر، بيروت، ط: 3، 1999م/1420هـ.
- الإنجيل؛ العهد الجديد، جمعية الكتاب المقدس في لبنان، ط: 2، 1995م.
- البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ود. ت.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط: 1، 1993م.
- البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994م/1414هـ.
- الترمذي محمد بن عيسى، الجامع الصحيح [السنن]، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1424هـ/2003م.
- الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1990م.
- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط: 3، 2002م/1423هـ.
- الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ مالك، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 2، 2003م/1424هـ.
- رحمة الله بن خليل الرحمان الهندي، إظهار الحق، دار

- ابن الهيثم، القاهرة، ط: 1، 2005م/1426هـ.
- سلسلة عالم المعرفة، العدد: 215، الكويت، نونبر 1996م.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط: 9، 1980م/1400هـ.
- الشوكاني محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 2003م.
- عبد الأحد داود، محمد في الكتاب المقدس، ترجمة فهيي شما.
- عبد العظيم إبراهيم، مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجا وسيرة، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، د. ط، محرم 1417هـ/مايو 1996م.
- عمران أحمد، القرآن والمسيحية في الميزان، الدار الإسلامية، بيروت، ط: 1، 1995م/1416هـ.
- الغزالي محمد، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام؛ دحض شبهات ورد مفتريات، دار القلم، دمشق، ط: 2، 2001م/1422هـ.
- الفاضل محمد بن علي اللافي، تأصيل الحوار الديني؛ تأصيل المصطلحات وتحديد الضوابط الشرعية مع مثال تطبيقي (السودان نموذجا)، دار الكلمة، المنصورة، مصر، ط: 1، 2004م/1425هـ.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 2007م/1428هـ.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1998م/1418هـ.
- القرضاوي يوسف، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 1، 1417هـ/1996م.
- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 1995م/1416هـ.
- الكتاب المقدس؛ العهد القديم، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، الإصدار الثاني، 1995م.
- مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء الكتب العربية، ودار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، 2001م/1422هـ.
- مايكل هارت، المئة الأوائل، ترجمة سبانو وعيسى، دار قتيبة، دمشق، ط: 1، 1980م.

- محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دارالمعرفة، بيروت، ط:2، 1393هـ.

- محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دارالكتب العلمية، بيروت، ط:1420، 1هـ/1999م.

- مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط:4، 2004م/1425هـ.

- المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الموجز في معاملة غير المسلمين، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن، د.ط، 1994م.

- مسلم أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار ابن حزم، القاهرة، ط:1، 1429هـ/2008م.

- الندوي أبو الحسن علي الحسني، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، دار القلم، دمشق، ط:3، 2004م/1425هـ.

-النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، السنن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 2005م/1426هـ.

- EAGUILAR, the second international muslim-christian congress of Cordobe, Islamo-christiana, Rome, 1975.

- HOURANI. A, Europe and the middle east, London, 1980.

unsustainable resources or external financial resources not associated with the production process.

This results to the emergence of social behaviours that do not encourage the work, continuation of production, self-development or increase in profitability and thus negatively affect the economic policy of the state.

economic rent has negative effects at all levels, especially the social side. Therefore, it is necessary to find effective solutions to overcome these damages. The shift from a rent-based economy to a productive economy is one of the developmental pillars. This transition must be accompanied by parallel transfer and development in cultural, social and economic structures.

We must seek practical solutions to end the gradual, medium and long-term rents and work to eliminate its consequences, without raising problems with the beneficiaries of rents, while promoting a spirit of transparency and competitiveness in society.

Keywords: economic rent - production - social effects - economic effects -productive economy - development.

مقدمة:

يعتبر اقتصاد الريع من المواضيع الاقتصادية التي كثر الجدل حولها، ووقع الاختلاف فيها كثيراً بين الاقتصاديين من حيث مفهومه الأساس وأشكاله، ومدى خضوعه للقانون، لكنهم اتفقوا على خطورته وضرورة التخلص منه؛ لأنه غالباً ما يقوم على الكسب دون مجهود.

والريع يمكن أن يكون المكون الرئيس لآلية عمل النظام الاقتصادي للدولة، ويشمل كافة مداخله العامة والخاصة، وقد يعتمد الريع على النشاط الاقتصادي للسكان، ويرتبط بإعادة توزيع واستهلاك الريع بدلاً عن المساهمة في إنتاجه. إضافة إلى أنه يكون مصحوباً بخلل اقتصادي كبير، فنجد مثلاً مفهوم

اقتصاد الريع وآثاره الاجتماعية والاقتصادية

د. أحمد الإدريسي¹

ملخص:

اقتصاد الريع من المواضيع الاقتصادية التي كثر الجدل حولها، ووقع الاختلاف فيها كثيراً بين الاقتصاديين من حيث مفهومه الأساس وأشكاله، ومدى خضوعه للقانون، لكنهم أجمعوا على خطورته وضرورة التخلص منه؛ لأنه يعتمد على وجود موارد غير مضمونة الاستمرارية، أو على موارد مالية خارجية غير مرتبطة مع العملية الإنتاجية؛ كل هذا يؤدي إلى ظهور سلوكيات اجتماعية لا تشجع على العمل والاستمرار في الإنتاج، ولا على تطوير الذات، والزيادة في المردودية، كما يؤثر بشكل سلبي على السياسة الاقتصادية للدولة. إن اقتصاد الريع له آثار سلبية على جميع الأصعدة، خاصة الجانب الاجتماعي، لذا؛ لابد من إيجاد حلول ناجعة لتجاوز هذه الآثار، والتخلص من تداعياته تدريجياً، ولابد من الانتقال بالاقتصاد من واقعه الريع إلى اقتصاد منتج يكون ركيزة أساسية من ركائز التنمية.

وهذا الانتقال من الضروري أن يصاحبه تحول وتطوير مواز في البنى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، مع البحث عن حلول عملية لإنهاء الريع بتدرج وعلى المدى المتوسط والطويل، والعمل على التخلص من تداعياته، ودون أن يثير حفيظة مراكز القوى المنتفعة من الريع، مع إشاعة روح الشفافية والتنافسية في المجتمع.

الكلمات المفتاح: اقتصاد الريع - الإنتاج - آثار اجتماعية - آثار اقتصادية - اقتصاد منتج - التنمية.

Abstract:

Economic rent is one of the most controversial economic topics, which economists differ about in terms of concept, form and extent to the law. Some economists and analysts' general consensus have stressed the gravity of the rental economy and the need to get rid of it because it depends on the existence of ¹ باحث في المالية الإسلامية - مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد) - المغرب.

مستخرج من الأرض، فيصبح الاقتصاد مُعتمدًا على التبادل التجاري الذي يؤدي إلى ظهور مُجتمعٍ استهلاكيّ مرتبط بالاستيراد، كما لا يهتمّ هذا النوع من الاقتصاد في الزراعة أو الصناعة التحويليّة².

إن أول ما يتبادر إلى ذهن أغلب المواطنين عند إثارة موضوع الريع هو استئثار نخبة من الوصوليين والمحظوظين من ذوي النفوذ والمقربين منهم بالامتيازات الناتجة عن احتكار واستغلال الرخص والمأدونيّات، أو ما يسمى شعبياً «بالكريمات» المتعلقة بكل أنواع النقل الطرقي، واستخراج الرمال والأحجار من المقالع، والصيد في أعالي البحار. غير أن هذا المفهوم الشائع يظل قاصراً عن استيعاب جميع الحالات التي يتم الحصول فيها على المال وغيره من الامتيازات دون أي استحقاق موضوعي أو سند قانوني ودون بدل أي مجهود ذهني أو جسدي يعطي المستفيد الحق في الاستفادة من المزايا المحصل عليها.

فالريع مفهوم متعدد الجوانب وتطور عبر الزمن، ولكنه بقي محافظاً على جوهره مع تعدد أشكال ظهوره بأنه: «الدخل غير الناتج من العمل». والريع نمط اقتصادي يعتمد على الموارد الطبيعيّة دون الحاجة إلى الاهتمام بتطويرها، ومن هذه الموارد: المعادن، والمياه، والنفط، والغاز³.

واقتصاد الريع يهتمّ أساساً بالمحافظة على النشاطات التي توقّر الإيرادات من بيع الثروة الريعيّة، ولكن لا تساعد هذه النشاطات على توفير تصوّر واضح عن الحالة الاقتصاديّة السائدة في الدولة⁴. ويتخذ الاقتصاد الريعي المعاصر شكل اقتصاد الخدمات أو ما بات يُعرف بالاقتصاد الافتراضي النقيض للاقتصاد الإنتاجي الذي يُعتبر القاعدة المادية التي تتحرّك عليها كل الظواهر الريعية.

2- صالح ياسر، «النظام الريعي وبناء الديمقراطية: الفئائية المستحيلة حالة العراق»، مؤسسة فريدريش إيبتر، مكتب الأردن والعراق، بغداد، الصفحة: 4. (بتصرف).

3- الجواهرة، هاني، «الاقتصاد الريعي وتأثيره في الدولة والمجتمع»، (صحيفة «اليوم»، العدد: 10957).

4- سلام، شهاب، الدولة الريعية وصياغة النظم الإقليمية، «دول الخليج أنموذجاً»، (المجلة السياسية والدولية، العدد: 21، سنة: 2010م). ص: 2.

دعم السلع المشوه، أو طلبات الحماية التي لا تنتهي، أو التشوهات السعرية والتركز في الأسواق وتحديد هوامش ربح مرتفعة، كما توجد عجوزات في الموازنة بعد وقيل المساعدات - التي لا توضع في مكانها الحقيقي - ويحصل خلل مزمن في الميزان التجاري.

إن من أخطر تداعيات الاعتماد على الدخل الريعي؛ أن اقتصاد البلاد يبقى رهناً للمتغيرات الخارجية والداخلية بمعنى أن أي هزة تصيب حركة التجارة الدولية تنتقل بسرعة إلى اقتصاد الدول التي تعتمد على الريع، وكثيراً ما تحدث هزات اجتماعية شديدة؛ إذ أنه اقتصاد هش ولا يستند إلى قوة إنتاجية صلبة كما أن بنية اقتصاد الريع هي في الواقع بنية غير إنتاجية. إضافة إلى ذلك فإن هذا الاقتصاد، يشجع على المنافسة الشرسة غير العادلة ويسمح بالانفراد بتصنيع المنتجات.

فوجب إذن البحث عن حلول عملية لإنهاء الريع بتدرج وعلى المدى المتوسط والطويل، والعمل على التخلص من تداعياته، ودون أن يثير حفيظة مراكز القوى المنتفعة من الريع، مع إشاعة روح الشفافية والتنافسية في المجتمع.

اعتباراً لذلك سناقش في هذه الورقة أشكال اقتصاد الريع، وخصائصه، وآثاره الاجتماعية والاقتصادية، مع اقتراح سبل علاج هذه الآثار السلبية، وذلك في ثلاثة مباحث: الأول في مفهوم اقتصاد الريع وخصائصه؛ والثاني سأبحث فيه الآثار السلبية؛ الاجتماعية والاقتصادية لاقتصاد الريع؛ أما المبحث الثالث فسأقترح فيها سبل علاج هذه الآثار. ثم أختتم بملخص جامعة، والاستنتاجات التي توصلت إليها.

المبحث الأول: مفهوم اقتصاد الريع وخصائصه؛

أولاً: مفهوم اقتصاد الريع؛

عرّف الخبراء والاقتصاديون الريع بأنه: «اقتصاد يقوم على الكسب بدون مجهود». وهو أيضاً: «كل دخل دوري غير ناتج عن العمل أو الدفعات المنتظمة المتأتية عن الملكية العقارية». وقيل هو «اعتماد الدولة على مصدر واحد للدخل، وهذا المصدر غالباً ما يكون مصدراً طبعياً ليس بحاجة إلى آليات إنتاج معقدة». أو «اعتماد الدولة في اقتصادها على مصدر طبيعيّ

ثانياً: أنواع الربيع، وأشكاله؛

الربيع أنواع وأشكال كثيرة، اتفقوا في بعضها، واختلف في بعضها الآخر، ومن أهمها:

1- الربيع العقاري: وهو من أشهر أنواع اقتصاد الربيع، والذي يعتمد على تقديم التسهيلات للأفراد حتى يتمكنوا من شراء العقارات سواءً من خلال الدفع النقدي، أو التقسيط، وفي كلا الحالتين يُحقّق صاحب العقار الأرباح التي تساهم في تقديم الربيع لرأس المال الخاص به.

2- الربيع الاحتكاري: هو الربيع الذي يرتبط بالأسواق التي تحتوي على نسبة عالية من المنافسة بين التجار، والشركات التي تعمل في مجال واحد، فتسعى إحدى الشركات إلى احتكار سلعة معينة، وتقديمها بشكل حصري للأفراد، ثم بيعها للشركات المنافسة بأسعار مرتفعة.

3- الربيع الوظيفي: هو الربيع الذي يعتمد على توفير مجموعة من المميزات للموظفين، وتساهم في دعمهم على القيام بالعمل بشكل أفضل، ومن الأمثلة على الربيع الوظيفي: توفير بدل المواصلات، أو توفير سكن مجاني، أو تقديم رعاية صحية للموظفين وعائلاتهم.

4- الربيع المنجمي: هو الدخل الذي ينتج عن الاستثمار في الثروات الطبيعية سواء أكانت سائلة أو غازية، والتي تُستخرج من الآبار أو المناجم، وتتميز بإنتاجية مرتفعة مقارنة بالمصادر الأخرى ذات الإنتاجية الضعيفة، وتُحدّد أسعار كلٍّ من الفلزات، والغاز، والنفط، والذهب بالاعتماد على تكاليف إنتاج الثروات ذات الإنتاجية الأقل.

5- ربيع المضاربة: هو الدخل الذي ينتج دون تقديم عمل؛ حيث أن المضارب قد يتعرض للخسائر المالية، ولكنه يحصل على دخل مرتفع جداً في أغلب الأوقات؛ ممّا يؤدي إلى جمعه للكثير من الثروات التي تصبح مصدراً مهماً للدخل، ويظهر ربيع المضاربة بشكل واضح في سوق الأوراق المالية أو السوق العقاري.

6- الامتيازات والمنح والهبات، ومنها:

- الأراضي الزراعية التي تمنح الدولة لبعض الأشخاص حق الانتفاع بها دون عقود رسمية.
- الرخص بكل أنواعها؛ والتي تمنح لأشخاص معينين، فيكون لهم دخل قار وكبير دون عمل منتج.
- مرتبات الموظفين الأشباح.

7- الربيع الدائم: ويقال له «الربيع المستمر»، وهو الدخل الناتج عن قرض صادرٍ مقابل دفعات شهرية أو سنوية تظل مستمرة مدى الحياة.

ثالثاً: خصائص الربيع؛

من أهم خصائص اقتصاد الربيع:

* أنه يهتم في الحصول على إيراداته من الأسواق خارج الدول.

* أنه يعتمد على الدخل غير الناتج من العمل.

* قد يكون الربيع: «المصدر الرئيسي للإيرادات الخاصة بالاقتصاد المحلي... كما يعتمد الربيع على النشاط الاقتصادي للسكان، والمتربط بإعادة توزيع واستهلاك الربيع بدلاً عن المساهمة في إنتاجه»⁵.

* يعتمد اقتصاد الربيع على وجود موارد مالية خارجية غير مرتبطة مع العملية الإنتاجية؛ ممّا يؤدي إلى ظهور سلوكيات لا تشجع على الاستمرار في الإنتاج المحلي⁶.

* يعتبر اقتصاد الربيع السبب الأساس في تجميع الثروة المالية عند فئات محصورة من المجتمع التي تحتكر المال والسلطة والجاه. لذلك يكون مصحوباً بخلل اقتصادي كبير، فنجد مثلاً طلبات الحماية فوق الطاقة الاستيعابية، والتركز في الأسواق، وتحديد هوامش ربح مرتفعة، دعم السلع بشكل عشوائي، علاوة على الخلل المتكرر في الميزان التجاري والعجز الكبير في الموازنة.

* عدم وجود جهاز يتمتع بصلاحيات واسعة في مجال الرقابة والمتابعة، لأن جل المساهمين في اقتصاد البلد لهم نفوذ خاص، أو يتمتعون بشكل من أشكال الحصانة.

وبقي أن أوضح أن اقتصاد الربيع ليس اقتصاداً سلبياً بالمطلق، لكن المقاربة الاجتماعية والاقتصادية الفاشلة هي التي تؤثر سلباً على هذا النوع من الاقتصاد.

المبحث الثاني: الآثار الاجتماعية

والاقتصادية لاقتصاد الربيع؛

أولاً: الآثار الاجتماعية؛

يتميز اقتصاد الربيع بمجموعة من الخصائص ذات الآثار السلبية؛ فهو يعتمد على وجود موارد مالية خارجية غير مرتبطة مع العملية الإنتاجية، ويهتم في الحصول على إيراداته من الأسواق خارج الدول. وإذا

5- ينظر: غسان، إبراهيم، «الأبعاد الاجتماعية للاقتصاد الربيعي في سوريا»، (مرجع سابق).

الصفحة: 4 - 6. (بتصرف).

6- ناجي حسين، «دراسة تحليلية لمناخ الاستثمار في الجزائر»، (قسنطينة - الجزائر: جامعة منتوري)، ص: 72. (بتصرف).

فئات المجتمع، حيث تبقى الثروة المالية مكدسة في أيدي فئات محصورة من المجتمع ومحتكرة لديهم. * اعتماد العلاقات الاجتماعية على القرابة للأسرة والنخبة الحاكمة التي تفرض نفسها في اختيار كبار موظفي الدولة ومساعدتهم كما أن الاقتصاد الريعي يقدم عادة الضمانات ضد المساءلة والمحاسبة، وينشر ثقافة التواكل والخنوع.

* يتسبب في نشر الحسد والطمع، والحقن والكراهية وما يسمى: "الصراع الطبقي"؛ حيث يوسع الفجوة بين الفئات الاجتماعية، ويزيد في التفاوت في تملك الأموال، حتى يُتخَم بعض الناس بالمال، ويموت آخرون جوعاً وحرماناً ومرضاً. * محدودية التطور، مقابل زيادة الدخل لشرائح اجتماعية بعينها إلى حد التخمّة وزيادة معدلات الاكتفاء (أي حجب جزء من الدخل عن الادخار) ومن ثم ضعف التراكم الرأسمالي وعجز المجتمعات عن إضافة طاقات إنتاجية جديدة. * إن انتشار الاقتصاد الريعي يقوِّض على نحو خطير تماسك النسيج الاجتماعي. فالإنسان عموماً يمكن أن يقبل أن يغتني البعض على أساس الجهد والجدارة، غير أنه لن يتسامح مع أولئك الذين ينجحون من خلال التلاعب بالقواعد والتحايل عليها وعبر استغلال الامتيازات التي تُمنَح لهم.

* يساعد على زيادة الفجوة بين الطبقات بقدر الاقتراب أو الابتعاد عن السلطة وعادة ما تعمل الحكومات التي تعتمد على الدخل الريعية بالإبقاء على موازين القوى على حالها دون العمل على تطويرها بحيث تبقى العلاقات بين أفراد المجتمع؛ هي علاقات: «قدرة من يملك ويعطي» و«من ينتظر المنح والهبات» وهذا ينعكس على المجتمعات ويؤدي إلى تعظيم ثقافة الاستكانة على حساب ثقافة التحدي والاعتماد على النفس، وروح المبادرة.

ثانياً: آثاره الاقتصادية؛

من أهم الآثار الاقتصادية للريع:

- المنافسة والازدواجية في المشاريع الاقتصادية: غالباً ما تفتقر الدول التي تعتمد على الريع إلى العناصر الضرورية التي يجب توافرها لقيام اتحاد اقتصادي فيما بينها، وذلك لعدم وجود اختلاف في المزايا النسبية

كان الريع المصدر الرئيسي للإيرادات الخاصة بالاقتصاد المحلي، فإنه يعتمد على النشاط الاقتصادي للسكان، والمرتبط بإعادة التوزيع والاستهلاك بدلاً عن المساهمة في الإنتاج؛ لذلك تنتج عن اقتصاد الريع أضرار كثيرة، منها الأضرار الاجتماعية التي تؤثر سلباً على الفرد والمجتمع والدولة، ومنها:

1- آثاره على الفرد؛

لا شك أن هذا النمط من الاقتصاد يترك آثاراً سلبية على الفرد، ومنها: * يترتب الفرد على الاتكال والاعتماد التام على الدولة. وبدلاً من أن يكون الفرد عوناً للدولة كما هو الحال في الاقتصاديات المنتجة، يصبح عالة عليها في ظل الاقتصاد الريعي، وهو ما يخالف أمر الله سبحانه وتعالى: «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون»⁷. وهذا الاتكال يؤدي إلى شح في الإنتاج، وتفشي اللامبالاة في سائر أجهزة الدولة. * ينعكس نمط الاقتصاد على عمران المجتمعات، وسيطرة فئة قليلة على مراكز الثروة والتحكم في توزيعها.

* ظهور سلوكيات ريعية عند بعض الأفراد لا تشجع على الاستمرار في الإنتاج المحلي. * إعلاء ثقافة الاعتماد على الخارج في توفير الاحتياجات على حساب الإنتاج المحلي. * انتشار الاستهلاك الترفي لدى عدد من المواطنين.

2- آثاره على بنية المجتمع؛

* يسود الاقتصاد الريعي في تكوينات فئوية تتمركز حول العشيرة أو القبيلة أو الأسرة الممتدة القائمة في اقتصادها على هذه السلعة أو تلك. ونتيجة لذلك فإن: (العلاقات الاجتماعية السائدة في نمط الإنتاج الريعي مغلقة بطبيعتها، أما في الاقتصاد المنتج فبالرغم من اعتماده على مؤسسات اقتصادية تديره وتحركه إلا أن هذه المؤسسات تعتمد على الفرد الواحد الذي يملك حصة أو سهماً أو يتقاضى مرتباً من جراء انتمائه لتلك المؤسسة؛ ولذلك فإن الاقتصاد المنتج اقتصاد منفتح بطبعه قابل للتمدد واستيعاب رؤوس الأموال والسلع والأفراد)⁸.

* تنعدم روح الضمان الاجتماعي، والتوازن بين

7- سورة التوبة / من الآية: 105.

8- الجواهر، هاني، «الاقتصاد الريعي وتأثيره في الدولة والمجتمع»، (صحيفة «اليوم»، العدد: 10957).

لعوامل الإنتاج فيها، وضالة التبادل التجاري فيما بينها، مما يقلل بدرجة كبيرة من مدى المنافع التي تعود عادة على الاتحاد الاقتصادي. حيث يلاحظ أن بعض الدول تتدافع نحو إنشاء صناعات متشابهة، بسبب تماثل هياكلها الإنتاجية، وندرة المواد الطبيعية الأخرى.

- تشويه المؤشرات الاقتصادية من خلال تحويل أغلب الاستثمارات إلى قطاع الخدمات والعقارات وتحويل المجتمع إلى مجتمع استهلاكي.
- المساهمة في خلق اقتصاد هش، وضرب الاقتصاد الإنتاجي إضافة إلى تراجع الدولة ضمن الدول الصناعية، المنتجة.

- الاعتماد أكثر على الإيرادات الخارجية لتوفير الاحتياجات في مقابل إضعاف الإنتاج المحلي.
- ارتفاع نسبة التضخم المستورد، والتي تكون على حساب المستوى الذي يمس المواطن من خلال الزيادة في أسعار المواد الأساسية على حساب المداخل.
- استنزاف موارد الدولة المحدودة في نفقات وهمية أو غير مجدية بدل صرفها للوفاء بالاحتياجات الأساسية للمواطنين.
- نقص إمكانيات توفير الحاجيات وتنفيذ المشاريع حيث: «يتمّ الربع في الحصول على إيراداته من الأسواق الخارجية»⁹.

- حرمان الخزينة العامة من الرسوم التي يجب أن تستخلص عن الأرباح الخيالية المحققة من المستفيدين من المزايا والتسهيلات الممنوحة من طرف الدولة.
- عدم توفر ظروف اقتصادية تساعد على استمرار مسيرة التكامل الاقتصادي.

ثالثاً: آثاره على الدولة؛

الدول الريفية هي الدول الغنية بالموارد الطبيعية مثل النفط والغاز، وغيرهما، أو الدول الغنية بالأدوات المالية مثل العملة الاحتياطية. والدول التي تعتمد على الموارد الاستراتيجية، مثل القواعد العسكرية. ومن أهم ما يميز الدول ذات الاقتصاديات الريفية هو ازدياد النفقات الحكومية وتضخم قطاع الخدمات بالعمالة ويأخذ سعر الصرف الحقيقي بالارتفاع النسبي وتواضع

9- جناحي، عبد الله، «المجتمع الأهلي في مواجهة المخاطر التي تتعرض لها الأسرة البحرينية»، صحيفة الوسط البحرينية، العدد: 4209. (بتصرف)

العبء الضريبي وغيرها من الخصائص المرتبطة بالاقتصاد الريفي. وإضافة إلى الآثار الاجتماعية والاقتصادية الخاصة لاقتصاد الريف، فإن هناك مخاطر تعم الدولة ومؤسساتها، ومنها:

- التبعية الاقتصادية للخارج؛ لأن الدولة تعتمد بشكل كبير على الاستيراد من الخارج لسد الاحتياجات من السلع الصناعية والغذائية، الأمر الذي يعكس إلى حد كبير قصور القطاعات المحلية عن الوفاء بتلك الاحتياجات، كما تقوم العديد من الدول الريفية بتصدير الموارد أو ترخيص تنميتها لأطراف خارجية.
- الاعتماد الكبير على العمالة الوافدة: تعتمد برامج التنمية في الدولة أساساً على العمالة الوافدة، فكلما وضعت الدولة خططها التنموية وكان من أهم العقبات التي واجهتها في تنفيذ تلك الخطط، قلة حجم العمالة الوطنية. فلا بد من «أخذ رأس المال البشري بعين الاعتبار ورأس المال إنما هو نتيجة استثمار في تدريب اليد العاملة يسمح بتوفير عمالة ماهرة تزيد من إنتاجية العمل»¹⁰.

- عدم وجود جهاز يتمتع بصلاحيات واسعة في مجال الرقابة والمتابعة، لأن جل المساهمين في اقتصاد البلد لهم نقود خاص، أو يتمتعون بشكل من أشكال الحصانة.

- عادة ما يقدم الاقتصاد الريفي الضمانات ضد المساءلة والمحاسبة، ويقف غالباً إلى جانب الفساد، لأنه: يعتمد العلاقات الاجتماعية وعلى القرابة للأسرة والنخبة الحاكمة التي تفرض نفسها في اختيار مسؤولي الدولة، وكبار الدولة ومساعدتهم.

إن مكافحة آليات الممارسات الريفية ووضع حد للاختلاس تحت غطاء الشرعية للأموال العامة، تتطلب منظوراً شمولياً وجهوداً استثنائية. غير أن هذه المهمة ليست سهلة، سيما وأنه يجب على الجهات التي تسعى إلى الإصلاح أن تواجه مقاومة جبهة عتيدة من أولئك الذين يريدون حماية «المكتسبات» الريفية التي يستفيدون منها.

- تأثيره على السياسة الاقتصادية للدولة؛ إن الاعتماد على الدخول الريفية وضع الاقتصاد تحت رحمة المتغيرات الخارجية والداخلية بمعنى أن أدنى

10- لعويسات، جمال الدين، العلاقات الاقتصادية الدولية والتنمية، (دار الهومة، الجزائر، طبعة: 2000م). ص: 33.

هزة نصيب حركة التجارة الدولية، تنتقل بسرعة إلى اقتصاد الدولة الريعية، وكثيراً ما تحدث هزات اجتماعية شديدة.

فإذا كانت أسعار النفط منخفضة فإنها ستؤثر كثيراً في إجمالي الناتج المحلي الاسمي والحقيقي اللذين يسهمان بأعلى نسبة بالنسبة لاقتصادياتها، وإنفاقها الحكومي، وصافي صادراتها. ومع ذلك، يختلف نمو الاستهلاك الخاص والاستثمار الذي لا يعتمد كثيراً على النفط من بلد لآخر. ونتيجة لذلك، يمكن اعتبار أن دول التعاون الخليجي تمر بمراحل مختلفة في الدورة الاقتصادية، بالرغم من سماتها المشتركة. إذ تعكس دورة أنشطة الأعمال تقلبات نمو الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي لكل بلد بالنسبة لنمو اقتصاده المحتمل، ويعرف من حيث الانكماش والتوسع¹¹.

ومثال آخر: نفترض أن دولة ما مداخلها من تصدير الغاز الطبيعي، تمثل 50 % من إجمالي المداخل بالعملة الصعبة، عرف انتكاسة مزدوجة في ظل توقف نمو الكمية المنتجة، والمتمثلة في تراجع حصتها في صادرات الغاز الدولية بفعل ارتفاع المنافسة الدولية من خلال العلاقة سعر/نوعية، مما سيؤثر سلباً على حجم الصادرات، ومن جهة أخرى يعرف الاستهلاك المحلي للغاز الطبيعي نمواً سنوياً يعادل 08 % مما يعني بالضرورة أن الصادرات من الغاز ستعرف تراجعاً سنوياً يقدر بحوالي 10% من المداخل كل سنة.

كما تتميز الدول الريعية بالغياب النسبي للإيرادات الضريبية، فاستخراج الثروات يحدث دخولا بشكل طبيعي دون الحاجة لاستخراج الدخل من المواطنين، و«مثل هذه الدول تفشل في التطور سياسياً، لأنه في حالة عدم وجود ضرائب، يكون للمواطنين حوافز أقل للضغط على الحكومة لتصبح مستجيبة لاحتياجاتهم. بدلا من ذلك، فإن الحكومة تقوم فعليا بـ«رشوة» المواطنين ببرامج رعاية اجتماعية واسعة النطاق، فالميزانية في واقع تلك الدول مجرد برنامج إنفاق»¹². وفي الأخير يبقى الريع مشكلا يعوق التنمية

11- يرجع إلى: «التقرير الأسبوعي الصادر عن شركة «آسيا للاستثمار»، (من مجلة الخليج، «الخليج الاقتصادي» بتاريخ: 6 أبريل 2015م).

12- لوشيان، جاكومو، «الدولة الرعية في العالم العربي»، (روتليدج لندن). ص: 88-87.

والنهوض بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لكل مكونات الشعب، ومرضاً فتاكاً يقتل روح العمل والاجتهاد والابتكار، ويحول الشعب والحكومة إلى مجتمع خامل وكسول غير قادر على الإنتاج. كما يتحول الريع في مراحل معينة من حركية المجتمع إلى وسيلة يستعملها من بيده السلطة ليحرك بها دوائر ضيقة داخل فئات متعددة من داخل المجتمع الواحد تكريساً للسلطوية وتقوية للقبضة الحديدية.

وفي المقبل يفترض أن يحقق الاقتصاد المتوازن المطلوب الذي يقوم على تضخم محدود (مهمة البنك المركزي)، والحد من البطالة وتوفير ظروف العمل اللائق. كما يتيح هذا التوازن إمكانات كبيرة فيما يخص المفاوضات الجماعية والعمالية.

المبحث الثالث: سبل علاج هذه الآثار؛

1- حلول لعلاج الآثار السلبية للريع:

بالنظر إلى ما رأينا من آثار اجتماعية واقتصادية للريع، وغيرها من أصناف الأضرار والمخاطر؛ يتعين لزاماً البحث عن حلول ناجحة لعلاج هذا المشكل الاقتصادي، وإقامة إصلاحات اقتصادية، قد تُزيل الأعباء على الدولة. والإسلام يحث على العمل والإنتاج الحقيقي، ويضبط الملكية ويسعى لكون ملكية حقيقية، كما يقول الدكتور أحمد لسان الحق: (فالشريعة الإسلامية تتجه نحو الإنتاج والعمل، لا إلى الملكية الوهمية، كما تتجه إلى إعطاء كل ذي حق حقه، لا إلى تأميمها والرمي بها في يد فئة حاكمة مستبدة، أو تركها في يد أناس احتالوا واغتصبوا واستغلوا النفوذ في امتلاكها)¹³.

فلابد إذن، من بذل مزيد من الجهد سواء من الدولة أو المواطنين لتحويل الاقتصاد من الريع إلى الإنتاج.

ومن الحلول المقترحة:

* إحداث صندوق استثماري، وإعداد خطط اقتصادية، للانتقال إلى عصر ما بعد النفط. يُغية تجنب مزيد من الأزمات نتاج انهيار أسعار النفط، الذي لا تستطيع الدولة التحكم فيه.

13- لسان الحق، أحمد، «منهج الاقتصاد الإسلامي في إنتاج الثروة واستهلاكها، الاستثمار ومؤسساته، الاستهلاك وعوامله»، (دار الفرقان للنشر - الدار البيضاء، المغرب، دون تاريخ). ج: 2/ ص: 326.

العمل والإنتاج متجذرة في روح المجتمع.

* ردع الاحتكار بأنواعه؛ احتكار الأرض والأموال، والسلع، والخدمات، والخبرة عن المحتاج إليها. فقد وجه سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه رسالة إلى عامله الأشتر، ومما جاء فيها: (واعلم مع ذلك أن في كثير منهم - يقصد التجار وأصحاب الصناعات - ضيقا فاحشا، وشحا قبيحا، واحتكارا للمنافع، وتحكما في البياعات. وذلك باب مضررة للعامة وعيب على الولاة. فامنع من الاحتكار، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه. وليكن البيع سمحا، بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع. فمن قارف¹⁵ حكره بعد نهيك إياه فنكل به، وعاقب في غير إسراف)¹⁶. * تشجيع اقتصاد السوق الحر، والقدرة الاقتصادية المتطورة عالية الكفاءة وتوفير المنتجات، وتفادي كل طرق المنافسة الشرسة وعدم السماح بالانفراد بتصنيع المنتجات.

* إعداد اليد العاملة الماهرة، والكافية للبذل والعطاء؛ لأن الاقتصاد المتوازن يقوم على أساس ممارسة الدولة لدورها في ضمان تكافؤ الفرص، ليس فقط في الحصول على الوظائف، بل في التأهل لتلك الوظائف من ناحية الحصول على التعليم والتدريب اللازمين. أما القطاع الخاص، فتقع على عاتقه مسؤولية مجتمعية وبيئية.

* جلب مزيد من الاستثمارات وتشغيلها داخل البلاد، بتمويلات كافية، ورفع الاستثمارات الأجنبية. * الحفاظ على الموارد من النضوب، والمحافظة على الموارد الاقتصادية واستغلالها الاستغلال الأمثل. * تقوية السوق الداخلية وعدم الاعتماد على السوق الخارجية، لأن منتجات الدولة ستفقد تنافسيتها، ومثال ذلك؛ إذا كان في بلد ما؛ مختلف مدخلات الصناعة والفلاحة والخدمات والتجارة من السلع الخام والمصنعة ونصف المصنعة مصدرها السوق الخارجية، فسيبقى اقتصادها مرتبطا بشكل مخيف بالتضخم الخارجي الذي يفقد منتجات الدولة تنافسيتها من جهة، ومن جهة أخرى فإن أي توجه نحو تشجيع الإنتاج المحلي يدفع إلى الرفع في فاتورة الاستيراد، ومنه فإن الاقتصاد الوطني سيدخل في حلقة من التبعية للسوق الخارجية يصعب تكسيورها

15- يعني تمادي في احتكاره.

16- من كتاب وجهه سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى عامله الأشتر النخعي. الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، جمع وتنسيق: الشريف الرضا، (مؤسسة المعارف - بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ/2004م). ص: 404.

* اعتماد سياسة اقتصادية لتوفير المصالح الخاصة في المجتمع، وتحسين ظروف العيش لكافة المواطنين، وتعزيز التقدم والتطور العلمي والتقني. * السعي الجاد والمسئول لنشر ثقافة التنمية الاقتصادية وتنشيط عملية الإنتاج والاستثمار؛ وذلك من خلال العمل المتلاحق على تدوير الأموال واستثمارها في إشادة المصانع، وإقامة العمائر، وزراعة الأراضي، وتبادل السلع والمنتجات، وعدم تجميد الأموال وتعطيلها.

* عدم الاعتماد على مصدر وحيد للدخل؛ لأنه مصدر قابل للنفاذ وغير متجدد، ويتحدد عمره بمقدار الاحتياطات ومعدلات الإنتاج السنوية. لذلك يتطلب على الدولة، أن تسعى إلى تنويع التركيبة الاقتصادية وعدم الاعتماد على مصدر واحد فقط.

* الاستثمار في الحقل العيني أي الاقتصاد الفعلي من خلال الرفع من القدرات الإنتاجية مع مواصلة استعمال الأدوات النقدية، حتى يتم التقليل من تنامي وتيرة التضخم التي أضحت معضلة إقليمية ووطنية، لهذا على البنوك المركزية أن تتحلى في السنتين المقبلتين باليقظة حتى تتدخل في الوقت المناسب وتتجاوز آثار هذا التحدي.

* السعي الحثيث والجاد لتتخلص الدولة من الاقتصاد الهش، ولتصنف مع الدول الصناعية، المنتجة. ولتكون من أبرز المنتجين للمنتجات الزراعية في العالم، والمنسوجات، والسيارات والسفن وغيرها من معدات النقل، ومواد البناء، والإلكترونيات الاستهلاكية والأجهزة المنزلية.

* منع الاحتكار، وتقنينه لأن؛ الحصول على الربح مرتبط مع أحد أنواع الاحتكار، مثل احتكار الموقع أو احتكار الملكية، وتجعل جميعها المالك يفرض شروطه على استخدام ملكيته ضمن الاحتكار، فمثلاً؛ «يشكل الربح العقاري دخلاً للمالك الأرض؛ لذلك لا يسمح لمن يعملون فيها بالاستفادة من هذا الربح؛ إلا بعد تقديم بدل معين يعتمد على تقييم طبيعة الأرض»¹⁴.

* بناء اقتصاد منتج، وقوي وأخلاقي؛ لا يتم إنتاج السلعة وجني أرباحها فقط ولكن أيضا يتم بناء القيم الاقتصادية والاجتماعية لتلك الدول حيث ثقافة

14- الموسوي، واثق علي، «الاستقرار الاقتصادي: الصناديق السيادية، الربح، الموازنة العامة، السوق»، (دار الأيام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى). ج: 1/ ص: 55. (بتصرف)

بين تشجيع الاستثمار في المشروعات الكبيرة وبين توفير الدعم والمساندة للمشروعات الصغيرة ومتناهية الصغر لإتاحة فرص توظيف متزايدة ومضطرة تمتص بها البطالة والوافدين الجدد إلى سوق العمل ولدمجها في الاقتصاد الرسمي وزيادة روابطها وتمكينها من الإسهام الفاعل في التنمية»¹⁷.

علاوة على ذلك استطاعت البرازيل أن تبني علاقات سياسية واقتصادية متوازنة مع المحيط الإقليمي والمجتمع الدولي قائمة على أساس النفع المشترك واعتبرته خياراً لا يمكن التنازل عنه في عملية البناء التنموي.

خاتمة:

الاقتصاد الناجح في العالم هو الاقتصاد المنتج، لذلك فإن الانتقال بالاقتصاد من واقعه الريعي إلى اقتصاد منتج يعتبر ركيزة أساسية من ركائز التنمية. وهذا الانتقال من الضروري أن يصاحبه انتقال وتطوير مواز في البنى التعليمية والثقافية والاجتماعية والعمرائية. هذه الانتقالات المتوازنة مضمّنة ومعقدة بلا شك غير أنه لا بد منها إذا أردنا تحقيق تنمية شاملة. إن اعتماد الدولة على مصدر واحد فقط، واستخدام عوائده في دعم القطاع الحكومي يؤدي إلى تضائل دور القطاع الخاص المستقل، القادر على التصرف بعيداً عن سلطة الدولة، ما يعني تراجع حرية العمل والإنتاج والإبداع، ويمكن أن يكون الربيع المكون الرئيسي لآلية عمل النظام الاقتصادي للدولة، ويشمل كافة مدخلاته سواء أكانت ذات طبيعة خاصة أو عامة، ولكن يبقى المشكل في الطريقة المستخدمة لإدارة الربيع؛ من أجل توفير المصالح الخاصة في المجتمع، وتعزيز التقدم والتطور العلمي والتقني، وتحسين ظروف العيش لكافة المواطنين.

إن مواجهة هذه الآفة الخطيرة، التي تستنزف الاقتصاد الوطني وتساهم بشكل كبير في إفساد الحياة العامة، يستوجب إعادة النظر في السياسات القديمة التي أدت إلى الواقع التي نشهده. وسلوك استراتيجية جديدة تعتمد بالأساس على الشفافية المطلقة والالتزام الكامل للمساواة وتكافؤ الفرص بين جميع المواطنين

17- عاشور، أحمد صقر، التعلم من التجربة البرازيلية في التنمية. (صحيفة «الأهرام» بتاريخ: 20 يونيو 2015 السنة 139، العدد: 46947).

بالتوجه نحو تصدير منتجات وطنية خارج المحرقات، على الرغم مما قد تبدوا عليه أي سياسة اقتصادية رشيدة في الظاهر من خلال دعم الإنتاج مثلاً. ولعل تجربة البرازيل خير مثال للدارسين، فالأمر المهم إذن؛ يقتضي اعتماد رؤية شاملة وخبيرة تجمع بين السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتربوي، من أجل التخلص من هذه الأزمة.

* إحداث أجهزة قوية في مجال الرقابة والمتابعة، تتمتع بصلاحيات واسعة، مسئولة وجادة.

هذه بعض الحلول المقترحة من ذوي الخبرة والاختصاص لتصفية الربيع على المدى المتوسط والطويل، لذا يجب على أصحاب النفوذ ومراكز القوى المنتفعة من الربيع أن تتقي الله فيما بيدها من أموال، أو ما تستطيعه من جاه وسلطة، كما يجب على الحكومات أن تعمل على إشاعة الشفافية وروح التنافسية، والعمل على التخلص من اقتصاد الربيع.

2- نموذج ناجح في الإقلاع الاقتصادي والبناء التنموي:

من التجارب الناجحة في الإقلاع الاقتصادي بعد الأزمات، والبناء التنموي بعد التراجع الموهل؛ دولة البرازيل، التي نجحت من خلال مجموعة من السياسات الإصلاحية المتكاملة، ومنها: «السياسات الموجهة للسيطرة على الاختلالات المزمنة في الاقتصاد وتنشيطه وتحفيز النمو والاستثمار. ضمنت هذه السياسات في خطة سميت «الخطة الحقيقية Real Plan» في 1994 واشتملت على تحرير التجارة، وبرنامج لخصخصة المشروعات العامة، وسياسات للسيطرة على التضخم، وجذب رؤوس الأموال الأجنبية، وتخفيض العجز في ميزان المدفوعات. وفي مرحلة لاحقة تم اتخاذ إجراءات أشد صرامة للسيطرة على التضخم وعجز الموازنة من خلال ترشيد الإنفاق الحكومي وإدخال إصلاحات جذرية في السياسات المالية للحكومة. واقترن بهذا مجموعة من الإصلاحات المؤسسية في التشريعات الاقتصادية، وفي النظم التي تعمل بها أجهزة الدولة، لتوفير المقومات المؤسسية التي تساعد على توسيع قاعدة الاستثمار وتحقيق النمو المنتظم. وقد استهدفت السياسات تحفيز النمو وتوفير بيئة جاذبة للاستثمارات والقطاع الخاص. واستطاعت الدولة أن توازن هنا

والحرص على موارد الدولة وتنميتها. كما ينبغي للدولة أن تعمل على تحويل الاقتصادات من الريع إلى الاقتصاد المنتج الذي يكون أكثر ثباتاً وأكثر قدرة على تأمين فرص العمل، وأن تسعى لنشر ثقافة التنمية الاقتصادية وتنشيط عملية الإنتاج والاستثمار، وذلك من خلال العمل المستمر على إدارة الأموال واستثمارها في مشاريع اقتصادية، وتبادل السلع والمنتجات، وعدم تجميد الأموال وتعطيلها.

وقد توصلت إلى الاستنتاجات التالية:

* اقتصاد الريع؛ اقتصاد غير منتج إلا في حدود قليلة ويعتمد فقط على الريع المجني من استخراج أو بيع أو تصدير السلعة بخلاف الاقتصاد المنتج الذي يقوم على عمليات إنتاج متسلسلة ينخرط فيها الكثير من الأفراد في تطوير تلك المواد إلى منتجات جديدة كلية. * وفي المقابل نجد أن الاقتصاد الإنتاجي يسهم في الحد من العجز في الخزينة العامة، ويساعد على إيجاد فرص عمل للشباب ويحد من الهجرة، وعادة ما يكون الدين العام في الدول التي تعتمد الاقتصاد المنتج تحت السيطرة. كما أنه يستخدم آليات إنتاج تتيح له تكوين كتلته الاقتصادية - المالية، ولا يتكل على المصادر الطبيعية كالنفط على سبيل المثال.

* العمران في المجتمعات الريفية يغلب عليه التباطؤ في وتيرة البناء، وهو عمران نمطي متشابه ذو اتجاه أفقي، وأجزاؤه متباعدة. أما عمران الاقتصاد المنتج فهو عمران متنوع الأنماط والأشكال متناسق من حيث النسيج الحضري وهو عمران يتسم بشموخ البنيان وأسلوبه المتجدد على الدوام.

* سوء توزيع الدخل القومي وتمركز الثروات في مجموعات قليلة - غالباً ما تحتكر السلطة والثروة بحكم قربها من النخبة الحاكمة - يؤدي إلى نشوء قطاع خاص طفيلي يعتمد على انتهازية الفرص لتكوين أموال وثروات من مصادر غير مشروعة وتعتمد هذه الفئة على علاقات خاصة.

* ضرورة منع الاحتكار سواء أكان: احتكار الأرض والأموال، والسلع، والخدمات، أو احتكار الخبرة عن المحتاج إليها.

* خطورة الاعتماد على مصدر وحيد للدخل، حيث يجعل الاقتصاد رهيناً بهذا المصدر، لذلك وجب على الدولة أن تسعى إلى تنويع التركيبة الاقتصادية وعدم الاعتماد على مصدر واحد فقط.

* أن من أعقد المشكلات - حسب بعض الاقتصاديين - التي تفرزها سياسات الدولة الريفية ظهور أمراض اقتصادية يترتب أو ينشأ عليها خلل أخلاقي واجتماعي ويصبح المجتمع بيئة خصبة لانتشار الفساد بكل أشكاله.

لائحة المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم.

* جناحي، عبد الله، «المجتمع الأهلي في مواجهة المخاطر التي تتعرض لها الأسرة البحرينية»، صحيفة الوسط البحرينية، العدد: 4209.

* الجواهرة هاني، «الاقتصاد الريعي وتأثيره في الدولة والمجتمع»، مجلة «اليوم»، العدد: 10957.

* سلام شهاب، الدولة الريفية وصياغة النظم الإقليمية «دول الخليج أنموذجاً»، المجلة السياسية والدولية، العدد: 21، سنة: 2010م.

* صالح ياسر، النظام الريعي وبناء الديمقراطية: الثنائية المستحيلة حالة العراق، مؤسسة فريدريش إيبرت، مكتب الأردن والعراق، بغداد.

* عاشور، أحمد صقر، التعلم من التجربة البرازيلية في التنمية. صحيفة «الأهرام» بتاريخ: 20 يونيو 2015 السنة 139، العدد: 46947.

* الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، جمع وتنسيق: الشريف الرضا، مؤسسة المعارف - بيروت، الطبعة الأولى: 1424هـ/2004م

* غسان إبراهيم، «الأبعاد الاجتماعية للاقتصاد الريعي في سوريا».

* لسان الحق، أحمد، «منهج الاقتصاد الإسلامي في إنتاج الثروة واستهلاكها، الاستثمار ومؤسساته، الاستهلاك وعوامله»، دار الفرقان للنشر - الدار البيضاء، المغرب، (دون تاريخ).

* لعويسات، جمال الدين، العلاقات الاقتصادية الدولية والتنمية، دار الهومة، الجزائر، طبعة: 2000م.

* المزروعي، علي سيف علي، أثر الإنفاق العام في الناتج المحلي الإجمالي، جامعة دمشق، للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 28، العدد الأول: 2012.

* الموسوي، واثق علي، «الاستقرار الاقتصادي:

الصناديق السيادية، الريع، الموازنة العامة، السوق»، دار الأيام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى. (دون تاريخ).

* ناجي، حسين، دراسة تحليلية لمناخ الاستثمار في الجزائر، قسنطينة - الجزائر: جامعة منتوري.

land with adopting descriptive and historical method in the research. The main finding of the paper is that Nigerian traditional Qur'anic schools generally and Hausa land particularly contributed in preserving the Quran in response to the verse aforementioned.

Keywords: preservation – Quran – traditional Quranic schools – Uthmanic calligraphy .

مقدمات:

المدارس القرآنية في لايات هوسا:
المدارس القرآنية عبارة عن الحلقات الأوائل الموقدة لتعليم قراءة القرآن الكريم، وكيفية كتابته وحفظه وتعليم معانيه وهي تستخدم الألواح المنصوعة من الخشب وهو بمنزلة السبورة اليوم، ويكلف التلاميذ في البوادي والأرياف بجمع الوقود لإيقاد النار في وسط الحلقة ليلا، والتي تعتبر بمنزلة المصابيح عند مدارس الإسلامية النظامية.²

وقد انتشر تعليم القرآن الكريم بانتشار الإسلام وانقسمت هذه المدارس إلى قسمين: قسم لقراءة القرآن الكريم من غير حفظ وقسم لتعليم الحفظ.

فالقسم الأول يلتحق الغلمان عندما يبلغوا خمس سنوات من العمر وتسمى (مدرسة اللوح) لاستخدام الألواح في تعليمها، وهذا القسم لا حصر له في ولايات هوسا عامة وكنو خاصة إذ قلما يجد المرء ولدا أو بنتا لم يلتحق بها لأن ضمير الأدب المسلم لا يرتاح إلا بعد أن يُدخِل ولده أو بنته فيها. وطريقة التعليم فيها هو أن يكتب المعلم للولد الحروف الهجائية أولا غير مشكولة ثم سورة الفاتحة وهكذا حتى يختم القرآن كله قراءة. وأما القسم الثاني فهو لحفظ القرآن وواقع أصلا في مدينة بزنو مع أنه موجود في مدن غيرها وطريقة الحفظ فيها أن يكتب التلميذ الثمن الأول من سورة البقرة على لوحه ثم يقرئه المقرئ ويُسمعه بعد حفظه وهكذا حتى يكمل حفظ القرآن.³ ويتم الباحث بهذا

2 الإلوري، آدم عبد الله، الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فودي، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة وهبة 1433 هـ 2012 م ص 58.
3 علي أبوبكر (الدكتور) الثقافة العربية في نيجيريا. الطبعة الثانية،

دور المدارس القرآنية (الكتاتيب) في صيانة الرسم العثماني بالخط المغربي في ولايات هوسا

د. أبوبكر نوح فندا¹

ملخص:

اعتبارا بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)؛ فقد كان القرآن الكريم محفوظا من كل ناحية، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ فأوجد الله له حفاظا في كل أمة وفي كل أرض شرقها وغربها. تسعى هذه الورقة إلى إبراز دور المدارس القرآنية الهوسوية في حفظ الرسم العثماني بالخط المغربي في ولايات هوسا نيجيريا، مبتدأة بتعريف بسيط عن المدارس القرآنية في نيجيريا مع إشارة خاطفة إلى ماهية الرسم العثماني وبالتالي مفهوم الخط المغربي، ثم أخيرا تذكر إسهامات المدارس القرآنية (الكتاتيب) في حفظ الرسم العثماني في ولايات هوسا. متبعة المنهج الوصفي والتاريخي، ووصلت الورقة إلى أن المدارس القرآنية النيجيرية أسهمت في صيانة الرسم العثماني بصفة عامة ومدارس ولايات هوسا بصفة خاصة في استجابة قوله تعالى «إنا نحن... الآية».

Abstract:

Provided that Allah says "We have, without doubt, sent down the Message; and We will assuredly guard it (from corruption)" [Noble Quran 15: 9], Quran is preserved from each side as no falsehood can approach it from before or behind since Allah provides preservers to protect the Qur'an from everywhere. Consequently, this paper seeks to highlight the role of traditional Qur'anic schools of Hausa land in Nigeria in saving Uthmanic calligraphy written in Moroccan calligraphy. The paper starts with simple definitions of traditional Qur'anic schools in Nigeria, and then the concept Uthmanic and Moroccan calligraphy. Finally, the paper sorts out the contributions of Qur'anic schools in preserving Uthmanic calligraphy in Hausa

¹ قسم اللغة العربية - جامعة بايرو - كنو - نيجيريا.

القسم أكثر من الأول.

• ماهية الرسم العثماني:

الخطُ العثماني أو الرسم العثماني ويُسمَّى هكذا بسبب أنه كُتِبَ أول مرة بالمدينة في عهد الصحابي والخليفة عثمان بن عفَّان رضي الله عنه وكان هو أول من أمر بنسخ القرآن وتدوينه. ذهب بعض العلماء إلى أن الرسم العثماني للقرآن توقيفي، يجب الأخذ به، ونسبوا هذا التوقيف إلى الرسول محمد عليه الصلاة والسلام وذهب بعض العلماء إلى أن الرسم العثماني ليس توقيفياً عن النبي عليه الصلاة والسلام إنما هو اصطلاح تَلَقَّته الأمة بالقبول، وتوارثته بعد أن ارتضاه عثمان والصحابة رضي الله عنهم. والأمة ما زالت إلى اليوم تُحافظ على هذا الرسم في كتابة المصحف ونشره، لأن هذا الالتزام سنة متبعة، لا ينبغي تجاوزها لأسباب منها:

1. الحفاظ على الرسم العثماني ضمان قوي

لصيانة القرآن الكريم من التغيير والتبديل.

2. تبرُّكاً بما رسمه أصحاب النبي رضي الله عنهم، وخير الخلق من بعده وانعقد عليه إجماع الأمة في عهد الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من الأئمة المجتهدين.

3. أنه الرسم الذي يحمل جميع وجوه القراءات. والذي يعتاد القراءة في المصحف سرعان ما يألف ويفهم الفوارق الإملائية بالإشارات المرسومة على الكلمات، ويدرك أن الصعوبة التي تواجهه في قراءة المصحف أول الأمر تتحول بالممارسة بعد فترة قصيرة إلى سهولة تامة⁴.

• مفهوم الخط المغربي:

الخط المغربي نوع من خطوط الأبجدية العربية، تأثر بالخط الكوفي، ينتشر استخدامه في بلاد المغرب العربي، إذ أن موطنه عموم بلاد المغرب من ليبيا إلى تونس إلى الجزائر إلى المغرب إلى موريتانيا وحتى جنوب الصحراء، كما استخدم سابقاً في الأندلس.

• بعض خصائصه:

- ليس للخط المغربي قواعد محددة أو موازين كما هو الحال بالنسبة للخطوط العربية الأخرى. ولانعدام تلك القواعد فإن الحرف الواحد قد يكتب بأكثر من طريقة في نفس الوثيقة.

- يحتفظ الخط المغربي ببعض الرواسب التي

ورثها من الخط الكوفي من ذلك أن الألف المتصلة

كنو، دار الأمة للوكالة المطبوعات، 2014 م ص 174-178.

4- <https://ar.wikipedia.org/wiki/4/07/2015>.

تنحدر قليلاً عن مستوى السطر بزائدة كوفية، كما أن حروف الكاف والصاد والضاد والطاء والظاء تكون ممتدة بما يذكر بالخط الكوفي.

- قلما تحتفظ حروف الألف واللام والطاء والظاء بشكلها العمودي إذ كثيراً ما تكون في شكل منحني وتحمل في أعلاها ما يشبه النقطة الغليظة. وبالنسبة لحرف الظاء قد ترسم النقطة على يسار الشلّة.

- لا ترسم عادة السنية بعد حرفي الصاد والضاد، وقد ترسم نقطة الضاد داخل الحرف.

- تتخذ بعض الحروف امتداداً مبالغاً فيه إذا كانت في آخر الكلمة وأساساً منها س ش ي ل ن.

- كما قد لا تكتب نقط الحروف النهائية في ف ق ن.

يتميز الخط المغربي فيما يتعلق بإعجام حرفي الفاء والقاف، حيث ترسم الفاء بنقطة من أسفل والقاف بنقطة واحدة من فوق⁵.

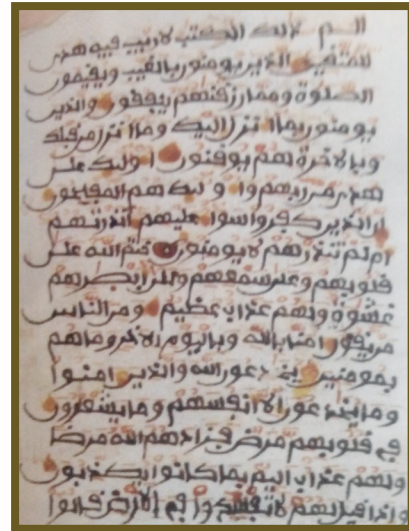
ويرى بعض الباحثين أن الخط الذي يستعمل في ولايات هوسا مخالفاً للخط المغربي ويسمى الخط السوداني مع أنهما يشتركان في مواضع محددة:

«ويشترك الخط السوداني مع الخط المغربي في بعض السمات، ويختلف عنه في أخرى: ففي كليهما توضع نقطة واحدة تحت الفاء، ونقطة واحدة فوق القاف، لكن الفاء والقاف في الخط السوداني ترفعان فوق السطر من دون استدارة، وتشاركهما في ذلك العين والنون في الخط السوداني مناسبة تحت السطر إلى اليسار مع تقوير، والكاف المتطرفة ممتدة باستقامة على السطر، والهاء مرتفعة على شكل مستطيل في وسطه خط مستقيم عمودي. وليس للصاد والضاد سنّ، والجزء العلوي منهما ممتد باستدارة يسيرة على السطر، والجزء السفلي على السطر. وهمزة الواو مهملة على طريقة من يسهلون الهمزة، وتوضع نقطة على القطع وهمزة المد. أما الهمزة المتطرفة فيستعاض منها بنقطة كبيرة، وتهمل أحياناً نقطتا الياء المتطرفة. وترسم السين بأسنان مرتفعة على السطر عمودياً، أما السين المتطرفة فتتناسب تحت السطر باتجاه اليسار مع تقوير، وترسم الميم في أول الكلمة فوق السطر مربعة الشكل، مفتوحة الوسط، كالفاء والقاف. والباء في

5- http://ar.wikipedia.org/wiki/Maghribi_script.jpg
15/06/2015.

«بسم» ترسم قائمة فوق السطر، ورأسها العلوي مائل قليلاً إلى اليسار. وعلى الجملة، فالحروف المتطرفة تناسب تحت السطر مائلة إلى اليسار برسم دقيق على عكس الحروف الثخينة الممتدة على السطر، ويفصل بين الآيات بثلاث نقط مثلثة الشكل.⁶ وهاك نموذج الخط السوداني:

النموذج الأول:



إسهامات المدارس القرآنية (الكتاتيب) في صيانة الرسم العثماني في ولايات هوسا:

6 جاسر خليل أبو صافية، الفيصل، الخط السوداني: بساطة وقساوة وغموض، العددان 461-462/ ذو القعدة - ذو الحجة 1435 هـ. ص 82-83.

مدخل:

قبل الخوض في عرض هذه الإسهامات ينبغي أن يسقط ضوء كاشف مختصراً عن روية ورش عن نافع، فهو عثمان بن سعيد بن عبد الله بن سليمان بن إبراهيم، وكنيته: أبو سعيد، ولقبه: ورش، ولد سنة عشرومئة ((بقفط)) بلد من بلاد صعيد مصر، وأصله من القيروان، رحل إلى الإمام نافع بالمدينة فعرض عليه القرآن، وقرأ عليه عدة ختمات سنة خمس وخمسين ومائة، وكان أشقر، أزرق العينين، أبيض اللون وقصيراً، وكان إلى السمن أقرب منه إلى النحافة، قيل: إن شيخه نافعاً لقبه بالورشان (بفتح الواو والراء) طائريشبه الحمامة، لخفة حركته. وكان نافع يقول: اقرأ يا ورشان، هات يا ورشان، أين الورش؟ ثم خفف فقبل ورش، وقيل: إن الورش شيء يصنع من اللبن، فلقبه شيخه به لبياضه. وهذا اللقب لزمه حتى صار لا يعرف إلا به، ولم يكن شيء أحب إليه منه، وإذا سئل عن ذلك قال: أستاذي سماني به. عدُّ ورش شيخ القراء المحققين وانتهت إليه في زمانه رئاسة الإقراء في الأراضي المصرية كان ورش حسن الصوت، جيد القراءة وإذا قرأ يمزويمد ويبين القراءة فلا يملّه سامعوه، وكان إلى ذلك من الثقات في القراءة وممن يحتج بهم في ذلك. ولد في مصر وفيها توفي ودفن.⁷

انتشرت قراءة ورش في شمال أفريقيا، وغربها، وفي الأندلس، وهي أكثر القراءات شيوعاً في العالم الإسلامي بعد رواية حفص. ومن خصائصها: تخفيف همزة القطع، وإمالة الألف إلى الياء في أواخر بعض الكلمات. ظلت قراءة ورش السائدة في مصر حتى فتحها العثمانيون فاستبدلوا بها قراءة حفص قراءة معتمدة.⁸

وقد اشتهر علماء ولايات هوسا في المدارس القرآنية الكتاتيب في قراءة القرآن برواية ورش حتى يذم أحياناً في الزمن القديم من يقرأ بغيرها، فمن ذلك كلما يسرده الباحث من هذه الإسهامات فهي منسوبة إلى رواية ورش عن نافع. وتتبع المدارس القرآنية (الكتاتيب) جملة من الإسهامات التي تكون كدافعة عن القرآن تلاوة وكتابة بالخط المغربي أو السوداني برواية ورش عن نافع،

7 الحصري، محمود خليل، رواية ورش عن الإمام نافع المدني، ط 1: القاهرة: مكتبة السنة، 1423 هـ - 2003 م. ص 2-3.
8 <https://ar.wikipedia.org/wiki/11/09/2018>.

أهمها ما يلي:

أولاً: منهجها:

أكبر ما يُسهم في صيانة الرسم العثماني بالخط السوداني أو المغربي منهج هذه المدارس ويختلف باختلاف البيئات والمجتمع والمدارس، ومع هذا، يحاول الباحث في ذكر ما عم البيئات والمجتمع والمدارس بقسمها من مناهجهم. وكما سبق أن هذه المدارس تستخدم الألواح المصنوعة من الخشب إلى أن يتقن الطالب القرآن فإنهم يتبعون الطرق المختلفة في مختلف المراحل التي تعتبر كمراحل ابتدائية والإعدادية في هذا الزمن:

أ- مرحلة تعليم القراءة:

ففي هذه المرحلة يحاول المعلم أن يعلم التلاميذ الحروف أولاً عن طريق كتابة سورة الفاتحة مع السور القصار من سورة الناس إلى سورة الفيل بدون تشكيل، ويسمى بـ «بَيْغُو» (BABBAKu) وكل يكون بلغة المحلية فمثلاً في هوسا يقال: «أَلْ عَمْبَايَ وَوْ ذَلْ» يعني بها الألف والعين والواو والذال التي في قولك «أعوذ» وهكذا يدرّب الطالب على هذا المنهج حتى يعرف شكل الحروف العربية عن طريق حروف سور القصار بداية من ﴿أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾، ثم حروف سورة الفاتحة فالمعوزتين إلى سورة الفيل محاولة تدريب الطالب على كيفية رسم الحروف العربية بجملتها عن طريق القرآن.

وبعد أن عرف الطالب الحروف وكيفية كتابتها يكتب له المعلم هذه السور القصار مع التشكيل ليعرف الطالب التشكيل وكيفية كتابته. وهذا معروف عند القراء بـ «فَرْقَرُو» (FARFARU) كذلك يكون باللغة المحلية فمثلاً في هوسا يقال «بِسْمِ» BIBA DA KISRA KAS ITACE «BI» BIS KISRA TADAURI «SIN» MI «ARA DA KISRA KASA ITACE» MI وهاتان طريقتان. تدريب التلاميذ قراءة القرآن باستخدام المصحف. والبعض يستخدم الآية الأخيرة لسورة الفتح لأنها كما يقولون اشتملت على جميع حروف العربية: والآية هي قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ

الزَّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (29) ﴿الفتح: ٢٩. والملاحظ من هاتين المرحلتين أن الطالب يدرك كيفية رسم الحروف بأشكالها المتنوعة سواء كان الحرف في بداية الكلمة أو وسطها أو آخر الكلمة عن طريقة تطبيقية بحتة، وتختلف التسمية لمصطلح حرف إذا كان في بداية الكلمة أو في وسط الكلمة فمثلاً: الحاء التي في كلمة «مُحَمَّدٌ» تسمى «حَا سَبِي» أي الحاء التي تمال بالسطر، وأما التي في قوله تعالى: «رُحَمَاءُ» مع أنها في وسط الكلمة ولكن لم تكن على السطر لأنها مسبوقة بحرف منفرد تسمى: «حَا قَرَمِي» أي الحاء الصغيرة، في حين تسمى «الهَاء» هَا بَبَا» أي الهاء الكبيرة، مشيرين في ذلك إلى مخارج هذه الأصوات وصفاتها عن طريق إضافة صفتهما في تسميتهما.

ومع كل، فالباحث يفضل استخدام السور القصار من سورة الفاتحة والمعوزتين إلى سورة الفيل مع عدم ورود بعض الحروف في تلك السور كالزاي والطاء، ولكن تكررت بقية الحروف بكثرة بأشكالها المتنوعة وكلما تكرر الشيء كان أقر في الذهن، وكما يقال بالتركياري علم الحمار.

ب- مرحلة حفظ القرآن أو ختمه:

ففي هذه المرحلة يحاول المعلم أن يقرئ التلاميذ حفظاً أو قراءة عن طريق كتابة السور القصار، وبعد أن حفظ الحزب أو نصفه يبدأ التلميذ الكتابة بنفسه حسب طاقة التلميذ، والأكثر يكتب ثمناً من الحزب في الختمة الأولى ويكرّر حتى يستطيع قراءته عن ظهر قلب أو يكون مرناً فيه دون الحفظ. ولهذا تتميز هذه المرحلة بثلاثة أشياء:

- 1- (الحفظ) أو كما يقال في اصطلاحهم Sa- (ran tauri) أي حتك الصلب وفي هذا يحاول الطالب أن يلين الحديد من القراءة بترداد قراءته ما كتبه على لوحه حسب قوة ذاكرته وغالباً يكتب ثمناً في بادئ الأمر ثم يطور كتابته حسب نظام مدرسته وكثيراً ما لا تجاوز الكتابة الربع. وبالنسبة للأيام التي يتخذها الطالب في تكرار درسه فحسب قوة ذاكرته، فالبعض يجدد الكتابة يومين في الأسبوع (يوم الأحد ويوم الأربعاء) والبعض ثلاثة أيام في الأسبوع (يوم السبت، ويوم الاثنين، ويوم الأربعاء) وقلما تجد من يكتب خمسة أيام في الأسبوع (أيام الأسبوع كلها غير الخميس والجمعة).

بعض الأحيان تكون الكتابة على الألواح عن ظهر قلب كعبادة مستمرة لا التدريب شعورا بذلك أن ما كتب قرّ وما حفظ قرّ؛ فمن ذلك يستمرون بهذه الكتابة طول حياتهم صيانة لهدفهم في حفظ القرآن إذ لا يفرقون بين الكتابة والقراءة يتمشيان قدما وساقا. فمعنى حفظ القرآن عندهم حفظ الصوت والرسم عن طريقة تكاملية بينهما.

ثانيا: التدارس (درسوا):

لا شك أن التدارس من أهم ما يسهم في صيانة الرسم العثماني بالخط السوداني، وهذا التدارس منقسم إلى قسمين قسم يميل إلى التدريس أكثر من التدارس حيث يقدم الطالب لوحه المكتوب إلى معلمه فيقرئه مع تصحيح أخطائه الكتابية والقرائية، وأما القسم الثاني فعبارة عن جمع مجموعة من الحفاظ الذين كتبوا عن ظهر قلب ليتدارسوا بينهم ويصحح بعضهم بعضها في الكتابة أكثر، والمعلم هنا يكون بمثابة القائد أو من يرجع إليه الأمر إذا اختلفوا.

ثالثا: مسابقة تدريبية لكتابة كلم

القرآن. (Kantugu):

ومما يساعد في حفظ الرسم العثماني عقد مسابقة غير رسمية لبعض الطلبة حيث يتسابقون بينهم في كتابة المقطوع والموصول وما شابه ذلك من الأماكن الصعبة كتابة في الرسم العثماني. وهذا يدرّبهم تدريباً حقيقياً في الكتابة القرآنية، وتكون المسابقة عن طريق طرح الأسئلة لكتابة كلمة أو جملة أو عدد ورودهما في القرآن.

ومن ذلك: كأن يطالب من الواحد بأن يكتب كلمة «ولات حين مناص» في قوله تعالى: ﴿وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ﴾ (3) ص: ٣ احتمالا أن الواحد يتوهم في وصل التاء بكلمة «حين» على أنها فعل مضارع لها و«لا» للنفي، ولذلك يتسابقون في كتابة هذه الكلمة خوفا من الوقوع في الخطأ.

وكذلك يتسابقون في المتشابهات الأصوات كمثل «نصرا» التي وردت ثلاث مرات، بصاد العين، والتي وردت بسين العين وردت مرة «نسرا» فيتسابقون في

2- (ترداد دون الحفظ) وكما يقال في اصطلاحهم (biye wanke) وفي هذا يراجع الطالب ما كتبه حسب قوة ذاكرته دون أن يكلف نفسه حفظ قدر المكتوب وغالبا ما يكتب الطالب ربعا، وتقل كتابة النصف. وبالنسبة للأيام التي يقوم الطالب بمراجعة ما كتب؛ فحسب قوة ذاكرته أو كما سبق عند الحفظ.

3- (تمرير) وهو كما يقال في اصطلاحهم (zuqu)، وفي هذا يكتب الطالب كثيرا النصف وأحيانا حتى الحزب، ويراجعه مرات عديدة في اليوم ويقوم بكتابة هذا القدر طيلة الأيام في الأسبوع غير الخميس والجمعة، ويعتبر هذا المنهج أضعف المناهج لحفظ القرآن وكتابته عند القراء وطلابه حتى يذم من يتبع هذا المنهج بقوله تعالى: ﴿قَدْ وُقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ (30) النبأ: ٣٠ أي الذي يتبع هذا المنهج يذوق العذاب.

ومما يلاحظ من هذه المناهج أن المنهج الأول هو الأصعب إذ يكلف الطالب نفسه حفظ قدر المكتوب مع المشقة التي يقاسمها في ذلك فمن ذلك يأخذ قسطا قليلا من الآي وهو الثمن ليحفظه بكل سهولة، ويتبعه في ذلك المنهج الثاني وهو الأكثر في التكرار من المنهج الأخير. بيد أن هذه المناهج الثلاثة لا تعتبر حفظا دقيقا بل يراجع بختومات كثيرة ليحصل على الحفظ الدقيق قراءة وكتابة حسب قوة ذاكرته حتى يتمكن إلى المرحلة الآتية:

ج- مرحلة كتابة القرآن بدون استخدام المصحف (Satu):

وبعد أن حفظ الطالب القرآن وعرف كيفية كتابته بالرسم العثماني يحاول الطالب كتابة النصف من الحزب حسب قدرة التلميذ مع التشكيل أو عدمه -حسب عادة المدرسة -أمام مجموعة من الحفاظ ليصححوا أخطائه، ويفعل ذلك عدة مرات إلى أن يتمكن ويتمكن من خطه على الأوراق بدون شك وهذا ما يسمى في اصطلاح القراء (ساتو) (SATU) وأخيرا يكتب الطالب القرآن على الأوراق مستقلا بنفسه. وترجع محاولة الكتابة إلى ذكاء الطالب أحيانا إذ البعض يخط القرآن عن ظهر قلب مرة واحدة والبعض يقوم بذلك أكثر من مرة حتى يتقن خطه ويقنع أستاذه فيأمره بكتابة المصحف عن ظهر قلب على الأوراق. وفي

كتابة الأخيرة التي خالفت الأكثر، ومثال الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ (192) ﴿الأعراف: ١٩٢﴾ ﴿فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا وَمَنْ يَظْلِمُ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ (19) ﴿الفرقان: ١٩﴾ والأخيرة التي يتسابق حولها هي في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ (23) ﴿نوح: ٢٣﴾ خوفا من كتابة هذه الكلمة بصاد العين.

وكذلك يتسابقون في كتابة المقطوع والموصول في أمثال: كلمات: أن «لا» المقطوع و«الأ» الموصول، وذلك في قوله تعالى: فالأول (المقطوع) في مثل قوله تعالى: حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (105) ﴿الأعراف: ١٠٥﴾ ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأُخْرَىٰ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (169) ﴿الأعراف: ١٦٩﴾ ﴿وَطَنُّوْا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (118) ﴿التوبة: ١١٨﴾ ﴿أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِيَّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ (26) ﴿هود: ٢٦﴾.

والثاني (الموصول) في أمثال قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِنْ سَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِحْ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (229) ﴿البقرة: ٢٢٩﴾ ﴿قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٤٦) ﴿وَلَا تَسْأَلُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَفْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ (البقرة: ٢٨٢).

ومثال آخر في تركيب «إن ما» المقطوعة، و«إنما» الموصولة للفرق بين التركيبين، وذلك في أمثال قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ﴾ (الأنعام: ١٣٤)، المقطوعة التي وردت مرة، والبقية موصولة، وردت أكثر من مائة مرة، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ (11) ﴿البقرة: ١١﴾ ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَنْزِفُونَ﴾ (14) ﴿البقرة: ١٤﴾ ﴿إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾ آل عمران: ١٥٥ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (10) ﴿

النساء: ١٠﴾ ﴿قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (27) ﴿المائدة: ٢٧﴾ ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (19) ﴿مريم: ١٩﴾.

والشيء نفسه في التفريق بين الكلمات المكتوبة بقاء مربوطة ومفتوحة خوفا من الخلط بين المفتوحة والمربوطة في أمثال: كلمة «رحمة» بقاء مربوطة، والأخرى بقاء مفتوحة. ومن المفتوحة التي توجد مشكلة في كتابها: ﴿أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (218) ﴿البقرة: ٢١٨﴾ ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (56) ﴿الأعراف: ٥٦﴾ ﴿رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ (73) ﴿هود: ٧٣﴾.

ومن المربوطة قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (8) ﴿آل عمران: ٨﴾ ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْزَغَتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (107) ﴿آل عمران: ١٠٧﴾ ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (147) ﴿الأنعام: ١٤٧﴾.

ولم تقف مسابقتهم في الكتابة فقط بل حتى في التشكيل فمثلا يتسابقون في تشكيل كلمة «تستعجلون» مكسورة النون في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (147) ﴿الأنعام: ١٤٧﴾، إذ يتوهم الواحد بأن يفتح النون على أنها علامة الإعراب للرفع.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن أصحاب المدارس القرآنية يعتمدون كليا على الحفظ ويساعدهم الاستقصاء والاستقراء دون الاعتبار بالقواعد النحوية أو المعنى.

رابعاً: تكرار كتابة القرآن عدة

مرات:

يكرر الحافظ كتابة القرآن بغية ترسيخ الخط في قلبه ويده ويكون التكرار حسب المدرسة والطالب ففي بعض المدارس يكرر الطالب ختمة القرآن خمس مرات أو فوق ذلك، وأحيانا الطالب نفسه يرغب في تكرار الختمات حتى عشر مرات على اللوح بعد حفظه، ولم تقف الكتابة بحت، بل يلزم الطالب قراءة ما كتب عددا محددا حسب رغبته. وإن دل هذا على شيء فإنما

يدل ثبوت ورسوخ الكتابة عن طريقة إلفية.

خامسا: الطريقة الرمزية:

تستخدم المدارس القرآنية طرقا كثيرة في تيسير حفظ القرآن قراءة وكتابة وعدد ورود كلم القرآن أو حفظ المتشابهات في القرآن، ومن هذه الطرق استخدامهم المصطلحات التالية:

أ. حَرْجِي (HARJI) وهذا المصطلح عبارة عن الرموز التي تعرف بها عدد أي القرآن أو كلمة أو الحروف على حساب الجمل، فمثلا إذا قيل «بَج» يعني بها خمسة، ومثل ما ورد خمس مرات: «الكتاب» المقطوع:

- 1- سورة فاتحة الكتاب⁹.
- 2- قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ (38) الرعد: ٣٨.

3- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾ (4) الحجر: ٤.

4- ث ﴿وَإِنَّا مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبْدِلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ (27) الكهف: ٢٧.

5- ث ﴿طَسْ تَلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (1) النمل: ١.

ولهذه المدارس طرق في عد الآي كما مرأذ يضعون ثلاث نقط مثلية آخر كل آية، وفي آخر كل خمس آيات يضعون علامة تسمى خمسة وأخر عشر آيات يضعون علامة تسمى (كُر) ولهم طريقة في عد عدد المواضع التي وردت هذه العلامات ففي عد الآي يكتبون عدد أي السورة في افتتاح كل سورة فيحفظونها تلاوة وكتابة: مثل قولهم: سورة فاتحة الكتاب مكية وهي سبع آيات¹⁰. وكانوا يعدون مواضع ظهور خمسة وكُر، ومثل عد مواضع ظهور خمسة، ما رمز من الأحزاب التي أنت بعد الخمسة وهو: «الله لوما ولا إليه مقتدر» وتوضيح الرمز كما يلي:

- 1- ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ (87) النساء: ٨٧¹¹.
- 2- ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخُسَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ

9- وهم يعدون ما في القرآن بغض النظر أهونص القرآن أم لا لعلاقة بالقرآن.

10 - يعدون عدم كتابة عدد أي السورة أو قراءتها خطنا فاحشا صيانة لخط القرآن وتلاوته.

11 - لأن في رواية ورش يبدأ الحزب من هذه الآية، والشئ نفسه هناك اختلاف عد الآي بين الروايتين في هذه الرواية تعد هذه الآية سادسة وثمانين خلافا للحفص.

وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (26) يونس: ٢٦.

3- ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (6) هود: ٦.

4- ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَيْنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (46) العنكبوت: ٤٦.

5- ﴿إِلَيْهِ يُرْجُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا يَعْلَمُهُ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَئِنَّ شَرْكَائِي قَالَُوا ادْنَاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ﴾ (47) فصلت: ٤٧.

6- ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ (55) القمر: ٥٥¹².

ومما حصل عليه الباحث فيما يعدون موضع ورود «كُر» طريقة وضع المواضع في الأبيات تسهيلا للحفظ، والبيت الأول على سبيل المثال يقول:

ألا إنهم الذي وقالوا وثم إن الذين يفعلون مرتلا، والبيت الأخير:

وفي العاديات في الصدور أيا أخي وحامية فوق التكاثر تكملا¹³

البيت الأول:

1- ألا إنهم: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (12) البقرة: ١٢¹⁴.

2- الذي: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (22) البقرة: ٢٢¹⁵.

3- قالوا: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (32) البقرة: ٣٢¹⁶.

4- ولا: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ

12- معنى هذا، يأتي حزب «الرحمن» بعد ختام السورة والآية الأخيرة هي الخامسة والخمسين.

13- مناقشة تفاهمية بين الباحث وبعض من الحفاظ: مالم غمبو، ومالم نور أحمد علي، ومالم مختار، يوم الأحد 12/07/2015 م في فناء مدرسة طن هَرْبو (Danharbo) هوساوا مسجد مرتضى، كنو.

14- يعني الآية التي تلي العاشرة والآية هي الواحدة بعد العشرة في عد مصحف رواية ورش.

15- كالسابق

16- كالسابق

وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (42) ﴿البقرة: ٤٢١٧.

- 5- ثم: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (52)﴾ البقرة: ٥٢١٨.
 - 6- إن الذين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (62)﴾ البقرة: ٦٢١٩.
 - 7- يفعلون: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِئَءَ فِيهَا قَالُوا الْأَنْ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذُبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (71)﴾ البقرة: ٧١٢٠.
- والبيت الأخير:

- 1- الصدور: ﴿وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ (10)﴾ العاديات: ١٠.
 - 2- حامية: ﴿نَارٌ حَامِيَةٌ (11)﴾ القارعة: ١١٢١.
 - أ- غِغَرِي (Gigari) وهو عبارة عن أخذ أوائل كلم أو آي متاشبهة في القرآن الكريم، أو إجمال عدد من الآي الواردة في القرآن الكريم، تسهيلا للحفظ والكتابة، كمثل «بَبَقَتَق» لحفظ أو آخر آيات سورة النمل الآتية: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعِدُونَ (60) بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (61) قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (62) تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (63) قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (64)﴾ النمل: ٦٠ - ٦٤.
- وهناك آخر: لأوائل أي بعد آيات ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (13)﴾ الرحمن: ١٣، وهي: خَرَمِيُو كَيْسِي فَقَهَوْ ذِي فِي مُفِي كَهَو مُفِي حُلْمَت. مثل حرف الأول قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (14)﴾ الرحمن: ١٤، وليقس القارئ على ذلك.

ج- (لُوغَا) (Loga) وهو مصطلح يستخدم لتعليم النحو والتجويد تطبيقيا لطلاب هذه المدارس عن طريقة غير مباشرة فمثلا: يقولون: إذا تبعت الكلمة حرف من حروف الجر، تجر الكلمة بالكسرة مثل قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ الفاتحة: ١. وفي تمييز المفعول به والمضاف إليه يقولون مثلا: إذا سكنت

17- كالسابق

18- كالسابق

19- كالسابق

20- لأنهم لا يعدون في رواية ورش «الم» آية.

21- لأنهم في رواية حفص سورة القارعة إحدى عشرة آية وعند الورش عشر آيات.

لام «خلق» في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (164)﴾ البقرة: ١٦٤، تكون كلمة «الأرض» مجرورة²²، وإن فتحت اللام تكون كلمة «الأرض» منصوبة وذلك مثل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ الأنعام: ٢٣. وهكذا إذا تبع التنوين أو نون الساكنة حرف من حروف الإظهار،²⁴ يستوى التنوين في حال النصب والجر، أو توضع إحدى الضمتين فوق أخرى في حال الرفع. ويظهر السكون على النون الساكنة. ويختلف التنوين ويختفي سكون نون الساكنة عند غير حروف الإظهار، ولهذه القواعد استثناءات فهو تحفظ ولا تقاس عليها ويسمونها بمصطلح (Taki Loga) أي الشاذ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ﴾ الأعراف: ٧٣ ومثل قوله تعالى: ﴿بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا﴾ فصلت: ١٢ تبعت كلمتا «ثمود» و«مصابيح» حرفي الجر (إلى وب) ولم تجر بالكسرة، وهو في مصطلح النحاة الممنوع من الصرف، وهكذا...

سادسا: كتابة القرآن للشراب أو

التداوي:

تهتم المدارس القرآنية بتدريب الطلاب في الكتابة القرآنية، فبعد الكتابة الوظيفية للحفظ التي يقوم بها كل طالب كثيرا ما في يوم الأربعاء والأحد، يقوم الطالب بكتابة إضافية غالبا يوم الخميس والجمعة، للشراب أي التداوي حيث يطالب الطالب بكتابة القرآن بأكمله أو جزء منه لا لغرض الحفظ بل للشرب والهدف منه تعويد الطالب الكتابة بسرعة وتقويم يده. وأحيانا يكتب الطالب لأجرة يأخذها من واحد أمره بكتابة القرآن بأكمله أو جزء منه ويسعى في اصطلاحهم «دزني».

سابعا: أَجْمِي (كتاب اللغة المحلية

بالحرف القرآني):

تسللت الكتابة القرآنية إلى عادات وتقاليد القراء

22- على أنها معطوفة لمضاف إليه «السماوات».

23- على معطوفة لمفعول به «السماوات» منصوب بالكسرة لأنه جمع مؤنث السالم.

24- وحروف الإظهار هي مجموعة في أوائل الكلم الآتية: أخي هاك علما # حازه غير خاسر: أي الهمزة والهاء والعين والحاء والغين والخاء.

حتى ظلوا يكتبون لغتهم المحلية بالحروف القرآنية وذلك على نمط كتابة القرآن أي الرسم العثماني بالخط السوداني، ويكون ذلك ترسيخا لما عرفوه من الكتابة القرآنية العثمانية عن طريقة غير مباشرة.

ثامنا: طرق مراجعة القراءة:

- أ- تُكُورِي (TUKURI) هو عبارة عن جلسة يقوم بها الحفاظ كثيرا ما بين المغرب والعشاء بغية المراجعة والمطارحة ويتلو كل حافظ ثمنا أو ربعا أو نصفًا من الحزب حسب نظام الحفاظ إذا أتى دور كل واحد، وكثيرا ما لا تتجاوز القراءة فيه عشرة أحزاب.
- ب - مُسَافَا (MUSAFFA) وهي عبارة عن جلسة يعقدها الحفاظ كثيرا ما بعد العشاء إلى الصباح وأحيانا تكون يوما وليلة، وهي تجري عادة لمناسبة الزواج أو التسمية أو الاحتفال باختتام القرآن للتهنئة والتبرك بأي الذكر الحكيم.

تاسعا: كثرة كتابة نسخ القرآن

عن ظهر قلب:

تتنوع كتابة القرآن عن ظهر قلب على حسب نظام المدرسة والبيئة فبعض المدارس إذا كتب الطالب القرآن على الأوراق ولومرة، فكأنه أنهى الدراسة، إن شاء يبقى في المدرسة كمدرس أو يتخلى بمدرسته الخاصة مع طلابه وبعض المدارس لا يخصص الطالب مدرسته إلا بعد أن كتب القرآن عدة مرات، ويكتب الحافظ القرآن أكثر من عشرين مرة وحتى ستين مرة وكثيرا ما يباع النسخ للمحتاج تبركا. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على محاولة إثبات الرسم في أذهان الحفاظ عن طريق تعويد أديهم بكتابة نسخ القرآن. ومن العجب العجيب يكتب الحافظ القرآن وهو يخاطب زميله أو يستمع إلى مدياع أو نغم من الأنغام الممتعة، وهذا يدل على اعتياد أديهم بكتابة القرآن عن ظهر قلب.

وأخيرا أن أكبر ما أسهم في صيانة الرسم العثماني بالخط المغربي في هذه البلاد هو محاولة تقريب مصطلحات القراءة بترجمتها إلى اللغة المحلية حتى صارت كلغتهم مما لا يشعر أحد بممل في تعليم القرآن وكتابته إذ قرب إلى لغته.

خاتمة:

تقدم أن تحدث الورقة عن دور المدارس القرآنية

في صيانة الرسم العثماني بالخط المغربي متعالية مفهوم هذه المدرسة في ولايات هوسا والرسم العثماني والخط المغربي بشيء من الاختصار وأخيرا استعرضت أهم إسهامات هذه المدرسة في صيانة الرسم العثماني بهذا الخط. وقد أنتجت هذه الورقة نتائج هامة:

- 1- إن تعليم القرآن مرتبط بنضوج الإسلام في هذه البلاد إذ لا يفرق بين الإسلام وعلمه.
- 2- أكبر ما يسهم في صيانة الرسم العثماني بالخط المغربي هو منهج هذه المدرسة بداية من تعليم الحروف إلى كتابة القرآن عن ظهر القلب.
- 3- رزقت ولايات هوسا بحظ وافر من صيانة القرآن قراءة ورسمًا بحكمها الفذة حيث استطاعت بها حفظ كل ما في القرآن قراءة وكتابة.
- 4- الممارسة والمزامنة لهما دور فعال في ترسيخ الخط العثماني في أذهان طلاب هذه المدارس.
- 5- يلاحظ مما مضى أن هذه المدارس اضطرت لحفظ القرآن ورسمه إلى اختراع رموز وحكم مساعدة للحفظ.
- 6- الإخلاص الكامل في حفظ القرآن وبسبب ذلك يقضي طالب هذه المدارس حياته طلبا لحفظ القرآن.
- 7- أنتجت هذه الورقة أن طلاب هذه المدارس يحفظون القرآن مع رسمه ويصحح لمن أخطأ في كلا الأمرين على وجه السواء.
- 8- التدارس بين المعلم وطلابه أو بين الطلبة يسهم كثيرا في صيانة الرسم العثماني.
- 9- يفهم أن ملازمة الطالب معلمه ملازمة تامة تتقن حفظ القرآن وكتابته.

المصادر والمراجع:

- الإلوري، آدم عبد الله، الإسلام في نيجيريا
والشيخ عثمان بن فودي، الطبعة الأولى، القاهرة،
مكتبة وهبة 1433هـ / 2012م.

- جاسر خليل أبو صفية، البقيصل، الخط
السوداني: بساطة وقساوة وغموض، العددان
461-462 / ذو القعدة - ذو الحجة 1435هـ

- الحصري، محمود خليل، رواية ورش عن
الإمام نافع المدني، ط 1؛ القاهرة: مكتبة السنة،
1423 هـ - 2003 م.

- علي، أبوبكر، الثقافة العربية في نيجيريا.
الطبعة الثانية، كنو، دار الأمة لوكالة المطبوعات،
2014م.

المناقشات الشفوية:

مناقشة تفاهمية بين الباحث وبعض الحفاظ:
المالم غمبو، والمالم نور أحمد علي، والمالم مختار،
يوم الأحد 12/07/2015م، في فناء مدرسة طُنْ
هَرَبُو (Danharbo) هوساوا مسجد مرتضى، كنو.

المواقع الإلكترونية:

- <https://ar.wikipedia.org/wiki/4/07/2015>
- http://ar.wikipedia.org/wiki/Maghribi_script.jpg,
15/06/2015
- <https://ar.wikipedia.org/wiki/11/09/2018>

On the other hand The colonial french administration forced, under pressure, many of the elders, the country and the general public to catch up with French schools. However, the number of registered students was limited. This led to the imposition of French teaching in MAHDRA under tents.

Which has not been successful because of the country's clinging to their cultural and religious identity.

مقدمة:

كان الدافع وراء البعثات الاستكشافية استعماري في الأساس، بعد أن كان التعايش قائما بين أوروبا المسيحية والشرق الإسلامي قرونا طويلة، وكان التبادل التجاري قائما، دون أن تكون هناك حاجة إلى فرض ثقافة أحد الطرفين، لكن ومع بدأ التوسع الأوروبي كانت الكنيسة حاضرة لتبارك هذا التوسع، ولتؤسس لفكرة الاستعمار الثقافي أو الفكري، معتمدة في ذلك على مستشرقين ومبشرين يتقاطعون مع الإدارة الاستعمارية في الأهداف ويوفرون عليها الوسائل.

وقد تم تقسيم هذه الورقة إلى المحاور الآتية:

أولاً: ترجمة التراث الإسلامي

ثانياً: الاهتمام بالثقافة الشنقيطية

ثالثاً: محاولات ترسيم الثقافة الفرنسية

رابعاً: فرض المناهج التربوية الفرنسية

وتهدف إلى إمالة اللثام عن بعض مراحل وأطوار فرض الثقافة الفرنسية في البلدان العربية والموريتانية بشكل خاص، ومحاولات التأثير على الهوية الدينية والثقافية فيها، والذي بدأ بترجمة كتب التراث الإسلامي والكتابة عن هذه المجتمعات، فتأسيس المدارس الفرنسية، ثم التدخل العسكري.

أولاً: ترجمة التراث الإسلامي

اكتشف المستشرقون التراث الإسلامي على مرحلتين، فكانت المرحلة الأولى في فترة القرون الوسطى، حين كانت أوروبا تريد اكتشافه وترجمته من أجل إثراء ثقافتها، وقد تمكنت من ذلك، واستفادت منه في حركة نهضتها أواخر القرن الخامس عشر. والمرحلة الثانية في

الهوية الشنقيطية في مواجهة الاستعمار الفرنسي (دراسة في التراث الاستشراقي)

د. بوها محمد عبد الله سيدي^{1*}

ملخص:

أدرك المستكشفون أن إخضاع بلاد شنقيط (موريتانيا) لن يتم إلا باختراق هويتها والتأثير في ثقافتها، فأظهروا اهتماما بالغا بالهوية الثقافية والدينية للبد، وقد تجلّى هذا الاهتمام بالتركيز على جمع وتصنيف مؤلفات أهل البلد، والكتابة عن مختلف جوانب حياة المجتمع. وفي المرحلة الثانية من اكتشاف هذا المجتمع سعت الإدارة الاستعمارية الفرنسية إلى ترسيم الثقافة الفرنسية وإحلالها محل الثقافة السائدة، من خلال فرض مناهج تربوية خاصة تدرس في المدارس والمحاضر الأهلية (الكتاتيب).

وقد أجبرت الإدارة الاستعمارية - تحت الضغط - العديد من أبناء الشيوخ ووجها البلد وعامة الناس على اللحاق بالمدارس الفرنسية، ومع ذلك ظلت أعداد المسجلين بها محدودة، ما جعلها تلجئ إلى فرض تدريس الفرنسية في المحاضر تحت الخيام، وهو ما لم يكتب له النجاح بسبب تشبث أهل البلاد بهويتهم الثقافية والدينية.

Abstract:

The French explorers realized that the subjugation of the country of Chinguetti would only be by breaking its identity and influencing its culture, showing great interest in the cultural and religious identity of this country.

The focus of this interest was on the collection and compilation of Their intellectual and religious works.

As such the explorers wrote about the various aspects of social life.

In the second stage of the discovery of this society, the French colonial administration sought to demarcate the French culture and replace it with the prevailing culture by imposing special educational curricula taught in schools and MAHDARS(traditional school).

^{1*} أستاذ بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية - موريتانيا.

فترة الاستعمار حين أعادوا استكشاف التراث الإسلامي لا من أجل تعديل ثقافي في حضارته بل من أجل وضع خطته السياسية مطابقة لما تقتضيه الأوضاع في هذه البلاد الإسلامية.

وقد نشطت حركة الترجمة في مجال التراث الإسلامي، ونظرا لكون اللغة العربية هي الوسيلة الأمثل لاكتشاف هذا التراث، فقد أولاه المستشرقون عناية بالغة، وعلى ذلك الأساس صدرت العديد من القرارات خلال القرن الثالث عشر والتي لم يكن آخرها مرسوم فيينا سنة 1312م. وعلى ذلك الأساس تم تأليف أول معجم عربي لاتيني في القرن الثاني عشر، والذي يرجع الفضل في تأليفه إلى الأوساط التي كانت تعقد المناظرات مع المسلمين.²

وكان للمدرسة الفرنسية السبق والريادة في هذا المجال حيث « كان من نصيب العلماء الفرنسيين، خلال مرحلة الترجمة من العربية إلى اللاتينية كبرا في ميدان تعلم العربية وتعليمها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (وكان) المحرض الأول على الترجمة هو الفرنسي ريمون مطران طليطلة، الذي أنشأ معهدا للترجمة فيها لنقل علوم العرب إلى لغة العلم والثقافة والآداب آنذاك: اللاتينية».³

وفي ألمانيا بدأ المستشرقون بالاتصال بالحضارة العربية والإسلامية منذ فترة الحروب الصليبية الثانية 1147م، وتمت أول ترجمة للقرآن الكريم سنة (1147م)، وتم أيضا تبادل السفراء بين الإمبراطورية الألمانية والدولة الإسلامية في الأندلس، لكن تدريس اللغة العربية لم يبدأ إلا مع العالم الألماني (يعقوب كريسمان) بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر. أما في إسبانيا فقد بدأ الاستشراق خلال القرن 7هـ 13م، مع اشتداد حملة الصليبيين الأسبان على المسلمين، فانتدب ألفونس ملك قشتالة المترجم (ميشيل سكوت Miguel Escoto) ليقوم بجمع وترجمة المعارف الإسلامية، فجمع سكوت طائفة من الرهبان بدير قرب طليطلة وشرعوا في تنفيذ طلب الملك، وبعد الانتهاء من ترجمة مجموعة كبيرة من المؤلفات العربية قدم سكوت نسجا منها لملك صقلية الذي أمر بدوره باستنساخها وتقديم نسخ منها كهدية لجامعة باريس، وقام أيضا رئيس أساقفة طليطلة (رامون لول Ramon

2 : تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فوك، ترجمة عمر لطفي العالم، ص: 16.

3 : تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، محمود المقداد، ص: 75، ع: 167، عالم المعرفة، الكويت سنة 1990.

(Lull) ⁴ بنشاط مماثل لما قام به سكوت.

وتزايد الاهتمام باللغة العربية بعد سقوط القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية البيزنطية وتهديد المسلمين لأوروبا المسيحية أواخر القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن السادس عشر للميلاد. كما افتتح الملك (فرانسوا) الأول سنة 1530م مؤسسة سماها «القراء الملكيين» وبعد أن كانت القراءات تتم في المعارف العبرية واليونانية أضيفت إليها اللغات الشرقية الأخرى في فترة (1538.1543) على يد (غيوم بوستل) وهو مستشرق فرنسي أصبح فيما بعد سفير فرنسا لدى السلطان العثماني بتركيا، ولتتحول مؤسسة «القراء الملكيين» إلى معهد فرنسا للدراسات الشرقية، كما ظهرت مؤسسات أخرى تهتم بدراسة اللغات الشرقية، كمدرسة فتيان اللغات والمدرسة الوطنية للغات الشرقية الحديثة (1790).⁵

ويعتبر فيكتور شوفان (V. Chauvin) من أبرز من قام بفهرسة المراجع العربية، من خلال مؤلف سماه بـ: «مرجعية المؤلفات العربية أو المتعلقة بالعرب المنشورة في أوروبا المسيحية من سنة 1810 إلى سنة 1885: La bibliographie des Ouvrages arabes ou relatives aux arabes publiés dans L'Europe chrétienne de 1810 à 1885». وقد جاء في اثني عشر مجلدا نشر بين سنتي (1810 و 1885)، ويبرز «شوفان» الدافع المحفز له على إنجاز هذا العمل الذي أمضى فيه أزيد من عشرين سنة قائلا: «إن كثيرا من العلماء يكررون أعمالا سبقوا إليها فينشرون كتبنا منشورة من قبل لعدم توفر معلومات مرجعية (ببليوغرافية) كافية».⁶ ومع ذلك فلا تخلوا هذه الترجمات من نواقص وضعف في الترجمة وذلك بشهادة بعض المستشرقين أنفسهم، فها هو جاك بيرك صاحب ترجمة معاني القرآن الكريم يرى أن بعض المستشرقين الذين مارسوا الترجمة لا يحسنون العربية⁷ بالقدر الذي يسمح لهم بالترجمة خاصة إذا تعلق الأمر بمعاني القرآن. ينضاف إلى ذلك تعمد تشويه صورة الإسلام والمسلمين، خاصة أن الهدف الأول من الاستشراق هو هدف ديني بالأساس. ومن جهة أخرى يعتبر الدين من عناصر الهوية وقد أولاه المستشرقون عناية بالغة.

4 : عاش بين: 1315-1232م.

5 : نفسه، ص: 92.

6 : تاريخ الدراسات العربية في فرنسا محمود المقداد، ص: 177، عالم المعرفة، ع: 167، الكويت 1992.

7 : إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم، سعيد اللاوندي ص: 71.

وفي الفضاء المغربي الذي موريتانيا جزء منه عمل المستشرقون على ترجمة اغلب الكتب المعتمدة في المذهب المالكي، ترجمة عامة أو جزئية، لكنهم ركزوا بشكل لافت على فقه المعاملات، فترجموا فصوله من هذه الكتب، وعقدوا مقارنات بيه وبين القوانين. وكانت لهم دراسات ومؤلفات حول مصادر المذهب مستعنيين بالترجمات السابقة. كما اكتشفوا مصدرا جديدا من مصادر التاريخ الديني والثقافي والسياسي والاقتصادي لهذه البلدان هو فقه النوازل.

ثانيا: الاهتمام بالثقافة الشنقيطية:

أعنى المستشرقون بتراث المجتمع الشنقيطي، خدمة للمشروع الفكري الذي تسعى الإدارة الفرنسية أن تؤسس له في موريتانيا وفي مستعمراتها بشكل عام، تمثل ذلك في اهتمامهم بالمصادر الثقافية للبلد، دينية كانت أم اجتماعية وسياسية... الخ، وفي هذا المسعى عملوا على ترجمة مؤلفات شنقيطية كثيرة، حصلوا عليها أو ألقت بطلب منهم، مستغلين في ذلك علاقاتهم، ببعض مشايخ وشعراء وكتاب البلد.

حيث «قام قادة الاستعمار بترويج بعض المؤلفين في العمل على بعض المواضيع الخاصة والتي تخدم في ظاهرها حركة البلاد ثقافيا فيما تخفي الهدف الرئيسي منها وهو التعرف على تاريخ وأحوال البلاد من لدن المستعمر»⁸. كما دفعت الإدارة الاستعمارية بشخصيات مهمة بغية تعلم الثقافة الشنقيطية عن قرب، حيث أصر البارون روجي⁹ على ضرورة إرسال ريني كايي إلى بلاد البيضان لتعلم العربية والتقاليد المحلية معتبرا ذلك شرطا لا غنى عنه للقيام بالرحلة المتوقعة إلى تنبكتو»¹⁰.

ورغم مقاطعة المجتمع الشديدة للوافد الأجنبي (النصارى) فقد وجدوا من يتجاوب معهم في طلباتهم المتعلقة بالتأليف عن الهوية والتراث الشنقيطي، مقابل بعض الهبات التي تقدمها لهم الإدارة الاستعمارية، أو تحت ضغط الخوف من مضايقتهم، في تحركاتهم، يقول أحد الباحثين:

8: التأليف الموريتاني في ظل الاستعمار، د. الشيخ سيدي عبد الله، ورقة بحثية، مجلة الأديب، اتحاد الأدباء الموريتانيين، العدد 10، 2010.

9: الوالي الفرنسي على السنغال في تلك الفترة.

10: الطريق إلى تنبكتو عبر موريتانيا، محمد ولد محمد أمين، ص: 193.

«ذلك أنهم طلبوا من رجال العلم الموريتانيين الكتابة عن مواضيع تاريخية واجتماعية وهو ما لقي صدى طيبا عند هؤلاء العلماء، ومنهم: باب ابن الشيخ سيديا وابن حبت الغلاوي الذي ألف كتابا عن أنساب القبائل الموريتانيين وولد أحمد يوره، ومحمد فال بن بابا الذي أكمل كتاب ولد الشيخ سيديا»¹¹

ومن ذلك أيضا رسالة كومانندو حاكم اترارزة إلى الشيخ سيدي محمد بن الشيخ أحمد بن سليمان¹²، يطلب منه نسخة من كتاب الأنساب ل: محمد اليدالي أو لغيره ممن ألف في الأنساب: ¹³فرد عليه أنه لم يؤلف في أنساب قبائل المنطقة، بل ألف كتابه المسمى بالحلة السيرة في أنساب العرب. وذكره بأنه سبق وأن أرسل إليه نسخة منه، ¹⁴مع نسخة من كتاب والده الشيخ أحمد بن سليمان الذي ألف كتابا في أنساب بعض قبائل البلاد، ومن هذه القبائل: ادابلحسن والسماسيد... الخ. وأخبره كذلك أنه سيرسل إليه كتابا عن علماء تشمشة¹⁵ ودورهم في المجتمع وهو بعنوان «كرامات أولياء تشمشة» ل: محمد اليدالي المؤلف الذي سأل عنه الكومادو.¹⁶

ويقول الشيخ سيدي بابا في مقدمة مؤلفه، تاريخ إمارتي (إدوعيش) و(مشظوف)، «... وبعد احتلال الدولة الفرنسية في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث من القرن الرابع عشر، طلب مني بعض أكابرهم (الفرنسيين) الكتابة في ذلك، لمالهم بالمعارف، واستخراج الفوائد من أحوال السالف والخالف، فاعتذرت...»¹⁷.

والواقع أن الحالة السائدة رفض أي نوع من أنواع التعاون مع المستعمر سواء كان هذا التعاون ثقافي أو سياسي عسكري أو استخباراتي. ومن أمثلة ذلك موقف العلامة البشير بن امباركي:

«... فالشاعر والعلامة البشير بن امباركي، الذي هادن المستعمر تلبية لرغبة، شيخه الشيخ سعد بوه بن الشيخ محمد فاضل رفض تولى أي منصب تحت الراية

11: التأليف الموريتاني في ظل الاستعمار، ورقة بحثية.

12: الشيخ سيدي محمد بن الشيخ أحمد بن سليمان الديماني.

13: Ismael HAMAT, Chronique de la Mauritanie sénégalaise, Nacer Eddine, texte arabe traduction et Notice, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1911, P:1.

14: Ismael HAMAT. P:1.

15: مجموعة قبلية.

16: Ismael HAMAT. P:2

17: إمارة ادوعيش ومشظوف، الشيخ سيديا بابا، تح: إزيد بيه بن محمد محمود ط2، نواكشوط، 1994، ص: 95.

الفرنسية، ولذلك يقول رداً على أصدقائه الذين حاولوا إقناعه بتولي القضاء آنذاك»¹⁸.

حتى قال: يارب من أراد لي إمارة ... عند النصارى ثقلن أوزاره

وأجعله في الدنيا فقيراً فاسقاً ... لا يلقي بعد الموت شيئاً لانتقا

من جهة أخرى توالى التقارير والكتب والترجمات عن هذا المجتمع ونذكر على سبيل المثال ترجمة (بول مارتى Paul Marty) لكتاب أخبار الأخبار بأخبار الآبار، فضلاً عن كتبه عن الإسلام في موريتانيا وفي دول غرب إفريقيا.¹⁹

هذا فضلاً عن كون الإدارة الفرنسية عملت على قطع الصلات بين هذا البلد ومحيطه العربي والإسلامي فعملت على فرض القيود على قوافل الحج وحظرت استيراد المصحف²⁰

حتى صار الحاج الشنقيطي يستأذن من الإدارة الاستعمارية الفرنسية، ليحصل على ترخيص للخروج إلى الديار المقدسة، فما هو العلامة محمد الأمين الشنقيطي يتوجه إلى سينلوي بالسنغال ليحصل على إذن بمغادرة البلاد للحج، حيث لقي هناك المستشرق (لريش Leriche) الذي أولاه عناية كبيرة، وحاول اكتسابه لصالح الإدارة الفرنسية من خلال هدية قدمها له، تمثلت في عشرة آلاف فرنك فرنسي إفريقي، كما أرسل إلى الحاكم الفرنسي في ولاية لعصابة (بيرو Bureau) يستأذنه في إمكانية تحمل الدولة الفرنسية تكاليف حجه، لكن الرد جاء بالرفض، نظراً لما أفاد به عُرفاء الاستعمار في المنطقة، عن مواقف الرجل المعادية للفرنسيين.²¹

كل هذا يؤكد أن الإدارة الاستعمارية، استعانت ببعض الكتاب، في تدخل خطير على الهوية الثقافية للمجتمع، حتى ألقت بعض الكتب تحت طلب من الإدارة الاستعمارية، وهو ما يدل على بالغ الاهتمام الذي أعطاه هؤلاء المستشرقون للبلاد الموريتانية. ولن يتوقف الأمر عند هذا الحد بل إننا سنجدهم يؤلفون في

18: التأليف في موريتانيا في ظل الاستعمار. ورقة بحثية، الشيخ سيدي عبد الله، مجلة اتحاد الأدباء الموريتانيين، ع 10، 2010.
19: إخبار الأخبار بأخبار الآبار، أمحمد بن أحمد يورة، ترجمة (بول مارتى Paul Marty)، دراسة أمحمد ولد الحسن، معهد الدراسات الإفريقية الرباط، 1992. تقع في 124 صفحة.
20: شنقيط المنارة والرباط، ص: 53، 56.

21: مجالس مع فضيلة العلامة محمد الأمين الجكني الشنقيطي، أمحمد بن محمد الأمين بن أمحمد الجكني الشنقيطي، ص: 30-31، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة الكويت، 2007. ط1.

اللغات والآداب الخاصة بهذا المجتمع، ومن ذلك تأليف الحاكم الفرنسي فدربر، يقول الأستاذ محمد سعيد ولد همدي:

«ففي مجال اللغات سبق لفيدربر أن أصدر في أواسط القرن التاسع عشر كتاباً حول اللغات في السنغال ومنها لغة البيظان، بعنوان «منهج العربية المنطوقة في السينغال» سنة 1893، مؤلف ماري بيرنا Marie Bernard. وفي 1909 أضاف له ألبيريني Albert Reynier، دراسة للهجة البيظان».²²

وكذلك العمل الذي أعده الإداري الفرنسي (فرانسييس نيكولاس Francis Nicolas) لمنطقة ما وراء البحار، تحت عنوان اللهجة البربرية الموريتانية.²³ هذه الجهود بذلت للتعرف على هوية هذا المجتمع قصد التأثير على ثقافته وقيمه والتميز بين أعراقه، لكن محاولات طمس الهوية هذه ستبوء بالفشل، في بداياتها الأولى (على الأقل)، وذلك بشهادة بعض من شارك في هذه الحملات، يقول الوالي العام لغرب إفريقيا في رسالة بعث بها إلى وزير المستعمرات سنة 1902، «لقد وجدنا أماننا شعباً يملك ماضياً مليئاً بالأمجاد والفتوح ما تزال عالقة بأذهانه كما وجدنا مؤسسات اجتماعية لا نستطيع تجاهلها نظراً لعلاقات التضامن الوثيق التي تسود بينها (...) ومن الخطأ أن نقارنهم بالشعوب السوداء ذات التقاليد الأضعف والشعور الوطني الخافت».²⁴

وسيظل التعليم باللغة الفرنسية أو مزدوج (فرنسي وعربي) في أحيان أخرى، حتى الثمانينيات من القرن الماضي، واستغناء البلاد عن المدرسين الفرنسيين وتعريب مناهجها الدراسية وهو ما سيدفع الجهات الراعية لمشروع التنصير إلى البحث عن بديل كغطاء لنشر دعوتها، وسيكون هذا البديل هو بعض المنظمات غير الحكومية التي ستستغل العمل الإنساني لتبرير تحركاتها داخل البلاد.²⁵

22: موريتانيا وأوروبا عبر التاريخ، ص: 61، 62.

23: FRANCIS, Nicolas, La langue berbère de la Mauritanie, Mémoire de l'institut français d'Afrique noire n°: 33, IFAN. DAKAR, 1953.

24: A.N.M; Série E, dossier N°8 Mr. Le ministre des colonies en date du 1decembre 1902.

نقلاً عن المنظمات الإنسانية واجهة الاستعمار الجديد في موريتانيا، محمد المختار سيدي محمد، مجلة الحكمة، ع: 12، 1999، بغداد، ص: 68.

25: محمد المختار سيدي محمد، المنظمات الإنسانية واجهة الاستعمار الجديد في موريتانيا، مجلة الحكمة، ع: 12، 1999، بغداد، ص: 71.

ثالثا: محاولات ترسيم الثقافة الفرنسية:

شرعت السلطات الاستعمارية - وبشكل كبير - في إرسال بعثات استكشافية مكونة على لغات وآداب هذه الشعوب، ومجهزة بجميع المستلزمات الضرورية وعملوا على تزويدها في حالة الضرورة بأشخاص لهم معرفة بهذه المجتمعات، كالمترجمين وبعض الدارسين لهذه المجتمعات، ففي موريتانيا تمت الاستعانة بمترجمين أمثال: كدودوسك، المترجم السنغالي الذي عاش ودرس في أرض البيظان، والمترجم العسكري الجزائري إسماعيل أحمد الذي كان على معرفة باللغتين الفرنسية والعربية وغيرهما من المترجمين، كما استعانوا بخبراء في شؤون مسلمي غرب إفريقيا أمثال بول ماتي الذي تربى في الجزائر، وكوبولاني الذي عمل هو الآخر في الجزائر وتخصص في الطرق الصوفية.²⁶ وقد وصلت هذه البعثات الاستشراقية إلى بلاد شنقيط في بدايات القرن الثامن عشر ولكنها لم تتمكن من التوغل داخل البلاد إلا مع منتصف القرن التاسع عشر. وقد ظهرت الأهداف الاستشراقية جلية خاصة الثقافية والدينية منها فواصل المبشرون محاولاتهم لتنصير البلاد وكبح الرحلات الدعوية الشنقيطية إلى الغرب الإفريقي.

ومن الناحية العسكرية جندت القوة الاستعمارية عسكريين وإداريين لاختراق المجال بالقوة بعد أن توفرت على كل المعلومات اللازمة من خلال البعثات الاستطلاعية وأوكلت مهمة التوغل للقائد (كوبولاني Xavier coppolanie) الذي يمتلك خبرة في اختراق البلدان الإسلامية.²⁷

هكذا ركز الجيل الأول من البعثات الاستكشافية في بلاد شنقيط، على معرفة إمارات البيظان، ووصف سكانها ونظام الحكم فيهم وطرق الانتجاع لديهم، وجيولوجية البلاد: فوصفوا الجبال، وتنوع الغشاء النباتي، والثروة الحيوانية والطرق والآبار...الخ.

26: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، محمود حمدي زقزق، دار المعارف، ص: 78.

27: بعد الرحلات الاستطلاعية في الداخل الموريتاني التي قام بها ماج ودودوسك (ولد ابن المقداد)، وبلاشي وغيرهم، أوكلت مرحلة التوغل إلى Xavier coppolanie، الذي كان ملحقا إداريا فرنسيا في الجزائر وبها درس العربية والعلوم الشرعية فألف كتاب الطرق الصوفية الإسلامية: شنقيط المنارة والرباط، الخليل النحوي، ص: 327-328.

وسنقف على الأهداف الاستشراقية في هذا البلد من محاولات طمس الهوية ودعم القوة العسكرية في إخضاع البلاد، ونتائج الحملات التنصيرية في هذه الميدان.

وصلت الهيئات التنصيرية إلى بلدان المغرب العربي وغرب إفريقيا في فترات متفاوتة زمنيا، وكانت للحالة الموريتانية، خصوصيتها، حيث عملت الهيئات التنصيرية بشكل خفي على إيقاف تسرب الإشعاع العلمي للشناقطة في غرب إفريقيا ووسطها، وقطع الطريق أمام القوافل الدعوية ومنعها من التحرك بحرية إلى هذه المناطق. فانزعجوا من سرعة انتشار الإسلام، حيث يقول الرحالة موليين Mollien، لن يصل المبشرون المسيحيون وهم يعبرون رأس الرجاء الصالح إلى وسط إفريقيا قبل أن يكون الإسلام قد عم تلك البلاد.²⁸

كما تابعوا عبور المحاضر الشنقيطية للضفة السنغالية، ورأوا فيها خطرا على وجودهم في المنطقة ومزاحمة لبعثاتهم التنصيرية في استقطاب السكان وتحصينهم ضد الأعمال التنصيرية، فها هو بول ماتي وهو يقف على الدور الذي تقوم به المخطرة الموريتانية في الضفة السنغالية خلال القرن 19م، وما لقيته من إقبال كبير عكس صفو المبشرين في الوقت الذي كانوا متمركزين في المنطقة.²⁹

ونظرا للتحدي الكبير الذي كان يواجهه المبشرين كان لابد من تجنيد موجة ثانية من المستكشفين، التي سينصب اهتمامها على ثقافة المجتمع وهويته الإسلامية، حيث ظهر في كتاباتهم مدى اعتنائهم بتاريخ المنطقة الديني، والسياسي، وعن الدور الذي تلعبه المخطرة القرآنية في حفظ الهوية الإسلامية للبلاد الشنقيطية، التي أثارت انزعاجهم، وراو فيها سبب تشاؤم الأفارقة من الوافد الأوربي، وأنها (المخطرة) مصدر كل عذابات إفريقيا على حد تعبير ماج³⁰، وهو ما جعل الأعين الخفية للتنصير في القرن 19م، ترى المناعة الكبيرة، لهذا المجتمع ضد التنصير والأفكار المنحرفة، وكذلك الموقف الصارم من النصارى

(نقلا عن Mollien, Voyage dans l'intérieur de l'Afrique) مجتمع البيظان في القرن التاسع عشر قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية، سابق، ص: 300.

29: Paul MARTY, L'émirat des Trarza, p 286271.

30: Voyage dans Le Soudan Occidental, Sénégal - Niger, 1863-1866. Librairie de L. Hachette, 1868, Paris.

رابعاً: فرض المناهج التربوية الفرنسية:

استحدثت الإدارة الفرنسية مدرسة أبناء الشيوخ بـ«سينلوي» 1892، بغية تكوين أبناء الشيوخ في ضفة النهر وفي موريتانيا، فكانوا يتوسطون لدى الأمراء الموريتانيين والوجهاء، ويطلبون منهم السماح لأبنائهم بالذهاب إلى مدرسة سينلوي وتوفر الإدارة لهؤلاء الطلاب ظروف سكنية، ومنح دراسية مصروفة من الحاكم العام في سينلوي، كما تعطي منح للمتفوقين لإكمال دراستهم في فرنسا.³⁴ لتفتتح بعد ذلك مدارس على الأراضي الموريتانية. ومن أجل تكيف هذه المدارس مع الخصوصية الموريتانية طلبت الإدارة الفرنسية من وكلائها، إعداد تقارير بهذا الخصوص، وقد جاءت متباينة، بين من يرى ضرورة فرض الدرس الفرنسي وبين من يرى المزاجية بين اللغة الفرنسية والعربية حتى يكسبوا ودي الأهالي ويظهروا لهم احترام لغتهم وتعاليم دينهم. بينما رأى آخرون أن فرض الثقافة والتعليم الفرنسيين لن يحسم إلا بالقوة العسكرية. وعلى كل فقد أجمعوا على أن موريتانيا استثناء من دول غرب إفريقيا، من حيث الآليات التي يجب أن يتخذونها لتحقيق أهدافها.

وقد جاء في تقرير رئيس مصلحة التعليم الاستعماري بـ«أندر» 1934، أن من فوائد إنشاء هذه المدارس، أن الوجهاء لن يستطيعوا الخروج في صف المقاومة بسبب الإحراج الذي يسببه لهم تواجد أبنائهم في مدارسنا...³⁵

هذه الإجراءات التحضيرية، ستشمل بالإضافة إلى فتح مدارس، ترجمة مؤلفات وكتب التراث والتاريخ الديني والسياسي لهذه البلاد، فضلاً عن التركيز على المؤسسات الدينية: المخطرة والمسجد والقضاء، وإعداد تقارير استخباراتية حول المشايخ (مواقفهم) وهو ما يعكس اهتمام المراقب الفرنسي للثقافة الدينية والانتشار الواسع للإسلام والمحاضن التي تنشر دعوته، ويعرب «روسو» Rosso، عن بعض العراقيل التي وجدها أثناء عملية جرد وتصنيف المحاضر، قائلاً: بأن أحداثاً وصراعات داخلية منعه من مواصلة عمله يقول: «كما أن أحداث 1906، لم تسمح لنا

باعتبارهم أعداء الدين، وعلى هذا الأساس خلص المبشرون بأن العمل التبشيري في هذا البلد يبدأ بمعرفة ثقافة وخصوصية هذا البلد الدينية... الخ، والتكيف مع هذه الخصوصيات. مع الإبقاء على أنشطتهم في الضفة الأخرى.³¹ وهو ما يفسر تنكربعض المستشرقين وادعاءهم الإسلام خلال رحلاتهم في شنقيط.

هذه الأسباب وغيرها³²، ستجعل النشاط التبشيري يأخذ أشكالاً متعددة ويتستر تحت عدة مسميات: الخدمات التعليمية و الإنسانية وغيرها حتى السيطرة الكاملة من طرف الإدارة الاستعمارية حيث ستفتح في وقت لاحق المدارس الفرنسية تحت الخيام والأعرشة وفي بيوت الطين... وستشيد كنائس في العاصمة وفي مدن الداخل الموريتاني (كازويرات روصو غيرهما)، وسيتم تصدير مجلة باسم : «مريم» التي كانت تنشر أفكاراً تبشيرية كل هذا سيظهر بعد سنوات من العمل في ظل القبضة الاستعمارية، أي في وقت متأخر على دخول المستعمر البلاد. مستغلين الجانب الإنساني كتنشيد المصححات وتقديم المساعدات الطبية والغذائية... الخ، وهو مدخل إنساني عرفت به الحركة التنصيرية عبر العالم. لكن هذا المجهود لن يعطي النتيجة التي كان المنصرون ينتظرونها، وسيفشل، في وجه المقاومة الدينية والثقافية، رغم أن المحاولات التنصيرية ستبقى متواصلة.

وعدم التصريح بالدعوة التنصيرية في القرن التاسع عشر، من قبل هؤلاء المستكشفين، مرده كما يرى الباحثون، إلى عدم ملائمة دعوتهم التنصيرية، مع ثقافة المجتمع الشنقيطي المسلم، يقول الدكتور محمّد ولد محمدن: «ولعل عدم إرسال الفرنسيين لأي مستكشف «مبشر» أثناء القرن التاسع عشر إلى البلاد الموريتانية كان شكلاً من أشكال التكيف مع خصوصيات السكان وتشبّثهم بهويتهم»³³.

فكان من الطبيعي أن تنتهج الهيئات التبشيرية، مستوى من التدرج لتبدأ الأولى بالعمل على إدخال الثقافة الفرنسية بالتعاون مع الإدارة الاستعمارية، التي توفر لها الغطاء الأمني بالدرجة الأولى، كما يرجع للهيئات انتداب أساتذة للمدارس الفرنسية التي تنوي الإدارة الفرنسية فتحها هناك.

31 : L'Émirat des Trarza p:286.

32: المخاطر التي تواجه المنصرين عند دخولهم أرض البيضان، من قتل وأسر، فضلاً عن الطبيعة القاسية التي لم يألفها الإنسان الأوربي.
33: المعرفة الاستعمارية: الأدوات والعراقيل، موريتانيا نموذجاً، محمّد ولد محمدن أمين، مقال.

34: مدرسة أبناء الشيوخ وبدايات التعليم النظامي الموريتاني، سيدي أحمد ولد الأمير، مقال، على الموقع: <http://tawary.com>، بتاريخ: 2013-08-03.

35: شنقيط المنارة والرباط، ص: 351.

بوضع إحصائية كاملة عن المحاضر القرآنية»³⁶. فعمل «روس» مثال من أمثلة أخرى على عمل المستشرقين في البلاد خدمة للقوة الاستعمارية.

لقد كان مبرر فتح المدارس «التابعة للاستعمار» في البلاد الإسلامية نشر العلم والثقافة والحضارة العالمية «على حد زعم المستعمر». وهو ما يدفع الطالب للشعور بعقدة الإحساس بقصور لغته لأمر عن تدريس العلوم الحديثة. ف«التعليم مثل أي كائن حي مستقل بذاته له جرم وجوهر وله شيخ وروح. وما روح التعليم وجوهره إلا ظل لعقائد واضعيه وأخلاقهم فلا بد أن ينتج الأهداف والغايات التي تعكس آثار هذا التعليم بكلية على العقائد والأخلاق والثقافة والسياسة والاجتماع»³⁷

ويقول ابن تيمية: «واعلم أن اعتبار اللغة يؤثر في العقل واللغة والدين تأثيرا قويا بينا. ويؤثر أيضا في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين ومشابهتهم تزيد العقل واللغة والدين والخلق...»³⁸. وقد اعتبر الوجود الفرنسي عوائق كثيرة ليست أقلها صعوبة، مسألة اللغة والثقافة العربية والإسلامية، التي تأقلموا معها ولو نسبيا من خلال: معاهد اللغات والحضارات الشرقية في باريس وغيرها من العواصم الأوروبية، والرحلات التي كانوا ينظمونها نحو الدول العربية حيث إن بعضهم حصل على دورات في اللغة والثقافة العربية والإسلامية في بلدان عربية ك: في الجزائر والمغرب (كوبولاني، كامل (كامل دولز (C. Douls ، كما عوضوا ضعف معرفتهم باللهجات المحلية، بالترجمين من الجزائر³⁹ والسينغال⁴⁰، بالإضافة إلى معاونين من البيضان. فلم يتركوا مسلكا من مسالك الصحراء الوعرة إلا وعبروه، مبشرين بالمشروع الفكري الجديد، لإقناع الناس بأن الثقافة المحضرية انتهى عصرها، أن عليهم الالتحاق بالتعليم، الفرنسي الجديد الذي سيخرجهم إلى أنوار الحضارة.

ومع ذلك لم يحصدوا من محاولات طمس هوية

36: J. Roos, Territoire civil de la Mauritanie, P:54.

37: المدارس العالمية لأجنبية الاستعمارية، بكر ابن عبد الله أبو زيد.

دار ابن حزم، القاهرة، ط1. 2006. ص: 32.

38: اقتضاء الصراط المستقيم، ص: 206. 207.

39: من أمثلة مترجمي الجيش الفرنسي للثقافة الشنقيطية، إسماعيل أحمد الذي ترجم في كتابه (Chronique de la Mauritanie sénégal, (Naser Eddin)، والذي ترجم خلاله وثائق مهم عن التاريخ الديني والسياسي وأيضا تاريخ الأنساب بالمنطقة.

40: استعانت الإدارة الاستعمارية بمترجمين سينغاليين، منهم ولد ابن المقداد (Bou El Mougdad) الأب والابن، لمعرفة بالثقافية المشهودة بثقافية البيضان.

هذا البلد سوى الإعياء والإجهاد والفشل الذريع، وهو ما دفع منظري المشروع الثقافي والفكري للإدارة الاستعمارية في غرب إفريقيا فتح مراجعات حول أنجع السبل لترسيخ الثقافة الفرنسية، في البلاد الموريتانية مستحضرين النموذج الفرنسي في الجزائر، وغيره من النماذج الاستعمارية في البلدان الإسلامية. خاصة بعد أن وصلت عدة رسائل من الداخل الموريتاني، إلى الحاكم العام لغرب إفريقيا الفرنسية، في هذا الشأن، ومن بينها رسالة كزافي كوبولاني، التي كانت سنة 1905 قبيل وفاته، التي يحذر فيها من العواقب السلبية للسياسة الفرنسية في تسكيت صوت المخطرة والقضاء عليها، لأن ذلك من شأنه - كما يقول - «زيادة تعلق الأهالي بهذا الصرح، تحريضهم علينا»⁴¹.

ولم يخف المستشرقون استغرابهم من المستوى الثقافي لدى هؤلاء البداية، ومدى تشبههم بهويتهم الإسلامية. يقول الإداري الفرنسي بييري Beryies: «لقد لاحظت أنه لا يوجد أي مجتمع بدوي يبلغ مبلغ البيضان في العلم والعقيدة والتاريخ والآداب والفقه وعلوم العربية... إنهم يتحدثون العربية الفصحى بطلاقة أحسن من بعض الدولة العربية»⁴²، ويضيف ريني باسي Rene basset مقارنة بين شعراء البيضاء والشعراء الجاهليين حيث يقول «إنني أشك في أن للشعري حضورا أكثر تميزا من بيضاننا التروزين»⁴³، هذا الكلام وإن كان فيه شيء من المبالغة، فهو يضاف إلى ما قيل من قبل ويدل على أن أصحابه كانوا في مهمة تتعلق بتقييم المعارف الثقافية للبلاد كما ونوعا في مختلف أصناف العلوم تجسيدا للأهداف الاستشرافية في أبهى تجلياتها. وهي أيضا استنتاجات سترتب عليها الكثير من الإجراءات، حيث يقول لغريه (C. Laigret): «لقد عالجتنا مشكلة التعليم فور دخولنا موريتانيا ولكنها مسألة شاقة، لقد وجدنا أنفسنا في مستعمرات أخرى، في ساحات فارغة، أما في موريتانيا (ونظرا لإدراك المقاومة الإسلامية) لنمو نفوذنا عن طريق التعليم الفرنسي وانتشار الثقافة الفرنسية بدأت مقاومة صلبة»⁴⁴. كما يصرح وزير فرنسا لما وراء البحار وهو يطمئن مستشاريه ورجاله في إفريقيا أن عليهم العمل رغم الصعاب، ويذكره بالأهداف المتوخاة من إدخال ثقافتهم لهذه

41: بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: 345. سابق.

42: تقرير محفوظ في الأرشيف السنغالي، 78، 79، نقلا عن الخليل النحوي، ص: 355.

43: مجتمع البيضان خلال القرن التاسع عشر، السابق، ص: 314.

44: بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: 354.

البلاد فيقول: إن تعليم السكان الثقافة الفرنسية، يخدم الإدارة الاستعمارية في شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية⁴⁵.

وقد بعث وكلاء الاستعمار إلى الحاكم العام لغرب إفريقيا، بدراسات ميدانية، أبرزوا من خلالها ضرورة التنازل وتخفيف القيود التي يفرضونها على السكان سبيلا لقبول المدارس الفرنسية وذلك من أجل كسب ود الأهالي أو حتى يخففوا من لهجتهم تجاه المدرسة الفرنسية. وبالفعل أخذ الحاكم العام قرارا يقضي بإدماج اللغة العربية إلى جانب اللغة الفرنسية.

هذا القرار جاء من أجل تفادي إفشال مشروع المدرسة الفرنسية التي أريد لها أن تكون دعامة المشروع الفكري في هذه البلاد، فالدور الذي اضطلعت به المدرسة وما أسند إليها من أدوار لم يكن ليقتصر على تكوين إداريين واكتتاب قضاة وغيرهم من مساعدي الإدارة الفرنسية، بل إلى جانب ذلك كله، كانت النواة الأولى لتأسيس مشروع استعماري تحت رعاية المشروع الفكري لإفريقيا الفرنسية والذي يرمي إلى تنصيب هذه البلدان وجعلها تابعة لهوى المستعمرين⁴⁶.

كما يتوخى من هذه المدارس تخريج دفعات متلاحقة من الطلاب بثقافة غربية ولا تحمل العداء لفرنسا، ويدركون مزايا هذا التعليم وعند ذلك سيبدأ التفكير حول آلية للقضاء على الإسلام أو خلق قطيعة معه من خلال سحب الثقة من مشايخه وتشويه الصرح المحضري وتعويض هذا الأخير بالمدارس الفرنسية. وقد أوصى بول مارتى في رسالة محفوظة بالأرشيف السنغالي مفادها أن على الإدارة الفرنسية إيقاف الدعوة الإسلامية وإفراغها من محتواها وهو الهدف الذي اشتغلوا عليه إليه، بشكل غير مباشر، من خلال إدخال التعليم الفرنسي للمنطقة، يقول: «... لا يمكن في الوقت الحاضر إنجاز عمل فكري، ويجب الاكتفاء بترك الإسلام يسير على شكله البسيط، الخفيف الخطوة...»⁴⁷.

ويقدم لنا الضابط الفرنسي «روسو» J. Rosso، معلومات عن مستوى إقبال السكان على هذه المدارس بقوله: «في 1905، تم فتح أولى مدرسة فرنسية

45: Albert SARRAUT, La mise en valeur des colonies francaises annales de géographie, V: 32, N: 177, Payot, Paris, 1923, PP (265271).

46: موريتانيا وأوربا عبر التاريخ، محمد سعيد ولد همدي، ص: 64، 2002. بدون دار النشر.

47: Paul Marty, Archives de dakar (نقلا عن موريتانيا وأوربا عبر التاريخ، ص: 65).

على الأراضي الموريتانية في كمبيدي، وقد عملت هذه المدرسة على تعليم وتأهيل تلامذتها، وخلال هذا العام لم يتجاوز عدد المسجلين 7، تلاميذ، لكن إقبال أبناء الزنوج في الضفة اليمنى من النهر تزايد حتى صار 24 تلميذا في العام الموالي. وكانت تصرف منحهم الدراسية من طرف الحاكم الفرنسي في السنغال، وفي هذا العام أصبحت أكثر انتظاما مما كانت عليه⁴⁸. وافتتحت بعد ذلك مدرسة بوكي 1912، كما تم انتقاء مجموعة من أبناء البيطان وتوجيهها إلى مدرسة أبناء الشيوخ في سان لويس، أما أطفال الحوض وأزواد فتم إرسالهم إلى مدرسة تنبكتو حيث فتحت أبوابها 1910، وكانت أول مدرسة مزدوجة تأسست في أبيتلميت 1914، ثم تلتها مدرسة أطار 1930، وكيفة وتبندغة سنة 1939 م⁴⁹. والحقيقة أنه ومنذ مطلع القرن 20 وحتى فترة الاستقلال، ظلت المدرسة الفرنسية تشهد اضطرابا في برامجها التربوية، فتارة يقصون العربية وتارة أخرى يدخلونها بتساوي في عدد الحصص مع اللغة الفرنسية إلا أنهم ما يلبثوا أن يبدؤوا تدريجيا في نقصان عدد حصصها (العربية) حتى تكاد تكون معدومة.

فمع افتتاح مدرسة أبيتلميت كانت ساعات المواد العربية (اللغة والفقه والتفسير)، تصل إلى 12 ساعة، مقابل 13 ساعة للفرنسية. لكن هذا لن يطول فبعد عشر سنوات قررت الإدارة تخفيض حصص العربية في محاولة للعودة إلى الدائرة الأولى وحظر العربية أو السعي إلى في ذلك، ليأتي عام 1922 ويخففوا ساعات اللغة العربية إلى 9 ساعات مقابل 19 ساعة للفرنسية، وليعوضوا عن هذا النقص في سوانع العربية، تم تنويع مواد العربية فأدمج في البرنامج الدراسي: ديوان الستة الجاهليين ودروس في السيرة النبوية الشريفة، والعروض، لينخفض الساعات بعد ذلك إلى 7 ساعات مقابل 16 ساعة بعد سبع سنوات. وخوفا من تكرار نفس المسألة وتفايدا لاضطراب المناهج التربوية للمدرسة الفرنسية في السنوات السابقة، فقد أعلن حاكم إقليم موريتانيا اعتماد اللغة العربية لغة وحيدة في مدرسة أطار سنة 1936، حتى لا يفشل المشروع على حد وصفه، لكن الحاكم العام لغرب إفريقيا، اعترض على هذا الحكم. ليقبل بعد ذلك بصيغة تختلف وهي أن تكون للغة الفرنسية لغة اختيارية لمدة لا تتعدى

48: J. Roos, l'adjoint au commissaire, livre :Territoire civil de la Mauritanie (Rapport d'ensemble), Saint-Luis, Imprimerie du gouvernement, 1908, P: 54.

49: موريتانيا وأوربا عبر التاريخ، ص: 64.

الأربع سنوات، وهو إعلان ضمني لفشل كل المحاولات في ترسيم اللغة الفرنسية. ولن يطول صمتهم وسيعودون لفرضها من جديد بعد عامين من إعلان القرار الأخير. وبعد سنتين كذلك سينسخون هذا القرار الأخير ويعلنون أن الفرنسية لغة اختيارية، سنة 1940، باستثناء مدرسة بوتلميت⁵⁰.

لم تنكسر إرادة الأهالي في مقاطعة الدروس الفرنسية وستواصل المحاولات، ففي عام 1947، وبعد ستة سنوات، ستتوهم الإدارة الفرنسية أن الفرصة حانت لفرض الفرنسية في إفريقيا الغربية بما فيها موريتانيا، لتتراجع ساعات اللغة العربية في مدارس هذه الأخيرة إلى 6 ساعات، يدخل فيها الأنشطة الحرة والأعمال اليدوية. لكن وأمام هذه المصاعب وتحفظ السكان من الإقبال على هذه المدرسة تم الإعلان عن معهد أبي تلميت الإسلامي كبديل محلي عن المخطرة في صيغة مدرسة حرة يديرها الشيخ عبد الله بن الشيخ سيديا، سنة 1953، لكن ومن جهة أخرى فإن هذا المؤسسة لن تكون كغيرها من المؤسسات التربوية التقليدية لكون طلابها سيندمجون في نظام تربوي عليه رقابة تامة من الإدارة الاستعمارية وهي الجهة المشرفة والداعمة⁵¹. كما يذكر في هذا المقام أن إدماج اللغة العربية في المناهج التربوية للمدارس الفرنسية في موريتانيا شكل استثناء من المدارس الفرنسية في إفريقيا الفرنسية.

خاتمة:

لقد توخى هذا البحث دراسة المسار الذي سلكته سلطات الاستعمار الفرنسي في ترسيخ ثقافتها بالأراضي الموريتانية، مدعومة بتفوقها العسكري والتقني، ومساندة الأقاليم التي جندتها من بني جنسها، أو ممن انجروا عنها من النخبة المحلية، وذلك بالكشف عن أبرز المراحل التي مرت منها، والإجراءات التي اتخذتها إزاء الثقافة المحلية، والوسائل التشريعية والتعليمية التي اعتمدتها لتحقيق أهدافها، ودور الاستشراق في كل ذلك، ونصيب التراث الشنقيطي من اهتمامات الاستشراق الفرنسي خاصة.

المصادر والمراجع:

- إخبار الأخبار بأخبار الآبار، أحمد بن أحمد يورة، ترجمة (بول مارتى Paul Marty)، دراسة أحمد ولد الحسن، معهد الدراسات الإفريقية الرباط، 1992.

- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري محمود حمدي زقزق دار المعارف.

- إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم، سعيد اللاوندي.

50: بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: 356.

51: بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: 356.

- إمارة ادوعيش ومشظوف، الشيخ سيديا بابا، تح: إزيد بيه بن محمد محمود ط2، نواكشوط، 1994.

- بلاد شنقيط المنارة والرباط، خليل النحوي.

- تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فوك، ترجمة عمر لطفي العالم.

- تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، محمود المقداد، ع: 167، عالم المعرفة، الكويت، سنة 1990.

- التأليف الموريتاني في ظل الاستعمار، الشيخ سيدي عبد الله، ورقة بحثية، مجلة الأديب، اتحاد الأدباء الموريتانيين، العدد 10، 2010.

- الطريق إلى تنبكتوعبر موريتانيا، محمود ولد محمد أمين.

- مجالس مع فضيلة العلامة محمد الأمين الجكني الشنقيطي، أحمد بن محمد الأمين بن أحمد الجكني الشنقيطي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دولة الكويت، 2007. ط1.

- المنظمات الإنسانية واجهة الاستعمار الجديد في موريتانيا، محمد المختار سيدي محمد، مجلة الحكمة، ع: 12، 1999، بغداد.

- موريتانيا وأوروبا عبر التاريخ، محمد سعيد ولد همدى، 2002. بدون دار النشر.

المراجع الأجنبية:

- A. N. M, Série E, dossier N°8, Mr. Le ministre des colonies en date du 01 décembre 1902.

- FRANCIS, Nicolas, La langue berbère de la Mauritanie, Mémoire de l'institut français d'Afrique noire n°: 33, IFAN-DAKAR, 1953.

- HAMAT, Ismael, Chronique de la Mauritanie sénégalaise, Nacer Eddine, texte arabe traduction et Notice, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1911.

- MARTY, Paul, L'émirat des Trarza.

- MOLLIN, Voyage dans l'intérieur de l'Afrique.

- ROOS. J, L'adjoint au commissaire, livre: Territoire civil de la Mauritanie (Rapport d'ensemble), Saint-Luis, Imprimerie du gouvernement, 1908.

- SARRAUT, Albert, la mise en valeur des colonies françaises, annales de géographie, V : 32, N : 177, Payot, Paris, 1923.

- Voyage dans Le Soudan Occidental, Sénégal - Niger, 1863-1866, Librairie de L. Hachette, Paris, 1868.

Abstract:

The Moroccan armed resistance movement emerged in several parts of Morocco during the first half of the twentieth century due to the colonial campaigns launched by the Spaniards in the north and the south and the Franciscan in the middle. Because of this unprecedented campaign, Moroccans were front of two controversial things; either to surrender to the forces of the enemy or to resist using simple primitive equipment.

A large number of Moroccans chose to defend with strength and determination these invasive armies while some others chose to surrender, retreat and even betray the country.

Faced with this continued colonisation, people in the northern region, however, resisted and defended colonials to protect their dignity, children, women and the inviolability of its territory. In the western countryside, several models such as Moulay Sharif Raissouni and Ahmidou Essoukan who made valuable and precious efforts to achieve unity and face the enemies. While in the eastern and central countryside, there had been other heroes who were not less powerful than their predecessors like Mohamed Amaziane and Abdelkrim Elkhatabi in addition to many others.

We would like, in this article, to highlight on an important historical figure who had a tremendous role in achieving dazzling victories against Spanish aggression. Meanwhile, he contributed to the unification of the northwest in the company of Sharif Raissouni and Elkhatabi after that. This leader's heroics continued until he fell dead in the war square, bloodily coloured with dignity and patriotism.

المجاهد البطل أحمد بن محمد الحزمري ودوره في مقاومة الاستعمار بشمال المغرب (1912 - 1926م)

ذ. موسى المودن^{1*}

ملخص:

عرفت مرحلة النصف الأول من القرن العشرين قيام حركة المقاومة المسلحة المغربية، في كل أرجاء نتيجة الحملات الاستعمارية المسعورة من طرف كل من الإسبان في الشمال والجنوب، والفرنسيين في الوسط، وأما هذه الحملة الغير مسبوقة، كان المغاربة أمام أمرين، إما الاستسلام لقوات الأعداء، أو المقاومة بالإمكانات البدائية البسيطة، وقد اختار الكثير من المغاربة الوقوف بشرف وقوة وعزيمة أمام هذه الجيوش الغازية، واختار البعض الاستسلام والتقهر وحتى العمالة والخنوع.

وأمام هذا الزحف المتواصل، كانت المنطقة الشمالية أمام وقائع مهيبة، صمدت فيها صمود الأبطال، ودافعت دفاع الشجعان، من أجل الدود عن كرامة أبنائها، وعزة نساءها، وحرمة أراضيها، فكان في الريف الغربي نماذج عدة بذلت الغالي والنفيس في سبيل تحقيق الوحدة والتصدي للأعداء، كالbطل الشريف مولاي أحمد الريسوني والقائد احميدوا السكان، أما في الريف الشرقي والأوسط، فكان هنالك أبطال آخرون لا يقلون قوة وشكيمة عن سابقهم، كالbطل المغربي محمد أمزيان والصنديد محمد بن عبد الكريم الخطابي وغيرهم كثير.

ونحن في هذا المقال، نود تسليط الضوء على شخصية تاريخية مهمة، كان لها دور كبير في تحقيق الانتصارات الماهرة على العدوان الإسباني، وفي نفس الوقت ساهمت في توحيد الشمال الغربي بمعية القائدين الشريف الريسوني ومن بعده الزعيم الخطابي، واستمرت بطولات هذه الشخصية إلى أن سقطت في ساحة الوغى، مخضبة بدماء الكرامة وحب الوطن.

وانطلاقاً مما سبق ذكره، فمن هي شخصية القائد الحزمري محمد أسبوا الملقب باخريرو؟ وماهي مراحل نشأته؟ وما هي جهوده في سبيل التصدي للاستعمار الإسباني؟ وكيف كانت نهايته؟

^{1*} طالب باحث - جامعة عبد الملك السعدي - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تطوان - المغرب.

المبحث الأول: الوضعية السياسية والاقتصادية في المنطقة الشمالية خلال البدايات الأولى للقرن العشرين:

عرفت منطقة الشمال المغربي أوضاعا اقتصادية واجتماعية وسياسية متدهورة خلال البدايات الأولى للقرن العشرين، إذا تصادفت هذه المرحلة مع انتشار ما يطلق عليها بسم «السيبة»، وهي خروج المنطقة الشمالية عن سلطة المخزن بشكل شبه كلي، إذ لم تكن للدولة سوى سلطة رمزية على القبائل، فكانت لهذه الوضعية نتائج وخيمة جدا على موقع المغرب في مواجهة الدول الكبرى التي أرادت احتلال بلاد المغرب بالقوة العسكرية. فكانت الأوضاع في هذه المرحلة كما يلي:

1 - الوضعية السياسية من سنة 1912م إلى سنة 1927م:

عرفت الوضعية السياسية في الشمال المغربي تغيرات سياسية قوية، حيث انتقلت فيها من فترة الاستقرار إلى فترة الصراعات ومواجهة الاحتلال طيلة أربعة عشر عاما. وبعد استباب الأمن بين ربوعها، ستنقل المنطقة إلى وضعية الاستقرار الطويل الأمد. فقد كانت هذه الفترة من أكثر الفترات التاريخية غنا بالنسبة للمنطقة، لأنها عاشت فيها الكثير من الأحداث التي رافقت الدخول الاستعماري الأول ثم الثاني، وبين هذين الهجومين جرت الكثير من الوقائع والحروب والنكسات وكذلك الانتصارات. وخلال هذه المرحلة، كانت المنطقة الشمالية موزعة سياسيا بين نفوذ كل من:

أ: الدولة المغربية:

كانت جل المناطق المغربية قبل سنة 1913م تخضع للنفوذ الرمزي للدولة المغربية، ماعدا مدينة مليلة وسبتة وبعض من المناطق المجاورة لها، إذ كانت يد الاستعمار بدأت تتناول عليها، ومباشرة بعد توقيع معاهدة الحماية، ستعرف المنطقة غليانا شديدا، إذ سترمز المقاومة العسكرية كخيار لمواجهة الاحتلالين الإسباني والفرنسي، ومعهما ستفقد الدولة مزيدا من النفوذ الرمزي، إذ سرعان ما ستجتاح المنطقة حركات مقاومة ستكبد الاحتلال خسائر جد فادحة.

Accordingly, this article answers several interesting questions about Mohamed Hazmari's personality, growth, efforts he did against Spanish colonialism and finally his death.

Keywords: colonialism – French – Spanish – Morocco – Hazmari – victory - unity

تقديم:

حظيت هذه الأمة –المغربية- بمجموعة كبيرة من الأبطال المدافعين عن حقوق أهلها وتربة من أسسوا كيانها، كتب للبعض منهم الذكر والتسطير والشهرة، ولم يكتب للبعض الأخر سوى البعض من الذكر بالرغم من أثر الفعل وصدى البطولة، ونحن في هذا الصدد نحاول أن ننقل للقارئ الكريم بعضا من أثار هؤلاء الأبطال. ونخص بالذكر فترة مهمة من تاريخ المغرب، والتي تتمثل في النصف الأول من القرن العشرين، والتي شهدت فيه ربوع بلاد المغرب حركة مقاومة قوية للتصدي للمستعمرين الإسباني والفرنسي.

صحيح أن التاريخ خلد بطولات رجال عظام، أمثال محمد بن عبد الكريم الخطابي –أسطورة الريف- وقبله الشريف محمد أمزيان، قائد مقاومة الريف في تلك الفترة –سنة 1912م، وكذا كل من القائد موحى أوحمو الزباني، وعسو أوسلام، والصنديد القائد الهيبية، والزعيم الشريف مولاي أحمد الريسوني، والبطل الشهيد احميدو السكان، وغيرهم كثير. إلا أنه ولسوء الحظ لم يعط التقدير الكافي للبعض منهم، ممن حرصوا على التصدي للاستعمار بالغالي والنفسي حتى أخرجوا من دمهم، وخاصة من كان لهم الفضل الكبير في القيادة والتأثير.

نخصص الحديث في هذا المقال عن شخصية عظيمة من شخصيات أبطال هذه الأمة، ويتعلق الأمر ببطل اجبالة وغمارة ما بين 1912م، إلى سنة استشهاده –رحمه الله- سنة 1926م بقبيلة بني يدر الجبلية في معركة من أشد المعارك التي واجهها الإسبان في زحفهم على تربة الشمال المغربي.

فمن هي شخصية القائد الحزمري أخيرو؟ وما هي ظروف نشأته وتربيته؟ وكيف انتقل في مراتب المقاومة حتى وصل إلى رتبة القيادة؟ وما هي أبرز وأعظم ما أنجز في مسيرته الجهادية والنضالية؟

د: مناطق نفوذ القوات الإسبانية:

كانت القوات الإسبانية تسيطر على الجيوب المختلفة المعروفة، وهي سبتة ومليلية وبعض الجزر الواقعة على مقربة من الأراضي المغربية، وبعد خطة تقسيم المغرب وفرض الحماية سنة 1912م، بدأت القوات الإسبانية بالاكتماس التدريجي لمناطق الشمال المغربي. وخلال هذا الزحف تكبدت خسائر كبيرة وفادحة، وبقيت سيطرة الإسبان من سنة 1913م إلى سنة 1927م متقلبة، ولم تستب إلا بعد هزيمة المقاومة المغربية، وجمع آخر قطعة سلاح في المنطقة. وعلى إثرها ستنقضي مرحلة حاسمة من تاريخ المقاومة الريفية الجبلية، والتي بصم فيها المغاربة بصمة خاصة كتبت بمداد الفخر والعز. وسيكون للإسبان بعدها السيطرة الكاملة على المنطقة الشمالية التي عرفت بالمنطقة الخليفية.

2 - الوضعية الاقتصادية في منطقة

الشمال المغربي من 1913 إلى 1927م:

عرفت منطقة الشمال المغربي تغيرات متلاحقة مع مطلع القرن العشرين؛ حيث أدت الحملة الاستعمارية إلى تدهور في الاقتصاد المحلي، ونتج عنه تراجع كبير في الإنتاج والتصدير. ولا شك أن الوضعية الاقتصادية للقبيلة الغمارية كانت كارثية في فترة الاستعمار. فبحكم الهجمات المسعورة من طرف الاحتلال من جهة، والقبائل الثائرة من جهة أخرى، صار واقع الاقتصاد في الشمال المغربي مترديا وضعيفا. ولقلة الدراسات التي عنت بالاقتصاد المغربي قبل سنة 1927م، سوف نستقي ما وصلنا من معلومات حوله قبل ثلاثين سنة من تاريخ استسلام المنطقة الشمالية؛ حيث قام أساسا على الفلاحة التقليدية، والصيد البحري، ثم الصناعة الخشبية والمعدنية. وهذه أبرز المجالات الاقتصادية التي اعتمد عليها الاقتصاد الغماري في تلك المرحلة:

- الفلاحة:

كانت الفلاحة في تلك الفترة فلاحة تقليدية بامتياز، تعتمد في كل جزئياتها على أدوات بدائية، من قبيل المحراث الخشبي، والفضوس في فلاحة الأرض، والمناجل والمدرة والحيوانات في الحرث والحصاد ودرس

ب: مناطق نفوذ الثائر مولاي أحمد الريسوني:

كان الشريف مولاي أحمد الريسوني من الموظفين مع سلطات المخزن في هذه المرحلة، إلا أن حدوث حازات له مع بعض قادة الاحتلال بسبب قسوته على الأهالي جعلته يصدم مع سلطات الاحتلال في عدة معارك مصيرية، كان معركة تازروت وجبل بوهاشم أخطرهما، إذ فقد فيها أحد أكبر قياداته الميدانية، وهو الشهيد الشريف أحمد السكان دفين جبل العلم. وكان الريسوني يسيطر على أغلب جبال اجبالة، وكثير من مناطق غمارة، إلا أنه وبعد قيام ثورة ابن عبد الكريم وسيطرة القوات الإسبانية على كثير من القبائل وتقديم البعض الآخر لفروض الطاعة للمخزن، ستتضاءل مساحة سيطرت الريسوني على المنطقة إلى درجة كبيرة.

ج: مناطق نفوذ المقاوم محمد بن عبد الكريم الخطابي:

بعد قيام ثورة محمد بن عبد الكريم سنة 1921م، وهزمه للإسبان في عدة معارك حاسمة ومصيرية، كان أكبرها معركة أنوال المجيدة، سيزحف ابن عبد الكريم على باقي تراب الريف، ومنه سيتوجه إلى أطراف القبائل الغمارية بعد تقديم عدد من قبائلها للطاعة، واندماجها في ركاب المقاومة الريفية، وسيستمر في مواجهة الإسبان إلى أن أجلاهم عن مدينة شفشاون، وحاصر بعدها قلعة الريسوني، وألقى عليه القبض في قريته بتزروت، ونقل بعدها إلى الريف، ثم استمرت حركة الزحف إلى أن حاصرتطوان وبواديها.

بعد أن اجتمعت القوات الاستعمارية في تحالف ثنائي قوامه أكثر من 500 ألف مقاتل، ومئات من الآليات الحديثة، والقنابل الكيماوية، والأسلحة الفتاكة. وقد استطاعت هذه القوات إلحاق الهزيمة بالمقاومة الريفية الجبلية، وعلى إثرها استسلم المقاوم المغربي ابن عبد الكريم سنة 1926م للقوات الفرنسية، ونقل بعد ذلك إلى جزيرة تقع في قلب المحيط الهندي، وبقي هنالك إلى أن فر من قيود المستعمر في الأربعينيات من القرن المنصرم.

- الصناعة المعدنية:

ظلت الصناعة المعدنية تقليدية إلى فترات متأخرة، ويدل على ذلك الوصف المقدم من طرف مولييراس، حيث يقول في معرض حديثه عن الصناعة المعدنية في المنطقة: «إن هذه المنطقة المليئة بالتلال، تصبح قبلة للباحثين عن الذهب، فهذا المعدن المقدس يوجد في كل مكان؛ في الوديان والتلال وحتى في أزقة القرى المبنية فوق مناجم قديمة لم تستغل إلا بشكل سطحي. ومعلوم أن الوسائل الحديثة لاستغلال المعادن الذهبية والفضية، غير معروفة بالمغرب؛ ولم تحقق الصناعة المعدنية بهذا البلد أي تقدم، منذ مئات السنين»⁵.

وكانت تجري في هذه المنطقة (بني بوزرة الغمارية) حسب مولييراس، تجارب عديدة لفصل الذهب عن باقي المعادن، إلا أن هذه التجارب البدائية لم تكن تكفل حسب قوله سوى بالفشل، بل وفي بعض الأحيان إلى نهاية مؤلمة. وكانت هذه العملية تتم عبر اعتماد قدور وقوالب غريبة وأدوات أخرى لا تقل غرابة، مما قد يثير السخرية والشفقة على أهالي هذه الأوطان حسب وصف الكاتب⁶. كما كانت هنالك صناعة معدنية أخرى، يختص بها أهل بني زجل، حيث يقومون بصناعة البارود والرصاص الذي يستعمل في القنص⁷.

ونجد في المقابل، «انتشارا لصناعة النقود لدى قبيلة بني بوزرة الغمارية، وهي صناعة النقود الذهبية الفضية، بواسطة قوالب مخصصة لهذا الغرض؟ فالمادة الأولية موجودة في القبيلة؛ والقوالب المعدنية تصنع من طرف عمال مهرة؛ لذلك، فإن النقود تكون شبيهة بالنقود السلطانية؛ ويجب أن يكون المرء خبيراً للتمييز بين هاتين وتلك»⁸.

وهذا الكلام الذي ضمنه المؤلف يؤكد تناقضا صريحا في أقواله، لأنه يقول بأن تجارب الغماريين في استخلاص الذهب بدائية وتبوء كلها بالفشل، ثم يقول في ناحية أخرى أن صناعة النقود مزدهرة بالمنطقة وتنافس النقود الشريفة، وأنه لا يمكن اعتبارها نقودا رديئة مادامت تنافس النقود الشريفة⁹. فهل كان الغماريون حقا ماهرين في استخلاص المعادن وسك النقود؟

المحصول. كما كانت المنتجات الفلاحية المزروعة في المنطقة تعد على رؤوس الأصابع، فقد أشار مولييراس إلى أن حظ المنطقة من المزروعات ضعيف جدا، وأن أغلب الساكنة يعتمدون على القنص وتربية الماشية أكثر من اعتمادهم على الفلاحة. وتعمل النساء في الحقول أكثر من الرجال، فهن يجهدن أنفسهن في زرع الحقول، لأنهن ملزمات بقلب الأرض بواسطة الفؤوس². أما الرجال، فيقضون أغلب وقتهم ممددين على الحصائر بالمساجد، أو مستمتعين بالقنص ببنادقهم وبحيوان ابن مقرض «النمس». وهم يمتنعون عن الرعي، ويتركون المهنة للطفلات الصغيرات. بالإضافة إلى تعليم الأطفال مبادئ القراءة والكتابة³.

وهذه أبرز المنتجات الفلاحية التي يزرعونها: الفول، القمح، اللوز، الجوز، الزبيب، التين، العدس، الشعير، طابا، الكيف، الذرة، القمح، الخل، البطاطس، الكرز، الزيتون، الصامت، الليمون... إن أغلب هذه المنتجات الفلاحية كانت توجه إما نحو الاستهلاك المحلي، أو التصدير للقرى والمدن المجاورة.

أما على مستوى الثروة الحيوانية؛ فإن المنطقة كانت تزخر برصيد مهم منها. وكان أغلبها موجها نحو الاستهلاك أو التصدير. وكانت المنطقة تزخر بأنصاف محددة من الحيوانات الأليفة التي تستهلك لحومها (الماعز، العجول والأبقار، الخراف). وفي نفس الوقت كان سكان المنطقة يستغلون الثروة الحيوانية المتوحشة في الاستهلاك المحلي، إذ كانوا ماهرين في القنص، بل وكان العديد منهم يعتمد على القنص كمصدر لعيشه اليومي. وكان القنص يكثر في المناطق ذات الكثافة الغابوية⁴.

- الصناعة:

كانت الصناعة في المنطقة الشمالية الغربية صناعة بدائية، تقوم على تسخير الموارد المتوفرة. وقد تركزت الصناعة المعدنية في بعض المناطق الغمارية، وخاصة قبائلها الساحلية، وهذه أبرز الصناعات التي كانت منتشرة في تلك الفترة:

2: أوغيسست مولييراس، المغرب المجهول (اكتشاف اجباله)، ترجمة:

عز الدين الخطابي، منشورات تفراناء الريف، (ج/ط/2013)، (ج/2).

(ص/277).

3: نفسه.

4: نفسه (ص/249).

5: نفسه (ص/258).

6: نفسه.

7: نفسه (ص/277).

8: نفسه.

9: نفسه.

انطلاقاً من الإشارات التي ذكرها المؤلف، يمكننا القول بأن الصناعة المعدنية في المنطقة الشمالية كانت ضعيفة وبدائية، وأن أهالي المنطقة كانوا شغوفين بالبحث في مجال صناعة المعادن، بالرغم من قلة الوسائل وسلبية النتائج.

الصناعة الخشبية:

تمتلك منطقة الشمال الغربي المغربي ثروة غابوية هائلة، ساهمت في ازدهار صناعة الخشب وتعدد استعمالاته، بل وتصديره إلى أماكن أخرى¹⁰. ومن أهم الأشجار المتواجدة بغابات القبيلة الغمارية، نذكر: شجر الأرز والصنوبر والسنديان والسرو¹¹. وكانت الغابات الجبلية الكثيفة «تستغل بشكل فضلي، حيث تقطع أجمل الأشجار بدون نظام، من أجل ربح المال فقط وترسل الروافد الضخمة إلى مدينة تطوان بواسطة المراكب»¹².

ويشتغل الأهالي الذين يقطنون بالقرب من الغابات الكثيفة في مهنة النجارة، «حيث يصنعون الألواح والأبواب والصناديق والمغازل. ويستخدم واد أورنغا-الذي يمكن عبوره بالمراكب من أعلى تازروت إلى مصبه، لنقل الخشب المصنوع. وفي الأماكن غير العميقة من النهر، ينقل الرجال خشبهم بأيديهم في ظروف صعبة جداً، ثم يعبرون مسالك جد ملتوية إلى أن يصلوا إلى خليج الجبهة، حيث تنقل المراكب القطع الخشبية إلى تطوان وقلعية»¹³، قصد استعملها في البناء والنجارة. إن صناعة الخشب في المنطقة الشمالية الغربية كانت في عمومها صناعة تقليدية، يسد بها الأهالي حاجياتهم الضرورية، إلا أنه في نفس الوقت كان جزء من الثروة الغابوية يوجه للتصدير إلى المدن والمناطق التي تقل بها الغابات وخاصة القريبة من المناطق الغمارية.

- التجارة:

كانت الحركة التجارية في المنطقة الشمالية الغربية تتم عبر المنافذ البحرية والبرية، حيث كانت الموانئ البحرية نقاطاً تجارية مهمة، إذ كانت تربط بين المراسي الشمالية من جهة، وبين مراسي الدول الأوربية من جهة أخرى، فكانت بذلك قبلة للمبادلات التجارية،

10: نفسه (ص/249)

11: نفسه (ص/272)

12: نفسه (ص/249)

13: نفسه (ص/272)

ومصدراً مهماً لدخل خزينة الدولة المغربية. كما أن المبادلات الداخلية كانت تشهد نشاطاً مهماً بين البادية المغربية، وحواضرها المختلفة، كبادية تطوان ومركزها الحضري، وبادية طنجة ومركزها الحضري، وبادية الشاون ومركزها الحضري.

- موانئ الصيد البحري:

لقد ميز الله المنطقة الشمالية الغربية بطبيعة خلابة، وبموقع استراتيجي يطل جزء منه على البحر الأبيض المتوسط، وهذا الجزء يضم عدة مراسي، ونذكر من أهمها:

- مرسى مرتيل ومرسى الفنيدق.
- مرسى أمسا، ومرسا أزلا، وهي من المراسي القريبة من مدينة تطوان.
- مرسى واد لاو، وهي من المراسي المشتركة بين القبيلة الغمارية وقبيلة بني سعيد.
- مرسى قاع أسرس، من جهة الغرب.
- مرسى اتريفة (ترغة)، ثاني أهم مرسى جهة الغرب أيضاً؛ ويوجد على بعد عشرين كيلومتراً.
- مرسى «تيجساس»، ويقع على بعد حوالي عشرين كيلومتراً من اتريفة.
- مرسى أمتار، ويأتي مرسى تيجساس.
- مرسى أورنكا، ويلي مرسى أمتار.
- ويمارس سكان هذه الناحية مهنة الصيد بسكينة في مياه الخلجان الصغيرة المليئة بالأسماك¹⁴. كما أنهم يستغلون مهارتهم في الإبحار قصد نقل السلع والبضائع من وإلى الموانئ الأخرى.

المبحث الثاني: التعريف بشخصية

المقاوم محمد بن أحمد الحزمري،

وأبرز المراحل في حياته

عرف الشمال المغربي خلال المرحلة الأولى من الحماية وإلى غاية سقوط آخر مركز فيه، ظهور كثير من الأبطال الذين تجندوا للدفاع عن وحدة الوطن وحوزته، سواء من العلماء والصلحاء والقادة الأفاضل، أو من عامة الشعب. ونخصص الحديث هنا لواحد من هؤلاء، وهو: القائد الحزمري محمد بن أحمد أسبو، الملقب باخيرو.

14: نفسه (ص/228)

1: نسب القائد اخيرو ونشأته والتحاقه بالمقاومة:

- اسمه ونسبه:

هو أحمد بن محمد أسبو الحزومري، الملقب بخيرو، قائد وبطل من قبيلة بني حزمارة الجبلية، كان من كبار الأبطال الذين قادوا المقاومة المغربية، وانتصروا في عدة معارك فاصلة¹⁵.

- مولده ونشأته:

ولد المجاهد الصنديد أحمد بن محمد أسبو الحزومري بمدشردارغازي جماعة الواديين، بقبيلة بني حزمارة حوالي 1868م، وكان ينتمي إلى عائلة فقيرة. كان منذ طفولته راعيا لدى أسرة «الحرطيبي» حيث نشأ، وقد عاصر «اخيرو» منذ نعومة أظفاره اضطراب المغرب وانحلاله، كظهور «الروكي» بوحمارة وانعكاس ذلك على تطوان بهجوم القبائل الجبلية عليها، وسقوط المولى عبد العزيز سنة 1908م¹⁶.

بعد ذلك عاصر اعتلاء المولى عبد الحفيظ سدة الحكم، وتوغل الجيوش الفرنسية والإسبانية تدريجيا في التراب المغربي، ثم مقاومة هذه التوسع من طرف قادة المقاومة في تلك الناحية، وقبل هذا كله ظهور شخصية الزعيم الجبلي «أحمد الريسوني»، واتساع شهرته في كل من قبائل اجباله وغمارة، ومرورا بتوقيع معاهدة الحماية وتنازل المولى عبد الحفيظ على العرش واعتلاء المولى يوسف بعده سدة الحكم مباشرة.

كانت هذه الأجواء المشحونة بالأحداث المتلاحقة من أهم الأسباب التي ساهمت في بناء شخصية القائد الصنديد المحنك الشاب أحمد بن محمد اخيرو الحزومري، وجعلته في فترة قيادة الريسوني من كبار القادة الذين سلطت عليهم الأضواء، ثم بعد ظهور ثورة الريف زاد سطوع نجم هذا الأخير بعد توليه قيادة القبائل الجبلية.

15: وردت ترجمته في: مذكرة التهامي الوزاني، المقاومة المسلحة والحركة الوطنية في الشمال، تحقيق محمد بن عزوز حكيم، الرباط 1980، ص232- عبد العزيز خلوq التسماني، أسماء مغمرورة لقادة الجهاد في المغرب القائد احمد اخيرو الحزومري (-1898 1926)، مجلة دار النيابة، العدد التاسع- عبد الرحيم الوردغي، نهاية حرب الريف 1925-1926م، الرباط 1997م، ص39- مصطفى العلوي، الحرب المغربية الفرنسية الاسبانية، 1906-1936، ج1، ط1، 1994م، ص 376- توماس غريسا فيغيراس (Tomás García Figueras)، أحد أبطال جبالة، أحمد بن محمد الخزمري، أ.الجزيري، في ندوة المشاركين، 1951-1952، ص. 118-75. مقال منقول من مدونة تاريخ وتاريخ، بقلم صاحب المدونة صهيب فروج، يونيو 2010.

16: التهامي الوزاني حسن، مذكرات حياة وجهاد، 281/2.

لم يكن يتجاوز سن الرابعة عشر حينما احتل الجنرال «ألفوا» مدينة تطاون سلما. ثم بعد هدوء القبائل الجبلية التي هدأت قبيلته في جملة القبائل التي انقادت للتهدة. بعد وفاة المقيم العام الإسباني كوميز جوردانة -سنة 1918م-، خلفه الجنرال برينغور، والذي قطع العلاقات الودية مع الزعيم الريسوني وقرر غزو مقر الريسوني والجبـال المحيطة به، والتي كان غرضها إضعاف سلطة الزعيم الريسوني، وإحقاق القبائل الجبلية بسلطة المخزن، فكانت هذه الحرب بداية سطوع نجم القائد الحزومري على الساحة العسكرية¹⁷. في هذه الأجواء، تمكنت الجيوش الإسبانية من بسط سيطرتها العسكرية على عدة مناطق متاخمة لمدينة تطاون بسلطة العسكر التي كان يجابهها المقاومون الضعفاء بقوة الإيمان وبقين النصر وإرادة الصبر. فاحتلت هذه الجموع الضخمة في سنة 1919م قرية بن قريش الاستراتيجية، والرمزية بالنسبة لأتباع الريسوني، الذين اتخذوا منها رباطا متقدما للجهاد ضد القوى الغزية، في هذه الأثناء تراجع الريسوني وجل المقاومين إلى عمق الأراضي المتاخمة، مستغلين الأدغال المحوشة، والمسالك الوعرة في تضيق الخناق على القوات الغازية.

بعد هذه الهجمة الخاطفة من طرف الإسبان، التف رجال القبائل المحيطة بالحرم العلمي على الشريف الريسوني، فكان من بينهم الطالب محمد الحرطيبي، -الموالي المخلص للريسوني، ومع الحرطيبي ذهب راعيه «اخيرو» الذي كان عمره آنذاك لا يتجاوز العشرين سنة أو فوق ذلك. كما اجتمع حول «صقر الجبل» -كما كان يلقب، ثوار بارزون مثل: الطويلب، كورطيوطو، الشاوي،... إلخ، يصحب كل منهم المتطوعة من قبائلهم. أما قيادة الأركان، فقد عهدت إلى البطل الشرس ذا الصيت الواسع: سيدي احميدوا السكان¹⁸. في هذه الأثناء، كان الشيخ الطالب الحرطيبي والقائد الراعي -اخيرو- يعيشان في مدشر السكان «بني عروس»، وهو مدشر رئيسه المباشر¹⁹.

17: نفسه، 282/2-283.

18: سيدي احميدوا السكان، من كبار المجاهدين في إقليم اجباله. تزعم الجهاد ضد القوى الاستعمارية بمعية الزعيم الريسوني، وبقي معه في رباطه ضد المستعمر إلى أن استشهد رحمه في معركة تازروت الشهيرة، وهو يجاهد بشجاعة ضد الفرق التي كانت في طريقها لاحتلال مقر الريسوني بتزروت. وذلك سنة 1922م. وردت ترجمته في كتاب: التهامي الوزاني حسن، مذكرات حياة وجهاد، 283/2.

19: نفسه.

2: خلاف القائد اخيرو مع المقاوم

الريسوني:

بدأ نجم اخيرو يسطع كما قلنا مع الهجمة الاستعمارية على قرية تازروت وتصدي المقاومة المغربية لها. في هذه الأثناء نظمت الجماعة التي ينتسب إليها اخيرو سنة 1920م خطة محكمة لخطف ضابط من القناصة، ينتمي إلى حامية «إيزردوي»، وقد كللت هذه الخطة الشجاعة بالنجاح المبرر، استقبلتها قلوب الجبليين بالفرح والسرور، مما أكسب هذه الجماعة سمعة عالية وطيبة بين الأهالي، وزاد من عزيمة هؤلاء، وحثهم على وضع خطط أكثر تأثيراً من سابقتها، فهيئوا لهذه الخطة استراتيجية خطيرة، تجلت في ضرب العمق الاستعماري للإسبان، وهو عاصمة الشمال المغربي، عن طريق خطف أحد أفراد عائلة الطريس «ابنته»، وشخصية وزير الأحباس، «علي السلاوي»، وذلك سنة 1921م²⁰.



صورة 1-: الشريف الريسوني مع نجله خالد الريسوني بتازروت

دخل هؤلاء الأبطال إحدى عرصات الضاحية المعروفة بزيانة²¹، قرب باب السعيدة من تطوان؛ حيث كان يقطن الوجه السيد علي السلاوي الذي كان مديراً عاماً للأحباس. أخذ هذا الأخير بصحبة بنات باشا تطوان المرحوم الحاج أحمد الطريس التي كانت متزوجة

20: نفسه، 284/2 - 285.

21: حي يقع في الشمال الغربي من مدينة تطوان، كان في تلك الفترة عبدة عن أجنان - حداثق وأغراس- لكبار العائلات التطوانية.

بحفيد السلاوي، المستدعي لأحد الأعراس، وحيث أن ضعف حالته الصحية حالت دون توجهه للحفل، أناب عنه حفيده. في هذه الأثناء اقتحمت جماعة (اخيرو) العرصة محجبة بظلام الليل، وانقض المقاومون على الطريس الذي كان طريح الفراش، وعلى زوجة حفيده بعد شل حركة الخدم الذي كان بالعرصة²².

بعد هذه الضربة القاصمة، نقل المقاومون هؤلاء الأسرى بتدبير من الشريف الريسوني إلى الحصن، ومن هناك وقع افتدائهم في أواخر يونيو 1922م. في هذه الأثناء، كانت سمعة البطل اخيرو في تزايد مستمر بين الأهالي في الجبال المحيطة بتطوان، على حساب سمعة وبأس الشريف الريسوني، الذي جرد من أغلب قوته بعد الهجمة الشرسة على مواقعه المهمة في أغلب قبائل الجبل²³.

وبعدما ظهرت حركة محمد بن عبد الكريم في الريف، كانت بوادر الخلاف تتجذرين بين القائد الشاب والزعيم المسن، -وحيث رأيت شبح المشيب يطل على صاحبه، فبواذر التقهقر في مواقفه ومكانته تضعف- لأن هذا الأخير لم يكن مسروراً من الحصة التي أعطيت له من مبلغ الفدية، وأخذ يشعر بعدم الارتياح بقربه من الشريف الذي فقد هيئته المعهودة، ولم يعد ذاك الذئب الماكر الذي ترتعد من هيئته قلوب أهل الجبال. وبالتالي وجد القائد اخيرو نفسه مهاناً من طرف الزعيم الذي منحه القليل مقابل هذه العملية الصعبة والخطيرة، وما كان ليمضي كبير وقت ليظهر استياءه من تصرفات الذئب العجوز²⁴.

3: سقوط عاصمة الريسوني-

تازروت- والتحاق اخيرو بالمقاومة

الريفية:

في شهر ماي من سنة 1922م، استولى المقيم العام القائد الأعلى للقوات الإسبانية على مركز قيادة الريسوني «تازروت»، وأرغم الشريف الريسوني على الاعتصام بأدغال جبل بوهاشم، وخلال هذه الهجمة الشرسة، فقد الريسوني أقوى قادة معاركه، المعروف ب-احميدو السكان- وعلى إثر هذه الهجمة المسعورة خضعت أغلب القبائل المسيطر عليها للقوات الغازية،

22: التهامي الوزاني حسن، مذكرات حياة وجهاد، 285/2.

23: نفسه، 285/2.

24: نفسه، 285/2 - 286.

وظهر بذلك عجز قوات الريسوني على مجابهة تعزيزات القوات الغازية المؤلفة من طوايير عدة مدججة بأعش أنواع الأسلحة المتطورة²⁵.

كانت هزيمة أنوال الساحقة، قد ألفت بظلالها على القوات الإسبانية التي تقهقرت من جميع مراكزها بعد أن تلمست القبائل إمكانية الثورة والانتصار عليها من جديد، فظهرت حركات تمرد قوية ضد الاحتلال الأجنبي، زاد من زخمها الزحف الريفي بمعية القبائل الغمارية الملتحقة بالجيش الريفي على المجال الغماري والزروالي. لكن الأحداث في الجهة الغربية كانت تسير في عكس تيار الشرق، فقد بدأ الريسوني اتصالاته مع القادة الإسبان للوصول إلى التهدئة، وبالفعل تم التوصل إلى قرار للتهدئة بين الزعيم العليل والقادة المهزيمين، وعليه عاد الزعيم إلى قرية الزينات، والذي كان محاطا بجومليء بالدسائس والمؤامرات والضغوط من أجل توزيع المناصب. وفي هذه الأثناء برز أخيرو، بعد أن انتظر كثيرا للانتصاف من فدية السلاوي، وصار يعرف أنه بإمكانه أن يأخذ حقه، وذلك بمنحه قيادة قبيلة بني حزم الجبلية، ولكن في سياق ذلك، كان خصمه الحرطيبي -الذي لا ينسى الريسوني وفاءه له في شدته، بدأ بالتربع على عرش قيادة القبيلة²⁶.

أحس أخيرو بضعف الزعيم الريسوني، ومع هذا الضعف ظهر أمام القائد الشاب الطموح بديل لا يقل جرأة ووطنية ووفاء من سابقه، بعد أن ملأت سلسلة انتصاراته أرجاء المغرب من جنوبه إلى شماله. فتبادرت إلى ذهنه إمكانية ربط الاتصال بالقائد الريفي الشاب، من أجل توحيد الجهود في سبيل طرد القوات الغازية من جهة، وتمتيعه بالمكانة الخاصة التي لم يجدها عند سلفه من جهة أخرى. وفي نفس الوقت، ترك تعيين الريسوني للحرطيبي قائدا على بني حزم أثرا سيئا في نفس أخيرو، مما جعله يقف في وجه الشريف، وهو في نفس الوقت على اتصال بابن عبد الكريم الذي يرى بوضوح الخدمات المهمة التي يمكن أن يقدمها له في مشروعه للزحف على الشمال الغربي للناحية الجبلية والغمارية، بل وعلى استعداد لتقديم كامل التسهيلات بقصد الزحف على ما تبقى من الجبال المحتلة²⁷.

تيقنت القوات الإسبانية من تأثير القائد الحزمري، وبدأت تفكر في فتح باب الحوار معه بعد أن نجحت هجماته المدوية على واد لاو، وتحريره إياها من قبضة الإسبان. كانت المحادثات الإسبانية في عمومها ماطلة من أجل كسب مزيد من الوقت لتهدئة الأوضاع وامتصاص قوة الضربة الموجهة للقوات الغازية، وأثناء هذه المفاوضات، كان القائد أخيرو يرى أن الريسوني انتقص منه، ونكث بوعوده بتوليته لصديقه الحرطيبي قائدا على القبيلة بعد أن استفاد من جهوده في تحقيق مكاسب قوية على الأرض في إطار مفاوضات الشريف مع المخزن والإسبان، والتي استفاد منها الريسوني امتيازات كبيرة وجديدة. لكن جل هذه المفاوضات باءت بالفشل، بعد أن توطدت علاقة الأخير مع بن عبد الكريم²⁸.

لم يستغ القائد أخيرو تولية الشريف للقائد الحرطيبي، فقام بجمع المتطوعة من كافة قبيلته والقبائل المجاورة، وجهزهم بجهاز أرسل له من طرف عبد الكريم. ومع هذا المستجد كانت القوات الإسبانية بين نارين، في الشرق عبد الكريم والقبائل الريفية والغمارية المتحالفة معه، وفي الغرب صديق الريسوني القديم، وقائد محلته الجديدة، الذي اكتسب مزيدا من التعاطف حتى في قبيلة غمارة، وصارت له كتيبة في قبيلة غمارة والحصن وبني يدروبي ليث والحوز وغيرها، في انتظار أن يتضاعف العدد عندما يقتنع الجميع بضعف الذئب الهرم²⁹.

وعلى إثر ذلك، صار أخيرو يرى في مجهوداته قنطرة تصله بالعظمة، وتزيل عنه قيود القائد الحرطيبي، والذي لن يتركه بتصرف بحرية في قبيلة بني حزم. هذه المعنويات زادت من زخم عمله، وأدت بالقبيلة وأهلها إلى مزيد من التعاطف والتكتل في صفه، بعد أن ثار على سلطة الريسوني، وصارت بذلك أغلب قبيلة بني حزم في صفه، رافضة بذلك سلطة الحرطيبي³⁰.

انتهت المحادثات بين أخيرو والإسبان، فكان رأي القبطان (Ceno) على حق حينما قال: « إنه ليس من السهولة إدراك مدى الأحداث إذا ما قطعت المحادثات مع أخيرو ». فمباشرة بعد انتهاء هذه المحادثات، توجه أخيرو إلى قبائل غمارة، ومنها إلى الريف، فأخلص الوعد وعاد بالجيوش لمحاربة الإسبان، وإسقاط عش الزعيم المسن³¹.

28: نفسه، 2/310-309-308-285.

29: نفسه، 2/310-309-308-285.

30: نفسه، 2/310-312-311.

31: نفسه، 312.

25: نفسه، 2/288-287.

26: نفسه، 2/289-288.

27: نفسه، 2/289.

اجتمع اخيروو بالزعيم الخطابي، وذكر له مستوى الإحباط الذي بلغ بالأهالي في ناحية اجباله من تصرفات الريسوني، فعرض عليه خدمته. ونتيجة لذلك رجع بعد مدة وجيزة من الريف في حركة -كتيبة- مؤلفة من عناصر ريفية وأخرى غمارية، كانت أول ما قامت به حصار «أمتار»، وأثناء هذا الحصار، قام عملاء له بحشد الناس، وتهبيج الأنفس، وتهيئ الميدان، لتقوم بؤر الثورة التي أخذت تتفجر في مختلف النقاط بمنع أي إمدادات تتجه نحو مركز واد لاو، مما اضطر الجنرال بريمودي إلى اتخاذ خطوات دفاعية. فأضحى بهذا العمل اخيروو زعيم الثورة في كل من قبائل اجباله وغمارة³². وأما تفاصيلها الدقيقة، فقد جرت سنة 1924م؛ حيث قامت القوات الغمارية والجبيلية بمعية قبائل بني سعيد، وقوات بن عبد الكريم، بمحاصرة القوات الإسبانية في معسكرها في واد لاو، فأرسلت النجدة الأولى إلى كوب دسته التي كانت محاصرة من جميع جهاتها، فأفقيت بأجمعها، فتلتها الثانية والثالثة في الهزيمة والفناء. كان الكومندان افرنكو يومئذ بواد لاو، فهرول إلى تطوان، يعرض نفسه وجنوده لإنقاذ كوب دسته. فمشى إلى قصده، وما أدركه، لأن الثورة كانت امتدت إلى ضواحي شفشاون وتطوان، فقطعت المواصلات بين البلدين وطينة³³.

بعد هذا الانتصار الساحق، أرسل «الخطابي أخاه ليسمح لوفد بالذهاب إلى الريسوني يدعوه للتعااضد والتعاون، فعاد الوفد خائب الأمل، ثم بعث خمسة وعشرين من رجاله يطوفون في قرى الأخماس، لبث دعوة عبد الكريم، والحث على مناصرته، فكانت خزانة أولى تلك القرى وأخرها. فقد رحب الأهالي بهم واستضافوهم، ثم هجموا عليهم بالسلح في الليل، فقتلوا خمسة منهم وقبضوا على زعيمهم، ففر الباقون هاربين»³⁴.

بعد «الحادثة المفجعة، أُرسلَ اليزيد بن صالح الغماري قائد بني اريزن يومئذ، وكبير قواد عبد الكريم، في حملة تأديبية إلى الأخماس، فدارت رحى القتال بينهم وبين تلك القبيلة، وكانوا منتصرين. قتلوا من رجالها وشردوا، ثم حرقوا القرية التي غدر أهلها برسل السلم إليهم»³⁵.

32: نفسه، 312/2-313.

33: الريجاني أمين، المغرب الأقصى رحلة في منطقة الحماية الإسبانية، (ج/1)، (ص/393).

34: نفسه.

35: نفسه.

في هذه الحملة، «كان عدد القواد من قبائل اجباله وغمارة لا يستهان به، وكان على رأس هذه الكتائب التي حررت أغلب المناطق المحتلة، كل من القواد: أحمد اخيروو الحزمري، قاسم بن موسى، أحمد قريط. والقواد الشبان: أحمد المصلوحي اليمودي، اليزيد بن صالح الرزيني، الرمبوق الحساني، البوتغراسي الخالدي، أحمد بن سعيد الحساني. وكانت خطة قادة الجيش تقضي بانسحاب الإسبان من المدينة بقصد الالتفاف عليه ومن ثم القضاء عليه»³⁶.

في سنة 1924م: «سينسحب خيروو وكتيبة من اللفياف الأجنبي بقيادة افرنكو ليلا لينجو بجنوده من جيوش المقاومة المتحصنة من وراء الجبال، فكان المصير ليلة ممطرة وأوحال، انتهت بعشرات القتلى والجرحى والمعطوبين. فقتل على إثرها الجنرال سرانو، وجرح الجنرال بيرنغر، وعدد غير قليل من الضباط»³⁷. بعد «انتصار اخيروو والقائد الغماري بن صالح على قبيلة الأخماس، وتحريره لمدينة شفشاون، زحفوا على قلعة الشريف الريسوني «تازروت»، مقر صديق الأخماس، وعونهم العنيد، فالتقت هنالك بنادق بن صالح -تسعمئة منها- بخمسمئة من بنادق الريسوني، فدامت المعركة يومين، قتل فيها خمسون من رجال عبد الكريم، ونحو مئة من حماة الشريف»³⁸.

في سنة 1924م: «وبعد انسحاب فيالق الجنود الإسبان من مدينة الشاون، ستلحقهم جيوش المقاومة الغمارية والجبيلية والريفية إلى قبيلة بني حسان، عند سهل يسمى بالريفين، فقام المقاومون بتطويقهم هناك، وأنزلوا بهم خسائر فادحة جدا، في معركة حامية الوطيس أطلق الإسبان عليها «معركة خندق الموت»، وأطلق عليها المقاومون «معركة عين الحمراء»، وذلك لهولها الشديد. وقد تزعم هذه المعركة من قبائل غمارة واجباله كل من: أحمد الدنفيل، محمد ولد الطحان، عبد الرحمن الشيار البوخلي، زري الدرکولي، محمد ولد التنوك، أحمد حفوظ ولد الشها، أحمد اخيروو الحزمري، ولد اسليمان، أحمد قريط، محمد القيسي، محمد الدوهري، عبد الكريم التناج. وكانت هذه المعركة تعد الثانية في أهميتها بعد معركة أنوال المجيدة»³⁹.

36: الريسوني علي، أبطال صنعوا التاريخ، مرجع سابق، (ط/1975م)، (ج/1)، (ص/220).

37: الريجاني أمين، المغرب الأقصى رحلة في منطقة الحماية الإسبانية، (ج/1)، (ص/394).

38: نفسه، (ج/1)، (ص/395).

39: الريسوني علي، أبطال صنعوا التاريخ، مرجع سابق، (ط/1975م)، (ج/1)، (ص/224).

الكريهة، ولم يصل الفارون من الجند إلى تطوان إلا في 13 ديسمبر، وكانت الخسائر من القتلى: جنرال واحد، والكولونيلات 6، والكمندرات 8، والضباط الآخرون 175، والجرحى 600 ضابط، والقتلى 17000. ونشرت «النشرة الرسمية لوزارة الحربية الإسبانية» إحصائيات غير كاملة، وهي:

- 1: الضباط العامون- السامون وغيرهم- الذين قتلوا من يونيو إلى ديسمبر 1924م بلغ عددهم 190، يضاف إليهم المفقودون المقدرون ب 60، والجرحى 70.
 - 2: الجنود القتلى 3800
 - 3: الجنود الجرحى 14000
 - 4: الجنود المساجين والمفقودين: 2500.
- مجموع الخسائر 21250.

وهكذا كانت كارثة انسحاب الإسبان من شفشاون شبيهة بكارثتهم في أنوال، واعترف «بريمودي» قائلاً: «لقد هزمنا ابن عبد الكرم، إنه يملك تفوقاً هائلاً من حيث الأرض والأنصار المتعصبون، أما جنودنا فقد سئموا الحرب وهم يخوضونها منذ سنوات، وهم لا يرون سبباً يدعوهم إلى القتال والموت من أجل هذا الشريط من الرض العديمة القيمة»⁴⁰.

2: هزيمة الزعيم الخطابي واستشهاد المقاوم البطل اخيرو:



صورة 2-: استسلام محمد بن عبد الكريم للفرنسيين
سنة 1926م

بعد تحقيق الانتصارات الساحقة ضد الجيوش الاستعمارية وقوات الريسوني، ألحق عبد الكريم قيادة قبائل بني حسان وبني حزمرو وبني ليث وبني سعيد لآخرين، إلا أن الارتياح من شخصية اخيرو كان يطغى على القيادة السياسية الريفية، بسبب فشل اخيرو في حصاره لكدية الطاهر سنة 1925م، تلك العملية التي كان لها بعد استراتيجي بالنسبة لابن عبد الكريم الخطابي، إلا أن هذه العملية كان لها أثر محدود، في مقابل الهجمات الإسبانية التي بدأت تتقوى بفعل المساندة الفرنسية والمخزنية للإسبان. إلا أنه في بعض الأحيان كان يتجاوز هذا الضعف بسبب التعزيزات التي كانت يتوصل بها من قبيلة غمارة.

المبحث الثالث: مظاهر مقاومة القائد اخيرو للاحتلال الإسباني ونتائجها

1: أهم المعارك التي خاضها ضد القوات الإسبانية وبعض نتائجها:

نكتفي بذكر بعض ما غنمه القائد اخيرو في معاركه ضد القوات الإسبانية، ويتعلق الأمر بالمعركة التي تلت تقهقر الإسبان وانسحابهم من مدينة شفشاون، فبعد انسحاب الجيوش الإسبانية من المدينة خطط كل من أخ عبد الكريم والقائد اخيرو في عرقلة هذا الانسحاب، فأوفدوا القائد بحوت فتفقد الجبهة وأشار بقطع الطريق على المنسحبين الذين كانوا حوالي أربعين ألف رجل بقيادة الجنرال «إيزبورو»، فلم يهجم المقاومون على المدينة لقدسيته، فتركوا القوات المعادية تنسحب.

حينما توقفت القوات المعادية نزل المجاهدون من الجبال المحيطة وزحفوا عليهم وتحول الانسحاب إلى هزيمة منكرة، وقتل على إثرها الجنرال «سيرانو» مع ألف من الجنود، كما جرح الجنرال «بيرانجير»، وقتل الضابط الذي خلف «سيرانو»، وكانت طريق الانسحاب مليئة بالجثث حتى أن صحفياً حد 600 جثة في ساحة لا تزيد عن مساحة مقر وزارة الحربية بمديرد، وكانت الطيور والكلاب تأكلها، وكان الفضاء مليء بالروائح

40: الهامي الوزاني حسن، مذكرات حياة وجهاد، 318/2.

إن الذي خرج من مهد فقير، يرقد الآن بجوار «احميدود السكان» أحد رؤساء الريسوني الأذكاء الذي قتله جنود تطوان النظامية أثناء معركة تازروت، وبجوار أكرم الشرفاء العلميين⁴⁴. بعد موت القائد أحمد اسبوا اخيرو الحزومري في ساحة الشرف توقفت الحملات الجهادية وكان موته حدثا هاما تناقلته جميع الصحف الاسبانية، فقد مات خليفة الخطابي. وفي العاشر من يوليو من العام 1927م، أعلن المقيم العام سان خورخو بباب تازة عن نهاية المقاومة المسلحة والتي دامت ثمانية عشر عاما.

خاتمة:

شكلت مرحلة النصف الأول من القرن العشرين مرحلة مهمة من تاريخ الشمال المغربي، إذ تجند فيها المغاربة على قلب رجل واحد قصد الدفاع عن وحدة أراضيهم، انطلاقا من عدة مراكز للمقاومة كان الغالب عليها التطوع، وفيما بعد تنظمت هذه الحركات مع مجيء الثورة الريفية في إطار جيش منظم. وكان لهذه المرحلة الكثير من رجالها، قدر للبعض أن يسطروا جزءا من تاريخه، ولم يكتب للبعض الآخر، ونحن في هذا المقال حاولنا أن ننقل بعض من الأثر الذي تركه المقاومون الشهير، والصنديد العظيم، في انتظار أن تكون هناك محاولات أخرى من طرف الباحثين والخبراء، قصد رفع الإهمال الذي لحق بتاريخ المنطقة وأعلامها.

بعد انهزام الخطابي في سنة 1926م، واستسلامه للقوات الفرنسية، سيكون أثر هذا الاستسلام على القبائل الغمارية واضحا، فقد انهارت أغلب المراكز العسكرية، ولحق بالإسبان كثير من قادة هذه المراكز، وبالتالي صاروا اخيرو ومن معه من الثوار في جملة الهاربين من القوات الإسبانية الذين لا يستطيعون الاستسلام بسبب بطولاتهم السابقة ضد القوات الاسبانية والمخزنية، لذلك صاروا يضغطون على القبائل الأخرى لرفض الاستسلام للقوات الإسبانية والمخزنية، إلا أن الأوضاع كانت تنذر بالأسوأ، فقد سقطت شفشاون في يد الإسبان، واستسلمت بعض القبائل الساحلية، ومع هذه المستجدات أيقن اخيرو ومن معه بضرورة المقاومة إلى آخر مرق⁴¹.

خلال هذه المرحلة العسيرة من صراع اخيرو ضد الإسبان والمخزن، لم تتوقف مساعي الإسبان والمخزن من أجل ترغيب اخيرو في الاستسلام، إلا أنه كان يرى أن الاستسلام لن يكون ملائما إلا بعد يوليو 1926م، أما بعد استسلام عبد الكريم، فلا مجال لذلك، فرجاله الأشاوس يقفون أمام ذلك، فليس من السهل إقناع الغماريين والجبليين ممن ضحوا في سبيل حماية الوطن لقرون عدة بالاستسلام، لهذا كانت المقاومة هي الحل⁴². بقي المجاهد أحمد اخيرو يقاوم في صفوف المقاومة الغمارية والجبليية مدة 6 أشهر كما أسلفنا، وكانت حرب عصابات، وفي أواخر سنة 1926م، واصل القائد اخيرو القتال فدارت بينه وبين إسبانية معارك عديدة، ويوم 3 نونبر 1926م، وقعت معركة في مركز يسمى «كدية السبيط»، يقودها الإسباني سان خورخو، والتي قادها بنفسه معية مجموعة من ثوار الجبال الغمارية والجبليية، وثوار قبيلة بني يدر، حاولوا على إثرها صد تقدم هذه الفرقة التي كانت تتجه إلى قلب مركز المقاومين، إلا أنه بعد مناوشات قوية، توقف القتال فجأة، ولم يفهم السبب، واتضح فيما بعد أن البطل اخيرو قد لقي مصرعه في تلك المعركة⁴³. حيث استشهد في ساحة الشرف أثناء اشتباكات مع الأعداء، فحمل أنصاره جثته إلى جبل بني عروس، حيث دفنوها على مقربة من ضريح مولاي عبد السلام بن مشيش.

41: نفسه، 315/2.

42: نفسه، 317/2 - 318.

43: العلوي مصطفى، الحرب المغربية الفرنسية الاسبانية، 1906-1936، ج1، ط1، 1994م، ص 377.

44: التهامي الوزاني حسن، مذكرات حياة وجهاد، 318/2.

المصادر والمراجع:

- (1) أوغيست موليبيراس، المغرب المجهول (اكتشاف اجباله)، ترجمة: عز الدين الخطابي، منشورات تفرانزاء الريف، (ج/2 - ط/2013).
- (2) التهامي الوزاني حسن، مذكرات حياة وجهاد، التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية، حرب الريف، منشورات مؤسسة حسن الوزاني.
- (3) التمسسماني خلوق عبد العزيز، أسماء مغمورة لقادة الجهاد في المغرب القائد أحمد اخيرو الحزمري (1898-1926)، مجلة دارالنيابة، العدد التاسع.
- (4) الريحاني أمين، المغرب الأقصى رحلة في منطقة الحماية الإسبانية، مصر، منشورات دار المعارف بمصر، (ج/1).
- (5) الريسوني علي، أبطال صنعوا التاريخ، تطوان، منشورات المطبعة المهديّة، (ط/1975م)، (ج/1).
- (6) العلوي مصطفى، الحرب المغربية الفرنسية الاسبانية، 1906-1936، ج1، ط1، 1994م.
- (7) الوردغي عبد الرحيم، نهاية حرب الريف 1925-1926م، الرباط، 1997م.
- (8) غريسا فيغيراس توماس (Tomás García Figueras)، أحد أبطال جباله، أحمد بن محمد الخزمري، أ. الجيرو، في ندوة المشاركين، 1951-1952.
- (9) مذكرة التهامي الوزاني، المقاومة المسلحة والحركة الوطنية في الشمال، تحقيق بن عزوز حكيم محمد، الرباط 1980م.
- (10) مقال بمدونة تاريخ وتاريخ، بقلم صاحب المدونة: فروج صهيبي، يونيو 2010.

used Mikhail Bakhtin's conversational mechanisms. This opening dialogue has aided her to express the rupture and dispersion of the reality putting the novel out of the traditional writing rules that has always characterized the feminist Algerian novel. This style also allowed her to get into taboos that are banned by social custom; thus, the rules of masculinity writing have also been broken down.

Keywords: conversational mechanisms - novel - modernistic text – Feminism – Algeria

مقدمة:

لم يعد الكاتب يفرض هيمنته كما في الرواية المونولوجية التقليدية، حيث كان يُعلي من وجهة نظره وأسلوبه، ويُضدّ صوته فوق جميع الأصوات داخل المجتمع الروائي، ويغيب دور الشخصيات ويمهشها، وقد تسنى له ذلك من خلال ترسيمة سردية يجعل فيها نفسه إله سرديا عارفا بكل شيء، من خلال خلق شخصيات محدودة المعرفة والثقافة أو ضاربة في تلايب الجهل والأمية، وبهذا يعطي لذاته أحقية تسيير العالم الروائي كونه القدوة الواعية التي لا بد أن تحكمه. أتت الرواية الحوارية التي أسسها «ميخائيل باختين» كنظرية غريبة، فأضعفت دور الكاتب وسلبته سلطوته من خلال التعددية الصوتية، فلم يعد صوته إلا واحدا من بين جميع الأصوات في الرواية، واستطاعت «ربيعة جلطي» أن تؤسس في روايتها (عرش معشق) للحوارية بالآليات نفسها كما تحدث عنها «باختين»، من خلال اللغة العربية الفصيحة المنسجمة والمتداخلة في الوقت نفسه مع لغات ولهجات وأصوات متعددة. إذ تأتي جميع الأصوات السردية في الرواية بوقع قوي يضفي عليها طابعا حواريا بامتياز، أعطت فيه الكاتبة قيمة للتعدد اللغوي، الذي أهلها لأن تخرج من الأسلوب الواقعي الذي طالما ميّز الرواية النسوية الجزائرية، نحو كتابة سردية روائية جديدة، والتي نتوخى في هذه الدراسة التطبيقية المقدمة على كشف تجلياتها من خلال التعدد اللغوي النصي، وسنطلق من فرضية أن هناك علاقة متداخلة بين النص الروائي / (اللغة)، وخارج النص / (الواقع الموضوعي) في (عرش معشق)، و لأن قراءة النص الروائي في إطار نظرية ما تبقى معممة ما لم تتحصن بأسئلة منهجية يعي من خلالها الخطاب الروائي سيرورته، فإننا نسعى في هذا التحليل النقدي إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

حوارية السرد في الرواية النسوية الجزائرية رواية (عرش معشق) لربيعة جلطي نموذجا

ذة. إيمان مليكي¹

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن تجليات آليات الحوارية في رواية (عرش معشق) للكاتبة الجزائرية «ربيعة جلطي»، ومنه انطلقت الدراسة من أن التعددية اللغوية هي السمة البارزة في هذه الرواية، والدالة على انتمائها للنموذج النصي الحدائي، ومن هنا تم وضع خطة مرتسمة جاء مستهلها لتبيان: خصوصية الكتابة في المتن الروائي وعلامات النسوية فيه، ثم تلاه البحث في صورة لغة الخطاب الروائي من خلال: التهجين / الأسلبة / الحوار الحواري. وخلص البحث إلى مجموعة من النتائج من أهمها أن الكاتبة وظفت آليات الحوارية كما جاء بها «ميخائيل باختين»، وقد أعانها هذا الانفتاح الحواري في التعبير عن تمزق الواقع وتشتته، وبه خرجت عن قواعد الكتابة التقليدية التي طالما ميزت الرواية النسوية الجزائرية، وكذا سمح لها بولوج عوالم روائية. الطابوهات. كانت محظورة عليها من قبل العرف الاجتماعي، وبهذا تكون قد كسرت قواعد الكتابة الذكورية أيضا.

Abstract:

This research aims at detecting the manifestations of the conversational mechanisms in the novel (Arch Moachak) written by Rabia Djelti; an Algerian author. The study begins with the fact that multilingualism is significantly an outstanding sign in the novel that makes it a modernistic text. With this regard, a plan is drawn up; its inception comes to indicate the specificity of writing in the narrative board and feminist signs in the text. Followed, then, by scrutinizing the narrative speech form in language through hybridization, synthesis and interactive dialogue.

The research concludes that the writer

¹ : أستاذة متعاقدة - جامعة عباس لغرور - كلية اللغة العربية و آدابها - خنشلة - الجزائر.

كيف تشكلت بنية رواية (عرش معشق) في ضوء صورة اللغة (التهجين / الأسلية / الحوار)؟ وكيف تفاعلت الخطابات وتعددت الأصوات داخل المتن الروائي؟ وما هدف الكاتبة «ربيعة جلطي» من مسامرة أساليب الرواية الجديدة، وما قيمة ذلك؟

نستهل البحث في إبراز خصوصية الكتابة في رواية (عرش معشق) لتبيان أسئلة الاختلاف بغية إدراك طبيعة التفكير في الرواية النسوية الجزائرية، والكشف عن همّ الأنثوي الذي أرقه الجرح التاريخي الذكوري، والذي مارس عليها سلطوته على مرّ أحقاب زمنية طويلة. وهذا ما جعل الكاتبة الجزائرية تبحث عن هويتها المغيبة من خلال جنس الرواية لتؤكد كيانها المختلف ومركزية دورها في الحياة وقدرتها على امتلاك سلطة النص.

أولا - خصوصية الكتابة في المتن الروائي وعلامات النسوية:

القارئ لرواية (عرش معشق) يلاحظ أن الكاتبة تصوغ حكيمها بشكل مخالف لكتابة الرجل، حيث تنطلق «ربيعة جلطي» في روايتها من قضية تتعلق بخصوصية الأنوثة، ويتمثل ذلك في عملية المخاض، تقول: «الراس الراس .. آيا آيا .. هاهو .. هاهو الراس بين يدي .. زيدي زيدي ادفعي شوية. يصيح صوت القابلة المتهدج، بينما أصابعها الخشنة تطبق على مؤخرة رأسي، تحاول أن تجذبني إليها وأنا أقاوم بكل ما أوتيت من جهد. يشتد ضجيج مهول في الخارج، هزطيلة أذني البكرين، صراخ وجع أمي وهي تجمع قواها كي تلفظني بعيدا عن سكتي فيها»²، وضمن هذه الخصوصية تنبثق موضوعات أخرى تعبر عن الهوية النسوية ونهوض المرأة إلى الكتابة انطلاقا من النزعة الذاتية التي تميزها، ومنها «عاطفة الأمومة»، التي تتجلى «ضمن هذا العالم الشعوري الأنثوي، وهي الصفة المتمكنة من المرأة باعتبارها الصلة التي تشدها أكثر إلى الحياة، وتمنح كينونتها المعنى وتسهم في بلورة رؤيتها للذات والعالم»³.

هذا ما جعل الكاتبة تتيقن أن الرجل مهما كتب عن هذا الموضوع فإنه لا يوفيه حقه، لأنه من بين المواضيع التي تكتب عن تجربة وعن إحساس، وهذا ما جعل الخالة حدهم تقول: «نجد تونس وحدتي. ربما هي لا تدري ما تقدمه لي من توازن في حياتي»⁴.

يشغل المتن الروائي طوال المسار السرد على إثارة الخصوصية النسوية عبر موضوعات تمثل شواغل المرأة ومدارات اهتماماتها التي تميزها عن الآخر / الرجل دون أن تقصيه بل تجعله عنصرا فاعلا في النص، فتتحدث عن حب الرجل للمولود الذكر ونفوره من المولود الأنثى، وتحمل المرأة تبعات ولادتها للبنات، تقول نجود: ««حدهم» اسم ألصقه جدي على جبين ابنته الخامسة، أملا أن تكون حدّا للولادة البنات تبعا لعادة القديمة في التبرك بالأسماء. تيمنا وأملا من جدي أن تكون «حدهم» الحد الفاصل بين الإناث اللواتي ولدن له، والذكور الكثر القادمين. لعل وعسى يأتي بعدها مباشرة ولد ذكر، مرفوع بالتنوين الظاهر في وسطه»⁵، طرحت الكاتبة هذه القضية من أبعادها الحسية والاجتماعية، واجتهدت في إبراز معاناة المرأة من هذا المنظور، حيث المرأة تضطر إلى الإكثار من الإنجاب إلى أن ترزق بولد، وهذا ما مثلته شخصية والدة «حدهم» تقول: «أمي المسكينة التي مع تحرك كل مخاض لها، لم تكن تفكر في الأوجاع الطاحنة التي تمزق أحشاءها، بل تنتظر فقط وبلهفة أن يتسلل من رحمها جسد لا يشبه جسدها، جسد مزود ببشارة الذكورة فتزرد النساء»⁶. فواقع المرأة في المجتمع الروائي إن أخفقت في إنجابها للذكر تُطلق أو ترضى بضرة بإمكانها أن تنجب للزوج ذكورا، وبهذا فقد مثلت قضية تعدد الزوجات موضوعا يربح فكر المرأة لأنه يهدد استقرارها العاطفي واستمرارية حياتها الزوجية بصفة طبيعية.

تنوعت أسباب «تعدد الزوجات» في الرواية، ومنها نجد عقم الزوجة ورغبة الزوج في الخلف وبحته عن أنثى وولد، ويعد هذا الموضوع من أكثر ما يربح المرأة وقد مثل سؤالا جوهريا في هذا النص، حيث خلّف آثارا نفسية سلبية للخالة «حدهم» العاقر التي تتفاجأ بوجود ضررتها قاسمتها زوجها في السابق وأتت لتقاسمها الميراث في الحاضر، تقول نجود: «لم ينته كابوس خالتي حدهم، بل ازداد حلقة حين قدمت إلينا

2: ربيعة جلطي، عرش معشق، منشورات الاختلاف، منشورات

ضفاف، الجزائر، بيروت، ط1، 2013، ص 10.

3: بوشوشة بن جمعة، التجريب وارتدادات السرد الروائي المغربي، المغاربة للنشر، تونس، ط1، 2003، ص 179.

4: الرواية، ص 60.

5: الرواية، ص 20.

6: الرواية، ص 59.

سيدة برفقة رجل قالت إنه محامها الخاص. قدمت نفسها على أنها الزوجة الثانية لبوعلام ولها معه أربعة أبناء.⁷ ومن هنا فالكاتبة أثارت قضية خيانة الزوج/ بوعلام للزوجة/حدهم، عندما تزوج عليها دون علمها، فخلف لها هذا الفعل مأساة نفسية وحسية، ف«الأمر الذي لاحظت أنه أفزعها ودوخ رأسها وجرح كبريائها هو قدرة بوعلام وجرأته على الخيانة والكذب منذ سنوات وعلى حبه هذه المفاجأة غير السارة التي تركها لها هدية بعد عشرة طويلة (...) الرجل ما فيه الثقة .. الرجل ما فيه الثقة!!»⁸، ويأتي حديث خيانة الرجل من أهم المواضيع التي تشغل بال المرأة، وتجسد ذلك من خلال شخصية والد «عبدقا» الذي يتظاهر بالعفة والزنا والإخلاص لزوجته، لكن ابنه «عبدقا» لم يتوقع وجوده في الملهى الليلي يواعد المومسات، يقول «عبدقا»: «جمد الدم الجاري بغزارة في عروقي وانكمش جسدي مثل قنفذ شعربخطر .. انحنيت بطريقة لا إرادية . كأن السقف سيسقط فوق رأسي حين لمحته من بعيد .. إنه أبي (...) أنتيا ليا وأنا ليك .. والله إلى نشبعك ني... يا إلهي .. لا أستطيع أن أكمل جملة أبي «الشعرية»، إنها في غاية البذاءة .. ثم إنه أبي»⁹.

تعد المجالس النسوية فضاء لسرد الحكايات الحميمة بين النسوة وهذا ما حاولت الكاتبة نقله عبر ممتنها الحكائي، حيث تحكي خالة «نجد» لجاراتها في بيتها عن ملاذ ليلة عرسها، «إنها تلك الذكرى التي سمعت خالتي يوما تقصصها على جارتها بكثير من التفصيل والتذليل والحواشي. كان صوتها ساعتهذا مختلفا وعميقا وهي تسرد قصتها الدفينة الحارة عن ذلك اليوم السعيد المتفرد في وحدانيته بين أيام عمرها كلها، المحفور في وجدانها وذاكرتها وإحساسها»¹⁰. وتحكي «مهدي» لصديقتها «نجد» عن مغامراتها الغرامية مع عشيقها، «أغربهن حالا مهدي صديقة طفولتي .. يا لمهدي أقرب الصديقات إلي، وأقدمهن وأعزهن .. كم من الوقت سال وانسكب وأنا أنصت بصبر أيوب إلى ما تسرده من التفاصيل الدقيقة المجهرية عن غرامها المجنون بمعشوقها الأول المدعوقاسم. فلا تترك شاردة ولا واردة إلا وتقصصها علي بكل حرارة بحذافيرها وأكثر»¹¹.

7: الرواية، ص 137.

8: الرواية، ص 138.

9: الرواية، ص 125، 126.

10: الرواية، ص 28.

11: الرواية، ص 84.

تعددت مواضيع المتن الحكائي التي تعبر بالأساس عن خصوصية الكتابة النسوية في الرواية، ومنها أيضا حديث الكاتبة عن العادة الشهرية¹²، وعن كيد النساء¹³، وعن المطبخ¹⁴، العذرية¹⁵، الجمال¹⁶، الغنج¹⁷، الغناء والرقص¹⁸، زيارة الأولياء الصالحين تبركا بهم¹⁹، إضاءة جانب مساهمة المرأة المناضلة في تحرير أرض الوطن ومشاركتها في الثورة التحريرية²⁰... إلخ. فالكاتبة حين تُعدد من مواضيع المتن الحكائي وتعطيه لمسة أنثوية، فهي تجعل هذا وسيلة لإبراز التعدد اللغوي كأسلوب روائي مضاف جنبا إلى جنب مع الكتابة الرجالية. ومن جهة أخرى فإن هذه التعددية تأتي داخل الرواية لتعرض الفئات والشرائح الاجتماعية المتنوعة بمختلف مستوياتها المتعددة والمتفاوتة، ويتجلى هذا في مجموع أصوات الشخصيات المتكلمة (نجد، حدهم، مهدي، عبدقا، بوعلام، نجد الشبح... إلخ).

سمحت تعددية مواضيع المتن الحكائي في رواية (عرش معشوق) لبروز أصوات عديدة متكلمة، وكذا بروز فضاءات، أزمنة، أيديولوجيات متعددة أيضا، وهذا ما أكسب الرواية تعددية على مستوى لغتها، ويسمى هذا النمط الكتابي بالأسلوب الحواري الذي ينهض بإعلاء التعددية على كافة المشكلات السردية في الخطاب الروائي الذي يحوي تنوعا كبيرا في أصناف الشخصيات، مما يفرض بالضرورة إلى تعددية الأصوات واللغات، وفي هذا التصنيف تجمع الرواية الحوارية «الخطابات المختلفة، وتضعها في علاقة مواجهة، وتجعلها تتعايش وتتجاوز، وتتعاظم مع بعضها البعض»²¹.

ارتكزت رواية (عرش معشوق) على فكرة التعدد اللغوي الحواري الذي أتى كنتيجة حتمية للحوار الذي نشأ بين الأصوات المختلفة في الرواية، والمعبرة عن وجهة نظرها، فكرتها، موقفها من الحياة، بلسانها ولغتها الخاصة، نافية بذلك سلطوية الكاتبة «ربيعة

12: ينظر الرواية، ص 129.

13: ينظر الرواية، ص 94.

14: ينظر الرواية، ص 100.

15: ينظر الرواية، ص 4540.

16: ينظر الرواية، ص 66 63 40.

17: ينظر الرواية، ص 89.

18: ينظر الرواية، ص 153 118.

19: ينظر الرواية، ص 67.

20: ينظر الرواية، ص ن.

21: شرفي عبد الكريم، مفهوم التناس، من حوارية ميخائيل باختين إلى أطراس جيرارجيت، دورية دراسات أدبية، الجزائر، ع 2، جانفي 2008، ص 70.

جلطي « وأحادية رؤيتها في بسط الحكاية، وسيوضح ذلك أكثر في ما يلي عند معاينة تجليات حوارية السرد في رواية (عرش معشق).

ثانيا - التعدد اللغوي الحواري:

1- التهجين:

تتولد اللغة الهجينة عبر آلية الانفتاح على الآخر، أثناء تفاعل وامتزاج لغة معينة بلغة أخرى لها وعيها المخالف، وبهذا الشكل تتخلق لغة ثالثة حاملة لعدة أيديولوجيات وثقافات، وتسمى باللغة الهجينة، التي يعرفها «ميخائيل باختين» على أنها: «مزج لغتين اجتماعيتين داخل ملفوظ واحد، والتقاء وعين لغويين مفصولين داخل ساحة ذلك الملفوظ، ويلزم أن يكون التهجين قصدياً»²².

هذا يعني أن الكاتب هو يعبر عن إدراك العالم بإدراجه للتهجين، يكون واعياً وقاصداً ذلك، وهذا ما حاولت الكاتبة «ربيعة جلطي» إدراكه في روايتها (عرش معشق)، التي غدت «الساحة المفضلة للالتقاء بين أصوات ولغات ومنظورات متباينة من شأنها أن تخلع على النص (الملفوظ) الروائي صفة التهجين كإحدى أبرز معالم الخطاب الروائي الجديد»²³.

انفتحت رواية (عرش معشق) على خطابات وأساليب متعددة، فأنت لغتها في كثير من المواضع مهجنة قصدية، مستوعبة للواقع الشاسع بكل تفاصيله وتناقضاته ولغاته ولهجاته، وهذا التعدد مسح على الرواية صفة التجديد، لما حملته لغتها من مزج وتركيب للخطابات واللهجات الاجتماعية، كما توضحه الأمثلة الآتية:

1.1 التهجين / لغة أجنبية:

La belle et la bête²⁴

2.1 التهجين / لغة أجنبية بحروف عربية:

شامبانزي²⁵، سانتاكروز²⁶، نورمال²⁷، جوستومون²⁸، س يناريوهات²⁹، مايسترو³⁰، الدبلوماسية³¹.

3.1 التهجين / عامية جزائرية ولهجات عربية:

أرواحويا الخاوة نخبركم بالمفيد³² / يا الله شو حلو.. من وين جيتيه لهذا يا نورة خانم؟³³ / الله وكيلك يا ستي.. البركي كلو حلو وعالأصول³⁴ / ما تخلهاش تخرج بزاف والله العظيم تهبل الغاشي³⁵.

4.1 التهجين / لغة بذيئة:

لست أدري ما الذي يجعل خالتي حدهم تطيق وجود هذا البوعلام الصامط المر الحامض اللاذع الثقيل³⁶.
. واش راكي ديري يا الحمقا .. صايي خلاص هبلي ؟؟³⁷
. وعلاش المرجاجو وسانتاكروز نتاع أمك؟ قلت له³⁸.
. شوفي روحك في المرايا يا الغولة يا واحد السلوم الراشي³⁹.
. عملوها الكلاب⁴⁰.

24: الرواية، ص 80.

25: الرواية، ص 62.

26: الرواية، ص 77.

27: الرواية، ص 78.

28: الرواية، ص 135.

29: الرواية، ص 143.

30: الرواية، ص 151.

31: الرواية، ص 161.

32: الرواية، ص 31.

33: الرواية، ص 38.

34: الرواية، ص ن.

35: الرواية، ص 71.

36: الرواية، ص 43.

37: الرواية، ص 50.

38: الرواية، ص 79.

39: الرواية، ص 80.

40: الرواية، ص 158.

22: ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترمحمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، دت، ص 18.

23: سعيد بن هاني، شعرية التعدد اللغوي في رواية سرايا بنت الغول، مجلة علامات في النقد، المملكة العربية السعودية، م. 14، ديسمبر 2004، ص 589.

من خلال هذه الأمثلة نفهم أن «ربيعة جلطي» شخصت لغات ولهجات اجتماعية مختلفة، وتسنى لها ذلك عن طريق التنوع في توظيف التهجين، فوظفت تهجيناً على مستوى الجملة. على قلته. ويظهر ذلك من خلال استحضارها للجملة المكتوبة باللغة الفرنسية وربطها بالجملة المكتوبة باللغة العربية داخل الرواية. كما يحضر في النص نوعاً آخر من التهجين على مستوى الكلمة، وتمثله الملفوظات المكتوبة بحروف عربية والحاملة لدلالة فرنسية، وهكذا يكون القارئ أمام كلمات مهجنة تحمل وعياً لسانياً عربياً مع وعي لسانياً أجنبياً.

اختارت الكاتبة «ربيعة جلطي» اللهجة الشامية كلغة ثانية تضيء بها اللغة الفصيحة في الرواية، فأرادت من هذا التلفت، خلق عمل أدبي هجين حامل لوعيين ثقافيين، «فليس ما يظهر من الحقل الذي يضيئه اللسان الأجنبي هو النظام الصوتي للغة المحلية أو خصائصها المورفولوجية أو حتى معجمها المجرد بل، وبدقة، ذلك الذي يجعل من اللغة إدراكاً محسوساً للعالم لا يمكن ترجمته إطلاقاً وبالتحديد أسلوب اللغة كوحدة كاملة»⁴¹.

نقلت الكاتبة بشكل كثير وملحوظ اللهجات العامية الجزائرية، وهذا الأسلوب تكون قد تشكلت الأسلبة من خلال إضاءة الوعي اللساني للغة الفصحى في الرواية بالوعي اللساني للهجة العامية الجزائرية. ليس من الغريب أن يجد القارئ اليوم في الرواية الحوارية ملفوظات لا يستسيغها، لذا عمدت الكاتبة على ألا تغفل عن استحضار اللغة البذيئة داخل المتن الحكائي، بل أسهبت في توظيفها بمنطوقها الأكثر حداً أيضاً، والتي لم تمثل بها، بل تركناها قابضة في نصها. وفقت الكاتبة في اختيار الشخصية المتكلمة بهذه اللغة السوقية، حيث انتقت شخوص روائية مهمشة وذات مستوى ثقافي محدود داخل المجتمع الروائي، لتكون ناطقة بها ومُمررة لمشاهد جنسية متعددة.

بهذا الشكل تكون «ربيعة جلطي» قد تجاوزت حدود الكتابة التقليدية المتحفظة، وافتحت على الجانب الهش من الواقع فنقلته بتفاصيله المقرفة، «إنها ثقافة المواجهة والسفور، في مقابل ثقافة الحشمة والحياء»⁴²، ويُعد استحضار الكاتبة للتهجين البذيء داخل المتن الروائي كسراً للطابوهات، وقد تذرعت بمبرراته الفنية، حيث أصبح مثل هذا التوظيف دالاً على سمة التجديد على مستوى البنية النصية، من خلال تجاوزها للغة التقريرية الإخبارية المحتشمة، وكسرقواعد الكتابة التقليدية، والخروج عن لغتها في التعبير والاستبيان عن حقيقة الواقع.

من منظورنا أن على الكاتبة العزف عن الاهتمام بنقل الجانب المقرف والهش من الحياة إلى النص الروائي، كونها صاحبة رسالة وصانعة أجيال، فضلاً على أن هذا السلوك يتعارض مع ديانتنا الإسلامية للأغلبية المغاربية، ويتنافى مع عادات وتقاليد المرأة في المجتمع المسلم.

ساهم التهجين في رواية (عرش معشق) في إبراز العنصر السوسيولساني، عن طريق تحيين اللغة الثانية وربطها بكيان الرواية، وهذا تكون الرواية قد حظيت بالثقافة اللغوي، وهو ما أهلها لأن تتكلم بلسان مزدوج، وتكتسب ثنائية صوتية ونبرية، فهي «لا تشتمل فقط على وعيين فرديين، على صوتين، على نبرتين، بل على وعيين اجتماعيين -لسانيين- وعلى حقبتين ليستا، في الحقيقة مختلطتين هنا بكيفية لا واعية، بل هما قد إلتقيا بوعي، وتتصارعان فوق أرض الملفوظ»⁴³.

استمدت الهجنة الفردية والقصدية الواعية وجودها في الرواية من خلال تحاور اللغات، واستدعاء اللهجات ودمجها داخل النسق الروائي، وهذا ما يفسر سماع صوتين داخل الملفوظ الواحد، قد يتشابه صوت مع صوت لإبراز الوعي المقصود، وقد يطغى الواحد على الآخر فيضينه، وعلى هذا النحو الحوارية اشتغلت جميع الهجن داخل المتن الروائي.

42: وداد بن عافية، الشعر النسوي الجزائري، سياق التكون البنية وابدالها، دار نوميديا، الجزائر، دط، ص 63.
43: ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترمحمد برادة، ص 121.

41: تيزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين المبدأ الحوارية، ترفخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1996، ص 123.

2- الأسلبة / العلاقات المتداخلة ذات

الطابع الحوارى بين اللغات:

يسمى تشخيص الكاتب لأسلوب لسانى غيرى بـ: «الأسلبة»، ويعرفها «ميخائيل باختين» على أنها «لغة واحدة محينة وملفوظة إلا أنها مقدمة على ضوء اللغة الأخرى، وهذه اللغة الثانية تظل خارج الملفوظ ولا تتحين أبدا».⁴⁴

هذا يعنى أن الكاتب يأتي على أسلبة ونقل لغات أخرى (قد تكون لغة القدماء) في حلة جديدة، وبهذا يعيد خلق الأسلوب المؤسلب، بحيث نلمس وراء لغة هذه المقاطع لغات أخرى متخفية، مقدمة في شكل جديد أنى، يمثل الملفوظ الذى أتى به داخل المقطع السردى، وبالتالي تصبح اللغة المحينة، وهى فى هذا الملفوظ حاملة فى أحشائها لغة متوارية لكن علامات وجودها ظاهرة فى صورة اللغة، فهى بمثابة «إضاءة متبادلة بين اللغات»، وهى إضاءة لا يشترط فيها. كما هو الشأن فى التهجين. حضور لغتين فى ملفوظ واحد، وإنما تظهر فى ملفوظ لغة واحدة، غير أنها مقدمة فى صورة أنية، ولا يمكنها بالطبع أن تحصل على هذه الصورة الأنية إلا إذا قدمت بواسطة وعى لغة أنية خفية تعمل بشكل غير مباشر».⁴⁵

تصنف الأسلبة ضمن اللغات الجميلة فى العرف الأدبى كونها سلوك بلاغى متأنق، تبرز وظيفته اللسانية فى تجسيم الأصوات المتباينة وإظهار وجهات النظر وتمييزها بين أسلوب كل صوت فى الحكى والقص، وما تحمله من مسرحة للأحداث أثناء تفاعلها الحوارى. وظفت ربعة جلطي الأسلبة فى رواية (عرش معشوق)، فاستقت من لغات عدة، وأعادت خلق لغة ماضية وإحيائها داخل رحم أسلوبها الكتابى، ويمكن الاستدلال على ذلك من خلال الأمثلة الموالية:

1.2. الأسلبة من القرآن الكريم:

نستشف من خلال الأمثلة الموالية أسلبة القرآن الكريم، من خلال مزج النص الأصلى بالنص المؤسلب داخل الرواية:

أ. اللغة المحينة (الأنية): « فى الحقيقة لم يكن حظى كبير ولا هم يحزنون».⁴⁶

44: المرجع نفسه، ص 122.

45: حميد لخميداني، أسلوبية الرواية، مدخل نظري، منشورات دراسات سال، الدار البيضاء، ط 1، 1989، ص 87.

46: الرواية، ص 17.

اللغة المؤسلبة: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (62) ﴿⁴⁷.

ب. اللغة المحينة (الأنية): « جئن إلى الضريح من كل أنحاء البلد، من كل فج عميق»⁴⁸.

اللغة المؤسلبة: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (27) ﴿⁴⁹.

ج اللغة المحينة (الأنية) «الإشفاق عليها من تجربة أخرى أخشى ألا تكون بردا وسلاما على قلبها الطيب»⁵⁰.

اللغة المؤسلبة: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ (69) ﴿⁵¹.

د. اللغة المحينة (الأنية): « كنت أدرك أنها من فعل نجود التي تملؤني بسحر ما أنزل الله به من سلطان»⁵².
اللغة المؤسلبة: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (23) ﴿⁵³.

تظهر الأسلبة من القرآن الكريم فى الأمثلة أعلاه من خلال اللغة المحينة الحاملة للقرينة الدالة على أن هذا الملفوظ حامل لصوتين ووعيين، الأول تمثله العبارة المتجلية أمام القارئ فى لغة تحيينية، أما الصوت/ الوعى الثانى هو النص الغائب / نص القرآن الكريم المستحضر ضمنا داخل ملفوظ اللغة التحيينية، «فالوعى اللسانى الثانى للمؤسلب ولمعاصريه يباشر عمله اعتمادا على المادة الأولية للغة المؤسلبة، ولا يتحدث المؤسلب عن موضوعه إلا من خلال تلك اللغة التى سيؤسلبها والتى هى أجنبية بالنسبة إليه، لكن هذه اللغة الأخيرة هى نفسها مقدمة على ضوء الوعى اللسانى المعاصر للمؤسلب، فاللغة المعاصرة تلقى ضوءا خاصا على اللغة موضوع الأسلبة: إنها تستخلص منها بعض العناصر، وتترك البعض الآخر فى الظل، وتوجد نبرات خصوصية، ومقامات تناغمية بين اللغة موضوع

47: سورة يونس، الآية 62.

48: الرواية، ص 67.

49: سورة الحج، الآية 27.

50: الرواية، ص 86.

51: سورة الأنبياء، الآية 69.

52: الرواية، ص 94.

53: سورة النجم، الآية 23.

الأسلوبة وبين النوع اللساني المعاصر، وباختصار، فإنها تخلق صورة حرة للغة الآخرين لا تترجم إرادة ما سيؤسلب فحسب، بل أيضا الإرادة اللسانية والأدبية المؤسلبة»⁵⁴.

تمثلت الأسلبة هنا من خلال استحضار «ربيعة جلطي» لقول الله تعالى في القرآن الكريم، فلم تستعر القول القرآني ككل، بل اختارت القرينة الأكثر إشارة إلى نصها الأصلي وأدمجتها الكاتبة في أسلوبها الخاص لتقوي صوتهما، ومن هنا نلمس صوتان لغويان يعملان سويا في إثراء وتكثيف وتشخيص الفكرة الموضوع، ووفق هذا الأسلوب تمت المزاجية اللغوية للوعي اللساني في رواية (عرش معشق).

22. الأسلبة من الشعر:

نستشف من خلال الأمثلة الموالية أسلبة الشعر العربي الفصيح، من خلال مزج النص الأصلي بالنص المؤسلب داخل الرواية:

أ. اللغة المُحِينَة (الآنية): «إلا أن السفن لم تجر رياحاها بما يشتهي جدي الحاج التقي»⁵⁵.
اللغة المؤسلبة: يقول أبو الطيب المتنبي:
مَا كُلُّ مَا يَتَمَمَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ * تَجْرِي الرِّيحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السَّفَنُ

ب. اللغة المُحِينَة (الآنية): «إذن فحذار أن يجهل أحد عليه فيجهل فوق جهل الجاهليين»⁵⁶.
اللغة المؤسلبة: يقول عمرو بن كلثوم في معلقته: ب.
أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلٍ
إِلْجَا هِلَيْنَا

تجاوزت الأسلبة في هذه المقاطع السردية اللغة المؤسلبة ذات الاستعمال الخبري التقريري، واستسيغت العناية الإبداعية في التصنيف والزخرفة الأسلوبية، ففي مباشرة الإجراء إنما تمزج شعرية اللغة المتوارية (النص الأصلي: الشعر العربي الفصيح) بشعرية اللغة الحاضرة (النص المؤسلب: أسلوب الكاتبة في الرواية)، فتنتج ضربا من التركيز الحسي، لما تحمله من مهارة الإجراء، عندما تجعل من لغتين متباعتين عن

54: ميخائيل باخтин، الخطاب الروائي، ترمحمد برادة، ص 122.

55: الرواية، ص 20.

56: الرواية، ص 36.

بعضهما البعض تتناغمان في صوت واحد، وتخلقان في نسق واحد، فتغادر اللغة الأولى «لغة الشعر» منازحة إلى قوانين الانتظام في بناء اللغة المضيفة «لغة الرواية»، وتنتفح هذه الأخيرة انفتاحا حرا على بلاغة الأولى، فتحدثان معا وقعا حدسيا لدى المتلقي لا يحتاج إلى إعمال العقل لمعرفة، فما تحمله من تمازج فني تجعله يكشف عن حضورها بما تتركه اللغة المتوارية في الحاضرة من قرينة تدل عليها. فالكاتبة وهي تستعير أسلوب الآخر تأخذ بالجزء وتترك الآخر في الظل وبهذه الطريقة تتم عملية الأسلبة، بحيث يبقى الجزء المستعار دالا على نصه الأصلي رغم حضوره في حقل لغوي مخالف والذي يمثل لغة الكاتب المستضيفة.

32. الأسلبة من المثل:

نستشف من خلال الأمثلة الموالية الأسلبة من المثل، من خلال مزج النص الأصلي بالنص المؤسلب داخل الرواية:

أ. اللغة المُحِينَة (الآنية): «وحين توالى ضربات كفها على أسفل ظهري عدة مرات، بلغ مني الغضب أقصاه وبلغ السيل الزبى، فصرخت فيها بحدة، فتوقفت عن ضرب مؤخرتي»⁵⁷.
اللغة المؤسلبة: بلغ السيل الزبى.

نلاحظ في هذا المثل أن اللغة الآنية اكتسبت أهميتها من خلال تشخيصها للأسلوب اللساني للغة المتوارية من المثل، ومن هذا الاستحضار للمثل العربي الفصيح تصبح لغة الكاتبة حاملة لصوتين الأول هو أسلوبها الخاص والثاني هو تضمين «المثل» فيه. لم تحضر الأسلبة من «المثل» بقوة في رواية (عرش معشق)، كما حضرت بقوة من القرآن والشعر العربي الفصيح، كما تغيب الأسلبة من اللغات الأخرى والتي نجدها حاضرة بقوة مثلا في روايتها (نادي الصنوبر) كالأسلبة من الحديث النبوي الشريف، والحديث القدسي، ولغة المتصوفة.

نصل إلى أن الكاتبة «ربيعة جلطي» استطاعت أن تمرر صوتهما من خلال هذا التفاعل النصي الذي يرمي بالدرجة الأولى إلى هدم الحدود بين الخطابات والانفتاح على الآخر، وتعد الاستعارة من أسلوب الآخر قوة تضيفها الكاتبة إلى قوة صوتها لتسخر من الواقع وترفضه بشدة، «عبر تفاعل نصي قصدي إما «تحويلا» أو «تحقيقا»، أو خرقا لنماذج أولية بهدف تجاوز أحادية

57: الرواية، ص 14.

اللغة الروائية والخطية التقليدية للرواية الكلاسيكية، ومن هذا المنظور، تبرز قصيدة الصنعة في استقطاب أشكال سردية تراثية تستهدف بلورة طريقة جديدة في السرد تعتمد عناية مورفولوجية عبر كتابة إسنادية مقولية»⁵⁸، انتسبت في هذا النص الروائي إلى القرآن الكريم والشعر الفصيح والمثل العربي.

3 - الحوار الحوار:

ينظر للحوار عموماً على أنه الأداة اللغوية الفنية التي يتوسلها الكاتب للإدلاء بفكر الشخصية وعرض آرائها وتنظيم مقولاتها، ويعتبره «باختين». بصفة خاصة. هدفًا بذاته وليس مجرد وسيلة، كونه مقدمة تقود إلى الحدث، وفيه يتكشف للشخصية حقيقتها لنفسها وللآخرين، ويأتي في أحيان كثيرة بؤرة الحدث نفسه، التي تسيّر المسار السردى حوارياً.⁵⁹ استند «باختين» في حديثه عن الحوار لمدى فهم ووعي الشخصية لنفسها، وجعل العملية الحوارية تتم داخل العمل الأدبي من خلال إلتفات الشخصية إلى عالمها داخلي. الإنسان الداخلي فيها. ليكتمل فهمها لذاتها، يقول أنه «يستحيل التمكن من الإنسان الداخلي، ورؤيته و فهمه، بأن نجعل منه موضوعاً للتحليل الحيادي والخامل، كما يستحيل التمكن منه عن طريق الاندماج معه وتحسسه. كلا، إن من الممكن الاقتراب منه والكشف عنه، أو بكلمة أدق، إجباره على الكشف وذلك فقط عن طريق الاختلاط به، وبطريقة حوارية».⁶⁰

نفهم من هذا، أن «باختين» يمدد العلاقة الحوارية إلى الحوار الداخلي، أي أنه «يوسع مفهوم الحوارية إلى درجة يصير فيها المونولوج (الحديث الذاتي) نفسه حوارياً».⁶¹

وبالرجوع إلى رواية (عرش معشق) نجد أن الكاتبة «فضيلة الفاروق» جعلت من الحوار الداخلي نقطة ارتكاز للمسار السردى ككل، ويظهر ذلك من خلال عتبة النص / عنوان الرواية (عرش معشق)، الذي أضواء الموضوع الأساسي المطروح داخل المتن الروائي. العرش المعشق كما جاء في الرواية يعبر عن تحفة أثرية من هيكل الزجاج المعشق، الذي ورثه «بوعلام» عن أمه، وزين به عتبة باب شقته، وكثيراً ما كانت «نجد» التي ربتها خالتها «حدهم» زوجة «بوعلام» تجلس إليه محدثة ذاتها و باكية عن مدى بشاعتها التي تخرجها كثيراً، إلى أن تجلى منه في يوم من الأيام شبح أختها الشقراء الجميلة، التي قيل لها أنها توفيت رضية وأنها حاملة لاسمها و لتاريخ ميلادها أيضاً، ومن هنا أصبح هيكل الزجاج المعشق هو عرش وعالم نجد البشعة أخت نجد الجميلة، ومن خلاله ترى الأولى ذاتها الثانية الجميلة المنشطرة عنها التي تفهمها وتجادلها وتحاورها وتعي ما يجول في فكرها.

يسير الحدث الحوارى في الرواية بأسلوب عجائبي حيث تندمج ذات «نجد» الجميلة الخارجة من الهيكل المعشق بذات «نجد» البشعة، تقول: «ثم عند المدخل لمحت ظلين ينعكسان في المرأة. ظلي وظل نجد التي خرجت من هيكل الزجاج المعشق للتو تسأل أثوابها الشفافة الطويلة. ظلها يتماهى ثم يتداخل بظلي.. صرنا واحدة.. إنها أنا وإني هي.. شعرت كأن جسدي يمتلئ فجأة بماء الورد. يكتنزه حتى ليكاد ينزل العسل من مساماته. يصعد حتى وجنتي. كنت أشعر أنني لست قبيحة تماماً.. ربما أنا جميلة. أو ربما جميلة جداً».⁶² «كأنني أسير كما يراد لي أن أكون. كما يقسم لي.. أطول كقامتي امرأتين اثنتين أو أكثر. كجسدين معا في جسد واحد. أحمل «نجد» أختي الراحلة وأنا. ممثلثة بحياتين معا ومخلوقين معا».⁶³

توظف «ربيعة جلطي» اندماج الذاتين بالطريقة التي أخبر بها «ميخائيل باختين» حيث يصير حديث «نجد» البشعة إلى «نجد» الجميلة بمثابة مونولوج، وتعد الشخصية الثانية هي مزدوج الشخصية الأولى التي تقويها وتغطي بشاعتها بجمالها، ففي لقاء دبراه معاً لفتنة الشاب «عبدقا» ساعد المزدوج ذات نجد الجميلة، على طمس بشاعة نجد وذلك بإضاءة الوجه البشع جمالاً، وفي حديث مونولوجي بين الذاتين نسمع:

62: الرواية، ص 63.

63: الرواية، ص 23.

58: سعيد بن الهاني، شعرية التعدد اللغوي في رواية سرايا بنت الغول، مجلة علامات في النقد، م 14، ص 582.

59: ينظر ميخائيل باختين، شعرية دوستوفسكي، ترجميل نصيف التكريتي، مرجحاة شرارة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1986، ص 365.

60: المرجع السابق، ص ن.

61: نهلة فيصل أحمد، التفاعل النصي، التناسية النظرية والمنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط 1، 2010، ص 105.

خاتمة:

نخلص في نهاية هذا البحث إلى أن التعددية في رواية (عرش معشق) خلقت تفاعلاً بين أنماط الوعي والأيديولوجيات، وسمحت للنظرة الشمولية للعالم بالبروز، فتكشفت مجموع الرؤى المعبرة عنها بالكلمة الحوارية الحاملة لصوتين على الأقل في الكلمة الواحدة، التي جسدت الموقف الاجتماعي، وهذا ما حقق مفهوم الحوارية في هذه الرواية التي ينظر إليها «باختين» أنها تعبر عن الواقع بالدرجة الأولى، وما يحقق شموليتها هو احتواؤها على التهجين والعلاقات المتداخلة بين اللغات والحوارات الخالصة.

اتجهت الكاتبة للتهجين اللغوي لخلق وعي فردي ناطق بلغة مكثفة بإمكانه التعايش مع الواقع الروائي المكتظ بالتنوع والتناقضات، فطبّق في رواية (عرش معشق) بطريقة واسعة من خلال عدة لغات، وبهذا اتخذت اللغة المُضيئة (المُحينة) طابعاً موضوعياً عكس صورة اللغة في هذا الخطاب الروائي.

ساهمت الأسلبة في رواية (عرش معشق) على تقوية الصوت السردى بطابع حوارى متميز كسرت من خلاله رتابة اللغة الروائية التقليدية التي ميزت مدة طويلة الرواية النسوية الجزائرية، وعملت على كشف التباين الفكري والمستوى الثقافي إزاء الحدث الواحد، وعبرت بمصداقية عن طبيعة الأصوات وإمكاناتها وملكانها.

مثل المزدوج في رواية (عرش معشق) الصوت الثانى المتخفي داخل المنظور الشخصى، الذى عمل على إبراز كلمته الداخلية، وهو الصوت الحوارى الذى عولت عليه «ربيعة جلطي» لإضفاء التعددية اللغوية فى الخطاب الروائى، وقد وظفته الكاتبة بأسلوب عجائبي للاستدلال على غموض العالم الواقعي و تشظيه، وبالتالي فقد رسمت الكاتبة الشخصية التخيلية وفق أسلوب الرواية الجديدة، من حيث أنها واعية بواقعها، لكن غير قادرة على التغيير فيه، ولهذا تدخل فى حوار داخلي معمق مع ذاتها الثانية المنشطرة عنها / المزدوج . باحثه عن توازنها النفسى . التى تفضي بها إلى حالة شبيهة بالجنون والبهتان .

بهذا الشكل تكون رواية (عرش معشق) قد نفت الخطاب المتسلط الخاضع لسلطة الكاتب ذو الأسلوب الواحد والوعي المفرد الذى طالما ميّز الرواية التقليدية النسوية الجزائرية، وتم ذلك من خلال إعطاء الكاتبة أهمية واضحة لآليات التواصل الحوارى داخل تداولية

«أنا التى رأتى فيك .. لولاي لما رآك لقد شغف بنا معا أنا وأنت. فهل تنكرين ذلك»⁶⁴.

يرى «باختين» أن المزدوج هو «أول اعتراف مشبع بالروح الدرامية فى أعمال دوستويفسكى الإبداعية»⁶⁵. وجاء المزدوج فى رواية (عرش معشق) ليمثل بؤرة الحدث الدرامى، حيث أن القص فيها انبنى على انشطار ذات الشخصية البشعة إلى ذات ثانية جميلة، ومثل فيها المزدوج الصوت المستحضر داخل المنظور الشخصى لنجود البشعة، أى هو الحوار الداخلى الذى تجريه مع نفسها وكأنها شخص مائل أمامها، حيث تعيش نجود البشعة حياة مضطربة، فاقدة لتوازنها، وحدتها، و تماسكها، بسبب افتقارها للجمال وعدم اعتراف العالم الخارجى بها كأنتى، فتلجأ إلى المزدوج ليساندها من خلال اندماجها الروحى فيها وبهذه الطريقة يلمها جماله كى تغطي به بشاعتها، فحضوره فيها يقويها ويعطيها توازن نفسى، تقول: «حضور نجود يجعلني قوية، و غيابها يربكني .. فلا أستقر على حال. يحضر الشئ فيّ ويحضر ضده»⁶⁶.

ومن هنا فالمزدوج/ نجود الجميلة تعول عليه الشخصية «نجود البشعة» فى فك طلاسم نفسها الضائعة، فتعتبره مرشدها الروحى الذى يظل فى حوار داخلى معها، بحيث ترى فيه مخرجها من أزمتها، فتلجأ إليه لأنها تعتبره مقومها من نكساتها الروحانية، ومن هنا تشحن الكلمة الحوارية بصوتين (صوت الشخصية: نجود البشعة / صوت المزدوج: نجود الجميلة)، فتدخل صوت الشخصية بصوت المزدوج واندماجهما معا فى وعي وكيونة واحدة هو ما يخلق تعددية صوتية فى القول الواحد.

جسدت الكاتبة صورة العالم المتشظي باعتمادها على المزدوج، حيث وظفته كرمز، للتدلال على الواقع الموضوعي، فترى أن الذات تنطوي على ذاتين، وهذا التعدد يفضي إلى تنوع مواقف الشخصية حد التعارض والتضاد، وهو ما ينطبق على معظم شخوص الرواية الجديدة من حيث هي شخوص تعيش ازدواجية نفسية، مريضة، تشعر بانفصال عن العالم الخارجى، وغير قادرة على الاندماج مع الموقف الواحد، ولا على جمع شتات أفكارها.

64: الرواية، ص 65.

65: ينظر ميخائيل باختين، شعرية دوستويفسكى، ترجميل نصيف الفكرتي، مريحة شرارة، ص 314.

66: الرواية، ص 96.

هذا الخطاب، الذي تحددت قدرته على خلق التعدد اللغوي، وهوما مكن هذه الرواية في أن تصنف في خانة النصوص الحدائية من حيث هيمنة تقنيات الكتابة الروائية الجديدة، باعتبار أن التعدد اللغوي الحواري يُعدّ سمة للرواية الجديدة.

يعتبر الانفتاح الحواري الركيزة الجوهرية التي شيدت عليها الرواية الجديدة مرتكزاتها، وسمح لها بولوج عوالم روائية كانت من قبل محظورة، وعلى هذا الأساس انطلقت «ربيعة جلطي» في تشييد عوالم (عرش معشق)، التي انفتحت على عالم الطابوهات. الجنس بخاصة.. وولجت عوالم أنثوية بامتياز كسرت من خلالها قوانين الكتابة الذكورية، وتجاوزت بجرأة القيود التي سنّها العرف الاجتماعي، راسمة بذلك خصوصية كتابية نسوية شكلت عبرها ذاتها وهويتها وكيونتها.

قائمة المصادر والمراجع:

1/ القرآن الكريم

2/ المصادر:

جلطي ربيعة، عرش معشق، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، بيروت، ط1، 2013.

3/ المراجع:

ب.

- باختين ميخائيل، الخطاب الروائي، تر: محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، دت.

- باختين ميخائيل، شعرية دوستوفسكي، تر: جميل نصيف التكريتي، مر: حياة شرارة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1986.

ت.

- تودوروف تيزفيتان، ميخائيل باختين المبدأ الحواري، تر فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1996.

ج.

- بن جمعة بوشوشة، التجريب وارتحالات السرد الروائي المغربي، المغربية للنشر، تونس، ط1، 2003.

ش.

- شرفي عبد الكريم، مفهوم التناص، من حوارية ميخائيل باختين إلى أطراس جبرار جنييت،

دورية دراسات أدبية، الجزائر، ع2، جانفي 2008.

ع.

- بن عافية وداد، الشعر النسوي الجزائري، سياق التكون البنية وإبدالاتها، دار نوميديا، الجزائر، دط، دت.

ف.

- فيصل أحمد نهلة، التفاعل النصي، التناسية النظرية والمنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2010.

ل.

- لحميداني حميد، أسلوبية الرواية، مدخل نظري، منشورات دراسات سال، الدار البيضاء، ط1، 1989.

هـ.

- بن هاني سعيد، شعرية التعدد اللغوي في رواية سرايا بنت الغول، مجلة علامات في النقد، المملكة العربية السعودية، م14، ديسمبر 2004.

This is paper addresses beauty in philosophy and literature at Al-Jahiz in aesthetic studies. In addition, it sheds light on Al-Jahiz's writings about women in dialectic of restriction and freedom (artistic literary photography of woman's body and beauty). Moreover, it tackles the aesthetic controls to enjoy the beauty of women and beyond the limits of sharia and law in the imagination of Al-Jahiz. Finally, it shows the impact of the Abbasid system in the general movement and beyond (conclusions on creativity and transcendence in the writings of Al-Jahiz).

Keywords: dialectic – philosophy – women – aesthetic – beauty – Al-jahiz.

مقدمة:

الجاحظ صاحب مذهب فني أصيل، فالجمال والفن عنده توأمان لا ينفصلان، فحيث يتجلى الجمال يكمن الفن، وما الفن سوى أداة الجمال وما الجمال سوى حصيلة الفن ومظهره، فلا جمال ولا فن حيث لا يتراءى الجمال، وقد ورد في بعض مؤلفاته نظرية للجمال والفن نجدها في «الحيوان»، «البيان والتبيين»، «التربيع والتدوير»، «رسالة القيان» وغيرها، كما تعد الفكاهة والضحك طريقة من طرق التربية عنده، إذ عن طريقها يدخل الهزلي السرور والراحة على قلب المتعلم، ومن ثمة يطالب المربي بأن يكون بالنسبة إلى متعلميه بشوشاً، فيدخل عليهم السرور، استجلاباً لنشاطهم، حتى لا يكدهم الملل، فيعدهم عن الدرس فيستثقلوه وهذا ما نستشفه من كتابات الجاحظ.

فالجاحظ تعلم كيف يضحك رغم الحياة القاسية والظروف الصعبة التي مر بها وعاشها، من حرمان من الوالد، واعتماده على نفسه في رعاية نفسه وأمه، ولقد كان متفائلاً، لم يعجزه يأس ولم يتطرق إليه كسل. والضحك عند الجاحظ لون من التسرية عن النفس، كما كان يراه أيضاً نوعاً من الجمال تزين به النفس المتفائلة، بل إن الجاحظ يتعدى ذلك، فيعده نوعاً من الحياة، إذ أنه يجلب لصاحبه السرور والبهجة. فمن هو الجاحظ؟ وكيف تفاعل مع ضغط الظروف القاسية ومرح الحياة وتمتع بجمالها ورونقها؟ وكيف تغنى بها؟

القيد والحرية في جماليات الجاحظ «المرأة أنموذجاً»

د. فريدة أولمو الزيتوني^{1*}

ملخص:

جدلية كبيرة ومتشعبة تلك التي تتناولها الدراسات الإنسانية حول مفهوم القيد بمعناه السيكولوجي أو الاجتماعي أو الديني الإيديولوجي أو..... صراع للأضداد يتحول إلى منظومة جمالية خاصة عند الجاحظ المعتزلي، الأديب الفيلسوف، الباحث عن التناسق والانسجام الأرسطيين في وصفه لجسد المرأة بين النظرة الفلسفية المقيدة بتعاليم الشريعة الإسلامية، والتحرر الأدبي الفني الذي يجعل من كلمات الجاحظ صوراً فنية جمالية ومنتعة بصرية خاصة. وسأتطرق في هذه الورقة للنقاط الآتية:
* الجمال بين الفلسفة والأدب عند الجاحظ في الدراسات الجمالية.

* كتابات الجاحظ حول المرأة في جدلية القيد والحرية (التصوير الفني الأدبي لجسد المرأة وجمالها).
* الضوابط الجمالية للتمتع بجمال المرأة وتجاوز حدود الشرع والقانون في خيال الجاحظ.
* أثر النظام العباسي العام في الحركة الجاحظية وما بعدها (استنتاجات عن الإبداع والتجاوز في كتابات الجاحظ).
الكلمات المفتاحية: الجمال، الأخلاق، القيد، الخيال، الحرية، الالتزام.

Abstract:

A great multifaceted dialectic is discussed in human studies on the concept of limitation in the sense of psychological, social, religious ideology, etc. A conflict of the antibodies turns into a special aesthetic, especially when Al-Muhtazili, the philosopher and writer seeking Aristotelian consistency and harmony in describing women's body taking into consideration the philosophical view restricted to the teachings of Islamic law and literary artistic freedom, which makes the words of Al-Jahz artistic images aesthetic and special visual pleasure.

^{1*} : قسم الفلسفة - جامعة الجزائر 2 (أبو القاسم سعد الله) - بوزريعة - الجزائر.

* ترجمة وسيرة الجاحظ:

الجاحظ ينحدر الجاحظ من جد يقال له: فزارة واسم جده الأول «محبوب» كان حمالا لأبي القلمس، عمر بن قلع الكنانى ثم الفقيهي، ويقال أنه من العناصر الإفريقية المستقرة².

هو أبو عثمان بن عمر بن بحر بن محبوب الكنانى، لقب بالجاحظ لجحوظ عينيه، وكان ذميم الوجه، قصير القامة، حتى أن المتوكل لما رآه عندما دعاه لتأديب ولده، أجازته ورده لذماته³.

ولأنه كان ذميم الخلقة، قبيح المنظر، مربوع القامة هجاه أحد الشعراء:

لولا يمسخ الخنزير مسخا ثانيا

ما كان إلا دون قبح الجاحظ

رجل ينوع (ينوب) عن الجحيم بنفسه

وهو القذى في كل طرف لاحظ

لم يثبت تاريخ ولادته بالضبط لكن الرأي المعتدل يذهب إلى أنه ولد سنة (159 هـ/775 م)⁴.

كنيته أبو عثمان وقد قال في ذلك: نسيت كنيتي ثلاثة أيام، حتى أتيت أهلي فقلت لهم: بما أكنى؟ فقالوا: بأبي عثمان⁵.

* **تعليمه:** كان طموحا متعطشا لألوان المعرفة وكان كلما عرف شيئا إلا وزاد حبه للعلوم والفنون ومطالعة الكتب وقد اتفق النقاد وأنه: «لم يقع بيده كتاب إلا واستوفى قراءته كأننا ما كان...».

لقد كان عصاميا، يعمل ويتعلم في آن واحد.

المبحث الأول: الأبعاد النفسية

والاجتماعية لسخرية الجاحظ

إن من يقترب من الجاحظ يرى أن من خصائصه: «نزعة فطرية إلى التهكم والضحك، فقد ساعدته هذه النزعة على التغلب على مصاعب كثيرة، اعترضته في الحياة فهو ما كان ينظر إلى هذه الحياة من زاوية سوداء، بل العكس، كان ينظر إليها من زاوية وضاءة⁶.

2: طه (الحاجري): الجاحظ، حياته وأثاره، ط2 (القاهرة، دار المعارف، 1969)، ص79.

3: العكري الدمشقي (عبد الحى بن أحمد): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج1 (بيروت، دار الكتب العلمية، بلا تاريخ)، ص122.

4: طه (الحاجري): المرجع السابق، ص88.

5: ياقوت الرومي (يعقوب): معجم الأدياء (القاهرة، مطبوعات دار المأمون) الطبعة الأخيرة بدون تاريخ، الجزء 16، ص75.

6: جميل (جبر): الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، (بيروت، دار الكتاب

ولعل طريق التهكم والضحك الذي اتخذه الجاحظ كان نوعا من الحيل الدفاعية اتخذها ليتقرب من الناس ويتودد إليهم، وسواء كان تفسير السلوك الجاحظي التهكمي على أنه فطري وفي طبيعته أو أنه ناجم عن شخصية ذكية فطنة فإن التهكم الجاحظي كان لأسباب كثيرة لم تكن في معظمها للسخرية الاحتقارية، بل بمثابة سلاح يستعمله إما دفاعا عن نفسه أو كنوع من الاستنكار لموقف ما كان يجب أن يكون صحيحا.

ولما كان الجاحظ قد عاش في عصر قد كثرت فيه الزندقة وعاشت فيه طائفة من الخرافات في طبقات العامة، وبعض العلماء والمؤلفين فإن الجاحظ لم يجد بدا له من التنبيه إلى هذه الخرافات والوقوف على تبيان هذا الضلال، وهو الرجل الذي وقف نفسه على نصرة الحق كله، فلم يبق للجاحظ إلا إظهار ما عنده والقيام بما يلزمه من نصرة للحق وهجمة على الباطل، خاصة أنه قد كثرت خصومه وكثر حساده ومتعقبوه، فلم يجد له أمض سلاحا من التهكم، هذا التهكم الذي قال فيه فولثير: «إذا أردت أن تقتل خصمك فاجعله هزأة»⁷.

لقد صقلت ظروف قاسية، كما صقلت فطرته واستعداداته الشخصي حتى قيل عنه: «كان مطبوعا على التطرف والفكاهة لا ينظر إلى الأمر نظرا أكثرا، ليس هو نظر السوداوي، ولا نظر العصبي، وكان أميل إلى التفاؤل منه إلى التشاؤم، يبدو عليه السرور وحب الدعابة، وخفة الروح ينظر إلى الأمور في واقعيتها، كما ينظر إلى الناس، نظر الخبير بأطباعهم وأخلاقهم، فيحاسن الكبراء دون إسفاف، ويتجنب مخاشنتهم تفاديا من شرهم...»⁸.

وقد تشرب الجاحظ من مثقفيه الفكاهة وروح الجد والمرح فكانا عنده متزاوجان وهذا ما انعكس عليه «ولعل روح الأصمعي الفكاهة المضحكة، شعت على تلميذه الجاحظ فكاهة ودعابة، وقد توسع فيها بما مدته به طبيعته وطبيعة عصره وأخذ عن أبي عبيدة فكره ودهاءه مع سعة علمه...»⁹.

كان الجاحظ على درجة عالية من الذكاء الاجتماعي

اللبناني للطباعة والنشر، 1968)، ص152.

7: شفيق (جبري): الجاحظ معلم العقل والأدب، (دار المعارف بمصر، 1948)، ص204.

8: حنا (الفاخوري): الجاحظ: سلسلة نوايغ الفكر العربي، العدد رقم

2، (مصر، دار المعارف، 1956)، ص20.

9: أمين (أحمد): فيض الخاطر، ج4، (القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1943)، ص291.

يصل إلى أعماق الناس عن طريق كتاباته الممزوجة بالجد والفكاهة وقد أشاد أحمد أمين بالعقلية المعتزلية للجاحظ فيقول: «قل أن يقبل خرافة، بل يهزأ بمن يقبلها، بل هو في كثير من الأحيان يقف على الاعتقاد حتى يجرب ويشك، ويدعو إلى الشك، حتى تثبت صحة النظرية ويستغرب القارئ من منطقته»¹⁰ لذلك يعتبر الجاحظ خيراً من وظف «القصة توظيفاً تربوياً، فقد ملك خاصية البيان والتشويق فعبّر عن شخصيات قصصه، بأحسن ما يكون التعبير إذا كان يستخدم أسلوب التصوير النفسي الداخلي والحركي الخارجي قصد نوعية الأفراد عن طريق الضحك على نحو ما نرى في «البخلاء»، «الحيوان»، «المحاسن والأضداد».

كان بارعاً في تصوير الشخصية والنفوس، ولو أنه عرف الأدب التمثيلي لأسعفته ملكته في المناظرة والحوار، بقصص تمثيلية كثيرة وهو بحق لا يبارى في وصف الحركات الجسدية، والمشاعر النفسية...»¹¹

المبحث الثاني: الخطاب الجمالي في كتابات الجاحظ ما مفهوم الجمال لدى الجاحظ؟

مما لا يخفى علينا أن الجاحظ وجد صعوبة في تحديد مفهوم الجمال حيث يقول: «فإن أمر الحسن أدق وأرق من أن يدركه كل من أبصره»¹² فليس في استطاعة جميع الناس الوقوف على الجمال والقيح وذلك لما لاحظته من اختلاف الناس في أمره، قيل لأعرابي ما الجمال؟ قال طول القامة وضخم الهامة، ورحب الشدق، وبعد الصوت»¹³ أما خالد بن صفوان فقد جعل الجمال صفة الإنسان الطويل القامة، الأبيض اللون، الأسود الشعر، وعندما سئل عن عمود الجمال قال: «الطول ولست بطويل ورداؤه البياض ولست بأبيض، وبرنوسه سود الشعر، وأنا أشمط...»¹⁴

10: أمين (أحمد): ضحى الإسلام، ج 1، ط 9 (مصر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1977)، ص 398.
11: شوقي (ضيف)، العصر العباسي الثاني (سلسلة تواريخ الأدب العربي) العدد رقم 04، ط 2، (مصر، دار المعارف، 1995)، ص 146.
12: الجاحظ (أبو عثمان): آثار الجاحظ، رسالة القيان، مصدر سابق ص 81.
13: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1 (بيروت، دار الفكر للجميع، 1968)، ص 75.
14: الجاحظ، آثار الجاحظ القيان، مصدر سابق، ص 81-82.

هل يقبل الجاحظ بوضع قيود وضوابط للجمال؟ نعم: حدد الجاحظ الجمال بأنه التمام والاعتدال، وهو يعني بالتمام كمال الأقسام في الشيء دون زيادة أو نقصان قال: «أما تجاوز المقدار كالزيادة في طول القامة أو كدقة الجسم أو عظم الجارحة، أو سعة العين أو الفم مما يتجاوز مثله من الناس المعتدلين في الخلق، فإن هذه الزيادة متى كانت، فهي نقصان في الحسن، وإن عدت زيادة في الجسم، والحدود حاصرة لأمر العالم ومحيطه بمقاديرها الموقوفة لها فكل شيء خرج عن الحد في خلق أو خلق حتى في الدين أو الحكمة الذين هما أفضل الأمور فهو قبيح ومذموم...»¹⁵ وما هذه الفقرة إلا دليل على أن معيار الجمال هو الشيء المتوسط المعتدل التكوين فهو النموذج الذي نقارن به سائر الأشياء فما اقترب منه عد جميلاً وما ابتعد عنه اعتبر قبيحاً.

إذن الجاحظ يقيد الجمال؟ هل هذا صحيح؟ هذا التعريف ينهنا إلى تعريف أرسطو طاليس للجمال. وقد ذكرنا سالفاً أن الجاحظ كان متأثراً بأفكار أرسطو لذلك فإننا نلاحظ التشابه بين التعريفين، فأرسطو يرى أنه «لا يمكن لكائن أو شيء مؤلف من أجزاء عدة، أن يكون جميلاً إلا بمقدار ما تكون أجزاؤه منسقة وفقاً لنظام ما، ومتمتعة بحجم تعريف لا اعتباطي»، لأن الجمال، من مؤلفه: «المتافيزيقا الذي لم يصلنا منه غير جزء بسيط عرف بـ «فن الشعر» ونص تقني علاقاته محدودة بعلم الجمال هو «علم البيان»، حسب تسمية الجاحظ لهذه الكتب. وعليه فقد تم الاتفاق على أن الجمال هو تناسب كامل، هادئ ومتحرك دون إفراط ولا تفريط فالجمال في نظرهما هو التنسيق البنائي لعالم مواجه في مظهره الأكمل، وليس المقصود من هذا فيما يتعلق بالبشر رؤيتهم كما هم بل رؤيتهم كما ينبغي أن يكونوا. وباختصار، إن الجاحظ ينظر إلى الجمال نظرية موضوعية فيعتبره قائماً في الأشياء وليس ذاتياً، فالجمال يشمل جميع الأجسام الموجودة في الطبيعة كالأبنية والفرس واللباس، والزرع والبنفسج...»¹⁶ والاعتدال الذي يراه الجاحظ في كل شيء في الحياة ويعتبره نوع من الحسن يقول عنه: «وأنا مبين لك الحسن، وهو التمام والاعتدال، ولست أعني بالتمام تجاوز مقدار الاعتدال...»¹⁷

15: المصدر نفسه، ص 22.
16: الجاحظ، آثار الجاحظ، مصدر سابق، ص 82.
17: الجاحظ (أبو عثمان): ثلاث رسائل، ط 2، المطبعة السلفية، نشر يوشع فنكل، 1382.

من التشويه (الضحك جمالياً)، بقدر ما يبعتها عن الطبيعة الموجودة في النموذج البشري السوي بعدا يفقدها التوازن من حيث ينبغي أن يكون النظام. ولأن الجاحظ لم يميز بين لفظي الجمال والحسن، وقد وردتا في كتاباته مترادفتين يقول مثلاً: «والحرة إنما يستشار في جمالها النساء، والنساء لا يبصرن في جمال النساء وحاجات الرجال وموافقتهن قليلاً ولا كثيراً والرجال بالنساء أبصر، وإنما تعرف المرأة بالمرأة ظاهر الصفة...»²¹.

من هذا الوصف التشخيصي للمرأة الجميلة الحسنة الصفات يتبين أن مفهوم الاعتدال الجاحظي بعيداً عن عالم المثل الأفلاطوني، وأن نماذجه مأخوذة من واقع بيئته.

كما يعتقد الجاحظ أنه من الضروري التساؤل هل الجمال مباح؟ وهل يحل للمرء الاستفادة منه؟ لذلك قدم لنا جوابه كما يلي: «إن الجمال مباح يحل للمرء الاستمتاع به، وذلك بالنظر إليه فقط سواء تمثل في زهرة أو شجرة أو بناية أو امرأة، أما ما هو أبعد من النظر فليس محللاً كمد اليد أو التملك...»²².

فحق التمتع بالجمال يكمن في عدم تدخل ذاتنا فيه كما اعتقد، هذا وقد استمد فكرة الضحك من غياب الاعتدال والانسجام، وبهذا سبق الجاحظ بسخريته وفلسفته الفنية وبنظرياته في الضحك وسمات الضاحك نظريات الجمال المعاصرة، وسن لهذا الفن قانوناً خاصاً بالجاحظية امتزجت فيه الروح الفلسفية بالنبرة الأدبية، يقول الجاحظ: «...إن معرفة وجوه الجمال والقبح لا تتأتى إلا للثاقب النظر الماهر البصر الطب (*) في الصناعة...»²³.

وهذا يدل أن إدراك الجمال يحتاج إلى تأمل وذكاء ودراية وقد أطلق عليه فلاسفة وعلماء الجمال المعاصرون مفهوم «الذوق الجمالي» «فكل شيء خرج عن الحد في خلق أو خلق أو حتى في الدين والحكمة اللذين هما أفضل الأمور، فهو قبيح ومذموم...»²⁴.

وارتكزت فنون الجاحظ في ضبط هذا المفهوم على:

البلاغة:، ومما جاء على لسانه: «فإن» اقتران الحروف، فإن الجيم لا تقارن الطاء ولا القاف ولا الغين

21: الجاحظ (أبو عثمان): النساء، آثار الجاحظ، مصدر سابق، ص 110.

22: الجاحظ، النساء (آثار الجاحظ)، مصدر سابق، ص 82.

23: الجاحظ، آثار الجاحظ (القيان)، ص 80.

24: المصدر نفسه، ص 82-89.

وقد حدد له عدة خصائص، منها أن الجمال يدرك بالنظر والعقل معا يقول: «وقد عرف الشاعر وعرف الواصف أن الجارية الفائقة الحسن أحسن من الظبية وأحسن من البقرة وكل شيء تشبه به، ولكنهم إذا أرادوا القول شبهوها بأحسن ما يجدون...». أي لا بد من تحكيم العقل والوعي في وصف الجمال.

إن للجمال مقاييس دقيقة نلجأ إليها عندما نحكم على جمال الأشياء متمثلة في الاعتدال والتوسط يقول الجاحظ في هذا «...لا يفوت منها شيء كالعين الواسعة لصاحب الأنف الصغير الأفطس والأنف العظيم لصاحب العينين الضيقتين، والذقن الناقص والرأس الضخم والوجه الفخم لصاحب البدن المجذع النضو (النحيف)، والظهر الطويل لصاحب الفخذين القصيرين، والظهر القصير لصاحب الفخذين الطويلتين وكسعة الجبين بأكثر من مقدار أسفل الوجه»¹⁸.

المبحث الثالث: جمال المرأة بين القيد والحرية

يعطينا الجاحظ نموذجاً عن جمال المرأة فيصفها بما يلي: «التامة المعتدلة الأعضاء التي لم تزد أعضاؤها عن الحد في الضخامة، وتناسب فيما بينها بحيث يخلو جسمها من الفضول والزوائد وتكون بين الجسم والممشوقة ويعتدل فيها المنكبان، ويستوي الظهر ويحسن القد، وهذا التركيب يسمح لها بأن تنثني في مشيتها فتستولي على القلوب وتجلب الأبصار...»¹⁹. كما قال الجاحظ في رسالته «التربيع والتدوير»: «كان أحمد بن عبد الوهاب مفرط القصر، ويدعى أنه طويل، وكان مربعا وتحسبه لسعة جفرتة، واستفاضة خاصرته، مدورا، وكان جعد الأطراف، قصير الأصابع، وهو في ذلك يدعي البساطة والرشاقة...»²⁰.

ومعنى هذا أن فن السخرية القائم على التصوير الكاريكاتوري الذي يقوم على إدراك الحركة التي لا تدرك لأول وهلة فيضخمها ويجعلها مرئية لدى كل الناس بحيث تبدو لنا متنافرة الأجزاء تنافرا يدنسها

18: الجاحظ، النساء (آثار الجاحظ)، مصدر سابق، ص 82.

19: الجاحظ، آثار الجاحظ، تحقيق عمر أبو النصر، (بيروت، مطبعة النجوى، 1969)، ص 111-112.

20: الجاحظ، رسالة التربيع والتدوير، مصدر سابق، ص 20.

بتقديم أو بتأخير، والزاي لا تقارن الطاء ولا السين
الضاد ولا الدال بتقديم أو تأخير...»²⁵
وقد نجد في الأدب العربي هذا التنافر في حروف
الألفاظ مجتمعة في جملة أو بيت شعري تثير الإضحاك
والسخرية لما فيها من غياب التناغم والانسجام.

الخطابة: وهي فن القول بغية الإقناع والتأثير
وبنظر الجاحظ فإن أبرز آيات الخطابة هو البيان
وفصاحة اللسان وهذا النوع من الفن أيضا استخدم
فيه الجاحظ هزله وسخريته العقلية ليبين معاييب
القوم وحقائق الأمور.

الشعر: اعترض الجاحظ أن يكون الشعر كلاما
موزونا فقط، فهو صناعة وضرب من النسيج وجنس
من التصوير.²⁶ أي أنه إبداع وخيال وقد استخدم
موهبته هذه في معالجة القضايا العلمية الفلسفية
والأدبية.

وعلى هذا فبقدر ما كان الجاحظ يتذوق الجمال
كان يمج القبح وإلى هذا يستند حسه الفني ومنه تنبع
نزعتة النقدية الساخرة.

وقد رأينا أصول الجمال التي اعتمدها تلك الأصول
التي إذا ما توافرت على الشيء أو العمل عد جميلا. وإذا
انتفت عنه عده قبيحا، إذ القبح نقيض الجمال أو
انعدامه عند الجاحظ.

وهو يقر بوجود الجمال في الكائنات الطبيعية
ويحاول أن يطبق عليها أصوله التي أرجعها إلى التمام
والاعتدال يقول: «الاعتدال أو الوزن أو التناسب بين
أعضاء الجسم أو أجزاء الشيء هو سر الجمال الذي
نراه في الأبنية وأنواع الفرش واللباس، والقنوات التي
تجري فيها المياه، والزرع والبنفسج...»²⁷

كما أن الجاحظ يمزج بين النظرة الجمالية
وبين الفكاهة والضحك لأنه يحاول ربط جمال المرأة
بالأضداد (الممشوقة، الجسيمة) من التعابير المختلفة
وخبر دليل قدمه لنا الجاحظ، قال: «...فما ظنك
بالضحك الذي لا يزال صاحبه في غاية السرور إلى
أن ينقطع عنه سببه، ولو كان الضحك قبيحا من
الضاحك، وقبيحا من المضحك، لما قيل للزهرة و

الحبرة،²⁸ والحلي والقصر المبني، كأنه يضحك ضحكا،
وقال الله جل ذكره: «وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو
أما وأحيى»، فوضع الضحك بحذاء الحياة ووضع
البكاء بحذاء الموت، وأنه لا يضيف الله إلى نفسه القبح،
ولا يمن على خلقه بالنقص، وكيف لا يكون موقعه من
سرور النفس عظيما ومن مصلحة الطباع كبيرا...»²⁹
ويضيف أيضا: «...وهو شيء في أصل الطباع وفي
أساس التركيب لأن الضحك أول خير يظهر من اليمين
وبه تطيب نفسه وعليه ينبت شحمه ويكثر دمه الذي
هو علة سروره ومادة قوته...»

نستنتج من هذين النصين أن الضحك نزعة فطرية
يولد بها الإنسان وقد كان الجاحظ من أوائل الذين
استخدموا كلمة «طبع» مشيرا إلى الفطرة في شخصية
الفرد، وإلى الضحك باعتباره غريزة أولى في الفرد كما أن
الجاحظ أكد أن الضحك يكسب الجسم قوة تجديد
النشاط والحركة لأنه يستخدم الأعصاب والعضلات،
فتتسرب عن ذلك تفاعلات نفسية ودموية وإفرازات
تعقبها فوائد حيوية هامة، منها تجديد النشاط وتوليد
الشعور بالصحة وتبعد الانقباض عن النفس وتغير
مجرى التفكير وتعد الإنسان لمواجهة المواقف المختلفة،
فالضحك يحقق التوازن بين الأفراح والأحزان.

وبهذا، فإننا نضحك لدى إدراك تعارض بين
مظاهر الحياة التي أصبحت كرهية وقبيحة موازنة بالمثل
والجاحظ أدرك سلفا أن الضحك بصورة عامة يختلف
عن الإضحاك في الهزلية (السخرية)، ذلك لأن الضحك
بحد ذاته ظاهرة فيزيولوجية نفسية في حين أن الهزلي
(الساخر) ظاهرة جمالية تتحقق في الفن (في النكتة
الذكية مثلا).

ويعبر الجاحظ عن كل هذه الحالات قائلا: «أن
الجد نصب، والمزاح جمام، والجد مبغضة والمزح
محبة، وصاحب الجد في بلاء ما كان فيه، وصاحب المزح
في رخاء إلى أن يخرج منه، والجد مؤلم، وربما عرضك
لأشد منه، والمزح ملذة وربما عرضك لألذ منه... وإنما
تشاغل الناس ليفرغوا وجدوا لهزلوا...»³⁰

لكن رغم هذا الاهتمام الجاحظي بالفكاهة
والضحك إلا أنه استبعد الضحك الماجن والهزل
فقد سعى من خلال سخريته وضحكه إلى بعث القيم

28: الحبرة: جمع حبرات وحبر، وهي ضرب من برود اليمين.

29: لجاحظ، البخلاء، مصدر سابق، ص 06.

30: الجاحظ: رسالة التريب والتدوير: تحقيق فوزي عطوي (مصادر

سابق)، ص 66.

25: الجاحظ (أبو عثمان): البيان والتبيين، مصدر سابق، ج 1، ص 51.

26: الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج 3 (مصر،

مكتبة الخانجي، 1965)، ص 132.

27: الجاحظ، رسائل الأحزان، القيان، مصدر سابق، ج 2، ص 128.

والتحكم على أنه يحصن نفسه بنطاق الذوق السليم في إخراج تهكمه الموجه...»³⁴

ومعنى هذا أن الجاحظ كان يصرح بعيوب وقبح نماذجه الساخرة في قالب مهذب حتى لا يقع في الحرج، بل يسوق كلامه في قالب صريح لا يفهمه إلا كل مدرك واع ومن خلال هذين السبيلين تتضح معالم سخرية الجاحظ وخصائص فنه المتمثلة في:

-التصوير: أوتي الجاحظ ملكة التصوير فكان فنان لامعا ومصورا مبدعا، يعبر عن المعاني بالصور المحسوسة، لا يفوته لون ولا يغفل عن حركة، كان دقيق الملاحظة، شديد الانكفاء على نواحي الحسن والقبح وقد انقسم التصوير في فن الجاحظ وكتاباته الساخرة إلى:

1-التصوير الكاريكاتوري:³⁵ استخدم الجاحظ هذا اللون الفني في كتاباته مبرزاً السمات الشاذة والعيوب المختلفة بغية إحداث أثر ضاحك من خلال منظر يصفه أو شخص يعاينه كما جاء على لسانه: «...ومن غريب ما أتيت، وبديع ما أعطيت أن لم نرمقدودا واسع الجفيرة»³⁶ غيرك، ولا رشيقا مستفيض الخاصرة سواك، فأنت المديد وأنت الطويل، وأنت البسيط وأنت المتقارب، فيا شعرا جمع الأعاريض ويا شخصا جمع الاستدارة والطول...»³⁷

إن ما نلاحظه في هذا النموذج التصويري أن الجاحظ خرج من المألوف العادي إلى الغرابة في الخلقة معتمدا في ذلك على المبالغة المفرطة والتضخيم التمثيلي والتلاعب بالألفاظ التي استغلها في إثبات صور بديعية (الجناس، الطباق... إلخ).

كما بين شكل الجسم الذي جمع بين المتناقضات فهو مقدود رشيق من جهة، وواسع مستفيض من جهة أخرى، وهذا ما يبعده عن وحدة النغم والوزن كالبيت الشعري الذي تجتمع فيه تفاعيل البحور وهذا ما يفقده الجمال الطبيعي انسجاما ليتحول الخصم من هيئة الاعتدال في بنية الأجسام إلى وجود تضاد وتنافر دلالة على افتقار الجمال.

التربوية والأخلاقية وإلى النشر الفضائل في طبائع الناس باتخاذ الفضيلة وسطا بين رذيلتين على حد موقف أستاذه أرسطو الذي انتهل من علومه وكتبه ومن مشايخ المعتزلة (الوسطية بين النقل والعقل)، فجعل حديثه على لسان الطير والحيوان هازنا ساخرا كأداة تعليمية يوقظ بها ضمائر البشر.

كما خاطب المرأة وسن لها طريقا واضحا لتعرف قيمتها ومكانتها في المجتمع من خلال الكثير من رسائله «النساء»، «القيان»، «التاج في أخلاق الملوك» وفي كل هذا سعى إلى قيمة أخلاقية تربوية للضحك يقول: «الكثير يمنع الشهوة، ويورث الصدوف»³¹.

ويقصد من هذا ضرورة الاعتدال في الفكاهة والضحكة وأن تكون السخرية هادفة لا لمجرد الهزء والسخرية فقط وأشار إلى هذه الفلسفة التربوية من خلال رسالة «التربيع والتدوير»، كتاب «البخلاء»، وفي معظم كتبه التي عالج فيها مواضيع متداخلة ومتراصة.

المبحث الرابع: خصائص الفن والجمال في فكر الجاحظ

ظهرت في العصر العباسي سخرية خاصة بأبي عثمان الجاحظ وبفكره وأدبه لا سيما في مجال الفكاهة والنقد والتصوير وقد ظهر تميزه عن غيره ممن سبقوه وعاشوه من خلال سبيلين هما:

أ-التلميح: فقد كان الجاحظ يلجأ إلى الرذائل والآفات الاجتماعية وأنماط السلك الشاذة وغير الأخلاقية من خلال كتاباته المضحكة وقد قيل: «يدسها»³² دسا بارعا، لا تكاد تراها إلا إذا كنت مطبوعا على فعلها جديرا بإدراك خفاياها، فإن أدركتها على هذه الصورة ألفتها قارصة لاذعة، فيأضه بمعاني التهمك الخفي...»³³

وإن كان هذا القول لأحد النقاد فهو يؤكد أنه يستخدم التلميح الساخرو يخاطب به العقول النيرة التي تستوعب خفاياه مثلما فعل في رسالة «التربيع والتدوير».

ب-التصريح والتجريح: ويكون قصد الإصلاح بعد تبیان العيوب وإظهارها وقد قيل عنه في هذا أيضا: «فلا يكتفي فيها بالتعريض، بل يميل إلى إظهار الاستهزاء

31: يدسها: تعود على حيل ومقاصد الجاحظ التي يخفيها في قوالب هزلية.

32: فتحي معوض (أبو عيسى): الفكاهة في الأدب العربي، مرجع سابق، ص 259-261.

33: المرجع نفسه، ص 260-261.

34: فتحي معوض (أبو عيسى): الفكاهة في الأدب العربي، مرجع سابق، ص 259-261.

35: الكاريكاتور: يعني في اللاتينية الرسم الذي يغالي في إبراز العيوب وذلك بالتهويل في إبراز السمات الواضحة أو الشاذة. راجع عادل ثابت، فن الفكاهة والسخرية، مجلة الهلال، العدد (01/07/1984)، ص 82.

36: الجفيرة: جمع جفر، وجفاروهي من الشيء وبسطه.

37: رسالة التربيع والتدوير، مصدر سابق، ص 18.

في هاتين الفقرتين نقف للجاحظ على صورتين:

-الأولى حسية تنحصر في هيئة الخصم.

-الثانية معنوية نستمدّها من ادعاءاته المتعلقة

بالقائمة:

ومعنى هذا أن فن السخرية القائم على التصوير الكاريكاتوري الذي يقوم على إدراك الحركة التي لا تدرك لأول وهلة فيضخمها ويجعلها مرئية لدى كل الناس بحيث تبدو لنا متنافرة الأجزاء تنافرا يدنسها من التشويه (الضحك جماليا)، بقدر ما يبعتها عن الطبيعة الموجودة في النموذج البشري السوي بعدا يفقدها التوازن من حيث ينبغي أن يكون النظام.

وإضافة إلى الوصف الجسدي قدم لنا صورة نفسية معنوية نلتمسها في ادعاءاتها التي أسندها إليه على سبيل الهزل والسخرية ودلالة على اتساع أفق المخيلة في هذا الفن التصويري الجاحظي.

2-1- التصوير القصصي: كان الجاحظ خصب

الخيال، يجيد القص ونقل المشاهد بكل تفاصيلها، وقد أدهش قارئيه في وصف الحركات الجسدية والمشاعر النفسية ومن أبرع تصويروه الحسي ما حكاها على لسان الجارثي (أحمد) في كتابه «البخلاء» مصورا هيئة «علي الأسواري» وهو يأكل إذ قال: «وما ظنكم برجل نهش بضعة لحم تعرفا، فبلغ ضرسه وهو لا يعلم، وكان إذا أكل ذهب عقله، وجحظت عينه وسكرو سدر، وانهر، وتربد وجهه، وعصب ولم يسمع ولم يبصر، فلما رأيت ما يعتريه وما يعترى الطعام منه، صرت لا أذان له إلا ونحن نأكل التمر والجوز والباقي (القول)، ولم يفاجني (يفاجني) قط وأنا أكل تمرا إلا ستفه سفا، وحساه حسوا، وزاد به زدا، ولا وجده كنيزا إلا تناول القطعة كجمجمة الثور».³⁸

لقد حاول الجاحظ تقديم سخرية علاجية لبعض الآفات والسلوكات غير الطبيعية فهو حين جاء بسلسلة من الأفعال الماضية فيما سلف وصفه حين قال: «كان إذا أكل ذهب عقله، وجحظت عيناه وسكرو سدر... إلخ»، أراد تنبيه القارئ والموصوف إلى ما يسلكه من سلوك جانح قصد تصحيحه وتجاوزه.

3-1- فن التصوير النفسي: اشتهر الجاحظ بهذا

التصوير في أدبه الساخر وشبهته الدراسات النقدية إلى التصوير الكاتب اليوناني تيوفراست، توفي حوالي

38: رابع (العوي): فن السخرية في أدب الجاحظ، ط1، (ديوان المطبوعات الجامعية، 1990)، ص109.

258م Tioverst في كتابه «صور أخلاقية»³⁹ ومتأثرا بأرسطو في كتابه «أخلاق نيقوماكوس» و«أخلاق بودي موس». هذا التصوير يتجه إلى وصف الأمور الباطنية وأثرها في المجتمع في خلال تصوير صاحبها فيبعده الجسدي وحركاته وأقواله على أن تكون كل التفاصيل الدقيقة الخارجية معبرة عن داخلية النفس وبواعث أفعالها، «ويتطلب هذا التصوير مقدرة فنية نادرة لانطواء النفس، وحتى تتضح المعلومات المستعصية دون أن يفطن أكثر الناس لدلالاتها وتتألف من مجموع الخصائص والسمات التي تبين نمطا حيا من الناس، محددا كل التحديد لا يشتبه بغيره...»⁴⁰.

ولقد كان الجاحظ خبيرا في معرفة طبائع الناس، وأحاسيس النفس على اختلاف أصحابها من متملقين ومجاملين ووصوليون ومنافقين طلبا لإعجاب غيرهم بهم ونذكر على سبيل التوضيح والتمثيل قوله هذا واصفا البخلاء في روح فكهة انتقادية: «...وقد عرفوا بمذهب اجتماعي اقتصادي، يدعي مذهب «الجمع والمنع» وكانوا لا يتبرمون بالانتساب إليه، بل إنه كان عندهم كالنسب يجمع على التحاب وكالحلف الذي يجمع على التناصر، وكانوا إذا التقوا في حلقهم تذاكروا هذا الباب وتطاردوه وتدارسوه التماسا للفائدة واستمتعا بذكره...»⁴¹.

وفي موضع آخر يحلل مظاهر وأحوال أهل البصرة وما انطوت عليه أحاديثهم وأحوالهم وحركاتهم فيصور لنا قصة دجاجة أبو الهذيل العلاف قائلا: «كان أبو الهذيل أهدى إلى مورييس⁴² دجاجة وكانت دجاجته التي أهداها دون ما كان يتخذ لمورييس، ولكنه بكرمه وبحسن خلقه أظهر التعجب من سمنها، وطيب لحمها وكان يعرفه بالإمسك الشديد، فقال: «وكيف رأيت يا أبا عمران تلك الدجاجة، قال: كانت عجبا من العجب»، فيقول «وتدري ما جنسها» و«تدري ما سمنها؟» فإن الدجاجة إنما تطيب بالجنس والسن وتدري بأي شيء كنا نسمنها وفي أي مكان كنا نعلقها فلا يزال في هذا، والآخر يضحك ضحكا نعرفه نحن ولا يعرفه أبو الهذيل...»⁴³.

39: تيوفراست: كاتب يوناني توفي حوالي 238م، في كتابه صور أخلاقية الذي ألفه في سن التاسعة والتسعين، ومضمون الكاتب ينطوي على موضوعات عديدة مع العلم أن الكتاب وصلنا محرفا ناقصا.

40: محمد غنيمي هلال، المرجع نفسه، ص49.

41: الجاحظ عمر بن محبوب: البخلاء، مصدر سابق، ص29.

42: الجاحظ: الحيوان، مصدر سبق ذكره، ج5، (طبعة لجنة التأليف

والترجمة والنشر، 1925)، ص127-39.

43: الجاحظ: الحيوان، ص127-39.

خاتمة:

لا يمكننا إيجاز عبقرية الجاحظ في بضع صفحات، ولا في مقال بسيط كهذا ولكننا نجزم ومن كل ما ذكرناه سابقاً، أن الجاحظ خير جامع بين القيد والحرية في فكره المعتزلي المتشبع بالدين الإسلامي، إذ يعتبر الجاحظ عالماً من علماء الكلام، وبذلك كان لازماً عليه أن يأخذ بالقرآن الكريم الذي يصفه بالعبارة التالية: «حجة على الملحد وتبيان للموحد، قائم بالحلال المنزل، والحرام المفصل وفاصل بين الحق والباطل، وحاكم يرجع إليه العالم والجاهل...»، والسنة النبوية إذ اعتبر ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم دلائل على صدق القرآن، وقد خصص لها كتاب «حجج النبوة» الذي يقول فيه: «فإذا نزلت الأخبار منازلها وقسماتها ذكرت حجج الرسول صلى الله عليه وسلم ودلائله وشرائعه وسننه». ولشدة تأثيره بعلم الكلام وفلسفة المعتزلة، حاول التوفيق بين العقل والأصل المنقول، وقد قال في هذا: «لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ولولا المعتزلة لهلكت العوام في جميع النحل...».

وبعد الجاحظ فعلاً خير أديب، وخير مؤسس لعلم الجمال الإسلامي وإن لم يعترف الغرب بذلك. ولم يترك القلم وهو في مرض موته، بل كان له عوناً على علته بعدما أصيب في أواخر حياته بالفالج الذي شل نصفه الأيسر، والنقرس الذي أصاب نصفه الأيمن، وقد وصف علته للطبيب فقال: «اصطلحت الأضداد على جسدي إن أكلت بارداً أخذ برجلي، وإن أكلت حاراً أخذ برأسي»⁴⁴.

قائمة المصادر والمراجع:

1- المصادر:

- الجاحظ (أبو عثمان): آثار الجاحظ، رسالة القيان، تحقيق عمر أبو النصر، (بيروت، مطبعة النجوى، 1969).
- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، (بيروت، دار الفكر للجميع، 1968).
- الجاحظ (أبو عثمان): ثلاث رسائل، ط2، المطبعة السلفية، نشر يوشع فنكل، 1382هـ.
- الجاحظ، آثار الجاحظ، تحقيق عمر أبو النصر، (بيروت، مطبعة النجوى، 1969).

44: ابن أبي يعلى (أبو الحسن محمد): طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت دار المعرفة، بلا تاريخ)، ج1، ص122.

- الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج3 (مصر، مكتبة الخانجي، 1965).
- الجاحظ: رسالة التزيين والتدوير: تحقيق فوزي عطوي، بيروت الشركة اللبنانية للكتاب، 1969.
- 2- المراجع:
 - أمين (أحمد): ضحى الإسلام، ج1، ط9 (مصر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1977).
 - أمين (أحمد): فيض الخاطر، ج4، (القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1943).
 - ابن أبي يعلى (أبو الحسن محمد): طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، ج1 (بيروت دار المعرفة، بلا تاريخ).
 - العكري الدمشقي (عبد الحي بن أحمد): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج1 (بيروت، دار الكتب العلمية، بلا تاريخ).
 - جميل (جبر): الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، (بيروت، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1968).
 - حنا (الفاخوري): الجاحظ: سلسلة نوايغ الفكر العربي، العدد رقم 2، (مصر، دار المعارف، 1965).
 - راجح (العوي): فن السخرية في أدب الجاحظ، ط1، (ديوان المطبوعات الجامعية، 1990).
 - شفيق (جبري): الجاحظ معلم العقل والأدب، (دار المعارف بمصر، 1948).
 - شوقي (ضيف)، العصر العباسي الثاني (سلسلة تواريخ الأدب العربي) العدد رقم 04، ط2، (مصر، دار المعارف، 1995).
 - طه (الحاجري): الجاحظ، حياته وآثاره، ط2 (القاهرة، دار المعارف، 1969).
 - فتحي معوض (أبو عيسى): الفكاهة في الأدب العربي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، دراسات ووثائق، (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1970).
 - ياقوت الرومي (يعقوب): معجم الأدياء (القاهرة، مطبوعات دار المأمون) الطبعة الأخيرة بدون تاريخ، الجزء 16.
 - المجلات والدوريات:
 - عادل ثابت، فن الفكاهة والسخرية، مجلة الهلال، العدد (01/07/1984).

أطروحات ورسائل

تقرير حول أطروحة في موضوع: تعارض مقتضى دلالات الألفاظ عند الأصوليين، نماذج مختارة

إعداد الباحث: محمد ركراكي

تمت مناقشة هذه الأطروحة في رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس، بتاريخ 28 فبراير 2018، ونال صاحبها تقديراً بميزة مشرف جداً. وقد تكونت لجنة المناقشة من السادة الأساتذة: د. عبد الله غازيوي، ود. عمر جدية، ود. عبد الله معصر، ود. عبد العزيز اليعكوبي، ود. ابا سيدي أمراني علوي.

مدخل:

من أعظم ما يقع فيه تعارض الأدلة الشرعية: دلالة ألفاظها، فهي مناط الاستنباط الدقيق للحكم الشرعي، والتعارض في دلالاتها موجود لسعة اللغة وشمولها. وذلك ما أعطى للموضوع قيمته. يحتاجه الأصولي للترجيح عند التعارض بين الحقيقة والمجاز، وبين الخاص والعام، وبين الأفراد والاشترك، وبين التقييد والإطلاق، وبين التأخير والتقديم، والتأسيس والتأكيد وبين منطوق الكلام ومفهومه وغيرها لقصور العقل البشري وقلة علمه وإطلاعه ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾.

تتجلى الأهمية الكبرى لهذا البحث - في نظري - في كونه يبحث في تعارض دلالات الألفاظ، ذلك أن دلالات الألفاظ من أهم مباحث علم أصول الفقه وأجلّها، لأنها اللغة التي جاء بها القرآن والسنة؛ ففقههما طريق فهمهما، كما أن هذه الألفاظ هي مناط الاستنباط الدقيق للحكم الشرعي، بل إن إدراك الأحكام من الأدلة - وهو المقصود الأعظم منها - يكون بمعرفة ألفاظ الأدلة ودلالاتها كما يقول الشاطبي: «الاعتناء بالمعاني المبتوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم».

وكثير من أسباب اختلاف العلماء في الأحكام مردها إلى اختلافهم في دلالات الألفاظ التي وصفها ابن تيمية رحمه الله بقوله: «وهذا باب واسع جداً لا يحيط به إلا الله».

وإذا كانت دلالة الألفاظ بهذه المثابة، والتعارض بهذه المثابة أيضاً، فإن المركّب منهما - وهو تعارض دلالات الألفاظ - تتولد منه أهمية علمية عظيمة.

الجديد في هذا البحث:

تبرز أهم الأعمال التي أنجزتها في هذا البحث على الشكل الآتي:

أولاً - جمع الصور التي يوجد فيها تعارض في دلالات الألفاظ عند الأصوليين وغيرهم وحصرها. ثانياً - تقسيم هذه الصور إلى أبواب وفصول ومباحث تقسيماً علمياً يتناسب وطبيعة هذه الصور العلمية من حيث لم شتاتها ووحدة موضوعها. ثالثاً - دراسة كل صورة منها بإيضاح صورة التعارض والخلاف فيها عند أهل العلم مع الاستدلال والترجيح.

رابعاً - ذكر بعض الأمثلة التطبيقية لكل صورة. وقد اعتمدت في دراسة المسألة الواحدة منهجاً يقوم على الخطوات الآتية:

- 1 - اختيار عنوان للمسألة.
 - 2 - تصوير المسألة وإيضاحها وبيان المراد منها وذكر مثال لها دون دفع التعارض فيه.
 - 3 - تحرير محل النزاع فيه إن وجد ببيان المتفق عليه من صوره وتوثيقه، ومن ثمّ تحديد المتنازع فيه.
 - 4 - ذكر الخلاف في المختلف فيه باستقصاء الأقوال، ونسبة كل قول وأدلته حسب المنهج الآتي:
- أ - أبدأ غالباً بالقول الراجح عندي الذي ثبت رجحانه من خلال دراسة المسألة، أو أشير إلى الأصوب في نظري

ب - أعقبه بالأقوال الأخرى.

ج - إذا كانت المسألة مشهورة قد كثر إيرادها أوردتها بنسبتها إلى المذاهب، أما إن كانت مسألة مغمورة لم يذكرها إلا القليل من الأصوليين - وهو في البحث كثير - فأنسبها إلى الذاكرين لها.

د - أقرن بكل قول أدلته التي استدل بها قائلوه.

هـ - أحرص على ذكروجه الدلالة من كل دليل إذا كان نصاً من الكتاب أو السنة.

- 5 - أذكر الراجح في المسألة.
- 6 - أورد المناقشة لأدلة القول المرجوح.
- 7 - أدفع التعارض من خلال دراسة المسألة عن المثال الذي صدرت به المسألة.

8- أذكر أمثلة أخرى لأدلة متعارضة في صورة المسألة - بقدر الاستطاعة - مع النقل عن المفسرين في الآيات والمحدثين في الأحاديث في كيفية دفعهم لتعارضها، وتطبيق ما درس في المسألة الأصولية على أقوال الفقهاء في المسألة الممثل بها.

خطة البحث:

يتضمن البحث مقدمة تناولت توضيحاً لعنوان الأطروحة وخمسة أبواب وخاتمة:

الباب الأول: تعارض مقتضى دلالات الألفاظ باعتبار القيد وعدمه، تطرقت فيه لتعريف للمطلق والمقيد، وأوجه التعارض بينها

الفصل الأول: أحوال الألفاظ باعتبار حصول الخلل في فهمها وحصر صور التعارض بينها ووجه الحصر. أثرت فيه التعريف بأحوال الألفاظ وأوجه التعارض بينها

الباب الثالث: تعارض مقتضى دلالة الألفاظ باعتبار طرق دلالتها على الأحكام، شمل وجهة نظر الجمهور والأحناف، ونظرتهم لطرق دلالة الألفاظ على الأحكام، وأوجه التعارض بينها.

الباب الرابع: التعارض بين الألفاظ باعتبار وضوح الدلالة وعدمه، مثل سابقه رأي الجمهور والحنفية لوضوح الدلالة وعدمه، وأوجه التعارض بينها

الباب الخامس: التعارض بين الألفاظ باعتبار الاستعمال تناولت فيه تعريف الحقيقة والمجاز وأوجه التعارض بينها وهذا لا يلغي حدة الاختلاف في غيرها، كتعارض مقتضى دلالة الألفاظ على المعاني كتعارض دلالة الألفاظ باعتبار دلالة اللفظ على المسمى. وتعارض دلالة الألفاظ باعتبار تعدد المعنى وعدمه. وتعارض دلالة الألفاظ باعتبار أثر اللفظ على المعنى. والتعارض بين الألفاظ باعتبار الاستغراق والحصر كالتعارض بين العامين وتعارض بين الخاصين والتعارض بين العام والخاص. وقد جمعتهما في بحث سأنشره لاحقاً بإذن الله تعالى. ذلك أن صور التعارض تكاد تشمل كل أبواب الفقه، فحصرها ضرب من الوهم.

لهذه الأسباب وتفادياً للإطالة وتوخياً لمزيد الإفادة اقتصرنا على الأبواب الخمسة في هذا البحث. وإني لا أزعم أنني كتبت أو أكتب في هذا الموضوع وحدي، فقد سبقني إليه جلة من العلماء الأفاضل في مختلف المذاهب ممن تناولوا الموضوع وكتبوا فيه، أو

أشاروا في ثنايا كتبهم إلى قضية الترجيح بين دلالات مقتضيات الألفاظ، أو أبانوا في طيات مؤلفاتهم عن نباهتهم وقدراتهم العالية في فهم الأدلة، واقتباس الأحكام من منطوق الألفاظ ومفهومها، وتخصيص ما ينبغي تخصيصه، وتعميم ما ينبغي تعميمه، وإطلاق ما يقتضي المقام إطلاقه، وتقييد ما يتعين تقييده، وبرعوا في الترجيح عند التعارض. فقدموا بذلك خدمة للدين قل نظيرها. فجازاهم الله عنا خير الجزاء.

الصعوبات التي واجهتني في إنجاز البحث:

- 1_ صعوبة العثور على بعض المراجع.
- 2_ كثرة من ألف في الموضوع مما جعل عملية الانتقاء والتمحيص أمراً في غاية الصعوبة
- 3_ غناء الموضوع تطلب مني بحثاً وتصنيفاً وتمحيصاً للأقوال والمضامين.
- 4_ ضبط الأحاديث باجتناب الضعيف وتقصي الصحيح

- 5_ عزو الأقوال لأصحابها وذلك لكثرة المراجع والمصادر التي تضمنها البحث
- مع كل هذه الصعوبات يجد الباحث لذة في التنقيب والبحث وسعادة عندما يتوصل للمراد.

أهم خلاصات ونتائج البحث وآفاقه:

أولاً: نتائج البحث وثمراته

بعد أن جلت في رياض تعارض دلالات الألفاظ، واستنشقت ربيع أزهاره، فجهدت أن أنتخب من كل نوع أطايبه ترجيحاً، غصت في بحر اليم ومحيطه الجم، فاكتنزت من ياقوته درراً، ونهلت من معينه عذباً سلسبيلاً. بعد هذا كله أفقت متأملاً لأخرج بهذه النتائج والثمرات.

- 1 - أن علم تعارض دلالات الألفاظ علم له أهمية عظيمة للمجتهد الناظر في الأدلة الشرعية.
- 2 - أن علم التعارض والترجيح من أعظم ما يربي في طالب العلم الملكة الفقهية والدربة على النظر والاستدلال وممارسة الاستنباط من الأدلة ليخرج بذلك من الجمود والتقليد إلى النظر والاجتهاد.
- 3 - أن أهل المذاهب الأصولية المعتمدة - الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة - يتباينون كثيراً في عرض أحكام التعارض والترجيح، وذكر صور التعارض

وطرق دفعها. وهذا التباين إنما هو باعتبار الاختصاص والإسهاب.

4 - أن المؤلفين في المذاهب يتباينون أيضاً من حيث اهتمامهم بعرض مسائل التعارض والترجيح. فبعضهم يعرض للباب بذكر قواعد الترجيح، ثم يذكر بعض صور التعارض، كالغزالي في «المستصفى»، وابن قدامة في «روضة الناظر».

وبعضهم يجد في الاستيفاء والتقصي بقدر إمكانه، حتى أضحت مسائل التعارض والترجيح تأخذ حيزاً كبيراً من كتابه، كالأمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» والصفى الهندي في «نهاية الوصول»، والمرداوي في «مختصر التحرير»، وشرحه «التحبير»، وابن النجار في «شرح الكوكب المنير».

5 - أن المرجحات متعددة غير محصورة، غير أنها ترجع في أصولها إلى غلبة الظن، فكلما غلب على الظن قوة دليل على آخر قدم عليه.

وغلبة الظن هذه تدرك بمعرفة أحكام كل الأدلة لمعرفة وجوه القوة فيها والتي بها تقدم، ومعرفة وجوه الضعف التي بها تؤخر، وذلك في سندها ومنتها.

6 - أن مرجحات الدلالات اللفظية كثيرة ومتعددة بحسب تعدد أنواع هذه الدلالات، غير أنه يمكن حصرها بقواعد عامة للترجيح تنتظم تحت لوائها.

7 - أن كتب أصول الفقه وبشكل عام تعاني من شح المثال لتعارض الدلالات اللفظية، بل إن القليل منها من يصحبه مثاله.

8 - أن التعارض تقابل الدليلين الواردين في مسألة واحدة ينتج عنه منع كل واحد منهما لنفوذ الآخر وإمضائه، سواء سمي التعارض أم التعادل.

9 - أن الأدلة الشرعية لا يمكن أن تتعارض في حقيقتها، وإنما يقع الاجتهاد في نظر المجتهدين لأسباب تعرض لهم، كقصور فهم المجتهد، ولخفاء المرجح، أو لعدم مقدرة المجتهد في الجمع بين الدليلين.

10 - أن الدليل القطعي يعارض الدليل القطعي والظني، ولا يعارض الظني القطعي.

11 - أن الدليلين لا يتعارضان إلا أن يؤدي الاحتجاج بواحد منها إلى نقيض مقتضى الآخر أو يكونا متساويين من حيث قوة الثبوت وقوة الدلالة والعدد، أو يكونا تقابلهما في محل واحد ووقت واحد.

12 - أن الدلالة الوضعية اللفظية هي الدلالة المقصودة عند الأصوليين، إذ هي وسيلة فهم المراد من الخطاب.

13 - أن طرق دلالة اللفظ على الأحكام الشرعية تتنوع إلى أنواع كثيرة.

14 - أن الترجيح بين الدليلين تقوية لأحدهما على الآخر باعتبار ما يقتضيه من المرجحات سواء في نفسه أو من خارجه.

15 - أن عمل المجتهد الناظر في الأدلة المتعارضة هو إظهار قوة في أحد المتعارضين ليعمل به وي طرح الآخر.

16 - أن الترجيح واجب بين الأدلة.

17 - أن المتعين أولاً عند تعارض الدليلين البحث عن إمكانية الجمع بينهما، لأن فيه إعمال لهما جميعاً. فإن لم يمكن ذلك، فالترجيح بينهما.

ثانياً: النتائج والثمرات العامة للبحث

1 - ظهر لي من خلال البحث المنهج الذي اتخذته فيه أن كثيراً من كتب العلم الشرعي مليئة بالقواعد والفوائد الأصولية، وخصوصاً تفاسير القرآن الكريم، وشروح السنة النبوية المطهرة.

والأصوليون بحاجة إلى هذه القواعد والفوائد الأصولية، لأنها صادرة من علماء السلف الذين، وإن كان لكل واحد منها عناية خاصة بفن معين، غير أن الشمولية ديدنهم والإحاطة منهجهم.

مع ما في هذه المواضع من فوائد جمة من ربطها بأصولها من الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة استدلالاً وتمثيلاً.

وكتب التفسير وشروح السنة، وإن كانت متفاوتة في الاهتمام بالتأصيل وذكر مسائله ودراستها، إلا أن كثيراً منها فيه غزارة علمية أصولية لا يحسن أن تدرس المسائل الأصولية بمعزل عما في هذه الكتب من القواعد والفوائد لما تمثلته من ثورة علمية الاهتمام بها قليل.

والذي أراه بهذا الخصوص أن تقوم الأقسام العلمية الأصولية بجرد هذه الكتب واستخراج دررها ودراستها، سواء عن طريق البحوث الأكاديمية والرسائل العلمية، أو البحوث الطلابية، أو غيرها مما تراه الأقسام العلمية وفق خطة توضع لهذا الغرض.

2 - مع كثرة الساعات الدراسية لعلم أصول الفقه في كليات الشريعة بالجامعات، إلا أن الذي يظهر أن هذه الساعات لم تؤد الدور العلمي الذي من أجله وضعت، وهو التربية العلمية الأصولية للطالب.

إنه ومن خلال النظرة المتأنية أدرك أننا بحاجة شديدة لدراسة المنهج، وطريقة التدريس ليكون ذا أثر فاعل على طلاب العلم.

فالانطلاق بالطالب إلى أمثلة حية مثمرة، واستبعاد ما لا ثمره له من المسائل، وإشغاله بالمفيد منها، وتربيته على الدراسة، وتنمية الملكة الفقهية، واقتطاع جزء من ساعات مادة أصول الفقه التي تعرض منها مسائله إلى استغلال بعض هذه الساعات بالنواحي التطبيقية في تخريج الفروع على الأصول، والفروق، والضوابط الفقهية، وتاريخ التشريع، وأدب الخلاف، وعلم المقاصد كل هذا أصبح - في نظري - أمراً مهماً لا بد من دراسته والعمل به.

3 - أن علم البلاغة من أهم علوم الآلة لطالب علم الشريعة لفهم نصوص الكتاب والسنة. ومع ذلك لا يوجد له ساعات مقررة في الخطط الدراسية في كليات الشريعة في الجامعة.

وفي نظري إن من الأهمية الاغتناء بهذا العلم ووضعه بين طلاب العلم لحاجتهم إليه، وأن توضع مناهجه للاستفادة من الكتاب والسنة وحدهما.

4 - مما أراه أيضاً أن تجد أقسام أصول الفقه بالكليات الشرعية في البحوث التطبيقية، فلقد أشيعت المسائل النظرية بحثاً ودراسة وتبقى الفائدة منها بإزالة هذه القواعد الأصولية إلى واقع وميدان فهم الكتاب والسنة ببحوث تطبيقية على القرآن الكريم وكتب السنة النبوية المطهرة.

5 - ويتأكد يوماً بعد يوم ضرورة تسهيل علم أصول الفقه بأسلوب علمي مناسب للعصر، يقرب بين يدي طلبة العلم، ينطلق منه المتخصصون، ويكتفي به غيرهم، يعتمد فيه على الوحيين بأمثلهما، وتدرس نوازل العصر من خلاله، والعمل الجماعي في هذا والمنطلق من الجامعات بأقسامها العلمية سيكون - بإذن الله - أنضج فكراً وأثمر عملاً، وأسرع قبولاً. وفي الأخير أجدد شكري لأستاذي المشرف ولأساتذتي الكرام، وعذراً إن كان الجهد مُخْلاً من مُقِلٍّ، وحسبي أنني حاولت وُسعي في الاجتهاد، فإن وَقِفْتُ فَمِنْ الله، وإن كانت الأخرى فذلك من نفسي ومن الشيطان. والله أسأل أن يضع لهذا البحث القبول، ويجعله في ميزان حسناتي، فهو حسبي ونعم الوكيل.

والحمد لله رب العالمين.

تقارير حول أنشطة علمية

تقرير حول المؤتمر الدولي: ظاهرة الإرهاب: مقاربات إنسانية واجتماعية

إعداد: أ.د. محمد الفاضل بن علي اللّافي^{1*}

عقد مركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بمدينة سوسة / تونس بتاريخ 13-14 نوفمبر 2018 ، مؤتمرا دوليا حول: ظاهرة الإرهاب: مقارنة إنسانية واجتماعية. وقد افتتحه المدير العام للمركز أ.د/ محمد الشتيوي، والسيد العميد / المختار بن نصر، رئيس اللجنة الوطنية لمكافحة الإرهاب، وقُسمت أعمال المؤتمر إلى خمس جلسات علمية: 1 الجلسة العلمية الأولى: المقاربة الدينية والسياسية. برئاسة أ.د/ معتز محي عبد الحميد، وأ. محمد كمال الحوكي، مقررًا.

2 الجلسة العلمية الثانية: المقاربة الإعلامية. ترأسها د/ مصدق الجليدي، ود. عبد الله بالحاج، مقررًا. 3 الجلسة العلمية الثالثة: المقاربة الجندرية والثقافية، برئاسة أ.د/ فريد قطاط، ود. سامية فطوم، مقررًا. 4 الجلسة العلمية الرابعة: المقاربة النفس. اجتماعية والتربوية، أدارها د/ محرز الدريسي، ود. صالح العجيلي، مقررًا.

5 الجلسة العلمية الخامسة: المقاربة القانونية، برئاسة د. خالد الطرودي، وأ. عفيفة حمزة، مقررًا. اشتملت المقاربة الأولى: المقاربة الدينية والسياسية، على مداخلات ثلاث:

المداخلة الأولى «الجهاد والجهاديون: لحظات التأسيس، والبناء العقائدي» للدكتور عبّيد الخلفي، باحث بمركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة، ذهب فيها إلى أنّ ظهور الإسلام الجهادي في ثوبه الحركي، كان نتيجة لضغط الدولة الوطنية على الإسلام السياسي، معتبرا أن سيد قطب هو المؤسس العقائدي للتنظيمات الجهادية، ثم عبد الله عزام في أفغانستان، ثم يليهما أبو مصعب السوري منظر تنظيمي القاعدة ثم الدولة الإسلامية «داعش».

^{1*} - مركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة - تونس.

وفي المداخلة الثانية، «المقاربة الدينية في التصدي لخطر الإرهاب: دراسة في التجربة المغربية» عرّف أ.د/ عبد العالي المتقي، الأستاذ بجامعة ابن زهر بالمغرب ، المقاربة الدينية التي انتهجتها المملكة المغربية في التصدي لخطر الإرهاب، وهي مقارنة تركز على مداخل متعددة ومركبة، أجملها في ثلاثة مداخل مركزية:

- 1 . المدخل التدييري المؤسّساتي: عبر هيكله الحقل الديني، والتحكم في سلوك الفاعلين الدينيين من خلال مجموعة من المؤسسات.
 - 2 . المدخل التأطيري والتكويني: وذلك عبر تأطير أئمة المساجد، وتحقيق التواصل بين المؤسسات الدينية الرسمية والأئمة من أجل رفع مستواهم العلمي، وتوحيد خطاهم لينسجم مع توجّه الدولة العام.
 - 3 . المدخل الإعلامي: ويتم عبره تصريف مضامين الخطاب الديني الرسمي لعموم المواطنين.
- وقد تحدثت المداخلة عن المداخل السابقة من خلال بيان سياقها التاريخي وعلاقتها بالأحداث الإرهابية التي عرفها المغرب.

وفي المداخلة الثالثة «الإرهاب: مقارنة دينية وسياسية في معالجة الظاهرة»، عرض أ. د/ محمد الفاضل اللّافي أستاذ التعليم العالي بمركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة، جذور نشأة الإرهاب حديثا في سياقه الديني والسياسي، مقدما تصوّرا لمعالجتها من خلال البعدين المذكورين سلفا باعتبارهما سياقين تُعلّل بهما أسباب هذه الأزمة، بعيدا عن فوضى الفرضيات، ومنطق التأمّر. وقد قدّر الباحث بمدخلته أهمية فهم الواقع، وأثر ذلك في معالجة الظاهرة التي تتداخل فيها عوامل متشابهة، عارضا إياها من خلال:

- 1 . مدخل نظري لتوصيف الظاهرة وجدلية تعريف مصطلح الإرهاب.
- 2 . جذور نشأة الإرهاب حديثا، في بعده الديني والسياسي.
- 3 . معالجة الإرهاب من خلال مقارنة دينية سياسية.

أما المقاربة الإعلامية، فقد شملت مداخلات ثلاث، الأولى «دور وسائل الإعلام في مواجهة الإرهاب الإلكتروني»، للدكتورة خديجة حسن جاسم من العراق. والثانية للأستاذة كوثر جمعة، أستاذة بكلية الحقوق والعلوم الإنسانية بسوسة، وعنوانها «الإرهاب

شيء في سبيل الالتحاق بالتنظيم رغم انتهاجه سياسة تؤسس لمجتمع ذكوري، لا مكان فيه للمساواة والحريات والمواطنة الكاملة مع النساء، متسائلا عن اسباب انتمائهن للتنظيم، والعيش على أراضيه رغم الظروف الصعبة التي تواجههن.

وقد اشتملت المقاربة الثقافية على مداخلتين: الأولى، للدكتور. عمر عبد اللاوي، الباحث بمركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة، وعنوانها «الأسس الإيديولوجية للإرهاب الغربي المعاصر»، اعتمد فيها إحصائيات قامت بها جهات علمية غربية، كجامعة ماريلاند (University of Maryland) الأمريكية التي نشرت في قاعدة بيانات الإرهاب العالمي، أن عدد الهجمات الإرهابية التي وقعت في أوروبا ما بين عام 2000 و2013، يناهز 321 هجوما ... وأن عدد الهجمات الإرهابية التي قامت بها مجموعات متطرفة غربية سياسية دينية أو انفصالية، تقارب 95% من مجملها، مقابل 17 هجوما فقط، أي 5% أصحابها من خلفية إسلامية. وأرجع صاحب المداخلة كذلك أسباب ظهور الإرهاب الغربي إلى انهيار منظومة المعسكر الشرقي التي تنامي ببلدانها الفكر المتطرف. كما تنامي في أمريكا بسبب صعود اليمين الشعبوي للسلطة الذي كرّس بعض المفاهيم العنصرية المعادية للأجانب.

والثانية بعنوان «في استراتيجيات المعالجة الثقافية لظاهرة التطرف»، للأستاذ. أنور الجمعاوي، ملحق باحث بمركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة، أشار فيها إلى أن المعالجة الأمنية لظاهرة الإرهاب، أدّت في الغالب إلى نتائج عكسية، وتزايد عدد المتعاطفين معهم باعتبارها ضحايا قمع الدولة. ويرى صاحب الورقة أنّ المعالجة لا بد أن تكون من منظور «أنثروبولوجي» ثقافي شامل، يفكك ظاهرة الغلو بطريقة عقلانية على نحو يساهم في إعادة بناء العقل وإنتاج ثقافة عالمية واعية ومسؤولة، وإعادة ترتيب علاقة العربي والمسلم بترائيه النصي والتاريخي، وإشاعة ثقافة التنوير، وتوظيف قنوات تشكيل الوعي الجمعي في نشر ثقافة الاختلاف والتسامح بديلا عن ثقافة التعصّب والرأي الواحد.

والإعلام»، ثم أ. محمد السويلي، الباحث في الحضارة العربية، وعنوان مداخلته «في الإرهاب والإرهاب الإلكتروني: التباسات المفهوم وتقاطع المقاربات». وتمحورت مداخلاتهم حول:

1. يمثل الإرهاب الإلكتروني أحد أبرز التهديدات التي تستهدف أمن المجتمعات واستقرارها.
2. تطوير المنظمات الإرهابية العالمية من قدرتها على تطوير وسائل الإعلام، والتواصل الاجتماعي لصالحها.
3. اغتنام فرصة ثورة الاتصالات من طرف المجموعات الإرهابية المتطرفة في تنفيذ عملياتها، والوصول إلى أهدافها، والترويج إلى أفكارها بوسائل عدة.
4. أصبحت بعض تقنيات التواصل، تمثل سلاحا خطيرا في يد الإرهابيين، والسبب يعود إلى سهولة استخدام هذه الآلية وقلة تكلفتها.
5. وجود صعوبات في مواجهة العمليات الإرهابية التي تتخذ من التقنيات الحديثة أداة لتنفيذ مخططاتها الإرهابية.
6. التركيز على تحديد مفهوم الإرهاب الإلكتروني، مع بيان أبرز أنواعه وخصائصه، وذكر العلاقة الجدلية بين ثورة الاتصالات والإرهاب، مع تحديد الأساليب والتوجهات التي ينبغي أن تلتزم بها وسائل الإعلام المتنوعة لمكافحة الإرهاب وخاصة الإلكتروني منه.
7. تعتبر «الشبكة العنكبوتية» بيئة تمكين لا أكثر، لأن للعنف الديني أراضيات أخرى تغذيه وينطلق منها.
8. إن مفهوم الإرهاب الإلكتروني أو الافتراضي، وما اعتراه من تحولات ومراجعات وتناقضات تبرز نماء الظاهرة وتقلبها في التاريخ، وبذلك ظهرت مقاربات شتى في دراسة الإرهاب تنتهي إلى تقديم تأويلات علمية مدروسة تفك ألغاز الظاهرة.

وفي المقاربة الثالثة: المقاربة الجندرية، قدّم أ. د/ معتز محي عبد الحميد، مدير المركز الجمهوري لبحوث الأمن والاستراتيجية ببغداد، ورقة بعنوان: «الجهاد الأنثوي وسيلة لاستقطاب مقاتلي التنظيمات الإرهابية»، معتبرا أنّ النظري ملامح «الجهاد النسائي» لم ينل حظه من العناية، وكذلك معرفة الأسباب التي تدفع فئات من النساء من كافة بلدان العالم إلى الانتماء إلى تنظيم «داعش»، والقبول بالتضحية بكل

وفي المقاربة النفس .اجتماعية والتربوية: قدّمت الأستاذة الباحثة د. كوثر السويسي من مركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة مداخلة بعنوان «الإرهاب في عيون الأطفال: قريبا وبعيدا من بؤر الإرهاب»، من خلال منهج علم النفس الاجتماعي لآثار الأعمال الإرهابية والصور الإعلامية، على الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين 11 و12 عاما، معتمدة تقنية التداعي الحر، حيث طلبت من أفراد عيّنتها الإجابة عن طريق الرسم عن سؤال: (من هو الإرهابي؟). وقد كانت الإجابات دالة وعميقة، إذ أنها كشفت عن التأثير الخطير للأعمال الإرهابية على نفوس الأطفال. وفي محاضرة «التربية والتنوير الديني»، بيّن د. مصدّق الجليدي، الأستاذ الباحث بمركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة؛ أن التنوير الديني يتلخّص في القطع مع الأوهام، والتحرر من سلطة الأصنام، وفهم العالم فهما علميا، يتكامل مع التسليم بصدوره عن خالق حكيم، ووفق نوااميس ثابتة هي موضوع النظر العلمي. وأرجع الباحث أسباب ظاهرة الإرهاب من خلال مقارنته التربوية إلى النقص الفادح في التربية الدينية المستندة إلى أسس علمية؛ محتوى وطريقة وأسلوب، وإفراط في اعتماد صيغة نصية حرفية للدين.

ويرى الباحث أن المطلوب: اعتماد التنوير الديني في التربية والتعليم، بدل سياسة تجفيف منابع التدين والروحانية، التي أدّت إلى تصحّر في الثقافة الدينية، وخواء في التجربة الروحية، وإعطاء سبب لتفاقم الظاهرة الإرهابية.

كما اشتملت المقاربة القانونية، على مداخلتين اثنتين:

الأولى للأستاذ بسام المكّي، الأستاذ بكلية الحقوق والعلوم السياسية بسوسة، وعنوانها «الجريمة الإرهابية في القانون التونسي»، يرى فيها أنه من أوكد الضرورات تكاتف الجهود، وتوفّر الآليات الضرورية لوضع استراتيجية مُحكمة تأخذ بعين الاعتبار الجانب القانوني، لتحقيق أكثر ما يمكن من أسباب نجاح فرص التغلب على هذه الظاهرة. وقد أجابت الورقة البحثية على السؤال المحوري الآتي: (إلى أي مدى نجح المشرّع التونسي في رصد آليات ناجعة كفيّة بمكافحة الجريمة الإرهابية، من خلال توسيع دائرة تجريم الفعل الإرهابي، وتكريس وسائل كفيّة بزجرها؟).

وقدّم الثانية وعنوانها «الجريمة الإرهابية في ضوء

قانون 2015»، أ. مكرم حمادي، الأستاذ بكلية الحقوق والعلوم السياسية بسوسة، ميّنا أن قانون 2015 قانون متعلق بمكافحة الإرهاب، صدر بعد دستور 2014، كما بيّن صاحب المداخلة أن هذا القانون لا يتعارض مع قانون 2003 المتعلّق بمكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال، بل تجاوز فيه بعض العيوب لا غير، خاصة في ما يخص الجريمة الإرهابية، من حيث تحديد معاييرها، وفهم آليات مكافحتها.

ويخلص هذا التقرير، إلى أنّ جميع المقاربات سعت لطرح ما تراه مقترحات حلول لمعالجة ظاهرة الإرهاب من وجهة نظر مجال تخصص كل مقاربة، دون إلغاء لإمكانية تداخلها وتكاملها لمعالجة ظاهرة التطرف والإرهاب.

توصيات المؤتمر:

1. ضرورة دعم الدولة والمجتمع المدني جهود «اللجنة الوطنية لمكافحة الإرهاب».
 2. دعوة الإعلاميين إلى الاستفادة في خطابهم حول الظاهرة من طروحات المتخصصين والمربين ورجال الثقافة.
 3. عدم الاكتفاء بالمعالجة الأمنية لظاهرة الإرهاب، ودعم ذلك بمقاربة شاملة من ثلاث مراحل: الوقاية. المواجهة. المعالجة.
 4. ضرورة رصد أنشطة الجماعات الإرهابية، على شبكات التواصل الاجتماعي وتحليل محتوياتها، والاستراتيجيات المعتمدة فيها، وتكوين مجموعات عمل مميّزة من المفكرين وأساتذة الجامعات والخبراء في شتى التخصصات التي تتعلق بالظاهرة الإرهابية، وظيفتها تصنيف الأفكار الإرهابية، والرد عليها بأسلوب علمي ممنهج، وبما يتناسب مع المرحلة العمرية، والمستوى الثقافي والعلمي والاجتماعي للمستهدفين.
 5. ضرورة دراسة الحركات المتطرفة الغربية، والأحزاب اليمينية واليسارية المتطرفة، نظرا لعلاقاتها بالجماعات الجهادية بالعالم الإسلامي، وأيضا لعلاقاتها المتنشئة بالأنظمة الديكتاتورية بالعالم العربي.
 6. من المهم أن يستأنس أصحاب القرار السياسي بالبحوث والتوصيات، التي يقوم بها الدارسون المتخصصون، بناءً على مقاربات متعددة.
- في الأخير يشكر مركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة، كل الحضور بمختلف مقاماتهم العلمية والرسمية والمجتمع مدنية، على مواكبة فعاليات المؤتمر وإثراء مختلف جلساته العلمية.

تقرير عن ندوة علمية دولية: «الصحراء في العلاقات المغربية الإفريقية»

إعداد: د. البشير أبرزاق^{1*}

نظم كل من مركز الجنوب للدراسات والأبحاث الصحراوية والإفريقية ومركز الدراسات «مشاريع»، بشراكة مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر بأكادير، وبتعاون مع مختبر البحث: الجنوب المغربي وإفريقيا، وفريق البحث: المغرب وبلدان الساحل والصحراء: تاريخ وتراث، التابعين لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، ندوة علمية دولية في موضوع: الصحراء في العلاقات المغربية الإفريقية، بأساس الزاك أيام 16/17/18 نونبر 2018، شارك فيها باحثون وجامعون مغاربة، وآخرون من مدينتان الجزائر و



وبالموازاة مع الندوة، تميز الملتقى بتنظيم معرض للكتاب عرف بتجارب النشر حول أقاليم الصحراء وقدم حصيلة المنجز في مجال البحث العلمي الذي يهتم هذا المجال.

ويأتي اختيار موضوع «الصحراء في العلاقات المغربية الإفريقية» في سياق التفاعل مع الانفتاح الذي بصم عليه المغرب، والدعوة إلى بعث أدوار الأقاليم الصحراوية التاريخية في ربط المغرب بعمقه الإفريقي، وربط هذا التوجه بالنموذج التنموي لهذه الأقاليم، وانطلاقا مما تتطلبه مواكبة اشتغال البلاد على تقوية الشراكة المغربية-الإفريقية في أبعادها الاقتصادية
^{1*} - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - أكادير - المغرب.

والاجتماعية بمجهود علمي وأكاديمي رصين يساهم في وضع أسس الدراسات الإفريقية بمعاهد وكليات الجنوب المغربي بفعل انفتاحها على هذا العمق الإفريقي، إلى جانب ما تفرضه الحاجة إلى بلورة فهم أعمق لإفريقيا ومجتمعاتها وتجديد البحث في أسس وتطور العلاقات المغربية الإفريقية في أفق بلورة خلفية معرفية تتيح صياغة سياسة تنموية تنطلق من استثمار خصوصية الأقاليم الجنوبية وتحقق الاستفادة من موقعها الاستراتيجي في علاقات المغرب بعمقه الإفريقي وتساعد الفاعل السياسي والتنموي على استثمار هذا البعد في بلورة سياساته التنموية وتكييف برامج تنطلق من استيعاب حقيقي لسياسات البلاد ومقدرات مناطقها.

لقد تميزت الندوة بعرض لأزيد من ثمانية وعشرين ورقة علمية توزعت عبر ست جلسات، تداول خلالها المشاركون في مختلف قضايا البحث التاريخي والعلاقات المغربية الإفريقية وأسهم الصحراء في هذا التواصل، مؤكدين على أهمية البعد الإفريقي في الهوية الحضارية للمغرب عامة وللصحراء بشكل خاص، والحاجة إلى مواكبة الاشتغال السياسي والاقتصادي بإفريقيا باشتغال علمي يؤسس للدراسات الإفريقية خاصة بجامعة ابن زهر بفعل انفتاحها على هذا المجال المتناخم لإفريقيا، بالموازاة مع التأكيد على ضرورة الاشتغال على بعث أدوار الصحراء في العلاقات المغربية الإفريقية اقتصاديا وحضاريا وضرورة استحضار هذا البعد في بلورة سياسات تنموية تستهدف الصحراء.

هكذا، وقف المشاركون على دراسة دور الصحراء في ربط جنوب القارة الإفريقية بشمالها باعتبارها مركزا للمسالك التجارية، مما جعل التجارة تحمل اسم الصحراء التي ظلت لها مكانة مركزية في اقتصاد المجال المتوسطي وتشكل قناة لتدفق المقومات المادية والحضارية من الشمال نحو الجنوب، مما خلق وحدة ثقافية وعرقية ودينية تشكل مشتركا يجمع شعوب هذه البلدان وتوفر أرضية خصبة للتواصل والشراكة والارتباط، كما بحثت الندوة في سبل بعث هذه الأدوار التي لعبتها الصحراء في هذه العلاقات واستثمار هذا المشترك الحضاري بين شعوب المنطقة وتغذيته.



ويتطلع المنظمون إلى التأسيس لمشروع علمي يشكل أداة لتقوية التعاون والتواصل بين الباحثين ويطور الدراسات الصحراوية والإفريقية، في إطار الوعي بأهمية المعطى الثقافي والمعرفة باعتبارها مدخل للارتقاء بالفعل السياسي والتنموي بهذه الأوساط، في سياق تتزايد فيه الحاجة لدينامية ثقافية وعلمية تواكب الاشتغال الموجود في الأبعاد الاقتصادية والسياسية.

قراءات في كتب

تقديم لكتاب: «ما جرى به العمل عند المغاربة في رواية ورش عن نافع من طريق الأزرق أداء ورسم» للدكتور عبد العلي المستول

د. رشيد عموري¹

يعتبر علم القراءات من بين أشرف العلوم لاتصاله المباشر بالقرآن الكريم. وضبط هذا العلم وإتقانه هو من الحفظ لكتاب الله، وصيانة له من التحريف والتلاعب. ولأجل هذه الغاية العظيمة يسرني أن أقدم للقراء الكرام كتاب: ما جرى به العمل عند المغاربة في رواية ورش عن نافع من طريق الأزرق أداء ورسم، لفضيحة الدكتور عبد العلي المستول، أستاذ علوم القرآن والقراءات القرآنية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس.



فإننا نعني الآراء والأقوال التي اصطفاه وانتقاه وفضلها ورجحها. وحين يقول النحويون أو الأصوليون: واختاره فلان، وهذا اختيار فلان، والاختيار كذا؛ فإنهم يعنون الراجح والوجه المنتقى عنده من مجموعة من الآراء. وهذا المعنى نفسه استخدمه القراء في كتبهم، ومن الأمثلة على ذلك ما ذهب إليه ابن الجزري حين تكلم عن أحكام الميم الساكنة مثلاً، فقال: «الثاني: الإخفاء عند الباء، على ما اختاره الحافظ أبو عمرو

الداني، وغيره من المحققين»². ويقول القرطبي رحمه الله عن معنى الاختيار عند القراء: «وهذه القراءات المشهورة هي اختيارات أولئك الأئمة القراء، وذلك أن كل واحد منهم اختار فيما روى وعلم وجهه من القراءات ما هو الأحسن عنده، والأولى فالتزمه طريقة، وأقرأ به، واشتهر عنه، وعرف به، ونُسب إليه، فقل: حرف نافع، وروى أبو عمرو الداني أن أبا يعقوب الأزرق قال لورش: يا أبا سعيد إني أحب أن تقرئني مقراً نافع خاصاً، وتدعني مما استحسنته لنفسك ... قال الداني: فدل هذا الخبر على أن له اختياراً يخالف فيه نافعاً، وربما بينه لمن عرض عليه»³.

ومعلوم أن رواية ورش من طريق الأزرق قد رويت فيها أوجه متعددة في مواطن معينة، لكن المغاربة حرصوا منهم على جمع الناس على أداء واحد، فإنهم اختاروا من هذه الأوجه وجهاً أو وجهين قرؤوا به وأقرؤوا، وهذا هو مفهوم ما جرى به العمل في هذا الكتاب.

ومنهج الكاتب في مؤلفه هذا أنه يذكر الوجوه المختلف فيها أصولاً وفرشاً في رواية ورش من طريق الأزرق، ويحشد النصوص المستند إليها في جريان العمل بوجه وما لم يجربه عمل. وقد اشتمل الكتاب على مقدمة ومدخل عام وثلاثة مباحث وخلاصات وفهرسين. ففي المبحث الأول تكلم عن مفهوم ما جرى به العمل أداء ورسم، وخصص المبحث الثاني لما جرى به العمل عند أهل المغرب في الأداء، مثال ذلك: اختلف في الراء الأولى في كلمة «بشر» في سورة المرسلات، وقد روي عن ورش ترقيقها وتفخيمها قال صاحب الدرر اللوامع: ورقق الأولى له من بشرر وعلى هذا عمل المغاربة، ومثال ثان: ترقيق اللامات وتغليظها وقد روي الوجهان عن ورش من طريق الأزرق، ومثال أخير في باب الهمز، وكمثال على ذلك: كلمة الذكركين: فهمزة الوصل

يقع هذا الكتاب في صفحة من الحجم الكبير، وصادر عن مطبعة أمنية بالرباط لسنة 2018م كأول إصدار من سلسلة: دراسات، ضمن منشورات مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد). وقد تم تصديره بتقديم مدير المركز الدكتور عبد الباسط المستعين.

وتبرز أهمية الكتاب في كونه يكشف عن الوجوه المختلف فيها أداء ورسم في رواية ورش عن نافع من طريق الأزرق، وقد جاء ليبين اختيار المغاربة وتعليقاتهم لهذه الاختيارات وبيان الراجح من المرجوح مما جرى به العمل عندهم.

مفهوم ما جرى به العمل عند المغاربة هو اختياراتهم سواء الفقهية أو الأصولية أو اللغوية أو القرائية؛ فعندما نقول هذه اختيارات فلان الفقهية،

¹ - باحث بمركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد) - فاس - المغرب.

² النشر في القراءات العشر لابن الجزري 1/ 222.

³ النجوم الطوالع على الدرر اللوامع في أصل مقراً نافع لإبراهيم المارغني، ص 135.

في الذكزين لا تحقق، واجمعوا على تليينها إما بالإبدال أو التسهيل، والوجهان معا رويًا عن ورش من طريق الأزرق، واختار المغاربة الإبدال.

وخص المبحث الثالث لما جرى به العمل عندهم في رسم القرآن الكريم. وختم الكتاب بخلاصات لما جرى به العمل عند المغاربة أداء ورسمًا مما ذكر في ثنايا الكتاب.

إن ما جرى به العمل هو اختيار ناس وجها أو وجهين من أوجه الخلاف في حروف القرآن الكريم، وتركهم الوجوه الأخرى المروية قراءة وإقراء لعل اقتضت ذلك، ألخصها في محاولة علمائنا الأجلاء وعلى رأسهم شيخ الجماعة عبد الرحمن بن القاضي المكناسي على جمع المغاربة على قراءة موحدة درةً للخلاف.

أما مفهوم ما جرى به العمل في الرسم فيقصد به اقتصار رسام المصاحف على وجه من وجوه الرسم المختلف فيها في كلمات القرآن. واختيارهم له وفق ضوابط ومرجحات اقتضت ذلك الاختيار حدها المؤلف في سبعة عشر ضابطا اعتمدها القراء المغاربة في اختياراتهم في باب الرسم القرآني. وكمثال على ذلك: إثبات الألف وحذفها في كلمة «هداي»⁴، حيث رجح الداني الإثبات لأنه في أكثر المصاحف، وكذا في كتاب الغازي بن قيس الذي هو عمدة مصاحف المدينة، وأما أبو داود فقد اختلف اختياره بين الحذف والإثبات، وجرى عمل المغاربة في هذه الكلمة على الإثبات وفق اختيار الداني وترجيحه رحمه الله تعالى.

إن الاختيار أو ما جرى به العمل في ميدان الرسم القرآني بالمغرب قد بدأ مع أبي عبد الله الخراز الشريشي (ت 718 هـ) مع منظومته «مورد الظمان»، واستوى هذا الاختيار وقُعد مع عبد الرحمن بن القاضي المكناسي وقد كان المقصد الأساس وراء اختيارات المغاربة في ميدان الرسم هو التيسير على حفاظ القرآن الكريم، باختيار وجه من المرسوم يرسمون به ألواحهم ومصاحفهم.

قيمة هذا الكتاب أنه جاء ليزيل اللبس والنكير على قراءة المغاربة لهذه الرواية من طرف من قلّ ضبطه وإحاطته بجميع الأوجه القرائية المروية من طريق الأزرق. فجاء هذا الكتاب ليبين مستند المغاربة في هذه الاختيار ويبين الراجح من المرجوح فيما جرى به العمل عند العلماء المغاربة.



ETUDES

Sufism as an antidote to eradicate terrorism: afield study on religious sites in Southern Tunisia after the uprising (2011)

Dr. Mohamed Ahmed^{1*}

Abstract:

This paper represents an anthropological attempt that seeks to discover the features of change in Muslim religiosity in the region of Gafsa in Southern Tunisia after the uprising in 2011. So, we can search through this paper the struggle between the sufism's peaceful aspect and the violence of jihadism. We will try to find out to what extent can sufism reduce the danger of jihadi salafism in Southern Tunisia. What is missing in the previous work is the neglect of the value of sufism among Tunisian people.

Keywords: Sufism; antidote; terrorism; Southern Tunisia; uprising 2011.

ملخص:

تمثل هذه الورقة محاولة أنثروبولوجية تسعى إلى اكتشاف ملامح التغيير في تدين المسلم في منطقة قفصة بالجنوب تونس بعد الانتفاضة في عام 2011. لذلك، يمكننا البحث في هذه الورقة عن الصراع بين الجانب السلمي للتصوف وعنف الحركات الدينية المتشددة، وسوف نحاول معرفة مدى امتداد الصوفية الذي يقلل من خطر السلفية الجهادية في جنوب تونس. الكلمات المفتاحية: التصوف؛ الترياق. الإرهاب؛ جنوب تونس؛ انتفاضة 2011.

Introduction:

The study of the belief in the saints and in the visit of Sufi shrines inside the Tunisian society was a subject of a great deal of national and foreign studies such as those of Mondher Kilani (La construction de la memoire 1992) and Ernest Gellner (Muslim Society) have affirmed the peaceful essence of sufism in Tunisia. However, no one has focused on that phenomenon in the region after 2011.

Many popular religious practices have remained constant and coexisting with individuals to day, despite the challenges it faced in the contemporary period, and which succeeded to reduce the chances of its existence, such as the spread of awareness among the general public and resisting the existence of this institution by the political authorities and by fundamentalist religious movements. So, this resistance that characterized the traditional religious establishment, affirmed the spiritual value in the life of Muslims, even if they were in the framework of this popular image, and also the value of religion as a social necessity, or a cultural and humanitarian instinct. In addition to that, Muslims today have become in direct need for a more spiritual dimension than ever, in order to achieve their psychological balance and cultural progress on the light of the current technological revolution.

This study aims to examine the feasibility of the anthropological approach (produced in the West) and in its ability to understand the phenomenon of mysticism or popular Islam in Southern Tunisia, and the focus is on the Southern region, basically, due to the spread of Sufi shrines in the desert areas and in oases, where we can observe deeply the value of the

¹ * Institute of humanities - Gafsa - Tunisia.

belief in many saints among a great number of people. And this study is based on field work through visiting several religious sites within the region of Gafsa . This region has known the genesis of several spiritual institutions such as zwaya of Sidi Badi, Sidi Omar, Sidi Mansour and the one of Al-Quassimiyah in Redeyyef and other popular religious sites.

The emergence of Sufism in Southern Tunisia

It is imperative to begin this chapter by examining the sense of the term "sufi " (tassawwif) in Islam, and other terms which are in connection with such as Tarīka (order) and Zāwiya(shrine) . The term Sufism viewed as a "sect" of Islam², while the "practice" of Sufism itself is said to have been present during the establishment of Islam in the time of the Prophet Muhammad, although it was only "institutionalized" between the ninth and eleventh centuries³.

Fait Muedini(2015) sees Sufism as an understood and "accepted term name for mystical Islam". So, the mystic sees God in everything and in every space". And because one can see God in everything, then perceiving God in humans is not an exception. explains that the Sufi theology of tawhīd, or "Oneness of Being," suggests that "what the eye sees and the mind records is an illusion, and that every apparently separate and finite thing is in Truth the Presence of the One Infinite" ⁴. Tasawwuf is the journey of the soul in search of the Truth, as well as its arrival. This is the renunciation

of everything but God⁵. Sufism is also defined by Lings,M (2005) as the central and the most powerful current of that tidal wave which constitutes the Revelation of Islam.

To follow the path of the mystics is to acquire as it were an extra dimension, for this path is nothing other than the dimension of depth⁶. In the same context, Karamustafa (2007) states that Both 'Sufi ' and 'Sufism' are terms adopted from Arabic texts dating from the first few centuries of Islam, especially in the earliest major manuals of Sufism composed during the fourth and fifth/tenth and eleventh centuries.

Concerning the word Tarīka, this term can signify "the manner of behaving, tarīka is synonymous with tarīk the "way " or the " path ". Thus, the tarīka denotes the way which guides man from the manifest law (Sharī'ā) to the divine reality (Hakīka) or to God himself (al-Hakk). Furthermore, the term is also used in this sense (close to that of madhhab), when the sufi shaykh wishes to summarise the teaching of their way, they grouped together under this term various principles and precepts regarded as essential for the guidance of disciples.

So, the terms sūfi and mutasawwif refer to devotees of a particular type of piety. And he goes on to say that the word sūfi most probably comes from sūf, the Arabic word for 'wool' and that it was originally used to designate 'wearers of woollen garments'⁷. The term tarīka is often given as a synonym of silsila, this "chain" dating back to the prophet. So, sufis had recourse to " supportive lineage " in order to legitimize its Muhammadan origin⁸. Trimmingham states that the the tarīka was a practical method (other

2: Ernst, C. W1997, The Shambhala Guide to Sufism. Boston, MA: Shambhala publication, p 3.

3: Buehler, A. F1998, Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh. Columbia: University of South Carolina Press, p 1.

4: Muedini,F2015, Sponsoring Sufism How Governments Promote "Mystical Islam" in Their Domestic and Foreign Policies, PALGRAVE MACMILLAN, New York.pp21-22.

5: Mahbub, H 2002, The Sufi Path: An Introduction to the Ni'matullahi Sultan 'Alishahi Order Published by Haqiqat Publications, Tehran, Iran, p 7.

6: Lings, M 2005 , What is sufism ? Academy Lahore , Pakistan , p 09.

7: Karamustafa , A 2007, Sufism The formative period, Edinburgh University Press, Edinburgh, Great Britain, p 22.

8: Encyclopaedia of Islam, Second Edition; Tarīka,pp 1-3.

terms were *maḥḥab*, and *ṣulūk*) to guide a seeker by tracing a way of thought, feeling and action, leading through succession of 'stages' (*maqāmāt*, in integral association with psychological experiences .

experience of divine reality (*ḥaqīqa*)⁹.

Hence, Sufism had developed into more structured group organizations (understood as *tariqas*) that were often headed by a spiritual leader, often called a *sheikh* or *pir*¹⁰. The followers of a *ṭarīqa* often congregated in a place regarded as their own, such as the *zāwiya* or the *ribāṭ* (shrine) , constructed at the initiative of the *shaykh*_or of a benefactor.

Spahic Omer(2014), in his paper entitled *From Mosques to Khanqahs: The Origins and Rise of Sufi Institutions*, wrote that The first instance of an independent Sufi institution was the establishment of a Sufi *duwayrah* (small house or convent).These institutions, functioned as multi-purpose gathering places and shelters for some Sufis and their follower¹¹.

After *duwayrahs* – and perhaps somewhat concurrently with their existence – one hears about *ribāts* as another Sufi institution. *Ribāts* were Sufi hospices that functioned as centres for Sufi worship and erudition. *Ribāts* were places of spiritual *jihād* or holy war. Later, in approximately the 3rd AH/9th CE century, some specialised *ribāt* complexes were built for the Sufis, serving exclusively as Sufi worship and learning centers. Finally, sometime after the establishment of *ribāts*, the *khanqah* started to emerge as a new and the most

recognisable Sufi religious and educational institution. The name *khanqah* might have not been as widespread in some provinces of the Muslim West, especially North Africa, where the name for similar Sufi institutions was instead *zāwiyah*.

The visitation of shrines is a very common practice in Islam, and has its origin in the *sūfī* belief that "the saints of God die not, they merely depart from one habitation to an other". And pilgrimage to a shrine is called *ziyārāt*, a visitation while the shrine itself is called a *mazār*, a place of visitation.

A shrine is generally visited on the occasion of the 'urs of the saint (usually on Thursday), and at such time special ceremonies are performed. It is a common practice to tie bits of thread or piece of cloth. On granting near the tomb, by way of reminding the saint of the favour asked¹².

As the number of disciples increased, the units were incorporated into larger complexes that not only provided space for teaching and accommodation for the devotees, but also served as centers of pilgrims, gathering, and retreat for the community at large. Subsequently the movement of founding these institutions continued to spread, in particular, as a result of the development of the mystic brotherhoods. Hundreds of hectares were placed under the *zawiya's* protection in the form of religious endowments or *hubus*. And *zawiya's* protection was often arranged for by its head *shaykh*; political refugees sometimes resided in *sufi* centers for extended periods of time¹³.

9: Trimingham, S 1971, *The sufi orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford, Great Britain, pp3-4.

10: Muedini,F2015, op, cit, pp21-22.

11: Omer, S2014, *From Mosques to Khanqahs: The Origins and Rise of Sufi Institutions*, *Kemanusiaan Journal*, Vol. 21, No. 1, Kuala Lumpur, Malaysia, pp5-17.

12: John, A1993, *Sufism; its saints and shrines*, Lucknow Publishing House, Lahore, pp 106-108.

13: Clancy-Smith, Julia, A1994, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, California Press, p50 .

Sufism began to emerge in Tunisian southern area during the seventeenth century with the Turkish administration. Due to political authoritarianism and social insecurity. In addition to political injustice, other factors helped the penetration of the phenomenon of mysticism in south-Tunisian areas. For example, ordinary people were in mere need for a simplified religion in order to absorb easily its teachings, far from Islamic scientists complex religious discourse.

The study of Mustafa Tlili (2000) has shown that the vast majority of the rural population do not know about religious rules, but say prayers. Some of them do not even know the number and times of prayers¹⁴.

Diverse historical facts firmly confirm that the spread of the Sufi phenomenon among people in southern Tunisia during the colonial period was basically due to the spread of ignorance and illiteracy¹⁵.

The peaceful aspect of Islamic Sufism

In Tunisia, al-zāwiya(sufi center) have represented in the first period of the spread of mysticism in Tunisia a coherent spiritual family, known by a lot of social activities and its leading role was the dissemination of morals and ethical values and collective methods of education generally. Which affirmed by Monther Kilani's thought(1992), when he says that The traditional notables, trained in the Koranic schools ...engaged in an educational action around the mosques, which enrols both the boys and the girls ... considered as

coming from the ignorance¹⁶. It also aimed to constantly disseminate the moral values among the people, and to reconcile individual and collective behavior Sufism places considerable value on God's attribute of displaying "love" and "kindness" as opposed to meting out punishment.

Moreover, Sufis also participated in "call[ing] for equality and democracy"¹⁷ Which argued with the idea of Carolia Ab(2011) when he states that the principles of Sufism are established from the tenets of Islam and hence the possibility of the beauty and excellence (ihsān) that is explained as part of Sufi doctrines is also shared by normative Islam¹⁸.

Sufis are seen as 'moderate' Muslims, non-violent, harmless mystics more interested in spiritual than political matters¹⁹. Therefore, shrines in North Africa (especially in Tunisia) have played a key role in spreading peace and solving conflicts between the central authority and the tribal areas , that were marginalized and often considered as rebels against this authority. Because Sufis are usually portrayed as quietest and non-political forces²⁰.

Furthermore, after 2011 Sufi representatives in Tunisia are invited to discuss initiatives for social peace at conferences with politicians, and a number of dynamic Sufi sheikhs have used the new post-authoritarian liberties to assume a public and political voice and to organise in an umbrella organisation, (Union nationale des confréries soufies en Tunisie)²¹.

14: Tlili,Mu2000, Qafsa w al-qurā al-wāhiyya al-mujāwira, publishing and distribution by maintenance Gafsa City Association, 2000, p 311.

15: Ouled Mohamed, H 1980 :Notes a propos des enquetes coloniales sur la religion populaire en Tunisie de 1896 à1934, Cahiers de la Méditerranée moderne et contemporaine , n°. 20/21(juin- décembre), p 90.

16: Kilani, M1992, La construction de la mémoire : le lignage et la sainteté dans l'oasis d'ElKsar , Labor et Fides , Genève, p266.

17: Werbner,P1996,The Making of Muslim Dissent: Hybridized Discourses, Lay Preachers, and Radical Rhetoric among British Pakistanis. American Ethnologist, Vol. 23, No. 1, p116.

18: Karolia,Ab 2011 'Sufism Between Hegemony, Moderation and Humanness' Final Research Paper, The University of Johannesburg, p10 .

19: Brown , J 2011, 'Salafis and Sufis in Egypt' the Carnegie paper :Middle East, issue December, pp1-26.

20: Gellner. E 1993, Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press, pp57-59.

21: Werenfels, I 2014, 'Beyond an authoritarian upgrading :the re-emergence of sufi orders in Maghrebi politics' The Journal of North Africa Studies, vol.19,issue.3, p275 .

The re-emergence of Wahhābism in Tunisia after the uprising 2011

Wahhābism was founded in the eighteenth century in the province of Najd, a broad desert expanse located in central Arabia. For eighteenth-century reformers, one of the major signs of the deterioration of Islam was the adoption of rituals and beliefs from other religions, like praying to saints and believing that saints could grant blessings or perform miracles. In some cases, people had adopted superstitious practices, like spitting in a particular way or wearing charms to ward off evil spirits. Reformers were puzzled and perturbed by these practices, particularly when they were accompanied by a failure to respect Muslim rituals and prayers²².

The Najdi society had Bedouins and city dwellers, with Bedouins making up the majority of the inhabitants²³. And economically the area was very poor in comparison with many other parts of the Muslim world at that time.

Ibn Abd al-Wahhāb was born in 1702–3 in the town of al-Uyaynah in the Arabian province of Najd. He was descended from a prestigious family of Hanbali jurists and theologians²⁴. Thus, Muhammad was born into a family well-known for its devotion to knowledge and learning. In addition, the sources also state that he was very intelligent and had a strong memory. They describe him as not liking to waste his time in the games that the other children played. He memorized the Quran by the age of ten²⁵.

At Medina, he met especially a Ḥanbalī theologian who was to have a decisive influence on him: shaykh ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm al-Nadjdī, who had become a supporter of the neo-Ḥanbalism of Ibn Taymiyya. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb met also, among other ‘ulamā’, Muḥammad b. Hayāt al-Sindī (d. 1165/1751), a Ḥanafī, who does not seem to have had a great influence on him²⁶.

The followers of Muhammad ibn Abd al-Wahāb never used the term “Wahhābis” or “Wahhābism” in referring to themselves or their beliefs. In general, they would use terms like “the Muslims”, the muwahhidīn. His Companions, the followers and some of the great scholars who came later, such as Imam Ahmad, ibn Taimiyyah, ibn al-Qayyim, ibn Kathīr and others. However, to give ibn Abd al-Wahāb a name that would correctly represent his approach such as salafi (meaning one who follows the ways of the pious predecessors).

In North Africa, the most noted and famous of the salafi scholars of Algeria was Abd al-Hamīd ibn Bādīs (1305-1359 A.H/1889-1940 C.E). In 1908, he went to complete his studies at the Zaitūnah University in Tunis, wherein he was greatly influenced by two salafi scholars, Muhammad al-Nakhli (d. 1924 C.E.) and Muhammad al-Tāhir ibn ‘Ashūr²⁷.

Wahhābism is considered intolerant by the other Muslims since it preaches and practices violence and jihad against fellow Muslims or kuffār (bad Muslims) and governments who don't follow the path of Quran or Sunnāh.

22: Natana J. Delong-Bas 2004, Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad, Oxford University Press, New York, p07.

23: Abdul-Muhsin ibn Baaz 2000, Rasaail al-Imaam Muhammad ibn Abdil-Wahhaab al-Shakhsiyyah: Diraasah Daawiiyyah, Daar Ishbeeliyaa, Riyadh, vol.1, p.56.

24: Natana J. Delong-Bas 2004, ibid p17.

25: Hussain ibn Ghannaam 1982, Tareekh Najd, Naasir al-Deen al-Asad, ed, Saudia Arabia, vol. 1, p. 75.

26: Al-Uthaimen, A1991, al-Rasaail al-Shakhsiyyah li-l-Shaikh Muhammad ibn Abdil-Wahhab, In Buhooth Nadwah Dawah al-Shaikh Muhammad ibn Abdil-Wahhaab, Muhammad ibn Saud Islamic University, Riyadh, p28.

27: Zarabozo, J.M 2003, The Life, Teachings and Influence of Muhammad ibn Abdil-Wahhaab, the Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawah and Guidance, The Kingdom of Saudi Arabia, pp80-173.

Main factors which further contributed to the growth of extremism in Tunisia such as the divisions between secular and religious communities, socio-economic factors that include slow economic growth. In addition, the growing Islamic radicalization, which is encouraged by poor economic conditions in the country. Furthermore, after the fall of Ben Ali's regime the new government released many Islamists which were imprisoned back then (many of them are heavily influenced by the Saudi Wahhābism)²⁸.

In the wake of the revolution, these two camps emerged in the debate over Tunisian identity. Islamists emphasized the Arab and Islamic nature of Tunisian society, while traditional secular urban elites remained loyal to the narrative of a modern and liberal Tunisia. Malīka Zghal (2013) argues that this question of identity was the most important and divisive issue of the transition²⁹.

As Marks writes, Islamists saw this revolution not only as the end of Ben 'Ali's corrupt single-party state, but also as a "revolution for religious freedom."³⁰

After the initial uprising two major Salafists groups have emerged, Ansār al-Sharīa (AST) and 'Okba ibn Nāfaa Brigade. Ansār al-Sharīa represents the most organized and largest Salafists group in Tunisia which focuses on preaching and spreading the Jihādi ideology, while 'Okba ibn Nāfaa Brigade represents a group of underground fighters who emerge periodically to attack public institutions, government officials and security forces.

The line between a Salafi and a conservative non-Salafi Islamist is not always clear, but the prevalence of these groups should not be overstated. They are vocal and sometimes violent, and therefore garner significant media attention, but they are not a very large demographic. Varying estimates place the total number of Salafis in Tunisia anywhere from 7,000 to 50,000³¹.

The Canadian report about political stability and security in West and North Africa (2013) affirms that Wahhābism had emerged in Tunisia evident in the presence due to many interrelated factors, including the political and economic marginalization of young Tunisians. Almost three years after the revolution, university students have the highest unemployment rate in the country. At the moment, around 34% of university graduates are without a job. In such a context, young Tunisians become particularly susceptible to criminal activities, as well as to radical Islam³².

In the same way, the Algerian anthropologist Dounia Bouzār (2006) argues that some terrorists were young engineers, economically fully inserted in the social environment in which they evolved. So, young people sensitive to radical speeches are attached to many territories. This radical speeches, reduces Islam to a set of codes and standards, which isolate those who are "inside" from those "outside." The leaders of these groups prove to young people that their anger is justified and reinforce the idea that the whole system plans to exclude them because they are "Muslim."³³

28: Pejić, I. 2017, *Rising Extremism In The After Math Of The Arab Spring*, Master Studies; Terrorism, Organized Crime and Security, University of Belgrade, p.35.

29: Zeghal, M. 2013, *Competing Ways of Life: Islamism, Secularism, and Public Order in the Tunisian Transition*, *Constellations* vol.20, n.2, p.255.

30: Marks, M. 2014, *Convince, Coerce, or Compromise? Ennahda's Approach to Tunisia's Constitution*, Brookings Doha Center, p.15.

31: French, S. 2015, *Tunisia's Young Islamists: Religious or Revolutionary Zealots?*, Independent Study Project (ISP) Collection., SIT program in Tunis, p.4.

32: Canadian Security Intelligence Service 2013, *Political Stability and Security in West and North Africa*, conference in Canada, 4-5 december.

33: Bouzār, D. 2006, *'Quelles réponses éducatives au radicalisme religieux?'*, *Les Cahiers Dynamiques*, vol.3, n°. 39, pp.13-17.

The uprisings in January 2011 turned to sadness and pain for Tunisians generally and especially for Sufis, when some terrorist organizations revealed their involvement in the destruction shrines, the burning of forests and political assassinations. They also deliberately destroyed and looted more than a hundred shrines, among them the Sidi Bou Saïd al-Bāji shrine (Tunis) and the site of Assayda Al-Mannūbiya (Manouba)³⁴.

Furthermore, many Tunisian regions have witnessed attacks on the shrines like the shrine of Sidi Sahbi in Kairouan and Sidi Abd al-kāder in Menzel Buzelfa. Also, the Tunisian Sufi shrines in the south had recognized the same attacks by extremists. The field study that I have conducted (2013)³⁵, reveals that the tomb of Sidi Nāji in Gafsa had been desecrated by a Salafi group, and two leaders of this site affirmed that this was the first such attack on the shrines of saints in the region of Gafsa.

The same field work affirms that; the Shrines of Sidi al-Jilāni and Sidi al-Zwāri situated in the Douwāra 's district (belong to Om El-Arāyis in Gafsa) had been exposed to an attack by a salafi group in November 2013. And the last thing we can refer to extremist practices against Sufi shrines is to deprive these institutions from doing their own rituals as what has happened in Sidi Omar bin Abd al-Jawād in Elgsar Gafsa, where 76% of visitors affirmed that they deprived from doing Al-Hadra. So, "Fundamentalists" view Sufism as completely opposite to their position of Islam³⁶.

Sufim as an antidote to eradicate terrorism in Southern Tunisia

The main goal of this research is to understand the debate between Sufis and radical groups in Southern Tunisia, Particularly after the Tunisian upheaval in 2011. The conclusions and analysis presented in this paper have been informed by 20 interviews with zawāyā's followers, particularly the sufi centers that have been attacked by islamist movements from across Gafsa. Which are the Sufi centers of Sidi Amor, Sidi Nāji, Sidi Belgāssim Belkhāyri, Sidi al-Jilāni and Sidi al-Zwāri.

In the following section of this paper ("Sufism as an antidote to eradicate terrorism in Southern Tunisia"), I will discuss the challenges that sufi orders have faced after the uprising. Drawing on conversations with zawāyā's disciples about their opinions on these issues, I argue that most disciples refuse the ideology supported by radical groups in Tunisia.

I compare my findings with other academic studies. To represent the society of the study, the sample of my interviewees had included men, and women from various ages, with varying levels of connection to mystical orders. Related to this, it should be explained the meaning of some terms in relation with religious sphere, such as extremism and salafism.

Extremism in a colloquial term usually signifies a behavior that is excessive, intolerable, hardly tenable, something unusual and rarely seen. Last two decades of the twentieth century marked a significant rise of Islamist extremism which began with the Soviet invasion in Afghanistan³⁷. About the

34: Al-Sharif, M2014, mysticism antidote against takfiri thought and radical Islam, international Arab newspaper, No. 9735 November, London, p06.

35: Ahmed, M2015, Sufism in Tunisia: Features of Stability and Change, the XXI world congress of the international association for the history of religions, August 23-29, University of Erfurt, Germany, p4.

36: Muedini, F2015, Sponsoring Sufism How Governments Promote "Mystical Islam" in Their Domestic and Foreign Policies, Palgrave Macmillan, New York, p23.

37: Pejčić, I2017, Rising Extremism In The After Math Of The Arab Spring, Master Studies; Terrorism, Organized Crime and Security, University of Belgrade, pp.24-25.

term Salafism, it represents a strict religious methodology aspiring to practice Islam in accordance with Prophet Muhammad and the first three generations of Muslims through *dawa* (missionary work), *hisba* (practices to enforce religious ethics, often through assaults) and *jihad* ('struggle', which to Ansar al-Sharia Tunisia (AST) and other jihadist groups includes the use of warfare)³⁸.

As its goal, the Tunisian branch of Ansār al Sharīa proclaimed to establish an Islamic caliphate and introduce Sharīa law in Tunisia's nascent democracy. Despite sharing the name Ansār al-Sharīa with counterparts in Libya, Egypt and Yemen, AST says it acts independently. By 2014, the group claimed it had attracted around 70,000 members – a considerable number in a country of 11 million inhabitants³⁹.

Strong economic disparities between developed coastal regions and underdeveloped interior regions, in Tunisia as well as in Libya sharp differences in the economy and regional development in the country are creating small towns which act as a support hubs for recruitment, training and indoctrination of various kinds of fundamentalists, extremists and future terrorists⁴⁰. The victory of a Tunisian Islamist party in the elections of October 2011 seems a paradox for a country long considered the most secular in the Arab world and promotes the emergence of jihadi-salafism.

The Arab Spring created a new image of North Africa, old conflicts were replaced by new ones. The best example of these changes

was the renewal of the Sufi-Salafi clash. The earlier war of words, both written and spoken, was transformed into a real one, during which many Sufi *zawāyā* were destroyed⁴¹.

From the early beginning, the Sufi-Salafi conflict had two levels: namely religious and political. The first one is rooted in the very strict interpretation of the sharia by Salafists. It condemns the Sufi practices such as recitations (remembrance of God *al-dhikr*), celebration of the birthdays of Sufi saints (considered as *bid'ah* - innovation by Salafis), the poetry in praise of Prophet of Islam (*anāshīd*), intercession (*tawassul*) the act of supplicating to Allah through a prophet, the intercessionary powers of the Prophet Muhammad (*wasīlah*) considered as a polytheism (*shirk*) by some of the Salafi scholars, and lastly the intercessionary powers of the Sufi saints (*ziyārah*). On the political ground Salafi scholars Empire argued that Sufism was responsible for keeping Islam in a backward state through the support of the disintegrating Ottoman order.

After the Arab Spring the Sufi-Salafi conflict became more violent. And the activity of the organization Ansār al-Sharīa and many other smaller groups that share the same ideology led to an unprecedented number of acts against Sufi places of worship. At least 38 such places have been vandalized since Ben Ali was ousted. Among them are: Sidi al-Kāssi, Sidi al-Mouhāreb in Monastir, and Sidi Yāacoub in Tataouine, al-Jilāni in Menzel Bouzelfa, Saida 'Aicha Manoubia in Manouba.

Hence, the extremist movement in Tunisia used its power not only to root out jihadi-salafism, but more broadly to suppress any religious ideas that did not conform to its positions, including Sufism⁴².

38: Petré, CH2015, Tunisian Salafism: the rise and fall of Ansar al-Sharia, Policy Brief ; the project of 'Transitions and Geopolitics in the Arab World: links and implications for international actors', n°.209, Norway, p1.

39: Petré, CH2015, *ibid*, p2.

40: Roisin, H2014, Conflict analysis of Tunisia, GSDRC, University of Birmingham, UK, p. 4.

41: Zajac, A. K2014, Between Sufism and Salafism: The Rise of Salafi Tendencies after the Arab Spring and Its Implications, Hemispheres, Vol. 29, No. 2, p5.

42: Zajac, A. K2014, *op cit*, p10.

Furthermore, the data of this field study confirmed that the sufi centers in Gafsa have represented spaces for consolidation of human relations. Similarly to the pointview of the anthropologist Mondher Kilani when he says that "The friends of al-Akārma's group do not belong only to the tribe al-Hamāmmah, but rather descended from nomadic tribes in the far from destinations such as Gafsa , Kef, Beja, al-Frashīsh and Ouled Sidi Ali Ben 'Aoun."⁴³

Which are the same principles that we witnessed inside the Qāssimiyah shrine, where we did not find among the conditions that must be displayed by the follower belongs to this shrine. What urges to violence or hatred of others (90% of the followers that I had met refused the practice of violence against other persons even the speech concerned jihadi salafism). But we found instead honesty in speech and avoid anger and Prohibition of contempt against others. Thus, sufi thought jumped on the opportunity, and used the individuals' frailty to rebuilt its peaceful culture and spread it among a great number of Tunisians regardless of their former relationships to religion (66% of the Zawaya's visitors who I had met convinced by the idea which affirmed the important role of sufism to halt terrorism in their regions).

The data of this study reveals that 50% of the arrivals who visited Al-Zāwiya Al-Qāssimiya in Rdeyef had confirmed that this religious place represents to them an opportunity to link a new social relationships with new people, especially that most of those people with good intentions and come to a saintly space , also many of them expressed their strong love for this "popular meeting". Members of study had

affirmed that the religious sites in the Gafsa region represents also space for the exercise of social life such as: the visit of the bride to her grandfather before the wedding, as well as the child comes with his family during the circumcision ceremony of blessing the place

But this positive regard to the sufi thought from some people can't hide their contradiction to the same phenomenon, when they refuse the heresies have always been practised by sufis (42% of the visitors of the religious sites had studied believe that sufi rituals holded a perversion of the essence of Islam, specifically the practices occurred during al -Hadhra .

The peaceful nature that characterizes the mystic life and sufis as well, represents a character which permit those people to be close to the general public and from that gain their trust, even if they are not convinced of their spiritual thoughts and rituals (which is what we saw during our visit from some shrines in southern Tunisia, but the peaceful image of these religious groups that drove them to these spaces).

Conclusion:

This study embodies an anthropological perspective in understanding the conflit between Sufism and jihadi salafism in southern Tunisia throughout the last years. So, this fieldwork finds that Tunisian individuals have become more close to the sufi circle after the uprising through the comparison of this group to the jihadi salafi group, because many of them consider sufi thinking as an alternative to salafi violence.

43: Malka, H2013, Tunisia: Confronting Extremism, Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C, p 114.

At the end of this work, I would like to shed light on some essential ideas, such as the importance of the peaceful aspect among sufis in Tunisia, and its role in disseminating tolerance within groups and individuals. However, just as one cannot place all Sufi groups in one category, because this aspect can be shifted from one sufi order to another.

In the same way, the Tunisian government can promote sufism by supporting various sufi music events in different regions (such as the ceremony of Al-hadhra or Annūba), also this government should organize many sufi conferences in order to disseminate the sufi knowledge in different regions of Tunisia.

Bibliography:

- Al-Sharif, M2014, mysticism antidote against takfiri thought and radical Islam, international Arab newspaper, No. 9735 November, London.
- Ahmed, M2015, Sufism in Tunisia: Features of Stability and Change, the XXI world congress of the international association for the history of religions, August 23-29, University of Erfurt, Germany.
- Bouzar, D2006, 'Quelles réponses éducatives au radicalisme religieux', e Les Cahiers Dynamiques, vol.3, n°. 39.
- Brown, J 2011, 'Salafis and Sufis in Egypt' the Carnegie paper: Middle East, issue December.
- Buehler, A. F1998, Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh. Columbia: University of South Carolina Press.
- Canadian Security Intelligence Service 2013, Political Stability and Security in West and North Africa, conference in Canada, 4-5 december.

- Clancy-Smith, Julia, A1994, Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904). University of California Press.
- Dermenghem, E1954, Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin, Gallimard, 2è edit.
- Ernst, C. W1997, The Shambhala Guide to Sufism. Boston, MA: Shambhala publication.
- Gellner. E 1993, Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press.
- John, A1993, Sufism; its saints and shrines, Lucknow Publishing House, Lahore.
- Kilani, M1992, La construction de la - mémoire, le lignage et la sainteté dans l'oasis .d'Elksar, Labor et Fides, Genève
- Lings, M 2005, What is sufism? Academy Lahore, Pakistan.
- Mahbub, H 2002, The Sufi Path: An Introduction to the Ni'matullahi Sultan 'Alishahi Order Published by Haqiqat Publications, Tehran, Iran.
- Maghraoui, A 2012, Morocco: The King's Islamists, The Islamists Are Coming. Wright, Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press; United States Institute of Peace Press.
- Malka, H2013, Tunisia: Confronting Extremism, Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C.
- Marks, M2014, Convince, Coerce, or Compromise? Ennahda's Approach to Tunisia's Constitution, Brookings Doha Center.
- Muedini, F2015, Sponsoring Sufism How Governments Promote "Mystical Islam" in Their Domestic and Foreign Policies, PALGRAVE MACMILLAN, New York.
- Muedini, Fait 2012, 'The promotion of sufism the politics of Algeria and Morocco' Islamic Africa Journal, vol.3, n°.2.
- Ouled Mohamed, H 1980: Notes à proros des enquetes coloniales sur la religion populaire en Tunisie de 1896 à 1934, Cahiers

de la Méditerranée moderne et contemporaine, n°. 20/21 (juin- décembre).

- Pejić, I2017, Rising Extremism In The After Math Of The Arab Spring, Master Studies; Terrorism, Organized Crime and Security, University of Belgrade.

- Petré, CH2015, Tunisian Salafism: the rise and fall of Ansar al-Sharia, Policy Brief; the project of 'Transitions and Geopolitics in the Arab World: links and implications for international actors', n°.209, Norway.

- Roisin, H2014, Conflict analysis of Tunisia, GSDRC, University of Birmingham, UK.

- Tlili, Mu2000, Qafsa w al-qurā al-wāhiyya al-mujāwira, publishing and distribution by maintenance Gafsa City Association, 2000.

- Trimmingham, S 1971, The sufi orders in Islam, Clarendon Press, Oxford, Great Britain.

- Werbner, P1996, The Making of Muslim Dissent: Hybridized Discourses, Lay Preachers, and Radical Rhetoric among British Pakistanis. American Ethnologist, Vol. 23, No. 1.

- Werenfels, I 2014, 'Beyond an authoritarian upgrading: the re-emergence of sufi orders in Maghrebi politics' The Journal of North Africa Studies, vol.19, issue. 3.

- Zajac, A. K2014, Between Sufism and Salafism: The Rise of Salafi Tendencies after the Arab Spring and Its Implications, Hemispheres, Vol. 29, No.2.

- Zarabozo, J.M2003, The Life, Teachings and Influence of Muhammad ibn Abdul-Wahhaab, the Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawah and Guidance, The Kingdom of Saudi Arabia .

- Zeghal, M2013, Competing Ways of Life: Islamism, Secularism, and Public Order in the Tunisian Transition, Constellations vol.20, n.2.

La RSE à l'heure de la GRH:

Projet prometteur

Dr Mounir Elmachkour^{1*}

Abstract:

Environmental pressure, competition challenges and development of stakeholder strategies have led to a socially responsible dimension in relation to human resource management research, highlighting its key role in organizational performance.

The purpose of this paper is to demonstrate the coherent relationship between corporate social responsibility and human resource management. To do this, the communication, inspired by a literature review, focuses on examining the changes observed in human resources management practices «HRM» through the integration of the notion of Enterprise social responsibility. The idea is that socially responsible HR practices reinforce and push forward social performance, essence of organisational performance.

Key words: overall performance, social performance, organisational citizenship, sustainable development, corporate social responsibility, socially responsible HRM.

ملخص:

أدى الضغط البيئي وتحدي القدرة على المنافسة وتطوير استراتيجيات أصحاب المصلحة إلى إعادة تنشيط بحوث تسيير الموارد البشرية المسؤولة اجتماعياً، وإبراز دورها الرئيسي في الأداء التنظيمي. هدف هذا المقال هو إثبات العلاقة المترابطة بين المسؤولية الاجتماعية للتنظيمات وإدارة الموارد البشرية. هذا المقال، المستوحى من المؤلفات والمصادر النظرية، يركز على دراسة التغيرات الملحوظة في ممارسات إدارة الموارد البشرية على إثر دمج مفهوم «المسؤولية الاجتماعية». الفكرة هي أن ممارسات

^{1*} Faculté pluridisciplinaire – Nador – Maroc.

الموارد البشرية المسؤولة اجتماعياً تعزز وتدفع إلى الأمام الأداء الاجتماعي، الذي يعتبر أساس التنظيم المواطن وجوهر أدائه.

الكلمات المفتاحية: الأداء العام، الأداء الاجتماعي، التنظيم المواطن، التنمية المستدامة، المسؤولية الاجتماعية للشركات، إدارة الموارد البشرية المسؤولة اجتماعياً.

Introduction:

Mondialisation de l'économie, accords de libre-échange, privatisation, extrême sensibilité des marchés financiers, influences extérieures, interventions et régulation de l'état... Des changements ont poussé les sociétés à questionner avec sérieux les modèles de la croissance économique, et par conséquent, les démarches de la performance des organisations. Celles-ci se sont placées, de ce fait, dans un perpétuel mouvement de transformation, d'ajustement de leurs stratégies, de modification de leurs modes de management et de recherche des solutions adéquates aux problèmes qui émergent sans cesse. Bref, elles se sont projetées vers les notions de développement durable « DD² » et de responsabilité sociale « RSE ».

Le développement durable et la responsabilité sociale ont pris de l'ampleur dans les sciences de gestion. Au fil de temps, leurs principes ont devenu une affaire de société, bien plus qu'une affaire des organisations. Pour les états, L'apparition de la notion du développement durable date du début des années 1990. Mais ce n'est que

depuis les années 2000 que le phénomène a véritablement pris de l'ampleur. Il est un champ de restructuration et de modernisation

2: L'entrée de la notion du développement durable dans les entreprises date du début des années 1990. Mais ce n'est que depuis les années 2000 que le phénomène a véritablement pris de l'ampleur;

sur le plan politique, économique, sociale et culturel donnant lieu à des cotations d'« intérêt général ». Pour les organisations, en générale, et les entreprises, en particulier, la responsabilité sociale permet de redonner à l'homme la place centrale qui lui revient dans tout processus de performance. Dans un peu de mots, la responsabilité sociale est, actuellement, un élément fondamental de la performance sociale des entreprises qu'il faut prendre en compte pour valoriser et pousser en avant leur performance globale³.

En effet, l'orientation du concept de responsabilité vers le social a mis en exergue la nécessité de prendre en considérations de nouvelles pratiques sociales dans la politique de la GRH notamment ; le respect des droits de l'homme, l'intégration des personnes handicapés, la dimension de genre, l'égalité et l'équité, la prévention des accidents, la valorisation des aptitudes, des compétences et des expériences, l'encouragement de la participation, les textes de l'OIT (organisation internationale du travail), la confiance et la reconnaissance...

Cette communication proposée traite de la relation entre les pratiques RH socialement responsable et la performance sociale des organisations, en particulier des entreprises. Bref, son objectif consiste à démontrer qu'en agissant sur les dimensions de la RSE dans la politique de GRH, l'organisation peut réussir à sa performance sociale, à la fois, marque de sa citoyenneté et source de sa performance globale. Pour ce faire, la communication sera organisée de la manière suivante:

- Une première partie vient de mettre l'accent successivement sur la performance globale et la performance sociale de l'entreprise ;

- Dans la deuxième partie, ayant définie la notion de «RSE», permettant de mettre en évidence les spécificités des entreprises qui se proposent de s'engager dans une démarche du «DD», les pratiques de GRH, considérées comme socialement responsable, seront identifiés.

I –Au-delà de la performance sociale : la performance globale

L'engagement des organisations dans les démarches de développement durable consiste à conjuguer performance et responsabilité.

La présente partie est centrée sur les questions relatives à la notion de performance. Dans ce raisonnement, nous citons en premier lieu le concept de la performance globale des entreprises responsables, ensuite nous présentons une définition claire de la performance sociale dans le cadre de la RSE.

1. La performance globale

Le concept de la performance a fait l'objet de nombreuses recherches, études, et ouvrages, sans cependant aboutir à une définition universelle. Il est une notion difficile à cerner en raison des représentations abondantes et souvent contradictoires, vu que quelques disciplines comme l'économie, la gestion des opérations et de la production, la comptabilité, le management, les systèmes d'information et les sciences de comportement, s'intéressent et maintiennent leur propre conception de ce qu'est la performance.

D'après Khelif (1998), donner une définition

3: Appréhendée originellement sur un plan strictement financier, la performance a été progressivement élargie, au cours du vingtième siècle, afin de prendre en considération la «responsabilité sociale» de l'entreprise vis-à-vis de ses différents ayants droit;

claire, universelle et juste n'est pas une tâche aisée et facile. Suivant Voyer (2000), la définition de la performance est arbitraire et dépend des choix de la personne qui portera le jugement. Pour Gauzente (2000), le terme est largement utilisé sans que sa définition fasse l'unanimité. Bref, selon Devise et Vaudelin (2003), la performance est une notion floue et polysémique.

Même si la définition de la performance est subjective, les avancements de la communauté des chercheurs et des praticiens révèlent un accord général : « la notion est spécifiquement liée à l'environnement des organisations. Elle est en rapport direct avec leurs activités, leurs ressources, leurs produits et leurs résultats ». Bref, la performance s'attache à l'atteinte des objectifs stratégiques de l'organisation (Lorino 2001). Dans le contexte de la compétition mondiale, la notion est devenue, actuellement, un impératif et une question vitale tant pour les entreprises privées que pour les organismes publics et sociaux.

Dans le domaine des sciences de gestion, la performance ne peut pas être réduite à la notion financière, elle est à la fois multidimensionnelle et subjective. Elle ne peut être définie d'un seul point de vue financier, opérationnel, social, environnemental, d'innovation, d'apprentissage ou de clients, mais comme une fusion de toutes ces dimensions. L'évolution progressive de son domaine engage les entreprises à pendre en considération, en plus de la dimension

économique classique⁴, d'autres dimensions plus significatives qualifiant la performance organisationnelle dans une logique plus globale.

En effet, la notion de « performance globale » des organisations émerge en Europe avec l'apparition de la notion de « développement durable ». Suivant Bourguignon, A. (1995), la performance globale est un concept multidimensionnel et complexe, ne se limitant pas aux seuls résultats financiers et dont l'évaluation ne peut se faire que par la mesure de plusieurs résultats organisationnels externe et interne. D'après Baret (2006), elle est définie comme « l'agrégation des performances économiques, sociales et environnementales ». Par contre, selon Morin et al (1994)⁵, la performance globale est composée de quatre dimensions, telles que : la performance économique, la performance systémique, la performance sociale et la performance politique⁶. La figure suivante illustre bien cette structure multidimensionnelle.

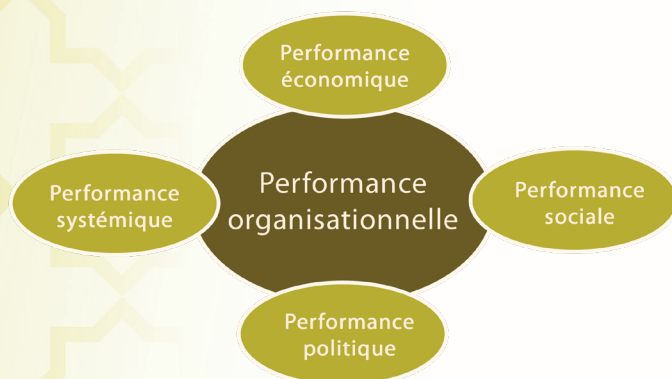
4: La performance financière ne peut pas apprécier toute seule la performance d'une entreprise vu les limites de la croissance économique continue à l'échelle mondiale et vu également les conséquences néfastes que cette dernière pourrait provoquer dans l'écosystème d'une part, et sur l'équilibre des peuples d'autre part. Les entreprises doivent mesurer ses progrès à partir d'une performance plus globale;

5: Cité par Claire GAUZENTE (2004) ;

6: La conception économique se fonde sur l'économie de ressources et la productivité. Celle systémique, image de la pérennité de l'entreprise, se base sur la qualité des produits et le degré de rentabilité financière. L'approche sociale engage la valeur Des Rh en termes de moral, d'implication, de responsabilisation, d'employabilité et développement de compétence. La théorie politique qui se centre sur la légitimité de l'organisation comporte à la fois les critères de satisfactions des parties prenantes contractuelles et diffuses;

Figure n° 1 : La performance organisationnelle selon Morin et al. (1994)

La préoccupation des dirigeants d'entreprise en quête de ces nouvelles dimensions de la performance globale accrochées par le thème de la RSE ne consiste pas à maximiser un profit même à long terme, mais de rechercher par voie de conventions, de négociations, et de compromis l'équilibre dénotant de bon sens entre les différentes parties prenantes et leur finalité.



2. La performance sociale

La prise en compte des dimensions sociales et humaines constitue désormais une préoccupation cruciale au sein des entreprises. Rattachée aux champs actuels de la création de valeur - capital immatériel, implication organisationnelle, performance discrétionnaire ou citoyenneté organisationnelle, intérêt général -, la performance sociale suscite un nombre important de problématiques théoriques et opérationnelles.

Apparaît comme une stratégie pour améliorer durablement la compétitivité des entreprises (Goodpaster, 1991)⁷, une approche privilégiant la valeur du capital humain et cherchant à en montrer la réelle valeur ajoutée (Pesqueux Y. 2011), une

7: Cité par Pierre Baret (2006);

dynamique managériale réconciliant les objectifs individuels et organisationnels et intégrant les parties prenantes interne dans un processus de décision collectif (Isabelle Cadet. 2014), la performance sociale traite essentiellement de façon explicite ou implicite de la notion de « ressources humaines ». Sa démarche est fortement liée aux hommes et aux groupes sociaux existant au sein de l'entreprise (Morin et coll. 1994) et s'entend comme le développement de la performance globale.

En termes de définition, la performance sociale évoque la valeur ajoutée par la qualité de la main-d'œuvre dans le rapport avec le travail et l'organisation (Imbs et Houot 2005). Elle est attachée aux résultats de la GRH par rapport à des critères d'effectifs, de structure des modes de fonctionnement, de satisfaction et de mobilisation, de prévention et de traitement des risques sociaux par la composition des effectifs de l'organisation (Louart 2006).

Dans un contexte de RSE, la performance sociale qualifie le degré de d'une entreprise⁸ en termes de préservation de l'équilibre entre les aspirations et les objectifs de son pays et sa génération future, de ses clients, de ses fournisseurs, de ses actionnaires, de son public interne afin de contribuer positivement à la société dans laquelle elle vit. A cet effet, la performance de citoyenneté devrait faire référence aux comportements des employés en termes d'efforts de coopération⁹, de loyauté¹⁰, d'obéissance¹¹, finalement de participation et d'initiative¹².

8: Jean-Yves Saulquin et Guillaume Schier (2007) montrent que le vocabulaire recouvre de nombreuses réalités : tantôt il est question d'éthique, tantôt d'entreprise citoyenne, tantôt de développement durable, tantôt de comportement sociétal, tantôt de civisme...

9: Contribution spontanée qui dépasse les obligations contractuelles ou l'obéissance à l'autorité légitime;

10: Capacité de subordination aux intérêts de l'entreprise;

11: Acceptation des règles et des procédures édictées par l'organisation;

12: Implication des employés dans toutes les activités productives et sociales dans l'organisation ;

Selon Organ (1988)¹³, la performance de citoyenneté se définit comme des «conduites individuelles de type discrétionnaire, non directement ou explicitement reconnus par le système formel de récompense contribuant au bon fonctionnement général de l'organisation qui ne relèvent pas du rôle ou des tâches prescrites de l'emploi occupé, c'est à-dire des termes spécifiques du contrat passé entre un employé et son organisation ; ces comportements¹⁴ - qui sont conformes aux intérêts et aux objectifs de l'organisation responsable - relèvent plutôt d'une décision personnelle et d'un choix volontaire, de sorte que leur omission n'implique pas de sanction».

II – La RSE au cœur de la GRH socialement responsable

Depuis plusieurs années, les études s'accumulent pour mettre l'accent sur la contribution de la RSE à la responsabilisation des RH et la valorisation de la fonction de GRH. La dite partie tente de montrer comment la notion de RSE permet de repenser la GRH dans le cadre d'une GRH socialement responsable.

Après avoir défini clairement le concept de la RSE pour prendre la mesure de l'importance perçue de sa démarche, nous identifions, par la suite, les pratiques engagées pour instrumenter la démarche RSE en matière de la gestion ressources humaines «socialement responsable».

1. La RSE: réconciliation entre l'économique et le social

C'est au sein des écoles américaines, et à partir des années 50, que sont posées pour la première fois les questions du développement durable et de la responsabilité globale de l'entreprise sur la Société, dans un contexte fortement marqué par l'idéologie, les aspects religieux et éthiques (Christine Angelini et al. 2013). L'objet consistait à mettre en œuvre des démarches stratégiques garantissant des pratiques compatibles, avec les objectifs de la société et les valeurs de la communauté. La maximisation de profit comme objectif unique de la performance économique est mis en cause¹⁵.

Le mouvement des avancées théoriques n'a pas cessé de se développé au fil du temps. Au cours des années 1980, les sciences de gestion sont considérablement impactées par l'apparition du fondement normatif de la RSE en terme de la notion de «performance sociétale (Caroll, 1979)» et de la théorie des « parties prenantes (Freeman, 1984) ». Par la suite, les travaux des auteurs durant les années 2000, se sont focalisés sur l'institutionnalisation du concept de RSE au plus haut niveau¹⁶.

Le tableau ci-dessus regroupe certaines définitions significatives et récapitulatives de l'ensemble des aspects de la «RSE».

13: Cité par Tahri Najoua (2010);
14: Nommés aussi comportements de la citoyenneté organisationnelle «CCO»;

15: Il ne faut pas s'intéresser uniquement aux intérêts des actionnaires, au détriment des intérêts d'autres parties prenantes de l'entreprises;
16: Cité par Christine Angelini et al. 2013;

Tableau n°1 : Définitions récapitulatives de la notion de RSE

Auteurs et institutions	Définitions
Bowen (1953)¹	Une obligation pour les chefs d'entreprise de mettre en œuvre des stratégies, de prendre des décisions, et de garantir des pratiques qui soient compatibles avec les objectifs et les valeurs de la communauté en général ² .
Carrol (1970)	La RSE définit trois grandes dimensions : le respect des responsabilités économiques et légales, l'adoption d'un comportement éthique vis-à-vis des partenaires commerciaux et financiers et enfin le développement d'actions philanthropiques (soutien à des associations,...) ³ .
Capron et Quairel-Lanoizelée, 2004	La RSE apparaît comme une appropriation du concept de développement durable par les entreprises, qui les renvoie à leurs engagements dans les domaines écologique et social.
Jenkins, 2009	D'un point de vue pratique, la RSE porte sur la manière dont les entreprises « gèrent leur activité afin de produire un impact positif sur la société ».
Igalens (2012)	La RSE se raisonne en un défi de création de valeur permettant de réconcilier performance économique et performance sociale.
Livre vert de la Commission des Communautés européennes (CCE) (2001)	La RSE est l'intégration volontaire des préoccupations sociales et écologiques des entreprises à leurs activités commerciales et à leurs relations avec leurs stakeholders ⁴ .
La Banque mondiale (2004)	L'engagement (ou l'obligation) pour le monde des affaires de contribuer au développement économique durable, en travaillant avec les salariés, leurs familles, la communauté locale et la société au sens large pour améliorer la qualité de vie, de façon à la fois bonne pour le développement et pour les affaires ⁵ .
la norme ISO 260006	La responsabilité d'une organisation vis-à-vis des impacts de ses décisions et activités sur la société et sur l'environnement se traduit par un comportement éthique et transparent qui : • contribue au développement durable, y compris à la santé et au bien-être de la société; • prend en compte les attentes des parties prenantes; • respecte les lois en vigueur tout en étant en cohérence avec les normes internationales ; • est intégré dans l'ensemble de l'organisation et mis en œuvre dans ses relations.

Au regard de ces définitions, il paraît clairement que la RSE se dirige à apprécier de façon complémentaire et équilibrée la performance de l'entreprise¹⁷ sur la base des trois piliers : outre le déterminant économique, elle s'articule aussi, actuellement, au tour du capital environnemental et du capital social.

2. La gestion des ressources humaines socialement responsable¹⁸

Depuis quelques années, des institutions politiques et des entreprises privées accordent une importance croissante au concept de la RSE¹⁹. Le résultat est qu'un nombre important des entreprises ont instauré des démarches bien particulières (labels sociaux, codes de bonne conduite, réglementations, pratiques de GRH responsables,...) prouvant aux parties intéressées leur caractère responsable. Contrairement aux autres actifs organisationnels, Ces paradigmes, caractérisant l'entreprise responsable, constituent une ressource à la fois efficace, rare, difficilement imitable et non remplaçable par tout autre facteur de production (Dyer et Shafer, 1999; McMahan, Virick et Wright, 1999).

Cependant, l'axe social de la RSE constitue, aujourd'hui, le cœur du concept et devient, dans sa dimension opérationnelle, indissociable de la GRH (Nicole Barthe et Kaoutar Belabbes, 2016). Selon Comeau et Davister (2008), RSE et GRH semblent liées. la RSE peut être considérée comme une méthode pour «mieux» orienter la gestion

RH, mais réciproquement, la GRH peut se révéler être un levier puissant pour instaurer sainement la RSE au sein d'une entreprise.

Une entreprise socialement responsable doit, notamment, assurer le développement de ses collaborateurs, leur permettre de s'épanouir en veillant au bon équilibre entre vie professionnelle et privée, assurer la dimension du genre, respecter la diversité (Chauveau et Rose, 2003). Elle ne fuit pas devant les responsabilités économiques, elle met en œuvre tous les moyens nécessaires pour que chaque salarié ait une perspective d'évolution professionnelle dans ou hors de l'entreprise (F. Ribout 2006)²⁰. Bref, l'entreprise socialement responsable, et indépendamment du contexte d'affaire, s'engage à placer des pratiques GRH socialement responsable- en cohérence avec les valeurs sociales qu'elle s'est choisies (en général, des valeurs humaines).

En effet, les caractéristiques de l'entreprise responsable et les sujets de performance en matière de la RSE renvoient à une série de pratique de la GRH socialement responsable²¹ portant, essentiellement, sur l'employabilité (Dietrich, 2010), La santé et la sécurité au travail (Daniel Beaupré et al., 2008), la gestion de la diversité et la prévention des actes de discrimination (Peretti, 2011), la dimension du genre, la justice organisationnelle (Gouiran, 2011), la communication engageante (Witmer et Geller, 1976)²² et le partage du pouvoir (Charbinnier-voirin. A et El akrami. A 2010).

17: Quelque soit son engagement et son intégration : obligatoire ou volontaire;
18: Dite aussi «la responsabilité sociale envers les employés»;

19: Le constat s'explique par l'existence de pratiques qualifiées d'irresponsables. A titre d'exemple: le non-respect de valeurs essentielles au niveau social (systèmes autoritaires, exploitation d'enfants, mauvaises conditions de travail, non-respect de la sécurité, absence de l'égalité des chances entre hommes et femmes, etc.).

20: Déclaration de F. Ribout, PDG du Groupe Danone dans son Rapport de responsabilité sociale. Cité par Pia Imbs, Lovanirina Ramboarison-Lalao (2013);

21: Dite aussi «pratiques innovantes de GRH» (Yvan Comeau et Catherine Davister 2008);

22: Cité par Mickaël et al., (2014);

Tableau n°2: Le tableau suivant résume les principales pratiques RH socialement responsable

Pratique	Définition
l'employabilité	Elle prévoit la formation du salarié et le développement de ses compétence (savoir-faire, savoir être et savoir parler) pour préserver ou améliorer sa capacité à se maintenir durablement dans l'emploi.
La santé et la sécurité au travail	Dispositif de gestion qui organise le travail et son entourage et respecte les lois fondamentales (conventions nationales et internationales) du travail pour éviter les accidents et les maladies professionnelles, adapter le travail à l'homme, prendre soin de la sécurité et de la santé des employés... .
La communication engageante	la pertinence de cette forme de communication réside dans la position active de l'individu qui peut être considérée comme un puissant moteur de modification des comportements en contribuant notamment à augmenter non seulement l'implication individuelle mais également sociale des individus.
la justice organisationnelle	Elle reflète le jugement des employés face à certaines normes sociales régissant l'entreprise au plan de la distribution des ressources et des résultats, des procédures conditionnant cette répartition et des relations interpersonnelles.
Le partage du pouvoir (Empowerment)	Tout un processus motivationnel, visant à partager avec les employés plus de pouvoir grâce au partage de l'information, la délégation du pouvoir de décision, la liberté d'action, la définition des responsabilités, l'accord du droit à l'erreur... .
la gestion de la diversité et la prévention des actes de discrimination	Elle comprend les pratiques de la dimension de genre et la promotion de l'égalité des femmes et des hommes, l'intégration des personnes peu qualifiées et handicapées, l'égalité des chances et la lutte contre les formes de discrimination (nationalité, sexe, origines ethniques), la gestion des carrières professionnelles en lien avec les aspirations des salariés...

Ces pratiques, tout en se préoccupant du développement de l'entreprise et du bien-être des employés dans le respect de la réglementation, adaptent leur action en fonction des attentes et des besoins du public interne de l'entreprise notamment les employés.

Conclusion:

En ce tournant de millénaire, l'exploration, la reconnaissance et les applications de la gestion responsable des RH ne cessent de se développer dans la majorité des organisations et des entreprises, apportant aux processus de gestion des préoccupations humaines et sociales autrefois plus négligées. Des préoccupations s'articulant, principalement, sur les principes et les démarches du développement durable et de la responsabilité sociale notamment en relation avec les parties prenantes et ouvrant la voie à des approches plus humaines et responsables dans la gestion des nouveaux défis en gestion des ressources humaines.

Cette communication académique explorant l'articulation GRH-RSE, a été initiée par l'envie de comprendre de quelle manière la démarche de RSE pourrait contribuer au renouvellement et à l'innovation de la GRH dans son essence, son rôle et ses pratiques. En effet, l'abondance de recherches académiques et les guides professionnels consacrés à la relation existant entre ces deux notions révèlent que les pratiques RH socialement responsables permettent aux entreprises de se démarquer de leurs concurrents et d'accroître leurs performances, aux parties intéressées de prouver leur caractère

responsable et de s'impliquer dans des formes d'organisation démocratiques où les préoccupations sociétales (sociales, civiques, environnementales et/ou équitables) priment sur l'économie.

Références bibliographiques:

- Baret P. (2006), «L'évaluation contingente de la Performance Globale des Entreprises: Une méthode pour fonder un management socialement responsable?», 2ème journée de recherche du CEROS.
- Bourguignon, A. 1995, «Peut-on définir la performance?», Revue française de comptabilité, n° 269.
- Capron M., Quairel-Lanoizelee F. (2007), «La responsabilité sociale d'entreprise», Editions La Découverte, Collection Repères, Paris.
- Chauveau B., Rose J.-J. (2003), Responsabilité sociale de l'entreprise, De Boeck.
- Christophe Germain et Stéphane Trébucq, «La performance globale de l'entreprise et son pilotage : quelques réflexions», Semaine sociale Lamy – 18 octobre 2004 – n° 1186.
- Christine Angelini et al., «La diffusion du concept de RSE dans les firmes industrielles : l'émergence de nouveaux paradigmes managériaux», Recherches en Sciences de Gestion 2013/3 (N° 96).
- Claire GAUZENTE, «Mesurer la performance des entreprises en l'absence d'indicateurs objectifs : quelle validité ? Analyse de la pertinence de certains indicateurs», Finance Contrôle Stratégie – Volume 3, N° 2, juin 2000.
- COMEAU Y. et DAVISTER C. (2008), « La GRH en économie sociale : l'inclusion des travailleurs en tant qu'innovation socialement responsable», Revue internationale de psychosociologie, vol. XIV, n°33.

- Corinne Gendron, «La responsabilité sociale comme concept et comme objet : quelles pistes de renouvellement pour la gestion stratégique des ressources humaines ? Présentation des articles», Revue internationale de psychosociologie 2008/33 (Vol. XIV).
- Daniel Beaupré et al., «Gestion des ressources humaines, développement durable et responsabilité sociale», Revue internationale de psychosociologie 2008/33 (Vol. XIV).
- Devise O. et Vaudelin J. P. (2003), «Evaluation de la Performance d'une PME: Le Cas d'une Entreprise Auvergnate », 4^{ème} Conférence Francophone de modélisation et Simulation, du 23 au 25 Avril 2003, Toulouse, France.
- DIETRICH A. (2010), «L'employabilité à l'épreuve de la RSE ou la RSE à l'épreuve de l'emploi ?», Revue de l'Organisation Responsable, n°5.
- Fabienne Guillaud, «Une responsabilité sociale élargie, vecteur d'innovations sociétales et de performance, comme socle de transformation de l'entreprise et recréation de la confiance», Question(s) de management 2015/1 (n° 9).
- Fray Anne-Marie, «Comportements éthiques et responsabilité sociale: Quid de la pérennité ?...», Vie & sciences économiques, 2005/3 N° 168 - 169.
- Gara-Bach Ouerdian Emna et Gaha Chiha, «La citoyenneté d'entreprise: Un déterminant de l'engagement organisationnel ?», La Revue des Sciences de Gestion, 2009/3 n° 237-238.
- Gauzente C. (2000), «Mesurer la Performance des Entreprises en l'Absence d'Indicateurs Objectifs: Quelle Validité ? Analyse de la Pertinence de certains indicateurs», Finance Contrôle Stratégie, Vol. 3, N° 2.
- GOUIRAN M. (2011), «Responsabilité sociétale & ressources humaines», AFNOR éditions.
- Guéguen Nicolas et al., «Adhésion de salariés à un projet d'entreprise par le biais d'actions de communication engageante», Revue de gestion des ressources humaines, 2011/4 N° 82.
- Hélène Garner-Moyer, «Gestion de la diversité et enjeux de GRH», Management & Avenir 2006/1 (n° 7).
- Hugues Poissonnier, Dominique Drillon, «Le développement de la gestion durable des ressources humaines : un éclairage par les outils de pilotage des performances», Vie & sciences de l'entreprise 2008/2 (N° 179-180).
- Igalens J. (2012), «La responsabilité sociale des entreprises : Défis, risques et nouvelles pratiques», Eyrolles, Paris.
- Jean-Marie Peretti et Soufyane Frimousse, «Regards croisés sur Engagement RSE & performance», Question(s) de management 2015/1 (n° 9).
- Isabelle Cadet, «La mesure du capital humain: comment évaluer un oxymore ? Du risque épistémologique à l'idéologie de la certification», Question(s) de management 2014/1 (n° 5).
- Jean-Yves Saulquin, Guillaume Schier, «Responsabilité sociale des entreprises et performance. Complémentarité ou substituabilité?», La Revue des Sciences de Gestion 2007/1 (n°223).
- Khelif W. (1998), «La Conception et la Mesure de Performance dans l'Industrie Hôtelière: Cas de Trois Entreprises Tunisiennes», In la Gestion des Entreprises: Contextes et Performances», Actes du Colloques Organisé le 28, 29 et 30 Novembre 1996 par la Faculté des Sciences Economiques et de Gestion de Sfax, Centre de

Publication Universitaire.

- Lorino P. (2001), «Le Balanced Scorecard Revisité : Dynamique Stratégique et Pilotage de Performance: Exemple d'une Entreprise Energétique», Acte du congrès de l'AFC, Metz, France.
- Mickaël et al., «Communication engageante appliquée au tri sélectif: comparaison entre les techniques du pied-dans-la-porte et du double-pied-dans-la-porte», Les cahiers internationaux de psychologie sociale, 2014/2 Numéro 102.
- Nicole Barthe, Kaoutar Belabbes, «La «GRH socialement responsable»: un défi pour les entreprises engagées dans une démarche RSE», Management & Avenir 2016/1 (N° 83).
- Peretti J.-M. (2011), Gestion des Ressources Humaines, 11ème édition, Vuibert.
- Pesqueux Y. (2011), «Pour une approche essentialiste des valeurs dans l'organisation», in Bergery L. (dir.) Le management par les valeurs, Coll. Management, Société et Technologie, Ed. Lavoisier.

- Pia Imbs, Lovanirina Ramboarison-Lalao, «Opérationnaliser la RSE dans les PME: quelles pratiques de GRH socialement responsables?», Management & Avenir 2013/1 (N° 59).
- Tahri Najoua, «Les effets psychosociologiques des pratiques socialement responsables sur les comportements des salariés au travail» Etude Exploratoire, Revue internationale de psychosociologie, 2010/38 Vol. XVI.
- Voyer (2000), «Tableaux de bord de gestion et indicateurs de performance», Presse de l'université de Québec.
- Yvan Comeau, Catherine Davister, La GRH en économie sociale: l'inclusion des travailleurs en tant qu'innovation «socialement responsable», Revue internationale de psychosociologie 2008/33 (Vol. XIV).



ISSN: 2458_7168



Journal

Dhakḥā'ir

lil- 'Ulūm al-Insānīyah

Electronic peer-reviewed Academic
journal of humanities
Half Yearly



ISSN: 2458_7168

Issue N°. 4

December 2018 AD / Rabi al-Thani 1440 AH

