



مجلة التراث، مجلة رباعية دولية دورية محكمة تهتم بالدراسات الإنسانية
والإجتماعية تصدر عن جامعة زيان عاشور بالجلفة - الجزائر



مجلة التراث، مجلة رباعية دولية دورية محكمة تهتم بالدراسات الإنسانية
والإجتماعية تصدر عن جامعة زيان عاشور بالجلفة - الجزائر



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة زيان عاشور-الجلفة- الجزائر
UNIVERSITY ZIANE ACHOVR DJELFA-ALGERIA



مجلة التراث
EL TOURATH REVIEW

البيّنات البيّنات

أ. د. بلقومان بورزوق رئيس جامعة زيان عاشور الجلفة-الجزائر-

مسؤول النشر

د. شريط محمد

مدير المجلة

د. لحرش أسعد المحاسن

رئيس التحرير

د. بشيري عبد الرحمن

المجلدات العلمية للمجلدات

أحمد عبد الباسط	مصر	بليح إلياس	جامعة قسنطينة	عيمور راضية	جامعة الأغواط
خيري مرتضى عبد الله	عمان	بورزوق أحمد	جامعة الجلفة	فريد بن مزال	جامعة بومرداس
رسول بلاوي	ايران	بولارياح العارية	جامعة الجلفة	فيرم فاطمة الزهرة	جامعة الجلفة
سمية أم زكي	المغرب	بولقدام سميرة	جامعة سعيدة	قريب مراد	جامعة الأغواط
صفاء أوتاني	سوريا	حتحاتي محمد	جامعة الجلفة	الكر محمد	جامعة الجلفة
العارضي عامر	جامعة العراق الطائي	حجاج مليكة	جامعة الجلفة	لدغش رحيمة	جامعة الجلفة
سعاد هادي حسن	بغداد	داودي مصطفى	جامعة الجلفة	لدغش سليمة	جامعة الجلفة
عبد الصادق البطني	المغرب	دنيا باقل	جامعة تيارت	محدد حميد	جامعة الجلفة
عبد الله رشدي دار حديث الحسنية	المغرب	رمحي لخضر	جامعة الأغواط	محروق كريمة	جامعة قسنطينة
علاء الدين عبد الفتاح	جامعة القصيم السعودية	رضا شلالى	جامعة الجلفة	محمد حجازي	جامعة باتنة
عمر عبد الرحمن	السودان	سيخاوي خديجة	جامعة البليدة	محمد دفون	جامعة الطارف
قندوز زينب	تونس	سعال سمية سيرين مركز البحث في العلوم الاسلامية والحضارة الأغواط		محمود حجازي	جامعة باتنة
محمود زكي	قطر	شيخ أمناش صابرينة	جامعة تيزي وزو	نورة بن وهيبه	جامعة الطارف
مصطفى رفيق	المغرب	شيخ نجية	جامعة تيزي وزو	هزري عبد الرحمن	جامعة الجلفة
وجدان فريق	العراق	عبد القادر بن حرز الله	جامعة باتنة	هلالى مسعود	جامعة الجلفة
يوسف أبو زغريد	الأردن	عمر اوى مارية	جامعة الجلفة	صباح هواي	جامعة الجلفة
أحمد طعيبة	جامعة الجلفة	عيسى معيزة	جامعة الجلفة		
باقل دنيا	جامعة تيارت	عيسة خلدون	جامعة الجلفة		



مجلة التراث

EL TOURATH REVIEW

ISSN:2253-0339

رقم الإيداع القانوني: 2011-1934

EISSN:2602-6813

هيئة التحرير

جامعة الجلفة

سالت خديجة

جامعة الجلفة

طهيري ياسين

جامعة بجاية

لعزیز أحمد حيرش

لغات المجلة

اللغة الفرنسية.

اللغة العربية.

اللغة الألمانية.

اللغة الإنجليزية.

اللغة الروسية.

اللغة الإسبانية.

كل اللغات مقبولة إلا اللهجات الغير الرسمية، والتي لا توافق المنظومة الأكاديمية والتشريع الساري للجمهورية الجزائرية، وكذا تلك التي لا تتلاءم مع سياسة المجلة.

مواضيع وحقل اهتمام المجلة

المواضيع الجديدة والحديثة المهتمة بمواضيع الساعة في العلوم الإجتماعية، علم الآثار، التنمية، التعليم، العوامل البشرية وبيئة العمل، القانون ومجالات الحقوق، اللغويات واللغة، علم الاجتماع والعلوم السياسية، الدراسات الثقافية، العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الإدارة العامة "المركزية واللامركزية"، الآداب والعلوم الإنسانية، التاريخ، تاريخ وفلسفة العلوم، الدراسات الدينية، علم النفس، إدارة الرصد، السياسة والقانون... إلخ.

تصدير المجلة

تصدر مجلة التراث عن جامعة زيان عاشور الجلفة - الجزائر، تنشر الأعمال الدائمة والمناسباتية بصفة مجانية، وهي مجلة رباعية، دولية، دورية، محكمة، تعنى بالدراسات الإنسانية والاجتماعية.

EL TOURATH REVIEW editing by UNIVERSITY ZIANE ACHOVR DJELFA-ALGERIA, it is publishing permanently, occasionally as free of charge. And it's Quad International Review, Periodical. Tight, Concerned With Human And Social Studies.



شروط النشر

مجلة التراث

جامعة زيان عاشور - الجلفة

أ- شكلاً:

ورقة الكتابة وإعداد الصفحة:

1. تكون الورقة المعدة للكتابة من نوع A4 أي مقاس "29.7/21 سم" وتضبط آلياً.
2. ويترك المسافة في الأعلى 1.5 سم / الأسفل 2.5 سم / على اليمين 1.5 سم / على اليسار 2.0 سم.
3. يخضع النص بأكمله لنظام الفقرات بالطريقة الآلية ويترك مسافة 0.5 سم عند بداية كل فقرة.
4. تكتب الآيات القرآنية باللون التلقائي وبخط Quran 1، أما الأحاديث النبوية بنفس خط المتن المحدد ولكن باللون الأخضر.
5. يحفظ ويرسل المقال بنمط "DOCUMENT WORD 97 – 2003" عبر أرضية المجالات العلمية الجزائرية ASJP.

ب- موضوعاً:

! تجدر الإشارة أن سياسة المجلة تشجع وتفرض ضرورة مراعات جدية وحداثة المواضيع المقترحة للنشر.

العنوان الرئيسي للمقال : Traditional Arabic ، حجم 18 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

(ملاحظة لا يجب أن يتجاوز المقال 20 صفحة وأن لا يقل عن 13 صفحة)

¹ إسم ولقب المؤلف "يحدد الترتيب نفسه المعتاد عليه في كل الأعمال السابقة"، الرتبة العلمية، مؤسسة الإنتماء "الكلية، المخبر، الجامعة"، الدولة، هاتف الإتصال الوطني أو في whatsapp أو Viber، البريد الإلكتروني. Traditional Arabic ، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0. / المشرف بالنسبة لطلبة الدكتوراه مع ذكر نفس المعلومات المطلوبة وب نفس الترتيب.

² إسم ولقب المؤلف "يحدد الترتيب نفسه المعتاد عليه في كل الأعمال السابقة"، الرتبة العلمية، مؤسسة الإنتماء "الكلية، المخبر، الجامعة"، الدولة، هاتف الإتصال الوطني أو في whatsapp أو Viber ، البريد الإلكتروني. Traditional Arabic ، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0.

(ملاحظة: سياسة المجلة لا تقبل أكثر من مشتركين إثنين في المقال)

(لا يتجاوز 07 أسطر) Traditional Arabic ، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

إن الملخص يلخص مقالاً بصورة مختصرة ودقيقة يتمكّن القراء من خلاله وبسرعة من تكوين فكرة جيدة عن محتوى النص الطويل المكتوب، ومن ثم يقررون فيما إذا كانت لهم علاقة بالأبحاث التي يعدونها، أو لديهم اهتمام بها، وبالتالي فإن الملخص يوفر عليهم الجهد والوقت.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن الملخص هو نص قائم بذاته ومستقل عن النص الذي يمثلّه تماماً، وهكذا ، فإن الملخص يخدم الكاتب والقارئ على حد سواء ولكن بطرق مختلفة فهو بالنسبة للكاتب طريقة أو وسيلة للبدء بالتفكير بالموضوع الذي ينوي الكتابة فيه ، أو وسيلة لتنظيم الأفكار التي لديه عن الموضوع.

الكلمات المفتاحية:

هي الكلمات التي تكشف عن البنية الداخلية للمقال، و يجب أن تعبر بأفضل شكل عن المقال، ان تختصره، بالإضافة الى ما هو موجود في العنوان (لا يجب استخدام نفس العبارة في العنوان والكلمات المفتاحية معاً) حد أقصى 07 كلمات دالة ولا تقل عن 05.

ملاحظة:

يجب أن يرفق المقال بملخصين واحد باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية "مع العنوان باللغة الأجنبية"، وبنفس المعايير.

مقدمة:

Traditional Arabic ، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

يجب أن تحتوي المقدمة على مجموعة من العناصر الأساسية، تتمثل في تحديد أهمية الموضوع ، شرح لمصطلحات المقال وتحليلها في سياق السؤال ثم ربط المصطلحات فيما بينها قصد التوصل إلى الكشف عن العلاقة فيما بينها، هذا التحليل للمصطلحات يمكن من تحديد عناصر السؤال ومنه تكوين فكرة شاملة حول الإشكالية المطروحة التي تمثل في حدود الإمكان خلاصة للتفكير الشخصي، بعد طرح الإشكالية يتم تقديم الخطة التي على أساسها سيتم معالجة الفكرة العامة وغالباً ما تنقسم الخطة إلى قسمين وهذا انطلاقاً من اعتبارها الأكثر وضوحاً وبالتالي الأكثر إقناعاً لأنها بسيطة.

Traditional Arabic ، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

يقدم فيه المؤلف كل قسم من **الخطة** مع التأكيد على ضرورة الاعتناء بتقديم كل قسم وأجزائه وكذا الانتقال من جزء إلى آخر.

الخاتمة:

Traditional Arabic ، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

يتم فيها إبراز أهم النتائج التي استخلصها المؤلف من مقاله، كما يتم تقديم أهم التوصيات مع تقديم أفاقا جديدة للموضوع

التهميش¹:

¹ الهوامش باللغة العربية Traditional Arabic ، حجم 12 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0.

باللغة الأجنبية Times New Roman ، حجم 10 ، المسافة بين الأسطر 1.0.

تكون في آخر المقال وبالطريقة الإلكترونية وبأرقام متسلسلة

أولا. التدوين في الهامش

يتم تدوين مختلف مصادر المعلومات في الهامش بالطريقة الآتية :

1. الكتب : المؤلف أو المؤلفين، **عنوان الكتاب بخط ثخين**، رقم الجزء إن وجد، الطبعة إن وجدت، الناشر، بلد النشر، سنة النشر، الصفحة أو الصفحات (ص 1) أو (ص ص 2-5).

أما في حالة الكتاب الجماعي: المؤلف، الجزء المعني بكتابته، عنوان جزئي للكتاب، (الجامع المحرر، أو المدير، أو المنسق بحسب الإحالة، **عنوان الكتاب الجماعي بخط ثخين**، رقم الطبعة، الناشر، مكان النشر، السنة، الصفحات.

2. البحوث الجامعية : الباحث، **عنوان البحث بخط ثخين**، مذكرة ليسانس، أو مذكرة ماستر، أو رسالة ماجستير (أو أطروحة دكتوراه) غير منشورة، اسم الجامعة، مكان الجامعة، السنة، الصفحة أو الصفحات.

3. المقال المنشور: صاحب المقال، عنوان المقال، **اسم الدورية بخط ثخين**، مكان الصدور، العدد، التاريخ، الصفحات.

4. وقائع التظاهرات العلمية (المؤتمرات والملتقيات والأيام الدراسية) : المتدخل، عنوان المداخلة المقدمة، **اسم التظاهرة بخط مميز ثخين**، مكان وتاريخ انعقاد الصفحات.

* وإذا نُشرت الورقة في مجلد وقائع التظاهرة فيذكر:

المتدخل، عنوان المداخلة المقدمة، **عنوان المجلد واسم التظاهرة بخط مميز ثخين**، مكان وتاريخ انعقاد، رقم المجلد، الصفحات.

5. الوثائق: جهة الإصدار، **موضوع الوثيقة بخط مميز وثخين**، رقم التصنيف إن وجد، تاريخها، رقم الصفحة، مكان حفظ الوثيقة، الصفحات.

6. منشورات المؤسسة: اسم المؤسسة، **عنوان المنشور بخط ثخين**، مكان المؤسسة، تاريخ النشر، الصفحات.

7. التقارير: المؤلف/الجهة المصدرة للتقرير، **عنوان التقرير بخط مميز وثخين**، عبارة "بيانات غير منشورة" في حالة كون ذلك، اسم الجهة المصدرة للتقرير، المكان، السنة، الصفحات.

8. القرارات والقوانين: جهة الإصدار، اسم الدولة، اسم السلطة أو الوزارة، الإشارة إلى نوع القانون (أمر، قانون، مرسوم، قرار....)، تحديد رقمه وتاريخه، ومضمونه، **الجريدة الرسمية بخط ثخين**، عدد رقم، الصادر بتاريخ، الصفحات.

9. الجرائد والمجلات العامة: الكاتب، عنوان المقال، **اسم الجريدة/المجلة بخط ثخين**، مكان الصدور، العدد، التاريخ، الصفحات.

10. موسوعة أو قاموس : مؤلف الموسوعة /القاموس، عنوان المقال، **اسم الموسوعة/القاموس بخط ثخين**، رقم الجزء، رقم الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، الصفحة.

11. قرص مدمج (CD-ROM): الهيئة المصممة، عنوان المقال، **اسم القرص بخط ثخين** متبوع بعبارة (قرص مدمج)، رقم الإصدار، الناشر، البلد، السنة.

12. الانترنت :



أ.الويب (web): المؤلف أو الهيئة المالكة للموقع، عنوان الموضوع بخط ثخين، تاريخ وساعة التصفح، عنوان الموقع في الانترنت كاملا كما ورد في مستعرض الانترنت (دون كتابة نقطة النهاية)

ب.البريد الإلكتروني (E-mail): المرسل أو الهيئة المرسله للبريد الإلكتروني، عنوان الموضوع أو الرسالة بخط ثخين، تاريخ الرسالة، عنوان البريد الإلكتروني المستقبل للرسالة دون كتابة نقطة النهاية.

ثانيا. مختصرات التهميش :

- 1/ في حالة تكرار تهميش مرجع مرتين متتاليتين دون فصل: نكتب نفس المرجع، ص 12. أو Idem.
- 2/ وإذا كان المرجع سابقا، وأتبع بمراجع أخرى وليس للمؤلف أكثر من مرجع: نكتب المؤلف، مرجع سبق ذكره، ص Auteur, Op.Cit, P
- 3/ وإذا كانت الإشارة لنفس الموضوع (الصفحة) في مرجع سبق ذكره وليس للمؤلف أكثر من مرجع: المؤلف، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة. أو Auteur, Loc.Cit
- 4/ أما في حالة وجود أكثر من مرجع للمؤلف يضاف اسم المرجع بعد اسم المؤلف.

قائمة المراجع والمصادر:

بنفس نمط خط التهميش ، حجم 16 عربي وأجنبي 14، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

تصنف الوثائق في قائمة المراجع بالترتيب على النحو التالي (يجب تقسيم المراجع باللغة العربية ومراجع باللغة الأجنبية):
الكتب ثم المقالات ثم الوثائق الرسمية بعدها المواد غير المنشورة (المذكرات، الرسائل والأطروحات) وأخيرا مواقع الانترنت
أما عن أساليب توثيق هذه المراجع فهي تؤخذ بالترتيب الأبجدي في كل قسم، ويرقم آليا، ويدرج بعد التهميش.

قواعد وشروط النشر مجلة التراث

تعمل هيئة تحرير مجلة التراث على ترقية المكانة العلمية للمجلة على المستوى الوطني والدولي من خلال حث شركائها من المؤلفين والمحكمين على الالتزام بالمعايير الوطنية لأخلاقيات المهنة الجامعية، والمعايير الدولية للأصالة والأمانة العلمية للمواضيع التي يتم ترشيحها للنشر في المجلة وعليه:

- تتبنى هيئة التحرير بشكل مطلق المعايير الوطنية لأخلاقيات العمل الجامعي التي أقرها القرار الوزاري رقم 933 المؤرخ في 28 جويلية 2016 الذي يحدد القواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها، والذي ننصح كل شركاء المجلة بالإطلاع عليه جيدا من خلال موقع الوزارة على الرابط التالي: <https://www.mesrs.dz/ar/chapitre-2> ، للتذكير جاء هذا القرار لمحاربة السرقات العلمية والحد منها، حيث يعرف السرقة العلمية في مادته الثالثة كما يلي:
- كل عمل يقوم به الطالب أو الأستاذ الباحث أو الأستاذ الاستشفائي الجامعي أو الباحث الدائم أو كل من يشارك في عمل ثابت للانتحال وتزوير النتائج أو غش في الأعمال العلمية المطالب بها أو في أي منشورات علمية أو بيداغوجية أخرى . و لهذا الغرض ، تعتبر سرقة علمية ما يأتي:
- اقتباس كلي أو جزئي لأفكار أو معلومات أو نص أو فقرة أو مقطع من مقال منشور أو من كتب أو مجلات أو دراسات أو تقارير أو من مواقع الكترونية أو إعادة صياغتها دون ذكر مصدرها وأصحابها الأصليين.
- اقتباس مقاطع من وثيقة دون وضعها بين شولتين و دون ذكر مصدرها وأصحابها الأصليين.
- استعمال معطيات خاصة دون تحديد مصدرها وأصحابها الأصليين.
- استعمال براهين أو استدلال معين دون ذكر مصدره وأصحابه الأصليين.

- نشر نص أو مقال أو مطبوعة أو تقرير أنجز من طرف هيئة أو مؤسسة واعتباره عملاً شخصياً.
- استعمال إنتاج فني معين أو إدراج خرائط أو صور أو منحنيات بيانية أو جداول إحصائية أو مخططات في نص أو مقال دون الإشارة إلى مصدرها وأصحابها الأصليين.
- الترجمة من إحدى اللغات إلى اللغة التي يستعملها الطالب أو الأستاذ الباحث أو الأستاذ الاستشفائي الجامعي أو الباحث الدائم بصفة كلية أو جزئية دون ذكر المترجم والمصدر.
- قيام الأستاذ الباحث أو الأستاذ الباحث الاستشفائي الجامعي أو الباحث الدائم أو أي شخص آخر بإدراج اسمه في بحث أو أي عمل علمي دون المشاركة في إعداداته.
- قيام الباحث الرئيسي بإدراج اسم باحث آخر لم يشارك في إنجاز العمل بإذنه أو دون إذنه بغرض المساعدة على نشر العمل استناداً لسمعته العلمية.
- قيام الأستاذ الباحث أو الأستاذ الباحث الاستشفائي الجامعي أو الباحث الدائم أو أي شخص آخر بتكليف الطلبة أو أطراف أخرى بإنجاز أعمال علمية من أجل تبنيها في مشروع بحث أو إنجاز كتاب علمي أو مطبوعة بيداغوجية أو تقرير علمي.
- استعمال الأستاذ الباحث أو الأستاذ الاستشفائي الجامعي أو الباحث الدائم أو أي شخص آخر أعمال الطلبة ومذكراتهم كمدخلات في الملتقيات الوطنية والدولية أو لنشر مقالات علمية بالمجلات والدوريات.
- إدراج أسماء خبراء ومحكمين كأعضاء في اللجان العلمية للملتقيات الوطنية أو الدولية أو في المجلات والدوريات من أجل كسب المصداقية دون علم وموافقة وتعهّد كتابي من قبل أصحابها أو دون مشاركتهم الفعلية في أعمالهم.
- يلتزم الباحث بقواعد الاقتباس والرجوع إلى المصادر الأولية وأخلاقيات النشر العلمي وتحتفظ المجلة بحقوقها في رفض البحث والتعميم عن صاحبة في حالة السرقات العلمية. أما بالنسبة لأصالة العمل، يفترض أن يكون العمل الأكاديمي من إبداع المؤلف، وليس تركيباً بين مجموعة من النصوص، حيث يفترض أن يتجاوز النص الأصلي 90% من النص الكلي، والبقية تخصص للإستشهادات الحرفية التي تضطرنا إليها المتطلبات العلمية اضطراراً، بحيث يظهر أسلوب المؤلف بشكل واضح، يمكننا من خلاله تقييم ما ترشح به، وعليه ينصح بمراعاة ما يلي:
- عدم الترشح بالأعمال التي سبق نشرها من قبل بأي واسطة كانت.
- توثيق كل الاقتباسات ووضعها بين مزدوجين، بما في ذلك النصوص الخاصة بالمؤلف والتي سبق نشرها.
- توثيق ترجمات النصوص والصياغات الخاصة لأفكار الآخرين.
- للزيادة من فرص قبول المقال يرجى التفكير في مواضيع جديدة تقدم إضافة علمية واضحة، والابتعاد عن المواضيع المستهلكة وعن تكرار الدراسات التي سبق إجراؤها بأشكال مختلفة من قبل.
- تخضع الأعمال المرشحة للنشر في المجلة إلى تصفية دقيقة تقنياً وعلمياً، من خلال اختبار الكشف عن السرقة العلمية، ومن خلال التحكيم السري المتعدد، في حال تم اكتشاف أية مخالفة قبل الموافقة على نشر المقال سيتم إبلاغ المؤلف بها، وستحتفظ المجلة بحقوقها في متابعته أمام الجهات المخولة، لكن في حال اكتشفت المخالفة بعد النشر سيتم بداية سحب المقال وإلغاء نشره بقرار من هيئة التحرير، وسيبلغ قرار السحب إلى كل المؤسسات المعنية، بداية بمؤسسات الارتباط الأكاديمي والمهني، وأرضية المجلات العلمية الجزائرية، ومجلس أخلاقيات المهنة الجامعية، ثم متابعة المعني لدى الجهات المخولة.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في أن تطلب من المؤلف أن يحذف أو يعيد صياغة بحثه أو أي جزء منه بما يتناسب وسياستها في النشر وللمجلة إجراء أية تعديلات شكلية تتناسب وطبيعة المجلة.
- تنقل حقوق طبع البحث ونشره إلى المجلة عند إخطار صاحب البحث بقبول بحثه للنشر.
- ألا يقل البحث عن 13 صفحة ولا يتجاوز في مطلق الأحوال 20 صفحة إجمالاً.

ما ورد في هذه المجلة يعبر عن آراء المؤلفين ولا يعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير أو الجامعة وتخضع كل منشورات للحماية القانونية المتعلقة بقواعد الملكية الفكرية، ويحمل أصحابها فقط كل تبعات مؤلفاتهم.

مجلة التراث

جامعة زيان عاشور - الجلفة

دليل المؤلف

يرسل المقال عبر البوابة الجزائرية للمجلات العلمية، حيث تلقي عليه لجنة القراءة نظرة أولية لمعرفة مدى استجابته للشروط الشكلية لمجلة التراث في حالة قابليته للتحكيم، يرسل المقال بشكل سري إلى مراجعين اثنين على الأقل، أما في حالة عدم استجابته للشروط الشكلية للمجلة يرفض المقال، ويطلب من صاحبه احترام شروط النشر شكلا.

ثم تفاد هيئة التحرير بالنتائج ويقوم المراجعون بتحكيم جودة المقال علميا للمراجعة مرفقة بتقرير مفصل (إن لزم الأمر).
-تمثل نتائج التحكيم في إحدى الحالات التالية:

- قبول المقال دون تعديلات: للنشر مباشرة... وهنا يعتبر المقال مقبولا.
- قبول المقال بتحفظ: وفي هذه الحالة ترسل التعديلات المطلوبة للقيام بذلك وإرجاع لصاحب المقال للقيام بها، إلى أن يتم منحه أجلا لتعديله عبر البوابة، ويوضع المقال في خانة المقالات المتحفظ عليها، ثم يرسل من جديد للمراجعين لإبداء رأيهم النهائي بشأنه.

- قبول المقال مع تعديلات جوهرية: ففي هذه الحالة ترسل التعديلات للقيام بالتعديلات المطلوبة وإعادة المقال لصاحب المقال على أن يعطى أجلا عبر البوابة، ويرسل من جديد للمراجعين من أجل التأكد من قيام الباحث بالتعديلات الجوهرية المطلوبة وإبداء رأيهم النهائي حوله، يوضع المقال في خانة المقالات المتحفظ عليها إلى غاية إبداء المراجعين رأيهم النهائي.
- عدم قبول المقال:- في هذه الحالة ترفض هيئة التحرير المقال، ويرسل إشعار لصاحبه عبر البوابة برفض مقاله بنفس الصورة على ألا يتم قبوله مجددا التي ترفض فيها.
- إذا تم تحكيم المقال وقبل للنشر، يوضع في خانة المقالات المقبولة للنشر، ويقوم صاحب المقال بإدخال المراجع المعتمدة في بحثه عبر البوابة وفي الخانة المخصصة لذلك كما يلي:
- يتم تجميع المقالات المقبولة للنشر مع اقتراب موعد إصدار العدد الجديد للمجلة، وترسل للسكرتير من أجل تنسيقها ومراجعتها شكليا.
- تقوم بعد ذلك هيئة التحرير بترتيب المقالات بعد استقبالها من السكرتير.
- يحضر المقال للنشر بعد استكمال جميع الإجراءات والمراجعات المذكورة.
- يتم نشر المقال عبر البوابة ويتم إشعار المؤلفون بذلك.

ملاحظة هامة

في حالة قبول المقال يقوم صاحب المقال بتوقيع تعهد بأصالة الموضوع وفق النموذج المتاح في صفحة المجلة في البوابة ASJP يتعهد من خلاله الباحث بأن العمل أصيل ولم يسبق نشره في أية صورة كانت، ولم يسبق تقديمه خلال أية تظاهرة علمية، وأن المعلومات الواردة فيه من تأليفه، وبأنه يوافق على نقل حقوق النشر والتأليف لـ "مجلة التراث" وليس من حقه التصرف فيه سواء بالنشر (على حاله أو بعد ترجمته) في مجلة أخرى، أو بتحميله على قواعد البيانات، أو أي موقع على الشبكة، أو الإفادة منه بوسائل الإعلام، إلا بعد الحصول على الموافقة الخطية والمسبقة من رئيس تحرير المجلة، وأن يتحمل المسؤولية القانونية والأخلاقية كاملة لما قد يرد في المقال.

ويتم إرسال هذا التعهد بعد توقيعه من قبل الباحثين المشاركين في إعداد البحث إلى البريد الإلكتروني للمجلة:

Bachiriabd76@gmail.com

وفي الأخير ترحب مجلة التراث بجميع الأعلام المجادة في حقل الدراسات التي تهتم بها المجلة، وتشرككم على اهتمامكم بالنشر ضمن صفحاتها، وترحب بمساهماتكم البحثية.

المحتويات

الصفحة

العنوان / المؤلف والهيئة

الرقم

قواعد في السياسة الجنائية الإسلامية وأثرها في تحقيق العدالة

1. أ.د. عمر مونة، مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة غرداية، 047000، الجزائر. mouna.omar@univ-ghardaia.dz ص 01 – ص 15
- أ. نورة قروي، مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة غرداية، 047000، الجزائر.

الفساد المالي في المجتمع الجزائري (الأشكال- والعوامل- والآثار)- مقارنة سوسيولوجية-

2. الأستاذ: سلامي محمد علي، طالب دكتوراه، مختبر التربية، الانحراف والجريمة في المجتمع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار-عناية، الجزائر. 023000. ص 16 – ص 33
- أ.د. جفال عبد الحميد، المشرف، مختبر التربية، الانحراف والجريمة في المجتمع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار-عناية، الجزائر. 023000.

الملاحظة آلية للتقييم العلمي للتدريس وتحليل التفاعل أثناء حصص التربية البدنية والرياضية

3. الأستاذ: بن معمر مصطفى، مخبر الأنشطة الرياضية والبدنية الحديثة جامعة البويرة، كلية العلوم جامعة محمد بوقرة بومرداس - الجزائر، 035000. ص 34 – ص 45
- د. نصر الدين شريف، المشرف، مخبر الأنشطة الرياضية والبدنية الحديثة جامعة البويرة، كلية العلوم جامعة محمد بوقرة بومرداس - الجزائر، 035000.

اعتبار العرف في آثار عقد الزواج

4. الأستاذة بلقار وفاء طالبة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الجزائر 1، بن يوسف بن خدة، الجزائر، 16000. ص 46- ص 61

الاعتقاد عند المسلمين من منظور مقاصدي " إشكالية التصور والممارسة "

5. الأستاذ عثمان كضوار، طالب دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شعيب الدكالي - المغرب . ص 62 – ص 70

الإمام والخطيب ورسالتهم التفاعلية

6. د. عدنان مهنديس، كلية الآداب سايس، مدينة فاس، المغرب. ص 71 – ص 85

مؤلفات علماء تلمسان في علوم القرآن والفقه والعربية دراسة بيبليوغرافية

7. د. فؤاد بن أحمد عطاء الله، كلية الشريعة والقانون، جامعة الجوف، المملكة العربية السعودية. ص 86 – ص 110



8. التكامل الاجتماعي بين الإسلام والمسيحية: دراسة فقهية مقارنة.
د. [محمد الجبيط](#)، مختبر الدراسات الإسلامية وقضايا المستقبل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة/المغرب.
ص 111- ص 129
9. محمد بن مبارك التستاوتي وضريحه: التراث الصوفي والمعماري وسبل التثمين
جواد التباعي، طالب باحث في سلك الدكتوراه بمختبر التراث: دراسة صيانة وإنقاذ. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. سايس. فاس، المغرب.
ص 130- ص 154
10. إسهامات متصوفة العصر المرابطي في معالجة المرضى بالمغرب والأندلس
هشام البقالي، وزارة التربية الوطنية والتعليم العالي والبحث العلمي، المملكة المغربية.
ص 155- ص 163
11. مظاهر التجديد في الخطاب الشعري بالغرب الإسلامي الموشحات أنموذجاً
د. محمد سيف الإسلام بوفلاقة، كلية الآداب، جامعة عنابة، الجزائر.
ص 164 - ص 189
12. موقف الناقد البلاغي ابن المعتز من حادثة أبي تمام الشعرية _مقاربة نقدية_
الأستاذة: [سميرة بوجرة](#)، المركز الجامعي عبد الحفيظ بالوصوف -ميلة- الجزائر.
ص 190 - ص 204
13. مدار خوارم الأهلية عند المحدثين وأثرها في الرواية- دراسة تحليلية تطبيقية
د. عالية سليمان سعيد العطور، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في الجامعة القاسمية بالشارقة- الإمارات العربية المتحدة.
ص 205- ص 253
14. رحلة المعرفة وكلية الرمز في أحلام نجيب محفوظ القصصية "قراءة في رأي فيما يرى النائم"
لطيفة أحمد سيف الإسلام حسن، كلية دار العلوم- جامعة القاهرة- مصر.
ص 254- ص 268
15. الفكر الحدائي في الساحة النقدية العربية المعاصرة بين - القبول والرفض -
مصباحي علي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي.39000، الجزائر.
ص 269 - ص 282
16. نشأة وتطور المعابد في بلاد الرافدين خلال عصور ما قبل التاريخ
زينب عبد التواب رياض خميس، مدرس آثار مصرية قديمة -كلية الآثار - جامعة أسوان، مصر.
ص 283 - ص 301
17. Feminist Discourse in Contemporary Arab Women's Literature (Ahlam Mosteghanemi and Ahdaf Soueif)
[KHIREDINE Amel](#), Department of Foreign Languages and Literature, Faculty of Sciences, Boumerdes, 035000.Algeria.
P 302 – P 311
18. An Analysis of the revised United Nations guidelines for consumer protection and the OECD Recommendation of the Council on Consumer Protection in E-Commerce.
Prof. Dr. M. [Refik KORKUSUZ](#), Dean, Law Faculty, Dokuz Eylul University.
P 312 – P 317





مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ قبول البحوث: 2019-12-15

تاريخ النشر: 2020-01-04

تاريخ الإصدار: 2019-12-11

قواعد فني السياسة الجنائية الإسلامية وأثرها فني تحقيق العدالة Rules in Islamic criminal policy and its impact on justice

أ.د. عمر مونة، مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة غرداية، 047000، الجزائر. mouna.omar@univ-ghardaia.dz
أ. نورة قروي، مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة غرداية، 047000، الجزائر.

مجلة التراث، العدد 03-32 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

عمر مونة، نورة قروي، قواعد في السياسة الجنائية الإسلامية وأثرها في تحقيق العدالة ، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019, ninth FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

MOUNA Omer, KAROUI Noura, Rules in Islamic criminal policy and its impact on justice, **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth folder, December 2019.



الملخص:

في هذا البحث سنعرض إلى بيان مجموعة من أهم القواعد الفقهية الحاكمة للسياسة الجنائية في الإسلام، مع بيان مدى أثرها في تحقيق العدالة؛ ذلك أنها تتعلق بمبادئ هامة في التشريع عموماً، وفي السياسة الجنائية خصوصاً؛ كمبدأ البراءة الأصلية؛ فالأصل براءة الذمة حتى يثبت عمارتها بيقين، ودرء الحد بالشبهة؛ فلا تطبق الحدود ساعة الشك فيها، وكذا مبدأ تخصيص العقوبة؛ فليس يؤخذ بالعقوبة إلا الجاني دون غيره، ومبدأ التناسب بين العقوبة والجريمة؛ فالعقوبة على قدر الجريمة، ومبدأ المساواة بين الخصوم؛ كل ذلك يتضافر لينسج لنا منظومة تشريعية جنائية تهدف إلى تحقيق مقصد العدل الأعظم؛ والذي هو أساس التشريع الذي يهدف إلى استدامة صلاح الفرد والمجتمعات.

الكلمات المفتاحية:

قواعد، سياسة، شرعية، إسلام، عدالة.

Abstract :

In this study, we will get into illustrating one of the most important jurisprudence dominating criminal policy in Islam and its impact on justice, as it is related to considerable principles in legislation in general and criminal policy in particular, such as the principle of innocence, which is originally clearance and averting penalty by suspicion, in addition to punishment's *lex specialis*, as none except the offender must be punished, moreover there is proportionality principle between the punishment and the crime, given the punishment has to be as serious as the crime, and finally the principle of equality between litigants. All of these join together to create a criminal legislative system aimed at achieving the intention of the Just Almighty who is the basis of legislation designed to sustain the righteousness of the individual and society.

Key words:

Rules; policy; legitimacy; Islam; justice.

إنَّ للسياسات الجنائية أثرًا هامًا وشأنًا رفيعًا في التشريعات عمومًا، وبخاصة في التشريع الإسلامي؛ ذلك أنَّ المنظومة التشريعية الجنائية تشكّل محورًا هامًا في التشريع؛ أن كان لهذه الأخيرة أثر بيّن في إصلاح الفرد والمجتمع؛ وليس يخفى أنَّ المقصد العام من التشريع، هو حفظ النظام العام وصلاحيته؛ كما يقول الإمام ابن عاشور: «المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاحيته المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان»¹.

ولا شكَّ أنَّ السياسة الجنائية تهدف إلى استدامة صلاح الفرد ومن ثمة صلاح المجموع؛ فهي تُعنى بحسم مادة الفساد ومنع الجريمة وتقليلها، وتحقيق الأمن والعدالة، والاطمئنان والاستقرار في المجتمعات، ومما يستوجب التنويه به أنَّه لم يُثر حول السياسة الجنائية الإسلامية ما أثير في القوانين الوضعية؛ إذ لم تُعان ما عانته القوانين الوضعية في البحث عن أساس فلسفي تنطلق منه، وتُعوّل عليه في تسويق ما تتخذه من إجراءات، وما تحقّقه من نتائج وأهداف؛ لأنَّ منطلقاتها واضحة معلومة، وغاياتها ظاهرة مرسومة، والأمر الذي كفل لها كلّ ذلك؛ مصدرها الربانيّ المعصوم، ومقصدها الجوهريّ الأعظم وهو العدل؛ فلا جرم وجدنا أنَّ التشريع الإسلاميّ يهدف إلى تحقيق العدل وترسيخه في عامّة تشريعاته الجزئية والكليّة. فالعدل غاية الأحكام الشرعية.

وهو في السياسة الجنائية قُطْبُ الرّحى ومحور مقاصد الباب؛ فتمثّلاته مبثوثة في كليّاته وتصاريه جزئياته، وهو أمر يستبين للبصير بوضع أحكام الشرع في باب السياسة الجنائية؛ ومن أجلّ الدلائل على ذلك تلك القواعد الفقهية التي تُشكّل مجموعها منطِق التّفقّه في الأحكام لناظمة لهذا الباب.

وقد جاء هذا البحث للإبانة عن مجموعة من أهم القواعد الفقهية الحاكمة للسياسة الجنائية مع بيان مدى أثرها في تحقيق العدالة؛ التي تمثّل مقصدا هاما من المقاصد الشرعية، تلك القواعد تتعلّق بمبادئ هامة؛ كمبدأ البراءة الأصلية، ومبدأ المسؤولية الشخصية، أو تخصيص العقوبة، والتناسب بينها وبين الجريمة، ومبدأ المساواة.

وقد خصّصنا لذلك ثمانية فروع، يختصُّ كلّ فرع بقاعدة، يتضمّن ذكر صيغ القاعدة وتحديد مفهومها وبيان أثرها في تحقيق العدالة، مع التّأصيل للقاعدة وبيان أدلّة اعتبارها.

وفيما يأتي تفصيل وبيان لما أجهلنا ذكره سالفًا:

الفرع الأول: قاعدة «الأصل براءة الذمة»²

صيغ القاعدة: لهذه القاعدة عدّة صيغ نصّ عليها الفقهاء، منها:

الذمة بريئة فلا يثبت فيها شيء إلاّ بيقين³، ومنهم من ساقها على أنها أصل؛ فقال في ذلك: «الأصل فراغ الذم»⁴.

مفهوم القاعدة وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية:

هذه القاعدة من القواعد التي اتفق عليها الفقهاء، والمراد منها أن تكون ذمة كلّ شخص غير مشغولة بواجب أو حقّ إلاّ بيقين وثبوت، والبراءة حالة أصلية في الأشخاص، فكلّ شخص يولد وذمته بريئة، وشغلّها يحصل بالمعاملات أو الأعمال التي يجريها، وكل دعوى بخلاف هذا الأصل فيطالب أن يبرهن على ذلك، فإذا ادّعى شخص على آخر حقاً، فالقول قول المدّعي عليه لموافقة الأصل، والبيّنة على المدّعي لدعواه مخافة الأصل، فإذا لم يتمكّن من إثبات دعواه بالبيّنة يحكم ببراءة ذمة المدّعي عليه؛ اعتباراً بهذه القاعدة⁵.

لكن يشترط لإعمال هذه القاعدة ألاّ يُعارضها دليل أقوى منها، فإن وُجد الدليل عمّرت، "فالذمة إذا عمّرت بيقين؛ لا تبرأ إلاّ بيقين".

وهذه القاعدة فرع لقاعدة "اليقين لا يزول بالشك" وداخله تحتها، ووجه اندراجها تحتها أن: "فراغ ذمة الإنسان من حقوق الغير أمر يقيني...، فلا يمكن أن يزول هذا اليقين بمجرد الدّعى التي لا يسندها دليل، لأنّها حينئذ بمثابة شكّ لا يؤّبه به"⁶، كما أنّها تستند أيضاً لأصل الاستصحاب، إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان، فيستصحب في حقّ الإنسان البراءة إلى أن يثبت ما يزيلها.

وبناء على ما سبق فإنّ هذه القاعدة تمثّل أوّل مبدأ من مبادئ العدالة الجنائية، وهو مبدأ البراءة الأصلية؛ فالذم خلقت بريئة غير مشغولة بحق من الحقوق، وأنّ من تمام العدل الحكم ببراءتها ما لم تقم بيّنة.

تأصيل القاعدة:

يُروى عن ابن عباس رضي الله عنه أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم: «لو يُعطى النّاس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدّعي عليه»⁷.

قال الصنعاني: «قال العلماء والحكمة في كون البيّنة على المدّعي أنّ جانب المدّعي ضعيف لأنّه يدّعي خلاف الظاهر فكُلّف الحجة القويّة وهي البيّنة فيقوى بها ضعف المدّعي، وجانب المدّعي عليه قويّ؛ لأنّ الأصل فراغ ذمته فاكتفي منه باليمين وهي حجة ضعيفة»⁸. وفي ذلك يقول ابن نجيم: «الأصل براءة الذمة، ولذا كان القول قول المدّعي عليه لموافقة الأصل، والبيّنة على المدّعي لدعواه ما خالف الأصل»⁹.

الفرع الثاني: قاعدة «الخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة»¹⁰ :

صيغ القاعدة: اشتهرت هذه القاعدة بهذي الصياغة كونها جزءاً من أثر سيرد مفصلاً بحول الله، وفيه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»¹¹.

مفهوم القاعدة وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية:

تُرشد هذه القاعدة إلى الأصل المتبع حال ورود الشبهات وهو عدم التهمة للإنسان في دينه وعرضه، وجرباً على القاعدة الفقهية المقررة: "الأصل براءة الذمة"؛ فيحكم القاضي ببراءة الجاني عند حصول شك في ارتكاب الجاني للجريمة، أو في انطباق النص المحرم على الفعل المنسوب للجاني، و تنطبق هذه القاعدة على كل أنواع الجرائم؛ جرائم الحدود، وجرائم القصاص والدية، وجرائم التعزيرات.

فهذه القاعدة فرع لسابقتها، وهي أيضاً أحد مقررات مبدأ البراءة الأصلية أيضاً؛ وهي جلية في استتباع العدالة وإقامة العدل في الناس؛ ذلك أنه متى اشتبه على القاضي حكم يصير إلى الأحوط إعمالاً لأصل براءة الذمة، فإن إيقاع العقوبة على غير مستحقها، والتعرض للأبرياء بالعقاب يُخلُّ بميزان العدل بين الناس، وينافي العدالة الإلهية.

تأصيل القاعدة:

وأصل هذه القاعدة كما أسلفت حديث عائشة رضي الله عنها؛ فقد روت عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»¹²، فالنبي ﷺ يرشد الأئمة في هذا الحديث إلى أنه ينبغي لهم أن يدفعوا الحدود بكل عذر يمكن أن يُدفع به، كما وقع منه عليه الصلاة والسلام لماعز وغيره من تلقين الأعداء¹³، لأنّ المفاسد المترتبة على إيقاع العقوبة ظلماً أكثر من الآثار المترتبة على العفو عند الاشتباه.

الفرع ثالث: قاعدة " تدرأ الحدود بالشبهات"¹⁴

صيغ القاعدة:

ذكر الفقهاء للقاعدة صيغاً متعدّدة منها: «الحدود تدرأ بالشبهات»¹⁵؛ وفي غيرها بلفظ القصاص والقود فقالوا: «القصاص كالحدود في الدفع بالشبهة؛ فلا يثبت إلا بما ثبت به الحدود»¹⁶، و«القود يسقط بالشبهة»¹⁷.

مفهوم القاعدة وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية:

مدلول القاعدة أنّ المكلف تدرأ عنه الحدود أو تخفف، متى طعن الشبهة في سلامة البينات الموجبة لحده، لشك أو اشتباه في وجوبها عليه، كالجهل، أو الإكراه مثلاً.

قال ابن نجيم: «والشبهة ما يشبه الثابت، وليس بثابت، وأصحابنا رحمهم الله قسموها إلى شبهة في الفعل، وتسمى شبهة الاشتباه، وإلى شبهة في المحل؛ فالأولى تتحقق في حق من اشتبه عليه الحل والحرم، فظن غير الدليل دليلاً فلا بد من الظن، وإلا فلا شبهة أصلاً»¹⁸.

وتعتبر هذه القاعدة من أهم قواعد الفقه الجنائي، فقد أملاهما الحرص على تحقيق العدالة، والخوف من الشطط في تطبيق النصوص الجزائية الذي قد يؤدي إلى إلصاق تهمةٍ هو بريء منها، كما تساعد على إيجاد جوٍّ من الأمن والطمأنينة في نفس كل إنسان من أن تلتصق به تهمة أو فعل لا يد له فيه.

تأصيل القاعدة:

ورد التنصيص على هذه القاعدة في عدة أحاديث، منها:

1-: عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتُم لمسلم مخرجاً فخلوا سبيله؛ فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ بالعقوبة»¹⁹.

2-: وذكر الصنعاني في سبل السلام روايات عدة تُسند هذه القاعدة؛ فقال: «وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً"، أخرجه ابن ماجه بإسناد ضعيف، وأخرجه الترمذي والحاكم من حديث عائشة بلفظ "ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم"، وهو ضعيف أيضاً، ورواه البيهقي عن علي رضي الله عنه من قوله بلفظ: "ادروا الحدود بالشبهات"، وذكره المصنف في التلخيص عن علي رضي الله عنه مرفوعاً وقامه: "ولا ينبغي للإمام أن يعطل الحدود"، قال: "وفيه المختار بن نافع، وهو منكر الحديث" قاله البخاري إلا أنه ساق المصنف. أي ابن حجر العسقلاني. في التلخيص عدة روايات موقوفة صحح بعضها وهي تعاضد المرفوع، وتدل على أن له أصلاً في الجملة....»²⁰.

هذا؛ وإن كان في أسانيد الأحاديث السالفة مقالاً؛ إلا أن الفقهاء اتفقوا على العمل بمعناها؛ فالعمل عندهم على درء الحد بالشبهة²¹؛ قال ابن المنذر: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن الحدود تُدرأ بالشبهات» لحديث: «ادروا الحدود بالشبهات»²².

وقد وردت القاعدة في آثار لبعض الصحابة رضوان الله عليهم؛ فعن عمر رضي الله عنه قال: «لأن أعطّل الحدود بالشبهات؛ أحب إلي من أن أقيمها في الشبهات»²³.

الفرع الرابع: قاعدة «المرء مؤاخذ بإقراره»²⁴ وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية.

مفهوم القاعدة وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية:

مدلول قاعدتنا هذه أن العاقل البالغ المختار، يلزم بإقراره ويُحكم عليه بموجبه، ولا يُقبل رجوعه عنه إذا ادعى الخطأ فيه، قال ابن عبد البر: «واختلف الفقهاء أيضاً في رجوع المقرّ بالزنا وشرب الخمر وما ليس من حقوق الآدميين؛ فقال مالك والليث والشافعي، والثوري والحسن بن حي وأبو حنيفة وأصحابه؛ يقبل رجوع المقر بالزنا والسرقة وشرب الخمر؛ وقال ابن أبي ليلى

وعثمان البتي لا يقبل رجوعه في شيء من ذلك كله؛ وقال الأوزاعي في رجل أقرّ على نفسه بالزنا أربع مرات وهو محصن، ثم ندم وأنكر أن يكون أتى ذلك: «إنّه يضرب حدّ الفرية على نفسه؛ فإن اعترف بسرقة أو شرب خمر أو قتل؛ ثم أنكر؛ عاقبه السلطان دون الحدّ»²⁵؛ وللشيخ علي حيدر تفصيل جيّد مفاده: إن رجع عنه في مجلس الإقرار لم يقبل ذلك منه، فإن كان في غير ذلك المجلس سُمعت دعواه²⁶.

ولا يقبل إقرار الرجل على غيره، لأنّ الإقرار حجة قاصرة على صاحبها، ووجه قصورها عليه أنها حجة تستمدّ قوتها من زعمه، وزعم المرء لا يكون حجة على غيره²⁷، فلا يصحّ إلزام أحد بحقّ ماليّ أو بعقوبة نتيجة إقرار شخص آخر عليه؛ بأنّه شاركه في تصرف أو جريمة، وهذا مما لا خلاف فيه، فهو معمول به تجري على اعتباره جميع الشرائع والقوانين والأنظمة.

ولا يكون للإقرار حجة إلّا إذا انتفت موانعه؛ كأن يكون إقرارا بما لا يقبله العقل أو الشرع، أو أن يكون المقرّ محجوراً عليه، أو يكون المقرّ به مما يكذّبه ظاهر الحال، أو يكون المقرّ له مجهولاً جهالة فاحشة²⁸.

فإذا تبين مراد القاعدة؛ عرفنا أنها إحدى المقررات لمبدأ المسؤولية الشخصية؛ لأنّه متى أقرّ الجاني بجنايته ثبت جرمه، ومع الإقرار تنتفي التهمة غالباً، فكان بذلك أقوى الأدلة التي يضمن معها تحقيق الحق وإعمال العدل.

تأصيل القاعدة:

1- قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾ [النساء: 135]، فالشهادة على النفس إقرار بالحق، واعتراف بالواقعة، ليؤخذ المقرّ بها، وأكّده فجعله شهادة الله تعالى، ولا شك أن الشهادة على النفس أعلى درجات العدل والإنصاف للمؤاخاة.

2- جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً من أسلم أتى رسول الله ﷺ وهو في المسجد؛ فناداه فقال: يا رسول الله؛ إن الآخر قد زنى يعني نفسه؛ فأعرض عنه، فتنحى لشقّ وجهه الذي أعرض قبله؛ فقال: يا رسول الله إن الآخر قد زنى؛ فأعرض عنه، فتنحى لشقّ وجهه الذي أعرض قبله؛ فقال له ذلك، فأعرض عنه، فتنحى له الرابعة؛ فلما شهد على نفسه أربع شهادات؛ دعاه فقال: «هل بك جنون»، قال: لا، فقال النبي ﷺ: «أذهبوا به فارجموه» وكان قد أحصن²⁹؛ فكان الإقرار بهذا الحديث وسيلة لمؤاخاة المقرّ والحكم عليه، شريطة انتفاء موانعه، ومنها الجنون كما هو مستفاد من الحديث³⁰.

الفرع الخامس: قاعدة «من لم يجن؛ لم يطالب بجناية من جنى»³¹ وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية

صيغ القاعدة: نصّ العلماء على هذه القاعدة في عدة صيغ منها: «لا يعاقب غير الجاني»³²، وبعضهم ساقها على أنّها كلفة فقال: «كلّ من جنى جناية فهو المطالب بها، ولا يطالب بها غيره»³³.

مفهوم القاعدة وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية:

وهي من القواعد التي اتفق العلماء على الأخذ بمقتضاها؛ وهي تدلّ على المسؤولية الشخصية على الجنايات؛ فالإنسان مسؤول وحده عن تصرّفاته وما توجبه من تبعات وعقوبة أو ضمان، فلا يؤخذ أحدٌ بجريته مهما دنت علاقته منه؛ إلّا أن يكون

المتسبب والأمر متعددين مؤثرين حقيقة في إيجاد الفعل³⁴، أو وُجد سبب يُسوّغ المسؤولية عن فعل الغير من نيابة والتزام... كالأجير المشترك والموظف والمأمور والمكره والمغرور³⁵. ومن المسائل التي ذُكرت في التمثيل للخروج عن القاعدة:

تحمل العاقلة للدية، وتضمن الولي جزاء صيد أتلّفه الصبي، وعلل بعضهم الأولى بالتعبد بخلاف الثانية³⁶.

ومحصل القول في هذه القاعدة أنّها إحدى قواعد العقاب الجنائي والمسؤولية في التشريع الإسلامي، ويعبر عنها في الفقه الجنائي بمبدأ تخصيص العقوبة؛ ومنشؤها عدل الله سبحانه وتعالى المطلق، بل هي من مقتضيات العقول السليمة والفطر المستقيمة، فكما أن الإنسان ليس له من سعي غيره نصيب، فليس لغيره من سعيه نصيب.

تأصيل القاعدة:

1- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤] هذه الآية نص في مفهوم القاعدة، ومعناها ألا تتحمل نفس آثمة إثم نفس أخرى؛ قال ابن عباس: «لا يؤاخذ أحد بذنب غيره»³⁷.

2- روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال في حجة الوداع: «ألا لا يجني جان إلا على نفسه، لا يجني والد على ولده، ولا مولود على والده»³⁸، فهذا الحديث فيه إبطال لما كان عليه أهل الجاهلية، جاء في شرح سنن ابن ماجة: «فإنهم إذا قتل واحد منهم أخذوا بجرمته أهل بيت القاتل؛ فأبطل ﷺ عادتهم هذه، فإنّ الجناية من واحد، فأخذ غيره ظلم»³⁹.

الفرع السادس: قاعدة «التسوية بين الخصوم إلا من عذر» وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية

مفهوم القاعدة وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية:

تنص هذه القاعدة على أحد المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية، وهو مقصد المساواة بين المتقاضين؛ إذ أوجبت على القاضي التسوية بين الخصوم في مجلس قضائه في جميع الأمور، في جلوسهم، والنظر إليهم، والإقبال عليهم، والاستماع لهم وغير ذلك...

وإن كان ثمة عذر أو علة أو مقصد معتبر لعدم التسوية بينهم؛ فذلك جائز⁴⁰.

فهذه القاعدة ترسخ مبدأ المساواة في العدالة الجنائية، فهي من مؤيدات ذلك ومما يُعين على تحقيق العدل بين الخصوم؛ فمتى راعى القاضي المساواة بين المتخاصمين، كان حكمه أدعى للاطمئنان والرضا، وأقرب للعدل وأكثر صونا للحق في نظر الأمة والناس أجمعين.

تأصيل القاعدة:

عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «من ابتلي بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم في حظه وإشارته ومقعدته؛ لا يرفعن صوته على أحد الخصمين ما لا يرفع على الآخر»⁴¹.

ففي الحديث يوجبُ النبي ﷺ على القاضي العدلَ والمساواةَ بين الخصوم، والتَّسويةَ بينهم في لحظ العين، وإشارة اليد والمقعد، ونبرة الصوت وقوَّته وشِدَّتِه؛ وفي مختلف أمور القضاء كُلِّها، حتَّى لا يترك النَّاسُ المطالبةَ بحقوقهم لجور القاضي.

فإنَّ التباين في أمثال هذه المظاهر الصَّادرة من القاضي مِن شأنها أن تؤثرَ على المرء في حسن الدِّفاع عن دعواه.

2- جاء في كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: «أما بعد؛ فإنَّ القضاءَ فريضة مُحْكَمَةٌ وسُنَّةٌ متَّبَعَةٌ؛ فافهم إذا أُدليَ إليك؛ فإنه لا ينفع تكلمٌ بحقٍّ لا نفاذَ له؛ آس بين الناس في مجلسك ووجهك وعدلك؛ حتى لا يطمَع شريفٌ في حيفك، ولا يخاف ضعيفٌ جورك»⁴²؛ فمن جملة ما أرشده إليه ﷺ الأمر بالمساواة بين المتقاضين، وحكمة ذلك حتَّى لا يطمَع ذو الجاه بحيف القاضي؛ لأنَّه فضَّله على خصمه، ولا يحصر الضَّعيف عن حجتِّه، أو ييأس من عدل القاضي لعدم مساواته مع خصمه.

الفرع السابع: قاعدة «كلُّ معصية ليس فيها حد مقدَّر؛ فيها التعزير» وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية

صيغ القاعدة: مِنَ الصَّيغ الواردة في معنى القاعدة ما يأتي: "كلُّ معصية لا حد فيها ولا كفارة؛ فيها التعزير"⁴³، وقولهم: "من أتى بمعصية لا حدَّ فيها ولا كفارة؛ فعليه التعزير"⁴⁴، وقولهم: "يعزر في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة"⁴⁵.

مفهوم القاعدة وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية:

القاعدة تختصُّ بجرائم المعاصي التي لم تتقرَّر فيها عقوبات مقدرة من قبل الشارع الحكيم، فأطلق الأمر فيها لتكون العقوبات مفوَّضة إلى اجتهاد الحاكم أو نائبه بحسب المصلحة الشَّرعية الراجحة في ذلك، سواء كان موضوع المعصية انتهاكاً لحق الله جل جلاله، أو انتهاكاً لحقَّ العبد.

وهذه القاعدة تُجمَع على العمل بمقتضاها في الجملة لدى الفقهاء، على اختلاف بينهم فيما يتعلَّق بطرد الضَّابط في جميع جزئياته، وفي بعض تفاصيله المتعلِّقة بنطاق سلطة القاضي في تقدير العقوبات التَّعزيرية.

وهي تندرج في سلك الضَّوابط النَّظامية لسياسة التَّجريم والعقاب في التَّشريع الإسلامي لأجل مكافحة الجريمة، وحماية الحقوق والحريَّات، وصيانة الأمن والحرمات، وزجر الجناة عن معاودة الجرائم أو التماذي في اقترافها، ومنع الغير من ارتكابها، فمتى افتقرت العقوبة إلى نصٍّ من الشارع يحدِّدها؛ دخلت تحت العقوبات التي أسند الحكم فيها للقاضي باجتهاده بما يحقِّق العدل والمصلحة للفرد والمجتمع.

تأصيل القاعدة:

قوله ﷺ: «لِيُالْوَاحِدُ يُحْلِلَ عَقوبَتَهُ وَعِرْضَهُ»⁴⁶؛ أي منع الغني أداء ما عليه من الدَّين يميز عقوبته والنَّيلَ من عرضه؛ بأن يُذكر مطلُّه وعدمُ وفائه، وهذا الذي ذكر في الحديث هو نوع من التعزير، فلم يحدِّد عقوبة معيَّنة وذكر عقوبة معنويَّة أدبيَّة؛ وهي ذكر المثل وعدم الوفاء ولا شكَّ أنَّ عزيز النَّفس لا يرضى بذلك أبداً؛ ففي الحديث إشارة إلى مشروعية التعزيرات في الجملة.

ما رُوي أن رسول الله ﷺ أُنِيَ برجل قد شرب الخمر، فضربه الصحابة، ثم قال رسول الله ﷺ لأصحابه «بَكَّتُوهُ»، فأقبلوا عليه

يقولون: "ما اتقيت الله، ما خشيت الله، وما استحييت من رسول الله ﷺ؛ ثم أرسلوه. وقال في آخره: «ولكن قولوا اللهم اغفر له اللهم ارحمه»، وبعضهم يزيد الكلمة ونحوها⁴⁷.

فأمر النبي ﷺ بتوبيخه وتأنيبه عقوبة نفسية تعزيرية زائدة على الحد، ففي الحديث إشارة إلى مشروعية التعزير في الجملة أيضا. الفرع الثامن: قاعدة: «العقوبة على قدر الإجماع»⁴⁸ وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية.

صيغ القاعدة: عبر عن معناها ابن قدامة في موضع آخر من المغني بقوله: "العقوبات تختلف باختلاف الإجماع"⁴⁹.

مفهوم القاعدة وأثرها في تحقيق العدالة الجنائية:

هذه القاعدة محل اتفاق بين الفقهاء؛ ومفادها أنه على القاضي أن يُوقع من العقاب على الجريمة ما يناسبها بقدرها، مراعيًا في ذلك جميع ملاساتها من زمان وأشخاص ومكان وغير ذلك مما هو جزء من مناط الحكم.

وهي فرع لقاعدة: "الجزاء يمثل العمل"، لأن المماثلة بين الجناية والعقوبة داخلية في عموم قاعدة المماثلة بين الفعل وجزائه ثوبا أو عقابا؛ فهي فرع الأخرى.

أما عن فروعها فمن ذلك قاعدة: "يتعدد الجزاء بتعدد الجناية"⁵⁰، أي كلما تعددت الجناية تعددت عقوبتها، فمن جنى جناية واحدة عوقب بقدرها، ومن جنى جنائتين عوقب عليهما معًا، وهذا من لوازم كون العقوبة بقدر الجناية، وداخل في عمومها.

ومما تفرع عنها أيضا قاعدة: "الإنسان لا يستحق أكثر مما جنى عليه"⁵¹، فكما أنه على الجاني من العقوبة ما يعادل جنائته ويمثلها، كذلك للمجني عليه ما يعادل الضرر الذي حصل له بسبب الجناية، فلا يزداد له ولا ينقص، لأن ذلك ينقض تلك المماثلة.

وهذه القاعدة هي الأخرى تخدم مبدأ شرعية الجرائم؛ فإن تناسب العقوبة مع الجريمة أضمن شيء لتحقيق الغرض المنشود من العقوبات المشروعة، وهو إصلاح الجاني، وقمع الفساد واجتثاثه.

تأصيل القاعدة:

قال تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤]؛ أي عاقبوه بعقوبة مثل جنائته اعتدائه.

وقال تعالى أيضا: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦].

قال الزمخشري شارحا معنى الآية: «سُمِّيَ الفعل الأول باسم الثاني للمزاوجة؛ والمعنى: إن صنع بكم صنيع سوء من قتل أو نحوه؛ فقابلوه بمثله ولا تزيدوا عليه، وقرئ: (وإن عَقَّبْتُمْ فَعَقَّبُوا)، أي: وإن قَفَّيْتُمْ بالانتصار فقفُّوا بمثل ما فعل بكم»⁵².

عن أنس رضي الله عنه أن يهودياً رَضَّ رأس جارية بين حجرين؛ قيل: من فعل هذا بك؛ أفلان أفلان؟ حتى سَمَّى اليهودي فأومأت برأسها؛ فأخذ اليهودي فاعترف؛ فأمر به النبي ﷺ فَرَضَّ رأسه بين حجرين⁵³، فكان ذلك -أي المماثلة في الجزاء- سنة في العقوبات لا يجوز خلافها⁵⁴.

الخاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة نحمل النتائج التي توصل إليها البحث فيما يأتي:

أن السياسة الجنائية في الإسلام؛ تنتظم قواعد ومبادئ جامعة، في وحدة متكاملة منسجمة، ضمنت للسياسة الجنائية الإسلامية مكانة عالية، إذ استفادت منها في استنباط الأحكام، والفصل في الدعاوى والخصومات، وفي تقرير العقوبات وتقديرها، كل ذلك تحت مظلة مقصد رفيع هو تحقيق العدالة في الخليقة.

من المبادئ الهامة في التشريع الجنائي الإسلامي أصل براءة الذمة؛ فلا يُلْزَمُ المكلف بشيء ولا يُرْتَبُ عليه أيُّ التزام إلا بإقامة بيِّنة مادام منكراً له؛ وهو بريء حتى تثبت إدانته.

من مقررات التشريع الجنائي في الإسلام درء الحدود بالشبهات؛ فليس يطبَّق على المتهم حدٌ ولا قصاص في حال الشك؛ وهذا فرع القاعدة السابقة "الأصل براءة الذمة"، وهو ما استتبع قاعدةً أخرى من قواعد السياسة الجنائية وهي: أن يُخطئ القاضي في العفو خيرٌ من أن يُخطئ في العقوبة.

تخصيص العقوبة مبدأ هام في السياسة الجنائية الإسلامية؛ فليس يطلب بالجنائية إلا من أتاها؛ ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾، وهذا تمام العدل وغايته.

إن مراعاة المساواة في شكلية الإجراءات والتعامل مع الخصوم، مما يريح النفوس ويزيد في طمأنينة الخصوم إلى عدالة القاضي وإنصافه.

من المبادئ الهامة في السياسة الجنائية الإسلامية التي تتجلى فيها عدالة القضاء؛ مبدأ التناسب بين العقوبة والجريمة؛ فالعقوبة على قدر الجريمة، بينهما مناسبة وتمائل معقول.

كلُّ تلك المبادئ والقواعد العامة؛ تنتظم في وحدة منسجمة؛ تُشكِّل أهمَّ معالم منظومة السياسة الجنائية في الإسلام، يتبدَّى في ثناياها مقصد العدل في أرقى صوره وتحليّاته.

والحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

1. ابن عاشور، مقاصد ابن عاشور، ص/ 273.
2. السبكي، الأشباه والنظائر، 237/1، والزركشي، المنشور في القواعد، 318/1، والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص153؛ ابن النجيم، الأشباه والنظائر، ص78، الحموي، غمز عيون البصائر، 203/1، مجلة الأحكام العدلية، المادة 08.
3. ابن عبد البر، الاستذكار، 315/3.
4. الزيلعي، تبين الحقائق، 33/5؛ وعلي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 333/8.
5. انظر: علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 22/1.
6. الندوي، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية، 163/1.
7. رواه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب البمين على المدعى عليه، رقم 4567، 128/5.
8. الصنعاني، سبل السلام، 132/4.
9. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص59.
10. ابن عبد البر، الاستذكار، 554/7، وابن الوزير، الروض الباسم، 89/1.
11. رواه الترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب درء الحدود، رقم 1424، 44/3، وضعفه الألباني.
12. رواه الترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب درء الحدود، رقم 1424، 44/3، وضعفه الألباني.
13. المباركفوري، تحفة الأحوذ، 573/4.
14. المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، 201/10؛ و ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، 108/9.
15. ابن النجيم، الأشباه والنظائر، ص127.
16. ابن النجيم، الأشباه والنظائر، ص129.
17. الماوردي، الحاوي الكبير، 218/12.
18. ابن النجيم، الأشباه والنظائر، ص127.
19. ذكره الحاكم في المستدرک، كتاب الحدود، رقم 8163.
20. الصنعاني، سبل السلام، 15/4.
21. ينظر: الصنعاني، سبل السلام، 15/4؛ نيل الأوطار، الشوكاني، 156/7.
22. ابن قدامة المقدسي، المغني، 151/10.
23. رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الحدود، رقم 29085.
24. جاءت بلفظ "المرء مؤاخذ بإقراره إلا إذا كان إقراره مكذبا شرعا" في مجلة الأحكام العدلية، تحت المادة رقم: 79.
25. ابن عبد البر، التمهيد، 112/12.
26. انظر: علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 70/1.
27. الحموي، غمز عيون البصائر، 50/3.
28. انظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، 245/1، وعلي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 70/1.
29. أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الاغلاق والكراهة، رقم 4970، 2020/5.
30. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 394/9.
31. ابن السبكي، الأشباه والنظائر، 314/1.
32. القرافي، الذخيرة، 259/12؛ و الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ، 181/4.
33. السيوطي، الأشباه والنظائر، ص487.
34. انظر: محمد سراج، ضمان العدوان في الفقه الإسلامي، ص433.
35. أنظر: الزحيلي، نظرية الضمان، 188-204.
36. انظر: ابن السبكي، الأشباه والنظائر، 206/2-207.
37. السيوطي، الدر المنثور، 410/3.

- 38 . رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الديات، باب لا يجني أحد على أحد، رقم 2669، 890/2، وقال الألباني صحيح؛ ورواه الترمذي في السنن، كتاب الفتن، باب ما جاء دماؤكم وأموالكم عليكم حرام، رقم 2159، 461/4.
- 39 . الدهلوي، شرح سنن ابن ماجه، ص 192.
- 40 . الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 142/4.
- 41 . رواه البيهقي في السنن الصغرى، كتاب أدب القاضي، باب ما على القاضي في الخصوم والشهود، رقم 4179، 46/9.
- 42 . رواه الدارقطني في سننه، رقم 4525، 323/10.
- 43 . سليمان الجمل، حاشية الجمل على المنهج، 348/4.
- 44 . الزركشي، المنثور في القواعد، 198/3.
- 45 . البحرمي، حاشية البحرمي على شرح المنهج، 85/2.
- 46 . رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب لصاحب الحق مقال، 845/2.
- 47 . رواه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب الحد في الخمر، رقم 4480، 277/4.
- 48 . ابن قدامة، المغني، 324/10.
- 49 . ابن قدامة، المغني، 299/10.
- 50 . المرغناني، الهداية شرح البداية، 176/1.
- 51 . الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، 485/3.
- 52 . الزمخشري، الكشاف، 602-601/2.
- 53 . رواه البخاري في صحيحه، كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الإشخاص والملازمة والخصومة بين المسلم واليهودي، رقم 2282، 850/2.
- 54 . ابن بطلان، شرح صحيح البخاري، 502/8.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، تحقيق : مصطفى شيخ مصطفى و مدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1426 هـ - 2005 م
2. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق سالم محمد عطا-محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م
3. الأشباه والنظائر، الإمام تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1411 هـ - 1991م.
4. الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ التَّعْمَانِ، الشَّيْخُ زَيْنُ الْعَابِدِينَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ نُجَيْمٍ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400هـ/1980م.
5. الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.
6. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ.
7. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار الكتب الإسلامي، القاهرة، 1313هـ.
8. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا، دار الكتب العلمية، بيروت، ع ط، ع ت.

9. تحفة الحبيب على شرح الخطيب، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ، ط1، 1417هـ -1996م.
10. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمرى القرطبي، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوى و محمد عبد الكبير البكرى، مؤسسة القرطبه. ع ط، ع ت.
11. الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ، اليمامة، بيروت، ط3، 1407 - 1987.
12. الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة. بيروت، ع ط، ع ت.
13. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ع ط، ع ت.
14. حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب (التحريد لنفع العبيد)، سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، المكتبة الإسلامية ديار بكر - تركيا، ع ط، ع ت.
15. حاشية الجمل على المنهج، سليمان الجمل، دار الفكر، بيروت، ع ط، ع ت.
16. الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر - بيروت ، 1993
17. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، تحقيق تعريب: المحامي فهمي الحسيني
18. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني، تحقيق محمد حجي، دار الغرب، بيروت، 1994م
19. سبل السلام، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني (المتوفى : 1182هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط4، 1379هـ / 1960م.
20. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ، بيروت، ع ط، ع ت.
21. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ع ط، ع ت.
22. السنن الصغرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي أبو بكر، تحقيق د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1410 - 1989.
23. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، تحقيق قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1423هـ - 2002م.
24. شرح القواعد الفقهية، الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1409هـ 1989م.
25. شرح سنن ابن ماجه، السيوطي ، عبد الغني ، فخر الحسن الدهلوي، قديمي كتب خانة - كراتشي، ع ط، ع ت.

26. شرح صحيح البخارى . لابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال البكري القرطبي، تحقيق : أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية / الرياض ، ط2، 1423هـ - 2003م
27. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط2، 1414 - 1993.
28. ضمان العدوان في الفقه الإسلامي، محمد سراج،
29. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لزين العابدين ابن نجيم المصري)، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، تحقيق شرح مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1405هـ - 1985م.
30. كتاب الحاوى الكبير، العلامة أبو الحسن الماوردى، دار الفكر. بيروت، ع ط، ع ت.
31. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ع ط، ع ت.
32. المبدع شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ / 2003م.
33. مجلة الأحكام العدلية، لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، دار نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي، ع ط، ع ت.
34. مُصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي، تحقيق : محمد عوامة. طبعة الدار السلفية الهندية القديمة، ع ط، ع ت.
35. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر، بيروت، ع ط، ع ت.
36. المنشور في القواعد، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، تحقيق : د. تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت، ط2، 1405هـ.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/823>

تاريخ النشر: 2019-12-15

تاريخ الإصدار: 2019/12/20

تاريخ الاستقبال: 2018-07-12

الفساد المالي في المجتمع الجزائري (الأشكال، والعوامل، والآثار)

- مقاربة سوسيولوجية -

Corruption in the Algerian society (Types, Factors, After-Effects)

-Sociological approach-

الأستاذ: سلامي محمد علي، طالب دكتوراه، مختبر التربية، الانحراف والجريمة في المجتمع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار-عنابة، الجزائر. 023000.

أ.د جفال عبد الحميد، المشرف، مختبر التربية، الانحراف والجريمة في المجتمع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار-عنابة، الجزائر. 023000.

مجلة التراث، العدد 03-32 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

سلامي محمد علي، الفساد المالي في المجتمع الجزائري (الأشكال، والعوامل، والآثار) - مقاربة سوسيولوجية، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019,
ninth FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

SELLAMI Mohammed Ali, Corruption in the Algerian society (Types, Factors, After-Effects) -Sociological approach-, **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth folder, December 2019.



ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على ظاهرة الفساد المالي في المجتمع الجزائري، من خلال المعطيات التي احتوت واقع هذه الظاهرة بمختلف أشكالها. فتناولت الدراسة بعض المفاهيم المرتبطة بمشكلة الفساد في مجتمعا، إضافة إلى التطرق لبعض النظريات المفسرة لمظاهر الفساد ومحاولة استقراء أبرز أفكار هذه المقاربات واسقاطها على مجتمعا، وعرض أبرز أشكال الفساد المنتشرة في المجتمع، مع الإشارة إلى أهم العوامل التي تشير لانتشار ظاهرة الفساد، وفي الأخير خلصت الدراسة إلى عرض بعض الآثار والانعكاسات المترتبة عن جرائم الفساد في المجتمع الجزائري.

الكلمات المفتاحية:

الفساد، الرشوة، الاختلاس، ثقافة الفساد، التفكك الاجتماعي.

Abstract:

This paper sheds the light on corruption phenomenon in the Algerian society through data, which dealt with topicality of asked phenomenon with its different types. This paper treated some notions relating to corruption problem in our society. In addition to broach to some explaining theories of corruption phenomenon also to try to induce the most important ideas of these approaches and to be applied on our society, as well as to show the most prominent types of corruption in society and to mention the most important factors, which indicate propagation of corruption. At last, this paper concludes to show some after-effects and impacts caused by crimes of corruption in the Algerian society.

Keywords:

Corruption, Bribe, Robbery, Corruption culture, Social dissolution.

ملخص:

يعتبر الفساد ظاهرة قديمة وجدت مع وجود المجتمعات الإنسانية والأنظمة السياسية التي تحكم هذه المجتمعات عبر التاريخ، ولا تقتصر ظاهرة الفساد على شعب واحد أو دولة أو ثقافة واحدة دون الأخرى.

وبالرغم من أن الأسباب الرئيسية لظهور الفساد وانتشاره متشابهة في معظم المجتمعات إلا أنه يمكن ملاحظة خصوصية في تفسير ظاهرة الفساد من شعب لآخر وفقا لاختلاف الثقافات والقيم السائدة التي تنبع من الدين والعادات والتقاليد المتوارثة الموجودة في المجتمع، وتبعاً لاختلاف تأثيراته سواء كانت سياسية تتعلق بنظام الحكم في الدولة أو اقتصادية تتعلق بالجوانب المالية والتجارية أو اجتماعية تتعلق بطبيعة العلاقات بين أفراد المجتمع وطبقاته.

إشكالية الدراسة:

الفساد آفة خطيرة استشرى لحييها، وانتشر داؤها في المجتمع الجزائري انتشار النار في الهشيم، وتفشى سرطانها في أعصاب الحياة المجتمعية؛ فشل وخرب أركان النهوض والتنمية، فساهم في تراجعها وتقهرها في سلم مؤشر التنمية البشرية، فأضحى المجتمع في ذيل القائمة؛ سواء على مستوى الاقتصاد أو التعليم أو الصحة أو الإدارة...

وانطلاقاً من هذا ارتأينا في هذا الموضوع تناول ظاهرة الفساد بالدراسة والتحليل من وجهة نظر علمية، قصد معرفة أهم العوامل التي تحيط بهذه الظاهرة، لذا كان الاهتمام هنا متعلق بالظاهرة محل البحث ودراستها من عدة زوايا والتركيز على قراءة علمية سوسيولوجية لأهم العوامل والأسباب التي تحيط بظاهرة الفساد في المجتمع الجزائري.

وانطلاقاً من هذا حاولنا تسليط الضوء على ظاهرة الفساد المالي في المجتمع الجزائري من خلال (الأشكال، والعوامل، والآثار) وكان التساؤل الرئيسي كالتالي:

ما هو واقع ظاهرة الفساد المالي في المجتمع الجزائري؟

ويتفرع من هذا التساؤل الأسئلة الفرعية التالية:

ما هي النظريات السوسيولوجية المفسرة لظاهرة الفساد؟

ما هي أبرز أشكال الفساد في مجتمعاتنا؟

ما هي العوامل التي ساعدت على بروز وتطور الفساد في المجتمع الجزائري؟

ما هي الآثار والانعكاسات المترتبة على ظاهرة الفساد في المجتمع الجزائري؟

أولا/ تحديد مفاهيم الدراسة

1-1) مفهوم الفساد: (Corruption)

ليس هناك تعريف محدد للفساد وإنما هناك توجهات مختلفة لتعريفه فهناك من يعرفه على أنه: "خروج عن القانون والنظام (أي عدم الالتزام بهما) واستغلال غيابهما من أجل تحقيق مصالح سياسية واجتماعية واقتصادية للفرد أو جماعة معينة" (1).

حددت "منظمة الشفافية الدولية" تعريف للفساد: "هو كل عمل يتضمن سوء استخدام المنصب العام لتحقيق مصلحة خاصة ذاتية لنفسه أو جماعة". والإنسان الفاسد هو الذي لا يتحلى بالأخلاق في تعامله مع الآخرين (2).

بالتالي يعتبر "الفساد هو كل نشاط يمارسه شخص مادي أو معنوي يسوء استخدام المنصب (السلطة) أو يستغل النفوذ أو يسخر العلاقات لاستخدامات غير قانونية تكون عادة مصدرا للرشوة وللثراء السريع بعيدا عن عين الرقابة وعن سلطة المحاسبة".

2-1) مفهوم جريمة الرشوة: (Bribery)

وعلى ذلك فالرشوة هي اتفاق بين الموظف العام أو من في حكمه وبين صاحب الحاجة بمقتضاه يحصل الموظف على فائدة أو مجرد وعد بها، نظير أدائه لعمل من أعمال وظيفته أو امتناعه عن أدائه، إذن فالرشوة هي في حقيقتها عرض من جانب صاحب الحاجة يقابله قبول من الموظف، وبعبارة أخرى هو عقد غير مشروع يباع بواسطة العمل الوظيفي (3).

هذا وتعتبر الرشوة من الجرائم التعزيرية في النظام الجنائي الإسلامي، أدلة تجريمها ثابتة بنصوص القرآن والسنة، فيقول عز وجل: **"وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ"** (الآية: 88 من سورة البقرة).

فالرشوة تعتبر سلوك اجتماعي غير سوي قد يلجأ إليه الفرد أو الجماعة كوسيلة لتحقيق غايات لا يستطيع الوصول إليها بالوسائل المشروعة أو بالطرق التنافسية المتعارف عليها.

3-1) مفهوم جريمة الاختلاس:

إن لفظ الاختلاس من الألفاظ التي عرفها الشرع وجاءت في عباراته، فعن عائشة-رضي الله عنها-قالت: سألت رسول الله "صلى الله عليه وسلم" عن الالتفات في الصلاة فقال: "هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد" (4).

قال ابن رجب: "يعني أن الشيطان يسترق من العبد في صلاته التفاته فيها ويختطفه منه اختطافاً حتى يدخل عليه بذلك نقص في صلاته وخلل" (5).

قال القاضي عياض: وقوله-أي في الحديث-"إنما هو اختلاس يختلسه الشيطان": هو أخذ الشيء بسرعة واختطاف وعلى طريق المخاتلة والانتهاز⁽⁶⁾.

ثانيا/ النظريات الاجتماعية المفسرة للفساد

1-2) اللامعيارية عند دوركايم:

ينطلق دوركايم من افتراض أن كل ظاهرة اجتماعية تؤدي وظيفة معينة وعلى عالم الاجتماع أن يبحث عن تلك الوظيفة، ويضيف أن على الباحث في علم الاجتماع أن يتقصى أثر العوامل الكامنة وراء تطور تلك الظواهر وانتشارها، وهو يعتقد أن وظيفة الظواهر الاجتماعية تشير إلى ذلك الترابط الذي يحدث بين الظاهرة والواقع الاجتماعي الذي يعبر عن الحاجات العامة للأفراد⁽⁷⁾.

عموما تقوم نظرية "إميل دوركايم" حول اللامعيارية على مجموعة قضايا نظرية أساسية هي كما يأتي⁽⁸⁾:

تؤدي الأزمات الاقتصادية الشديدة والتغيرات السريعة المفاجئة في المجتمع سواء كانت أزمات إفلاس أو ثراء (طفرة) إلى حدوث حالة من اضطرابات في المجتمع.

هذه الاضطرابات تحدث حالة من انهيار التصنيف في المكانة الاجتماعية للأفراد واختلاف المعايير وفقدان الانتظام وانهايار القواعد الأساسية التي تحكم السلوك وتوجهه.

هذه الحالة (اللامعيارية) تؤدي إلى رفع القيود عن الطموحات الفردية، وهذا ما يساعد على ارتفاع مستواها.

زيادة الطموحات لدى الناس تجعل من الصعب على الوعي الجمعي أن يتحكم بها ونتاج ذلك تسيطر الشهوات، وتصل بذلك اللامعيارية إلى أقصى مدى لها.

هذه الحالة من التهيج في الطموحات مع عدم القدرة على تحقيقها وتوفر الإمكانيات تقود إلى التنافس والصراع الشديدين مما يقود إلى فقدان الرغبة في الحياة.

من خلال اعتماد مضمون فكرة النظرية اللامعيارية عند دوركايم، نحاول إسقاطها على الظاهرة المدروسة، اعتمادا على الفكرة الجوهرية للنظرية ألا وهي حالة اللاتوازن التي يعيشها المجتمع وفقدان المعايير والقيم وهذا ما يسمى حسب النظرية الأنومي فهنا يصبح المجتمع يعاني حالة من الاختلال وعدم التوازن في أنساقه ونظمه الاجتماعية وبالتالي يضعف دور الضبط الاجتماعي كرادع للمجتمع، وهذا ما ينتج عنه سلوكات غير سوية وإنحرافية تخرج عن الأطر والمعايير الاجتماعية وتؤدي سلوكات شاذة ومخالفة للقواعد المتعارف عليها اجتماعيا وهذا ما يبرز في شتى أنواع الانحراف والجريمة ومختلف أشكال الفساد التي تؤثر بالطبع على المجتمع في بناءه واستقراره، ويبدو الفساد هنا في نهب مختلف الثروات والخيرات من ناحية مادية واختلال المجتمع وعدم انضباطه أخلاقيا وقيميا وهذا من ناحية معنوية.

2-2) نظرية الضبط الاجتماعي:

تدخل نظرية الضبط الاجتماعي ضمن النظريات الوضعية، كما أنها تعتبر نظرية ضيقة باعتبار تركيزها على القضايا المتعلقة بأسباب الانحراف أكثر من اهتمامها بتحليل البناء الاجتماعي. وتبرز أهم النقاط الأساسية لهذه النظرية في الآتي⁽⁹⁾:

يخلق المجتمع مجموعة من القواعد التنظيمية التي تحدد للأفراد المجالات المقبولة وغير المقبولة بين أنماط السلوك الاجتماعية.

تعتبر التنشئة الاجتماعية أهم الأدوات التي يضعها المجتمع لتحقيق أهدافه الضبطية.

عندما تصاب أدوات الضبط بالضعف يصبح سلوك الأفراد أقرب إلى الانحراف منه إلى التوافق.

تعتقد هذه النظرية أن "الانحراف عبارة عن ظاهرة ناتجة عن فشل السيطرة الاجتماعية على الأفراد"، حيث تطرح هذا السؤال: كيف لا ينحرف أفراد المجتمع وأمامهم كل هذه المغريات؟

وترى هذه النظرية أن أصل سلوك الأفراد المعتدل في النظام الاجتماعي إنما ينشأ من سيطرة المجتمع عن طريق القانون على تعاملهم مع الآخرين، ولو ألغي القانون الهادف إلى تنظيم حياة الناس لما حصل هذا الاعتدال الاجتماعي في السلوك، ولانحرف أفراد المجتمع بسبب الرغبات والشهوات الشخصية.

فهذه النظرية إذن، ترى أن الانحراف يتناسب تناسباً عكسياً مع العلاقة الاجتماعية بين الأفراد. فالمجتمع المتماسك والمتحاب والذي تسوده الرحمة والمودة تتضاءل فيه نسبة الانحراف، فيما ترتفع هذه النسبة في المجتمع المنحل.

من خلال عرض نظرية الضبط الاجتماعي يتبين أن عملية الضبط ذات أهمية بالغة بالنسبة لتنظيم المجتمع وتفاعل الأفراد فيما بينهم بالانتماء إلى نظم وقواعد مشتركة تحكم سلوكياتهم وتجعلهم جزءاً من المجتمع ككل لا يخرجون عن معاييرهم وقوانينه، إلا أن الانحراف عن تلك القيم والضوابط الاجتماعية تقود إلى التسيب والفساد بمختلف أشكاله وأنماطه وهذا ما يفسر ضعف وسائل الضبط الاجتماعي للتصدي لمختلف تلك الانحرافات، فظاهرة الفساد هنا تشكل خرقاً للنظام والقوانين التي تحكم المجتمع وتضبط أفرادها، فعندما يشعر الفرد بنوع من التحرر من قيود المجتمع يسعى بذلك إلى تجاوز تلك الضوابط بشتى الوسائل حتى لو كانت انحرافات وفساداً مخالف للقانون، وهنا يرتكب الفرد سلوكاً انحرافياً مثل الرشوة أو الاختلاس وغيرها.

2-3) نظرية الثقافة الفرعية:

تدخل هذه النظرية ضمن الاتجاه الوضعي السوسولوجي، حيث أن اهتمام النظرية كان يسعى إلى تفسير أشكال معينة من السلوك، وقد تم ذلك من خلال صياغة مفهوم الثقافة الخاصة لفهم هذه الأنماط السلوكية. ويمكننا تلخيص أهم ما جاءت به هذه النظرية فيما يلي⁽¹⁰⁾:

✓ يعتمد المجتمع على مجموعة من القيم على حساب أخرى.

✓ هذه القيم تحدد مجموعة من الأهداف يستطيع الفرد من خلالها الحصول على مركز اجتماعي معين مما يضيفي على

تلك الأهداف المشروعة.

- ✓ تتحقق الوسائل المجسدة لتلك الأهداف - بشكل عام - للطبقة الوسطى دون الطبقة الدنيا.
- ✓ باعتبار نقص الفرص أمام الطبقة العاملة لتحقيق أهدافها فان الشارع أو البيئة ينظر إليهم بشكل سلبي مما يصيبهم بالإحباط.
- ✓ عدم تحقيق أهداف الأفراد يؤدي إلى تمردهم وثورتهم ضد قيم الطبقة الوسطى.
- ✓ تؤدي القيم المتشكلة عند الطبقة العاملة - مع الزمن - إلى بروز قيم خاصة بها تواجه بها قيم الطبقة الوسطى، وهذه القيم قد تكون في شكل انحرافات سلوكية.
- ✓ هذه القيم ستنتقل من جيل إلى جيل مما سيشكل ثقافة خاصة جانحة.

كما تؤكد هذه المقاربة في تفسيرها للانحراف، النظرة التي مؤداها أن السلوك الإنحرافي سلوك سوي من الناحيتين السيكولوجية والسوسولوجية، ويذهب أنصار هذا الاتجاه إلى أن السلوك سلوك سوي سوسولوجيا لأنه على الرغم من كونه منحرفا يمثل وجهة نظر المجتمع الكبير، فهو ممثل للسلوك في الدائرة الاجتماعية الأكثر تحديدا، أو الثقافة الفرعية التي يعيش فيها ويستمد منها الدعم الجماعي لنشاطه الإنحرافي.

على الرغم من أن الثقافة الفرعية الانحرافية لا تمنح عموما الاستحسان الأخلاقي للسلوك الإنحرافي، فإنها تحتفظ بوظيفة بديلة وهامة جدا، لأنها تمد المنحرف بألفاظ متفق عليها اجتماعيا لالتماس الغدر، والتي يمكن عن طريقها تبرير انحرافه حتى يتمكن من ممارسة انحرافات دون أن يورط نفسه في المحاسبة الأخلاقية لسلوكه⁽¹¹⁾.

نشير هنا إلى أن ظاهرة الفساد وانطلاقا من تفسير هذه النظرية للسلوك المنحرف، على أن الفساد بالرغم من أنه سلوك غير سوي ومضاد للمجتمع إلا أنه أصبح يستحسن في كثير من الأحيان بمسميات أخرى أو بديلة وهذا ما يبرز مجموعة من القيم الفرعية (الغير سوية) على حساب القيم المتعارف عليها في المجتمع، وبعبارة أخرى تغير المنظومة القيمية والأخلاقية في المجتمع وهنا نعطي مثالا عن جريمة الرشوة ونظرة مجتمعنا إلينا بنظرة استحسان بالرغم من أنها سلوك غير سوي مخالف للقانون ومحرم شرعا وفقا لديننا، إلا أن نظرة الناس إليها كأنها سلوك عادي وسوي وفقا لمصالح شخصية وأصبحت تسمى بمسميات مغايرة لإعطاؤها طابع مقبول اجتماعيا مثلا (هدية، هبة، عمولة، قهوة...)

ثالثا/ أشكال الفساد في المجتمع

والفساد من حيث أشكاله يشمل أنواع عدة منها⁽¹²⁾:

3-1 الفساد السياسي:

ويتعلق بمجمل الانحرافات المالية ومخالفات القواعد والأحكام التي تنظم عمل النسق السياسي (المؤسسات السياسية) في الدولة. ومع أن هناك فارق جوهري بين المجتمعات التي تنتهج أنظمتها السياسية أساليب الديمقراطية وتوسيع المشاركة، وبين الدول التي يكون فيها الحكم شموليا وديكتاتوريا، لكن العوامل المشتركة لانتشار الفساد في كلا النوعين من الأنظمة تتمثل في

نسق الحكم الفاسد (غير الممثل لعموم الأفراد في المجتمع وغير الخاضع للمساءلة الفعالة من قبلهم) وتتمثل مظاهر الفساد السياسي في: الحكم الشمولي الفاسد، وفقدان الديمقراطية، وفقدان المشاركة، وفساد الحكام وسيطرة نظام حكم الدولة على الاقتصاد وتفشي المحسوبية.

3-2) الفساد المالي:

ويتمثل بمجمل الانحرافات المالية ومخالفة القواعد والأحكام المالية التي تنظم سير العمل الإداري والمالي في الدولة ومؤسساتها ومخالفة التعليمات الخاصة بأجهزة الرقابة المالية كالجهاز المركزي للرقابة المالية المختص بفحص ومراقبة حسابات وأموال الحكومة والهيئات والمؤسسات العامة والشركات، ويمكن ملاحظة مظاهر الفساد المالي في: الرشاوى والاختلاس والتهرب الضريبي وتخصيص الأراضي والمحابة والمحسوبية في التعيينات الوظيفية، وغسيل الأموال وغيرها... الخ⁽¹³⁾.

3-3) الفساد الإداري:

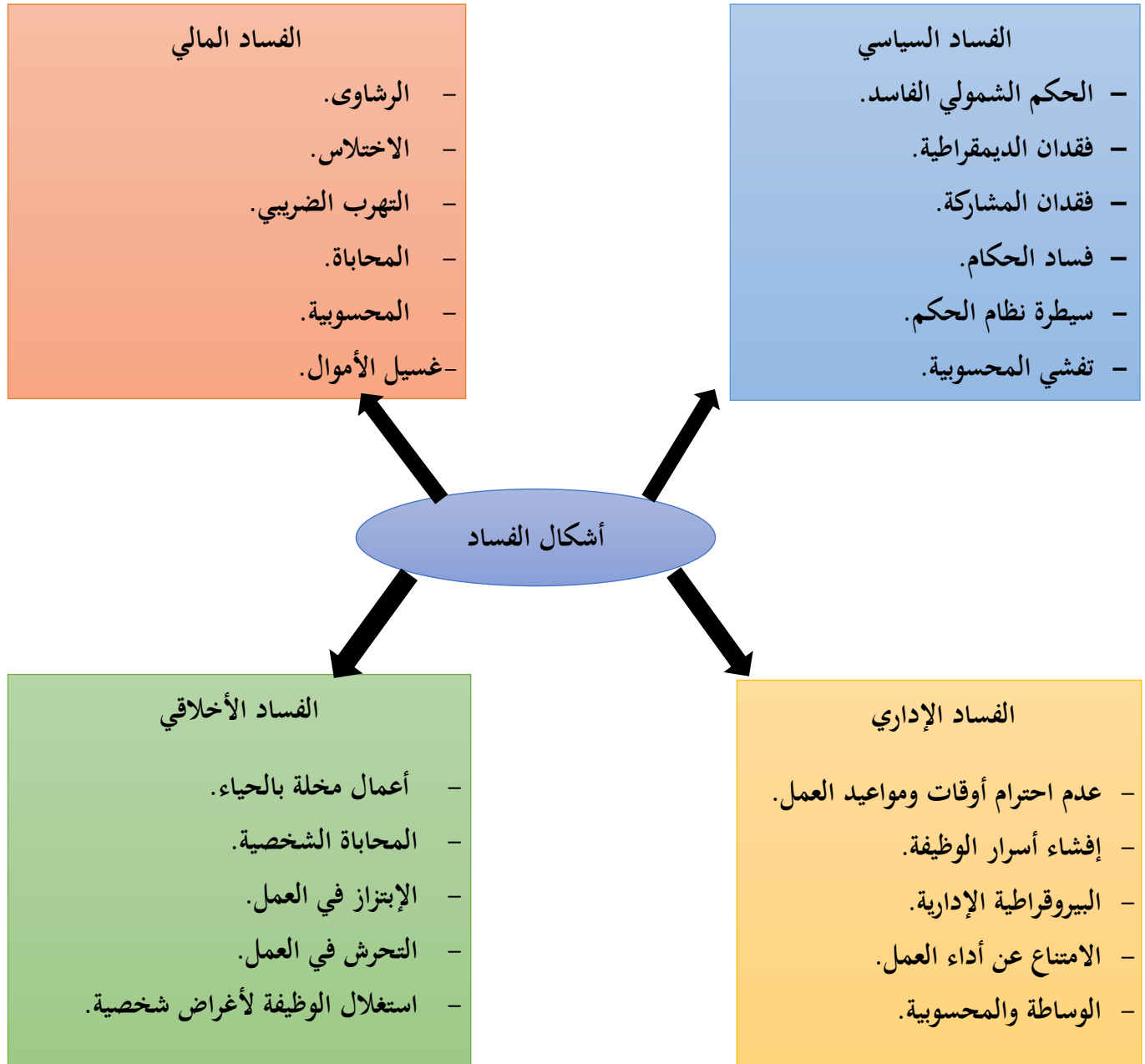
ويتعلق بمظاهر الفساد والانحرافات الإدارية والوظيفية أو التنظيمية وتلك المخالفات التي تصدر عن الموظف العام إثناء تأديته لمهام وظيفته في منظومة التشريعات والقوانين والضوابط ومنظومة القيم الفردية التي لا ترقى للإصلاح وسد الفراغ وتطوير التشريعات والقوانين التي تغتنم الفرص للاستفادة من الثغرات بدل الضغط على صناع القرار والمشرعين لمراجعتها وتحديثها باستمرار. وهنا تتمثل مظاهر الفساد الإداري في: عدم احترام أوقات ومواعيد العمل في الحضور والانصراف أو تمضية الوقت في قراءة الصحف واستقبال الزوار، والامتناع عن أداء العمل أو التراخي والتكاسل وعدم تحمل المسؤولية وإفشاء أسرار الوظيفة والخروج عن العمل الجماعي.

والواقع إن مظاهر الفساد الإداري متعددة ومتداخلة وغالبا ما يكون انتشار أحدها سببا مساعدا على انتشار بعض المظاهر الأخرى.

3-4) الفساد الأخلاقي:

والمتمثل بمجمل الانحرافات الأخلاقية والسلوكية المتعلقة بسلوك الموظف الشخصي وتصرفاته، كالقيام بأعمال مخلة بالحياء في أماكن العمل أو أن يجمع بين الوظيفة وأعمال أخرى خارجية دون إذن إدارته، أو أن يستغل السلطة لتحقيق مآرب شخصية له على حساب المصلحة العامة أو أن يمارس المحسوبية بشكلها الاجتماعي الذي يسمى (المحابة الشخصية) دون النظر إلى اعتبارات الكفاءة والجدارة⁽¹⁴⁾.

الشكل رقم 01: أشكال الفساد



المصدر: إعداد الباحث.

* مؤشرات ظاهرة الفساد في الجزائر:

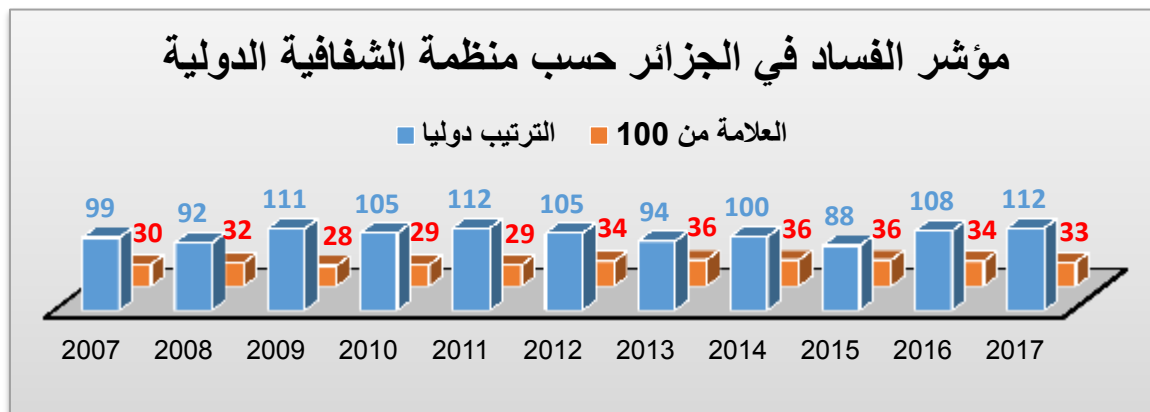
جدول رقم 01

يوضح مؤشر الفساد حسب تصنيف منظمة الشفافية الدولية الخاصة بالجزائر (2007-2017)

الجزائر	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
الترتيب دوليا	99	92	111	105	112	105	94	100	88	108	112
العلامة من 100	30	32	28	29	29	34	36	36	36	34	33

المصدر: منظمة الشفافية الدولية: (مجموعة تقارير)

الشكل رقم 02



من خلال هذا المؤشر نلاحظ أن الفساد في مجتمعنا بلغ مبلغا خطيرا، فالأرقام والإحصائيات المرتبطة بظواهر الفساد في ارتفاع ينذر بالخطر، وعليه من خلال استقراء سوسولوجي لواقع هذه الظاهرة في المجتمع الجزائري نرى بأن:

الفساد يؤدي إلى نشوء فئات طفيلية في المجتمع تعيش على الرشوة ونهب المال العام من خلال مركزها في السلطة، وتثير بتصرفاتها ومستوى معيشتها الباذخ نقمة الطبقات الشعبية الفقيرة التي بالكاد تؤمن قوت يومها.

يؤدي الفساد إلى خلخلة في القيم الاجتماعية، وإلى تنامي الشعور بالظلم والاغتراب داخل الوطن، خاصة لدى فئات الشباب.

يؤدي هذا البعض منهم إلى الانزلاق إلى مهاوي الجريمة كانعكاس لتدهور القيم ورد فعل على تهميشهم والتمييز غير المبرر بين المواطنين.

يدفع البعض الآخر إلى الهجرة من الوطن والبحث عن مصدر رزقهم في أحد بلدان الاغتراب.

يساعد الفساد على ازدياد الهجرة في صفوف أصحاب الكفاءات العلمية نظرا لغياب تكافؤ الفرص في تشغيلهم. فملء المناصب لا يجري على أساس الكفاءة والنزاهة، وإنما على أساس المحسوبية والمحابة

يتسبب الفساد في ارتفاع معدلات الجريمة في أي مجتمع ينتشر فيه نظرا لانعدام الحس الوطني والأخلاقي عند بعض المفسدين، فإنهم ينحدرون في فسادهم إلى مستوى الخيانة الوطنية، وهو ما ينطبق على سرقة الكنوز والآثار الوطنية وبيعها في الخارج.

يؤدي الفساد إلى ضعف الشعور بالمواطنة، وسيطرة اللامبالاة والإحباط على تصرفات المواطنين، واهتزاز ثقة الناس بالدولة ومؤسساتها، وعدم احترام القوانين واستسهال خرقها.

رابعا/ عوامل انتشار الفساد المالي في الجزائر:

إن ظاهرة الفساد في الجزائر مختلفة في مستوياتها ودرجاتها ومتفاوتة، وتتنوع وتتفاوت في درجة اتساعها وخطورتها وهذا راجع بالأساس إلى مجموع العوامل والأسباب المتحركة فيها.

4-1 العامل السياسي:

ويتحقق هذا العامل نتيجة لغياب قيم الشفافية والنزاهة والمساءلة وسيادة القانون، وهي قيم ترتبط ارتباطا وثيقا بالديمقراطية كثقافة مجتمع. وهو ما أشارت إليه ديباجة اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد حيث أشارت في فقرتها الأولى على ((أن الدول الأطراف في هذه الاتفاقية إذ تعلقها خطورة ما يطرحه الفساد من مشاكل ومخاطر على استقرار المجتمعات وأمنها، مما يقوض مؤسسات الديمقراطية وقيمها الأخلاقية والعدالة، ويعرض التنمية المستدامة وسيادة القانون للخطر)). كما تشير الفقرة الثالثة من الديباجة أيضا إلى أن ((حالات الفساد التي تتعلق بمقادير هائلة من الموجودات يمكن أن تمثل نسبة كبيرة من موارد الدول والتي تهدد الاستقرار السياسي والتنمية المستدامة لتلك الدول)). ومما هو جدير بالذكر أن الفساد ظاهرة لا تخلو منها أحيانا أعرق المجتمعات ونظم الحكم الديمقراطية لكنه يظل في هذه الحالة ظاهرة استثنائية، كما أنه يواجه كلما ظهر عن طريق خلق المؤسسات الكفيلة بالحد منه وتحجيم نطاقه ومداه.

وذهبت المنظمة العربية لمكافحة الفساد وأشارت إلى أن الفساد السياسي هو الفساد الذي يتعلق بالاختلال والانحراف في توزيع السلطة، والمسألة المتعلقة بنظام الحكم والمؤسسات السياسية وتداول السلطة، والمسألة التي يخضع لها نظام الحكم أمام

الجماهير والمواطنين، وحرّيات المشاركة والتعبير والتنظيم والرقابة التي تتمتع بها وتمارسها هذه الجماهير. ويتّرب على اختلال منظومة السلطة والمسألة السياسية إمكانية تحقيق النخب السياسية المتمسكة بسلطات الحكم على منافع شخصية بعيدا عن المسألة العامة، أو الجماهير لممارستها⁽¹⁵⁾.

4-2) العامل الاقتصادي:

يلعب هذا العامل دورين في تحقق وانتشار الفساد من حيث الفقر والغنى، فالفقر عامل يصعب أحيانا إنكار صلته بالفساد على الأقل في بعض صوره، لا سيما في رشوة صغار الموظفين من ذوي الدخول المتواضعة، أو إقدامهم على اختلاس المال العام، أما الغنى فقد يبدو بدوره عاملا مشجعا على صورة معينة للفساد، ويتخلى ذلك في جرائم الاختلاس الكبيرة، وتفاضي العمولات، وغسل الأموال، كما أن النموذج المطبق قد يتيح أحيانا ويزيد فرص الفساد لا سيما في المجتمعات التي تمر بمراحل تحول اقتصادي حيث تصبح قيم وآليات الليبرالية الاقتصادية التي لم تترسخ بعد بما فيه الكفاية ستارا يخفي العديد من جرائم الفساد ووسيلة يمتطيها البعض لارتكاب هذه الجرائم، مستغلين ما تتيحه هذه القيم والآليات الليبرالية من فرص وإغراءات.

والفساد الاقتصادي ينجم عن تركّز السلطة الاقتصادية في كيانات احتكارية تعمل على المستوى الكلي أو القطاعي وامتلاكها هامشا تقديريا واسعا في القرارات التي تتخذها، مع ضعف الرقابة والمسألة عليها. سواء كانت هذه الكيانات مملوكة للدولة أو هيئات اقتصادية أو مملوكة للقطاع الخاص. ففي الحالة الأولى تكون المشروعات والهيئات الاقتصادية العامة عرضة للفساد يبدد مواردها وإمكاناتها (المملوكة أصلا للمجتمع) وتحولها إلى ثروات خاصة لمن يريدها، وفي الحالة الثانية يكون الاقتصاد بأكمله أو قطاعات منه عرضة للسيطرة الاقتصادية التي يكون ضحيتها المواطنون (المستهلكين) الذين يشكلون جانب الطلب على ما تنتجه المنشآت الخاصة المحتكرة، فضلا على هذا يوجد الفساد الذي يصيب المعاملات الاقتصادية في البيع والشراء والمبادلة في الأسواق، حيث يسود الغش والتلاعب وعدم الوفاء بالعهود والإخلال بالاتفاقيات والعقود. فهذا النوع مكن الفساد لا يرتبط فقط بالسلطة الاحتكارية، وإنما بانحياز منظومة الثقة والضوابط والقواعد المتعارف عليها الحاكمة لمصادقية المعاملات والمبادلات.

4-3) العامل الثقافي:

وهو ما يقدم تفسيراً ممتازاً لظاهرة الفساد ليس فقط على صعيد نشأة الظاهرة أو مداها، بل أيضا على صعيد تواضع سياسة مكافحتها، فالفساد يفضح بيروقراطية التنظيم الإداري الذي ترعرع فيه وما تتسم به هذه البيروقراطية من رذائل التسلط والتحكم والاستعلاء، كما أن الفساد يغطي رقعة القصور الثقافي الذي لم يفلت منه الموظف العمومي ولا المواطن صاحب الخدمة على حد سواء، وهو قصور ثقافي لم يستوعب بالقدر الكافي حتى اليوم فكرة أن الدولة ملتزمة بأن تؤدي للفرد من خلال مرافقها العامة خدماته على النحو المطلوب، وفي وقت معقول، دون أي مقابل غير ما يدفعه الفرد من ضرائب أو رسوم، وقلة معرفة الأفراد بحقوقهم التي يجب توفيرها من قبل الدولة، فعندما يكون الإنسان جاهلا فإنه يكون أكثر استعدادا لاستغلال وظيفته للحصول على المال من خلال الرشوة أو سرقة المال العام، كما أن الإنسان الذي لا يعرف الإجراءات اللازمة لإنجاز معاملته يكون أكثر عرضة لاستغلال الموظف الفاسد الذي يقوم باستغلال جهله للحصول على المال منه مقابل إنجاز معاملته بسرعة، بالرغم من أن واجب هذا الموظف شرح وتعريف المراجعين بالمطلوب من إجراءات لإتمام المعاملات. ولذلك من الضروري نشر الوعي لدى المواطنين

بحقوقهم وبأن تقدم الخدمة لهم من قبل الموظف هو واجب وحق حتى لا يتم استغلالهم من الموظفين الفاسدين، وهذا النوع من الفساد يمثل أخطر أنواع الفساد، لأنه يتغلغل في الثقافة والبنية الاجتماعية، فيفقد المجتمع قدرته على التمييز بين السلوكيات النزيهة والفسادة، والأخلاقيات القويمة وغير القويمة. مثل هذا النوع من الفساد هو الذي يرتبط بالواسطة والمحسوبية والمحابة وهو الذي يخلخل الضوابط الاجتماعية فيوسع من قبول المجتمع وتسامحه مع الممارسات والقيم الفاسدة وغير الشريفة، ويزيد من نزعة أفرادها للتغاضي عنها⁽¹⁶⁾.

وبالتالي يجب أن يكون هناك برامج تعليمية وتوعوية وطاقم تدريبي مؤهل في هيئة مكافحة الفساد وذلك لنشر ورفع درجة الوعي العام لدى المواطنين من خلال عقد المحاضرات والندوات لبيان خطورة الفساد ونتائجه المدمرة على المجتمع وعلى الدولة. وهذا ما نصت عليه المادة (7 الفقرة د) من اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد حيث أُلقت على عاتق الدول الأطراف أن (تشجع على وضع برامج تعليمية وتدريبية لتمكين أولئك الموظفين من الوفاء بمتطلبات الأداء الصحيح والمشفّر والسليم للوظائف العمومية، وتوفر لهم التدريب المتخصص والمناسب من أجل أذكاء وعيهم بمخاطر الفساد الملازمة لأداء وظائفهم. ويجوز أن تشير هذه البرامج إلى مدونات أو معايير سلوكية في المجالات التي تنطبق عليها).

4-4) العامل القانوني:

سيادة القانون هو من الأصول الأساسية الذي يقوم عليها النظام الديمقراطي في أي دولة. ويمكن تحديد ماهية سيادة القانون على أنها المعايير الأساسية لتطبيق النظام ثم القضاء والغاية منها توفير الحماية للحقوق والحريات الأساسية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو اللغة أو العرق.

والقانون هو عبارة عن مجموعة من القواعد القانونية التي تنظم العلاقة بين أفراد المجتمع بعضهم ببعض من جهة وتنظيم علاقاتهم بسلطة الدولة من جهة أخرى، ويهدف القانون إلى حماية حقوق الأفراد وتمتعهم بالحقوق والحريات الأساسية وتحقيق مفهوم المساواة وتخضع جميع سلطات الدولة والأفراد للقانون، وعلى الدولة ألا تتعسف في استخدام سلطاتها من أجل الحد من حقوق وحريات الأفراد، بل لا بد أن تعمل على تنميتها وأن تضمن الحماية لها، وإن سيادة القانون تعلو على سلطة الحكومات.

أما إذا كان الأمر غير ذلك فهذا يؤدي إلى انعدام هيبة القانون. حيث يسود الاعتقاد بأن القانون ليس هو السبيل لتحصيل الحقوق أو حماية الناس. بل أن الحماية وتحصيل الحقوق يأتي من مصدر القوة، ولا شك أن شيوع مثل ذلك الاعتقاد يتحقق لدى الكبار (الشخصيات المسؤولة الكبيرة) الذين يضربون عرض الحائط بالقانون⁽¹⁷⁾.

وهو ما يكشف عن تواضع مردود سياسة مكافحة الفساد على الرغم مما تزخر به التشريعات من ترسانة عقابية مدججة بكل صور التجريم والعقاب، ولعل تفسير ذلك يرجع إلى أن إجرام الفساد لا سيما في العصر الحالي يتسم بالتنظيم والمراوغة والذكاء، وكل إجرام جديد وذكي ينبغي مواجهته بتشريع جديد.

4-5) العامل الاجتماعي:

هناك عدة متغيرات اجتماعية من شأنها التأثير على سير الإدارة العامة بالجزائر يمكن حصرها فيما يلي:

- تتأثر الأجهزة الإدارية تأثيرا كبيرا بالبيئة الخارجية المحيطة بها، حيث تؤدي بعض القيم السائدة في المجتمع إلى تفشي ظاهرة الفساد الإداري بها، ومن أهم هذه القيم ارتباط الفرد بعائلته وقبيلته وأصدقائه وهذا ما يجعله يميل إلى تفضيلهم في تولي المناصب الهامة، وقد يصل الأمر إلى مخالفة القانون في ذلك، مما يساهم في انتشار المحسوبية والمحاباة بدلا من التركيز على الكفاءة والجدارة في التوظيف (18).

- التركيب العلمي والثقافي وفي هذا الصدد تقول سمارة نصير ينظر أغلبية الشعب الجزائري إلى العمل خاصة اليدوي منه، نظرة احتقار وازدراء لشعورهم أن الأعمال البسيطة تنقص من كرامة الفرد كمهنة الفلاحة وأعوان التنفيذ، وزادت هذه النظرة ترسخا في المجتمع الجزائري، بازدياد عدد حاملي الشهادات الجامعية، حيث أصبح هؤلاء يميلون أكثر نحو الأعمال الإدارية ذات الطابع الإشرافي، ولو كان ذلك على حساب تقديم رشوة مقابل منصب محترم.

✓ فساد القيم الأخلاقية للمجتمع، وعدم لعب الأسرة لدورها الأساسي المتمثل في تكوين الفرد الصالح القادر على المساهمة في بناء إدارة صالحة ورشيدة (19).

✓ ضعف المؤسسات التعليمية في خلق ثقافة الصالح العام وتعزيز الشعور بالمواطنة.

✓ ضعف دور المساجد ومؤسسات المجتمع المدني في التحذير من مخاطر هذه الآفة رغم أن دورها إصلاحي وتنموي.

✓ العولمة وما نتج عنها من غزو فكري، ثقافي، أدى إلى انتشار قيم وثقافة لا تتلاءم مع البيئة الجزائرية، وهذا زرع المبادئ والأصول وضعف الهوية الوطنية (20).

وكل عامل من العوامل السابقة ذكرها يمثل منظومة كاملة من الظواهر والأعراض والعوامل والأسباب التي تؤدي إلى الفساد وكل منها يحتاج إلى برامج بحثية مكثفة للكشف عن هذه المتغيرات والتعرف على خصوصيتها وطبيعتها داخل المجتمع الذي تعمل فيه. ويرى الباحث أن تمتع الموظف العام بموجب القوانين والأنظمة بحرية واسعة في التصرف وبقليل من الخضوع للمساءلة في تصرفاتهم يشكل أمن المجتمع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي... الخ. وعلى السلطات أن تعزز عملية إرساء القواعد الأساسية للمحافظة على القانون والنظام داخل المجتمع، وتوفير الخدمات الأساسية والأطر القانونية لجميع المواطنين، وتحديد الأطر القانونية يتطلب إيجاد قواعد قانونية فعالة مقننة بقوانين عصرية تراعي الحقوق والحريات الأساسية.

خامسا/ الآثار السلبية المتنوعة للفساد

للفساد آثار مدمرة على حياة كل بلد اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا ونفسيا، وسنعرض فيما يلي أبرز هذه الآثار.

5-1) اقتصاديا:

تبرز آثار الفساد من الناحية الاقتصادية في النقاط التالية (21):

- ✓ يؤدي الفساد إلى الإضرار بعملية التنمية بمختلف أنواعها خاصة الجانب الاقتصادي للتنمية.
- ✓ فالفساد هو أحد أشكال سرقة الثروة الاجتماعية لأنه يتسبب في تسرب الأموال العامة بطرق غير مشروعة إلى جيوب مرتكبي الفساد، وغالبا ما تجد هذه الأموال طريقها إلى الخارج بدلا من توظيفها داخل البلاد.
- ✓ يسبب انتشار الفساد إحجام رؤوس الأموال الخارجية عن الاستثمار داخل البلد الذي ينتشر فيه الفساد، ويقلل أو قد يحجب المساعدات والمعونات الدولية عن البلد الموبوء بالفساد.
- ✓ يسيء الفساد إلى أهمية العمل كقيمة اقتصادية - اجتماعية نتيجة لتضاؤل مردود العمل على الفرد مقارنة بما يدره النشاط غير القانوني للفرد المنخرط في الفساد، وخاصة الرشاوي.
- ✓ سوء توزيع الدخل القومي توزيعا عادلا بين أفراد المجتمع من مما يوسع الهوة بين الفقراء والأغنياء ويؤدي هذا فروق بين الطبقات الاجتماعية.

5-2) اجتماعيا:

تبرز آثار الفساد من الناحية الاجتماعية في النقاط التالية:

- ✓ يؤدي الفساد إلى نشوء فئات طفيلية في المجتمع تعيش على الرشوة ونهب المال العام من خلال مركزها في السلطة، وتشير بتصرفاتها ومستوى معيشتها الباذخ نقمة الطبقات الشعبية الفقيرة التي بالكاد تؤمن قوت يومها.
- ✓ يؤدي الفساد إلى خلخلة في القيم الاجتماعية، وإلى تنامي الشعور بالظلم والاغتراب داخل الوطن، خاصة لدى فئات الشباب.
- ✓ وقد يؤدي هذا بالبعض منهم إلى الانزلاق إلى مهاوي الجريمة كانعكاس لتدهور القيم ورد فعل على تهميشهم والتمييز غير المبرر بين المواطنين، كما يدفع البعض الآخر إلى الهجرة من الوطن والبحث عن مصدر رزقهم في أحد بلدان الاغتراب.
- ✓ يساعد الفساد على ازدياد الهجرة في صفوف أصحاب الكفاءات العلمية نظرا لغياب تكافؤ الفرص في تشغيلهم. فملء المناصب لا يجري على أساس الكفاءة والنزاهة، وإنما على أساس المحسوبية والمحاباة.
- ✓ كما يتسبب الفساد في ارتفاع معدلات الجريمة في أي مجتمع ينتشر فيه نظرا لانعدام الحس الوطني والأخلاقي عند بعض المفسدين، فإنهم ينحدرون في فسادهم إلى مستوى الخيانة الوطنية، وهو ما ينطبق على سرقة الكنوز والآثار الوطنية وبيعها في الخارج.
- ✓ كما يؤدي الفساد إلى ضعف الشعور بالمواطنة، وسيطرة اللامبالاة والإحباط على تصرفات المواطنين، واهتزاز ثقة الناس بالدولة ومؤسساتها، وعدم احترام القوانين واستسهال حرقها.

بعد كل ما أوردناه عبر هذا الموضوع تولدت لدينا جملة استنتاجات وجملة اقتراحات وتوصيات رأينا ضرورة العمل على تنفيذها كصورة من صور تنشيط العمل الكفاحي الفعال ضد جرائم الفساد المالي بكل أشكالها وأبرز ما توصلنا إليه يتمثل فيما يلي:

الاستنتاجات والتوصيات:

اضحى الفساد الاداري والمالي ظاهره عالميه وازدادت تداعياتها الاجتماعية والاقتصادية خلال السنوات الأخيرة حتى انبرت المنظمات الدولية والإنسانية وضع دراسات علميه لفهم تداعياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على المجتمعات الإنسانية، وفي مجتمعنا الجزائري أصبح الفساد ظاهره مقلقه أثرت على حركة التنمية والتقدم على مختلف المستويات في المجتمع. وبناء على ما جاء في البحث يمكن صياغة بعض الاستنتاجات أبرزها ما يلي:

- ✓ إن ظاهرة الفساد ظاهره عالميه تعدت الحدود، وأضحى تهدد حقوق الانسان في أجزاء عديدة من المعمورة ولاسيما المجتمعات النامية وبالأخص المجتمع الجزائري.
- ✓ عدم تفعيل القوانين وتطبيقها من الاسباب الرئيسية الدافعة للفساد.
- ✓ ضعف المساندة الحقيقية لهيئات مكافحة الفساد، بحيث تتظافر الجهود الشعبية والرسمية بشكل حازم للحد من تداعيات الظاهرة الاجتماعية.
- ✓ ضعف الإدارة وعدم قدرتها على القيام بواجباتها بشكل سليم بسبب تسلل العناصر غير الكفؤة فضلا عن مظاهر الفساد التي تنتابها، هذا أدى إلى بروز مختلف أشكال الفساد.
- ✓ أدى الفساد الاداري والمالي الى عدم استثمار أمثل للثروات الطبيعية مما أحل بحقوق الاجيال الحاضرة والاجيال المقبلة.
- ✓ أثر الفساد على اداء القطاعات الاقتصادية وعكس ذلك تداعيات اجتماعية خطيرة على بنية المجتمع الجزائري فانخفض مستوى النمو الاقتصادي وغياب للشفافية والنزاهة وتفكك المجتمع قيميا.
- ✓ بروز ثقافة تشجع على الفساد في مختلف القطاعات، هذا أدى إلى تغير وتخلخل في القيم الاجتماعية للمجتمع الجزائري، وبرزت ثقافات مذبذبة للفساد بين مختلف أبنية المجتمع.

كما توصل البحث الى العديد من التوصيات نذكر منها ما يلي:

- ✓ للحد من تداعيات ظاهرة الفساد الإداري والمالي ينبغي أولا صدق النوايا وترسيخ ثقافة وطنية قائمة على أساس صيانة كرامة الانسان والبلد والتفكير جديا بحاضر ومستقبل الاجيال.
- ✓ ضرورة تفعيل القوانين الرادعة فورا بحق المفسدين مهما كانت مواقعهم احتراماً لإرادة الشعب الجزائري الذي تأثر بالفساد والمفسدين ودفع الثمن غاليا.

✓ ضرورة دعم جهود الهيئات المسؤولة عن مكافحة كل ظواهر الفساد بكل الوسائل الممكنة شعبيا ورسميا باعتبارها الباب الوطني للقضاء على الفساد.

✓ ضرورة إجراء دراسات وأبحاث لفهم تداعيات الفساد اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا على بنية المجتمع الجزائري حاضرا ومستقبلا.

قائمة الهوامش:

- ¹ - الكبيسي عامر: الفساد والعملة تزامن لا توأمة، المكتب الجامعي الحديث، الرياض، 2005، ص 8.
- ² - houghton mifflin company : the american heritage dictionary, american, 1992, p196.
- ³ - إبراهيم حامد الطنطاوي: جرائم الاعتداء على الوظيفة والمال العام والرشوة والتربح، المكتبة القانونية، القاهرة، 2000، ص 14.
- ⁴ - صحيح البخاري: ((191/1 رقم 751)) صلاة الجماعة والإمامة، باب: الالتفات في الصلاة.
- ⁵ - ابن رجب، زين الدين أبي الفرج، عبد الرحمان ابن شهاب الدين: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار ابن الجوزي، الرياض، 1422 هـ.
- ⁶ - القاضي أبو الفضل، عياض بن موسى اليحصبي المالكي، ((239/1)): مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة، القاهرة، دون سنة.
- ⁷ - حسن بن علي بن عبد الله الشيعي: اللامعية ومفهوم الذات والسلوك الانحرافي لدى المنحرفين وغير المنحرفين في مدينة الرياض، رسالة ماجستير منشورة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2003، ص 43.
- ⁸ - عبد الله أحمد عبد الله عبد المولى: الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية للفساد الإداري، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الإسكندرية، 2010/2009، ص 73.
- ⁹ - ريلنز شان وفرانك ويليامس: ترجمة عدلي السمري: السلوك الإجرامي النظريات، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999، ص 277.
- ¹⁰ - ريلنز شان وفرانك ويليامس: ترجمة عدلي السمري، مرجع سابق، ص 185 - 186.
- ¹¹ - سامية محمد جابر: علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، 1996، ص 317 - 319.
- ¹² - أمير فرج يوسف: مكافحة الفساد الإداري والوظيفي وعلاقته بالجريمة على المستوى المحلي والإقليمي والعربي والدولي، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية، 2010، ص 24.
- ¹³ - محمد سعيد غمور: الجرائم الواقعة على الأموال، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، 2002، ص 11.
- ¹⁴ - أمير فرج يوسف: مرجع سابق، ص 25.
- ¹⁵ - أحمد محمود نهار أبو سويلم: مكافحة الفساد، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، 2010، ص 18.
- ¹⁶ - أحمد محمود نهار أبو سويلم: مرجع سابق، ص 21.
- ¹⁷ - حسنين المحمدي بوادي: الفساد الإداري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1988، ص 56.
- ¹⁸ - بن مرزوق عنترة: "الرقابة الإدارية ودورها في مكافحة الفساد الإداري في الإدارة الجزائرية"، رسالة ماجستير غير منشورة، الجزائر: جامعة الجزائر، 2008، ص 67.
- ¹⁹ - سمارة نصير: ظاهرة التسيب في الجزائر، منشورات المجلس، الجزائر، 2005، ص 71 - 72.
- ²⁰ - سيف الدين عشيط هني: إشكالية الفساد والإصلاح في المنظمة العربية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، 2009/2008، ص 48 - 53.
- ²¹ - أمير فرج يوسف: مرجع سابق، ص 22 - 23.

قائمة المراجع:

أ) القرآن الكريم:

(1) الآية: 88 من سورة البقرة.

ب) المراجع العربية:

(2) إبراهيم حامد الطنطاوي: جرائم الاعتداء على الوظيفة والمال العام والرشوة والتربح، المكتبة القانونية، القاهرة، 2000.

(3) ابن رجب، زين الدين أبي الفرج، عبد الرحمان ابن شهاب الدين: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار ابن الجوزي، الرياض، 1422 هـ.

- 4) أحمد محمود نهار أبو سويلم: مكافحة الفساد، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، 2010.
 - 5) القاضي أبو الفضل، عياض بن موسى اليحصبي المالكي، ((1/239)): مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة، القاهرة، دون سنة.
 - 6) الكبيسي عامر: الفساد والعمولة تزامن لا توأمة، المكتب الجامعي الحديث، الرياض، 2005.
 - 7) أمير فرج يوسف: مكافحة الفساد الإداري والوظيفي وعلاقته بالجريمة على المستوى المحلي والإقليمي والعربي والدولي، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية، 2010.
 - 8) بن مرزوق عنتر: "الرقابة الإدارية ودورها في مكافحة الفساد الإداري في الإدارة الجزائرية"، رسالة ماجستير غير منشورة، الجزائر: جامعة الجزائر، 2008.
 - 9) حسن بن علي بن عبد الله الشيعي: اللامعيارية ومفهوم الذات والسلوك الانحرافي لدى المنحرفين وغير المنحرفين في مدينة الرياض، رسالة ماجستير منشورة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2003.
 - 10) حسنين المحمدي بوادي: الفساد الإداري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1988.
 - 11) ريلنز شان وفرانك ويليامس: ترجمة عدلي السمرلي: السلوك الإجرامي النظريات، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999.
 - 12) سامية محمد جابر: علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، 1996.
 - 13) سمارة نصير: ظاهرة التسيب في الجزائر، منشورات المجلس، الجزائر، 2005.
 - 14) سيف الدين عشيط هني: إشكالية الفساد والإصلاح في المنظمة العربية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، 2009/2008.
 - 15) صحيح البخاري: ((1/191 رقم 751)) صلاة الجماعة والإمامة، باب: الالتفات في الصلاة.
 - 16) عبد الله أحمد عبد الله عبد المولى: الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية للفساد الإداري، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الإسكندرية، 2010/2009.
 - 17) محمد سعيد نمور: الجرائم الواقعة على الأموال، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، 2002.
- ج) المراجع الأجنبية:

18) houghton mifflin company : the american heritage dictionary, american, 1992.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ قبول النشر: 2019-12-15

تاريخ النشر: 2019/09/03

تاريخ الاستقبال: 2019-07-19

الملاحظة آلية للتقييم العلمي للتدريس وتحليل التفاعل أثناء حصص التربية البدنية والرياضية

Observation mechanism for scientific evaluation of teaching and interaction analysis during Physical Education and Sports Sessions

الأستاذ: بن معمر مصطفى، مخبر الأنشطة الرياضية والبدنية الحديثة جامعة البويرة، كلية العلوم جامعة أحمد بوقرة بومرداس - الجزائر، 035000.

د. نصر الدين شريف، المشرف، مخبر الأنشطة الرياضية والبدنية الحديثة جامعة البويرة، كلية العلوم جامعة أحمد بوقرة بومرداس - الجزائر، 035000.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

بن معمر مصطفى، الملاحظة آلية للتقييم العلمي للتدريس وتحليل التفاعل أثناء حصص التربية البدنية والرياضية، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019,
ninth FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

BENMAAMAR Mostapha. Observation mechanism for scientific evaluation of teaching and interaction analysis during Physical Education and Sports Sessions, EL TOURATH REVIEW, number 32, ninth folder, December 2019.



الملخص:

يهدف البحث الحالي لتقديم الملاحظة الصفية كألية من آليات التقييم العلمي للتدريس، وتحليل سيرورة التفاعل، والعلاقات التواصلية معلم/متعلم، والسلوكيات البيداغوجية، أثناء حصص التربية البدنية والرياضية، ذلك باقتراح البعض منها على الباحثين التربويين والقائمين على هذا المجال، قصد تحديد نواتج التعلم من جوانبه الكمي والكيفي.

الكلمات المفتاحية:

الملاحظة، التقييم، التدريس، التفاعل

Abstract:

The present research aims to present pedagogical observation as a mechanism for scientific evaluation of teaching and analysis of the interaction and the relationship of teacher-learner communication, and pedagogical behaviors during Physical Education and Sports Sessions, and this by the to offer a few to educational researchers and the person in charge of the sector in order to determine and diagnose the fruit of the learning practice in its quantitative and qualifying aspects.

Keyword:

Observation, evaluation, teaching, interaction

مقدمة:

يقوم التدريس الفعال على أساس المشاركة الإيجابية بين جميع أطراف العملية التعليمية، لذلك فإن قطبي التفاعل الصفّي، أولهما يتجه من المدرس إلى التلميذ، وثانيهما يتجه من التلميذ إلى المدرس، وبذلك يكون الفصل كخلية نحل، حيث يعرف المدرس الأدوار التي يجب أن يقوم بها منفرداً، والأدوار التي ينبغي أن يشترك معه في أدائها التلاميذ. كما يدرك التلميذ أهمية أن يكون فاعلاً، ولا يقتصر دوره على تلقي المعلومات من المدرس، وفي أحسن الأحوال يناقشه فيها. بمعنى، يدرك التلميذ دوره المهم، في صنع خطوات الدرس، خطوة بخطوة، تحت إرشاد وتوجيه المدرس. مجدي، إن الهدف الرئيس من إدارة التعليم هو رفع هادفة المعلم في التدريس، وتركيز انتباه ومشاركة التلاميذ، وزيادة نواتج التعلم.¹

تعد أدوات الملاحظة في التدريس أساليب تقنية منظمة تحتوي على عدد من السلوكيات أو العوامل التي تم عملية التدريس، وتستخدم عادة لمشاهدة عملياته ورصدها ثم تبويبها وتحليلها وتفسيرها للوصول إلى قرارات مناسبة لتحسينها وتطويرها.²

إن أداة الملاحظة Observational Instrument هي تمثيل لنوع محدد من السلوك الإنساني التربوي أو فئات مختارة منه بصيغ يمكن معها قياس قياس التدريس والتعرف على درجة كفايته.³

تتكون عملية التدريس من مجموعة الأنشطة والعمليات التي يقوم بها المعلم منفرداً (في ظل النظام التقليدي) بهدف مساعدة المتعلم على تحقيق أهداف تربوية بعينها، أو ما يقوم بها المعلم والمتعلم معا (في ظل النظام التقدمي) بقصد تحقيق المقاصد والأغراض الكاملة لعملية التعليم.⁴

في محتوى البحث ثلاث أجزاء الجزء الأول تم تقديم إدارة الصف والعلاقات التواصلية أحد أهم الجوانب التي لا بد من تناولها في موضوع التقييم العلمي للتدريس وتحليل التفاعل، سواء استخدام أو بناء أدوات التقييم والقياس، أو في التحكم ومراقبة الأفواج داخل الصف، وكذا محتوى ما يقدمه المعلم من محتوى علمي. الجزء الثاني تم تقديم أكثر أداة ملاحظة شيوعاً لصاحبها نيد فلاندرز Ned Flanders ومن بين أقدم الأدوات، وبعض أدوات الملاحظة لغيره، في المحور الأخير شبكات الملاحظة الخاصة بحصص التربية البدنية والرياضية، تخص تحليل التفاعل من خلال العلاقات التواصلية أثناء الحصة، وكذا قياس وتقدير السلوكيات البيداغوجية.

الإشكالية:

التقييم العلمي للتدريس هو سلوك تربوي منطقي، يتكون من عمليات متتابعة أربع هي: الملاحظة والقياس والتقدير، التثمين ثم الحكم، وكما لا يمكن للتقييم العلمي أن يحدث بدون هذه العمليات الأربع معا فإن كل واحدة منها لا يمكن أن تحدث أيضاً إلا بحدوث سابقتها. فالملاحظة هي سابقة منطقية للقياس، والقياس بدوره هو خطوة لا بد منها للتقدير والتثمين الذي يؤدي إلى الحكم النهائي على صلاحية التدريس أو فعاليته التربوية.

ولا يتوقف الأمر بالتقييم العلمي عند هذا الحد - توفر العمليات الأربعة، وتتابعها، بل أن طريقة تطوير وتنفيذ هذه العمليات تعد شرطاً حاسماً له، وبالتالي للحصول على تدريس علمي هادف، يمكن تمثيل مفهوم ومداخلات وتكامل عمليات

التقييم والتدريس بالمعادلتين التاليتين: - علمية عمليات (الملاحظة + القياس + التقدير ، التثمين + الحكم) = تقييم علمي / - علمية عمليات (تقييم المدخلات التدريسية + تقييم العمليات + تقييم المخرجات) تقييم علمي لجودة التدريس⁵.

سعينا في هذا البحث تقديم الملاحظة الصفية كأحد الآليات الفعالة للتقييم العلمي للتدريس، وبهذا قدمنا بعض من هذه الأدوات الشائع منها، والتي تم اثبات نجاعتها سواء في محتواها أو في نتائجها. والبعض الآخر الذي تم تكييفها ومعالجتها على الوسط المدرسي الجزائري من حيث توافق محتواها، وتقارب نتائجها المحققة.

في البداية تم سرد إدارة الصف والعلاقات التواصلية، ثم عرض أداة الملاحظة تم تقديم أدوات الملاحظة الشائعة مثل أداة فلاندرز التي اشتقت منها أغلب أدوات الملاحظة الصفية منها، ثم تناول أدوات الملاحظة الصفية التي ترصد السلوكيات والتفاعلات أثناء حصص التربية البدنية والرياضية، ومنهجية وتقنيات الاستخدام.

تحديد المصطلحات:

التقييم العلمي للتدريس: هو سلوك تربوي منطقي، يتكون من عمليات متتابعة أربع هي: الملاحظة والقياس والتقدير، التثمين ثم الحكم⁶.

تحليل التفاعل: عملية يتم فيها رصد أنواع السلوك اللفظي وغير اللفظي للتعرف على نوعية المناخ الصفّي السائد الذي يوفره المعلم لتلاميذه، باعتبار أن ذلك يؤثر في نوعية بيئة التعلم التي يمر بها المتعلم، ويستهدف تحليل التفاعل توفير أفضل ظروف يمكن أن يتم فيها التعلم⁷.

الملاحظة الصفية: إجراء من إجراءات تكوين المدرسين، وإعدادهم قبل الخدمة أو خلالها، عن طريق ملاحظة وضعيات بيداغوجية داخل الأقسام، وذلك قصد تمكين المتدربين من الاستئناس بمناخ القسم، ومعاينة السلوكيات والمهارات والأنشطة التي تجري داخل القسم الدراسي، وتتم هذه الملاحظة حسب عدة أساليب، مثل ملاحظة عفوية، وملاحظة موجهة تعتمد أدوات محددة⁸.

المحور الأول: إدارة الصف والعلاقات التواصلية

إن إدارة الصف هي عامل آخر هام من سلوك المعلم . فهذا ليملش Lemlech, 1988 ينظر إلى إدارة الصف كأنها جوقة صفية حيث أنها تشمل عددا من العمليات في نفس الوقت الواحد: تخطيط المناهج، تنظيم الإجراءات والمصادر، تنظيم البيئة الصفية لضمان فاعلية العمل، المحافظة على تقدم الطلبة، توقع المشكلات المحتملة⁹

بعض خصائص السلوكيات البيداغوجية للمعلم نحو المتعلمين: خصائص المعلم .. كالالتزام الفطري بقوانين التدريس والرغبة الطبيعية فيه، والذكاء والمرح والإخلاص والنضج العاطفي والفكري، والصبر والمرونة والموضوعية واللياقة الاجتماعية والتي تحدد جميعا بشكل مباشر نوع أسلوبه الإداري ، فإن هناك واجبات إجرائية يمكنه أيضا مراعاتها للحصول على إدارة صفية هادفة ومنظمة :

المحافظة على الهدوء والوقار الشخصي أثناء الأزمات والمشاكل الصفية الحادة. ان انفعال المعلم وتسرع السلوكي دون روية أو تبصر ، يفقد توازنه العام ويجعل من تصرفه أهوجا متناقضا وغير ناضج.

الإصغاء لما يقوله أفراد التلاميذ بانتباه و يقضه دون شعور بالملل أو التأفف أو المحاولة لخدلائهم.

تجنب الوقوع في مواقف محرجة مع التلاميذ يكون فيها احد الطرفين غالبا أو مغلوبا.

إن التربية الحقيقية عي عملية متكافئة يخرج منها كل من المعلم والتلاميذ رابحا شيئا- سلوكا و قيمة أو مهارة أو معرفة. فهي لم تكن يوما عملية رهان أو تحد من طرف ضد آخر .وعليه ننصح المعلم عند وقوعه في حرج محدد بأن يعتمد إلى حل المشكلة بموضوعية وروية جادة دون اللجوء إلى اللوم والانسحاب أو الانفعالات الحادة.

الانتباه التام لما يجري في الفصل مع إحساس التلاميذ وإدراكهم بقدرة المعلم على ذلك من خلال الخبرة والتجربة الفعلية معه.

متابعة وتوجيه أكثر من تلميذ في أن واحد، أن قدرة المعلم على توجيه تلميذ، بينما هو يساعد آخر لحل تمرين أو مسألة صفية يساهم في ضبط الفصل وإدارة جيدة له.

الانتقال السلس من نشاط لآخر ومن مرحلة إلى أخرى خلال التدريس دون تردد أو تباطؤ أو تكرار أو تحول إلى قضايا جانبية.

- وضوح المطلوب من التعليمات والتوجيهات مع الفهم الواحد لها من قبل مجموع التلاميذ.
- وضوح المطلوب من التعليمات والتوجيهات مع الفهم الواحد لها من قبل مجموع التلاميذ.
- مثابرة المعلم في تطبيق التعليمات والأحكام الصفية بلا تناقض أو تحاوان في ذلك.
- المحافظة على انتباه الفصل وتركيزه.¹⁰

ظهور التقييم العلمي للتدريس باستخدام أدوات الملاحظة في التربية والتدريس:

- كانت ملاحظات تفتقر إلى الدقة لأنها اختاربه وتطبق بشكل عشوائي.
- طُورت الأدوات وخاصة أدوات تحديد مشاركة التلاميذ عام 1914م هورن.
- طُورت أداة أخرى تتكون من فئات سلوكية تخص مبادرات الطلاب وفضولهم ونقدتهم وتذكرهم وتحملهم لمسؤوليات التعلم عام 1935م رايت ستون.
- طُورت أداة منظمة لملاحظة المناخ الاجتماعي للفصل من خلال التركيز على سلوك المعلم السلطوي والراشد السوي عام 1935م أندرسون.

- ظهر في عام 1943م و 1949م أداتان هامتان لثلاثة أنواع من السلوك السلطوي والديمقراطي العادل ثم السائب ، أما جون، وويثول، فركزا على سبعة أنواع من سلوك المعلم.
- وفي الخمسينات قام روبرت بيلز وطور أداة الملاحظة أساليب تفاعل المجموعات الصغيرة وكيفية الاتصال بين أفرادها، وما يسود هذا من ضبط وإدارة وتقييم وقرارات ونقد، الجديد إدخال عامل الوقت وفترات التكرار في ملاحظة سلوك المعلم وتسجيله.
- وآخر الخمسينات ظهر ند فلاندرز بأداته لملاحظة التفاعل اللفظي الصفي ونقحها خلال الستينات من هذا القرن وأداة فلاندرز هي أساس لكل الأدوات بعده وهي أوسع انتشاراً واستخداماً في مجالات ملاحظة وقياس التدريس تطورت الأدوات بعد أداة فلاندرز حتى قيل إنها بلغت المئة على أقل تقدير¹¹.

المحور الثاني: بعض شبكات الملاحظة الشائعة التي ترصد المواقف التعليمية داخل غرف الصف

شبكات الملاحظة شائعة الاستعمال لتحليل سيرورة التفاعلات البيداغوجية:

نظام فلاندرز لتحليل التفاعل البيداغوجي اللفظي: - الغرف الصفية-¹²

كلام المعلم	غير المباشر	قبول مشاعر التلاميذ
		المدح والتشجيع
		قبول أفكار التلاميذ
		توجيه الأسئلة للتلاميذ
	المباشر	الشرح
		التوجيهات والأوامر
		نقد المعلم لتلاميذه
البناء	كلام الطالب	استجابة الطالب
		مبادرة التلاميذ
غير البناء (سكوت أو فوضى)		البناء أو فوضى

نجد 10 فئات سلوكية تكون نظام تحليل التفاعل لفلاندرز، تقوم على تحليل السلوك التدريسي للمعلم، سواء أسلوب مباشر يعني سلطوي أو أسلوب غير مباشر يعني سلوك ديمقراطي، نظام فلاندرز من الأنظمة شائعة الاستعمال في العالم، ففي العالم العربي عمل زياد محمد حمدان على ترجمتها وتكييفها على البيئة العربية، له عدة دراسات في هذا الشأن.

أسلوب التفاعل عند شيفرز:

جدول يوضح تحليل سيرورة التفاعل حسب شيفرز: ¹³

الرقم	اللفظ	السلوك المعني	غير اللفظي
01	مدح - توجيه - دعابة - تشجيع	الوجه الحالة	مثل : ابتسامة، إيماءة مع ابتسامات ضحكات تصفيق.. الخ
2	موافقة، توضيحات ، استعمالات ، اقتراحات متطورة من جانب المعلم	الوجه الحالة	مثل: إيماءة بدون ابتسامة ، ميل الرأس جانبا.
3	طرح أسئلة تتطلب إجابة من التلميذ	الوجه الحالة	مثل: انعقاد الحواجب ، فتح الفم .. الخ
4	إعطاء الحقائق ، الآراء ، التعبير عن الأفكار أو إثارة أسئلة.	الوجه	مثل: همس بكلمات غير مسموعة.. الخ
5	إعطاء توجيهات وأوامر	الوجه الحالة	الإشارة بالرأس، الإيماءة بالرأس .. الخ
6	نقد ، التعبير عن الغضب أو الارتياح الاعتماد على التفسير من التهكم.	الوجه الحالة	مثل: تكشير ، دمدمة.. الخ

المحور الثالث: أدوات الملاحظة المستخدمة لرصد السلوكيات والتفاعلات البيداغوجية أثناء حصص
التربية البدنية والرياضية

جدول يوضح شبكة الوظائف الأساسية للتدخلات والتفاعلات حسب بيرون **Pieron.M** (ترجمة الباحث): -
حصص التربية البدنية والرياضية - ¹⁴

الأبعاد	تحديد نوع المؤشر
التعليمات	تدخلات الأستاذ ،
التغذية الراجعة	التعليق على المهمات المقترحة على التلميذ
تنظيم الحصة	التدخلات الخاصة بالتنظيم
الوجدان	الانفعالات والأحاسيس والعواطف
تدخلات اللفظية	كل مبادرات التلميذ اللفظية
الملاحظة بصمت	مراقبة الأستاذ تلاميذه في صمت
ملاحظة سلوكيات أخرى	مختلف السلوكيات غير المذكورة

في مجال التربية البدنية والرياضية، توجد عدة أدوات قياس للسلوك التدريسي صممها موريس بيرون Pieron Maurice، تناولها العديد من الباحثين في الجزائر نذكر منهم دراسة Bouchnafa.Z ، و دراسة Goumiri.F، ودراسة ايت لويس مراد ثم دراسة لعبان كريم وغيرها من الدراسات التي تناولت هاته الأدوات في البيئة الجزائرية،

يتناول الجدول أعلاه شبكة ملاحظة السلوك التدريسي من سبعة فئات سلوكية مصممة لأجل حصص التربية البدنية والرياضية، من طرف Pieron Maurice.

جدول يوضح الصورة الأولية لشبكة الملاحظة التي تخص: تحليل الاتصالات اليداغوجية أثناء حصص التربية البدنية والرياضية 15: Pieron 1993

الفئة السلوكية	ترميز البعد	مثال للسلوك اللفظي للبعد
الاستجابة لأداء التلميذ الجيد		
تقدير الأداء	ت.أ	جيد جدا، أداء قوي
تقدير التلميذ وتأكيد الأداء	ت.أ ت.أ	جيد، ما عليك إلا رفع رأسك قليلا
عدم رد الأستاذ (فترة صمت)	ع.ر	الأستاذ لا يقول شيئا
استجابة التلميذ لتقديم الأداء	م.ت	التلميذ يثبت أنه يستطيع تقديم التقنية الصحيحة في مهارة ما
استجابة الأستاذ لأداء التلميذ الضعيف أو الخاطئ		
عبارات التشجيع	ع.ت	هيا ، أنت قريب من تحقيق توقيت زميلك..
تقديم المعلومة أو تصحيحها	م.ت	استقبل الكرة بحيث تكون في مستوى الصدر هكذا كرة اليد
التشجيع مع تقديم المعلومة الصحيحة	ت.م	جيد ، صوب الكرة نحو المربع لتقع في السلة
النقد	ن.ق	لا ، ليس هكذا عليك التسديد بقوة أكبر.
النقد مع تأكيد المعلومة	ن.ق ت.	لا، عليك الارتقاء بدءا من لوح الارتقاء.
عدم رد الأستاذ (فترة صمت)	ع.ر	الأستاذ لا يقول شيئا
مبادرة التلميذ لتقديم الأداء	م.ت	مثل: طلب التلميذ من الأستاذ تقديم المساعدة لأداء مهارة التصويب
ردود الفعل على السلوكات السلبية		

نظام سير الحصّة	ن. س. ح	مثل: حذاري، لا تضرب كرة بقدمك في رياضة كرة اليد
الاستجاب	ا. ج	مثل: كيف تكون مهارة التمرير في كرة اليد؟
الحفاظ على نظام سيرورة الحصّة	ح. ن. ح.	مثل: توقف أنت تؤلم زميلك

الجدول أعلاه يوضح شبكة ملاحظة الاتصالات اللفظية مصمم من طرف Pieron Maurice، مكون من ثلاث أعمدة، العمود الأول الفئات السلوكية، ثم العمود الثاني مكون من ترميز الفئة أو الحروف الأولى من كلمات الفئة السلوكية، يتضح في العمود الأول الاستجابة لأداء التلميذ الجيد، تحتوي على تقدير الأداء وتأكيد، استجابة التلميذ. ثم استجابة الأستاذ لأداء التلميذ الضعيف أو الخاطئ، التشجيع وتقديم المعلومة، والنقد ثم فئة مبادرة التلميذ لتقديم الأداء. أما بالنسبة ردود الفعل على السلوكات السلبية، نظام سير الحصّة، والاستجاب، ثم الحفاظ على نظام سيرورة الحصّة.

جدول يوضح مختلف أبعاد التغذية الراجعة ومؤشراتها (ترجمة الباحث):¹⁶

الأبعاد	المؤشرات
- تغذية راجعة "موافقة بسيطة"	- تقويم إيجابي على الأداء
- تغذية راجعة "ناقدة بسيطة"	- تقويم سلبي على الأداء
- تغذية راجعة "إعلامية موجبة"	- تقويم إيجابي على الأداء أو سلوك التلميذ بالإضافة إلى إعلامه حول تمكنه من إنجاز الأداء المطلوب
- تغذية راجعة "إعلامية سالبة"	- تقويم سلبي على الأداء المعلم يقوم بنقد أداء التلميذ مع إضافة معلومات حول أدائه.
- تغذية راجعة "عاطفة موجبة"	- تشجيع وتخفيف سلوك التلاميذ اتصال شفوي تعبيراً على رضاه حول ما قدمه التلميذ
- تغذية راجعة "عاطفة سالبة"	- إبداء المعلم علامات عدم الرضى حول ما قدمه التلميذ
- تغذية راجعة "حيادية"	- المعلم لا يبدي أي تقييم حول الأداء البيداغوجي للتلاميذ
- تغذية راجعة "توضيحية"	- توجيهات، توضيحات وأوامر على الأداء الحركي

الجدول أعلاه يوضح أنواع التغذيةيات الراجعة، موافقة بسيطة لغرض التقويم الايجابي، والناقدة بسيطة لغرض التقويم السلبي للأداء، أما الإعلامية الموجبة لغرض التقويم الايجابي على أداء أو سلوك المتعلم، أما التغذية الراجعة العاطفة الموجبة والسالبة فهي تهدف إلى التشجيع وتحفيز سلوك التلاميذ، في حين السالبة فهي توجه حسب الموقف سواء لغرض التشجيع أو إبداء المعلم لعلامات عدم الرضى، بالإضافة إلى التغذية الراجعة الحيادية فهي في بعض المواقف التي يبقى المعلم في حالة صمت، أي لا يعلق على الأداء البيداغوجي للتلميذ.

جدول يوضح شبكة ملاحظة السلوكات البيداغوجية للتلاميذ أثناء حصص التربية البدنية والرياضية:

الفئات السلوكية		
النشاط الحركي		
التسيير		
السمع		
الانتظار		
السلوك السلبي		

يبين الجدول في الأعلى شبكة ملاحظة السلوكات البيداغوجية، اقترحها كل من Renard J.P و Scheif.A مكونة من خمس فئات سلوكية (Bouchnafa.Z, 1996)، استخدمت في دراسة كل من Bouchnafa.Z 1996 و لعبان كريم 2011، في البيئة الجزائرية، ترصد الفئات السلوكية التالية:

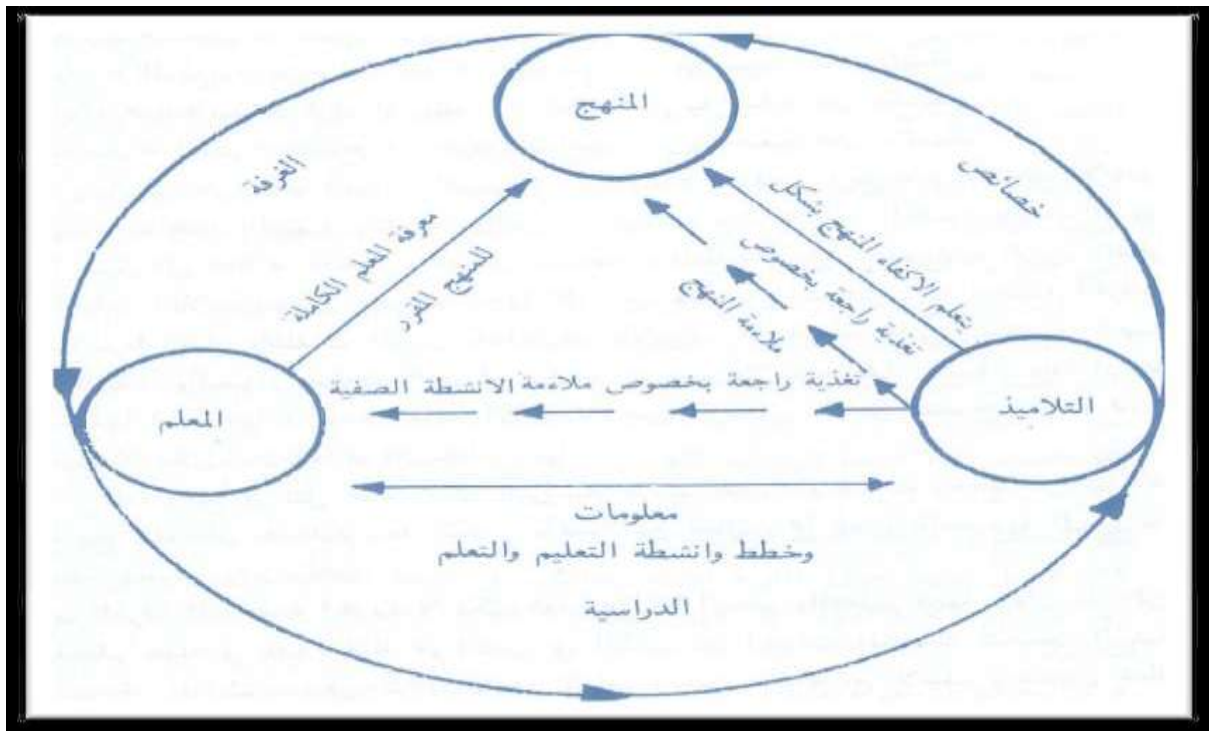
- أداء النشاط البدني
- الإصغاء إلى المعلومات (السمع).
- سلوك الانتظار (الانتظار).
- مهام التسيير (التسيير).
- سلوكات أخرى (السلوك السلبي).

الفئات الخاصة بالسلوك البيداغوجي للتلميذ أثناء حصص التربية البدنية والرياضية، يخص كل من النشاط الحركي للتلميذ مثل الحركات التي توكل للتلميذ القيام بها قصد إنجاز تمرين بدني معين، التسيير كل ما يقوم بها التلميذ يخدم سير الحصص، السمع للأستاذ، الانتظار مثل السلوكات التي تؤخر التلميذ عن أداء المهام المنوطة بالعمل بها، السلوك السلبي كل السلوكات المعيقة ولا تسمح بالسير الحسن للحصص.

التعليمات الواجب إتباعها في توظيف الملاحظة الصفية:

يستخدم التسجيل بالفيديو والتسجيل الصوتي قصد رصد السلوك اللفظي وغير اللفظي، و الميثاق للالتزام بالوحدة المستعملة في الرصد، ثم يجب الالتزام بالتعليمات نذكر ما هو مهم في التالي:

- عوامل التربية وطبيعة تفاعلها: ¹⁷



شكل يوضح التربية الصفية - عواملها وطبيعة تفاعلها

في الشكل أعلاه نجد المعلم والتلاميذ والمنهج والغرفة الدراسية تشكل معا عوامل حاسمة للتربية الصفية، وأن أي وهن أو ضعف في أحدها يؤثر مباشرة كما ألمحنا على العوامل الأخرى وأسلوب تفاعلها معا، وعلى كفاءتها العامة وطبيعة الدور الذي تقوم به وبالتالي على نوع ونتائج التربية الصفية. يمكن لنا تجسيد أثر الوهن الذي يعتري عاملا أو أكثر على التربية الصفية. يرى الكثير من التربويين أن عملية التعليم تستلزم ترتيب وتنظيم وهيئة جميع الشروط المواتية لحدوث عملية التعلم.. ومن الأهمية بمكان أن تتفاعل هذه الشروط وعناصرها بشكل إيجابي، بحيث يتم هذا التفاعل من خلال نشاطات منظمة ومحددة على شكل تواصل إيجابي دائم ومتبادل بين المعلم وتلاميذه، ليؤكد أن هذه العلاقة ليست أحادية الجانب، ومصدرها المعلم فقط، بل للتلاميذ دور هام في إيجابية هذه العلاقة.¹⁸

إن المحاولات في الحقل التربوي التي تهدف إلى تقييم وقياس السلوك تنحصر في الغالب في ملاحظته، وإن من بين الأدوات الأكثر شيوعاً.. كونها أداة تستعمل في جمع المعطيات أثناء إجراء الملاحظة في عين المكان.¹⁹ وعليه من الضروري العمل على بناء الأدوات العلمية للملاحظة الصفية قصد التقييم العلمي للتدريس ومن الضروري أيضاً الالتزام بالتقصي التام في هذه العوامل وطبيعة تفاعلها، قصد تشخيص الوقائع.

الخاتمة:

إنه لمن الأهمية قيام المشرفين على العملية التربوية سيما في المراحل الأولى من التعليم بعملية التقييم العلمي للتدريس بشكل دوري من تحليل التفاعلات البيداغوجية الحاصلة، والسلوكيات، وكذا التعرف على العلاقات معلم/متعلم. الإطار الذي تتراوح فيه الإدارة الصفية لأفواج التلاميذ، تتم بكيفية التحكم وسهولة مراقبتهم، و توجهاتهم. نقدم هذه الأدوات للباحثين في المجال التربويين (مفتشين، ومعلمين.. الخ). الملاحظة أحد الآليات القديمة الجديدة التي تحدد وتشخص نواتج التعلم من سلوكيات بيداغوجية، بحيث يستوجب من أصحاب الاختصاص تكثيف البحث فيها ودعمها بتقنيات حديثة، في جانبها العلمي وكذا دعمها بالتقنيات. قصد تشخيص بعض الظواهر وتثمين وتحسين السليم منها و معالجة ما يمكن معالجته.

التهميش:

- ¹ محمد زياد حمدان، التدريس المعاصر (1988) - الادارة الفعالة للتعليم الصفّي المباشر واونلاين. دار التربية الحديثة، دمشق سوريا. (2015)
- ² ماجد الخطايب، احمد الطويسي، عبد الحسين السلطاني.. التفاعل الصفّي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (2004)
- ³ محمد زياد حمدان، أدوات ملاحظة التدريس وقياس التدريس المندمج، دار التربية الحديثة. دمشق سوريا، (2017)، ص 30
- ⁴ مجدي عزيز ابراهيم، محمد عبد الحليم حسب. التفاعل الصفّي. عالم الكتب 2001، ص 7
- ⁵ محمد زياد حمدان.. أدوات ملاحظة التدريس وقياس التدريس المندمج، دار التربية الحديثة، دمشق سوريا، (2017)، ص 3
- ⁶ محمد زياد حمدان، أدوات ملاحظة التدريس وقياس التدريس المندمج. دار التربية الحديثة، دمشق سوريا، (2017)، ص 3
- ⁷ فريدة شنان، مصطفى هجرسي، المعجم التربوي، المركز الوطني للوثائق التربوية، الجزائر، (2009)، ص 8
- ⁸ حمداوي جميل، البحث التربوي مناهجه وتقنياته، دار الكتب العلمية، بيروت، (2014).
- ⁹ عبدالرحمان عدس، علم النفس التربوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (1999)، ص 27
- ¹⁰ محمد زياد حمدان، التدريس المعاصر (1988) - الادارة الفعالة للتعليم الصفّي المباشر واونلاين، دار التربية الحديثة، دمشق سوريا، 2015، ص 171
- ¹¹ عبد الله بن علي القرعري، الملاحظة كأداة قياس وتقويم. مدونة القرعري، (12، 2010)، صفحة 01.
- ¹² الخطايب، الطويسي، سلطاني ماجد، احمد، عبد الحسين، التفاعل الصفّي، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (2004)، ص 158
- ¹³ حاج شريف محمد أمين، تأثير الملاحظة المبنية على اداء استاذ التربية البدنية والرياضية من خلال الوضعية التربوية رسالة ماجستير، جامعة حسية بن بوعلوي الشلف، الشلف الجزائر، (2009)، ص 111

¹⁴Zobida BOUCHNAFA .Influence du vecu sportif sur la pédagogie de l'enseignant d'EPS.Algerie : Universite d'Alger (1996) . P 113

¹⁵Magali Barri`ere-Boizumault .Les communications non verbales des enseignants d'Education Physique et Sportive : Formes et fonctions des CNV, croyances et r´ealisation effective des enseignants, ressenti des effets par les ´el`eves.france: universite de Lyon . (2013) P 185

¹⁶Zobida BOUCHNAFA . Influence du vecu sportif sur la pédagogie de l'enseignant d'EPS.Algerie : Universite d'Alger.(1996) . P 114

¹⁷ محمد زياد J. Brophy, J. Putnan, J. (duke and Felhusen, J& . حمدان. الادارة الفعالة للتعليم. دمشق سوريا: دار التربية الحديثة. (2015)، ص 173

¹⁸ ماجد الخطايب، احمد الطويسي، عبد الحسين السلطاني. التفاعل الصفّي. دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، (2004)، ص 11.

¹⁹ماضي، تر مويرس أنجريس، بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون، مصطفى.. منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، دار القصة للنشر. الجزائر (2004)، ص 234

كل الحقوق محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ قبول البشير: 2019-12-15

تاريخ النشر: 2019/09/03

تاريخ الإيداع: 2019-05-10

اعتبار العرف فاعل آثار عقد الزواج Consider the custom in the effects of marriage contract

الأستاذة بلغار وفاء طالبة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الجزائر 1، بن يوسف بن
خدة، الجزائر، 16000.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

بلغار وفاء، اعتبار العرف في آثار عقد الزواج، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019, ninth
FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

BELFARE Wafaa, Consider the custom in the effects of marriage contract, EL
TOURATH REVIEW, number 32, ninth folder, December 2019.



الملخص:

إن للعرف أثر ملحوظ في مسائل الزواج وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، لما يتمتع به من مرونة تجعله يتغير بتغير الزمان والمكان، وبما أن نصوص قانون الأسرة الجزائري مستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية إذن فللعرف مكانة هامة فيها.

كما أن الأسرة باعتبارها الخلية الأساسية في المجتمع وكل ما يتعلق بها يحتاج إلى توافق بين الأحكام الفقهية وما تحويه القوانين الوضعية، مع اعتبار للأعراف السائدة في المجتمع، وذلك للخروج بقواعد قانونية مسايرة للواقع، لتيسير على الناس

وبرجعنا للمادة 222 من قانون الأسرة الجزائري نجد أنها تحيل القاضي لأحكام الشريعة الإسلامية إذا لم يوجد نص للخلاف المعروف عليه، وبالتالي يكون المشرع قد فتح لهذا الأخير باب الاجتهاد بالاعتماد على العرف المكرس في الشريعة الإسلامية، وذلك في حل الكثير من المسائل ومن بينها عقد الزواج وما يترتب عليه من آثار جد مهمة للزوجين والأولاد.

الكلمات المفتاحية:

العرف - عقد الزواج - أحكام الشريعة - الأسرة - الأحكام الفقهية - الاجتهاد.

Summary:

The custom has a noticeable impact on the issues of marriage and its effects in the provisions of Islamic law, because of the flexibility that makes it change according to time and place, and since the provisions of the Algerian family law are derived from the provisions of Islamic law, then it has an important place in it.

The family as the basic cell in society and all that is related to it needs to agree between the jurisprudential provisions and the contents of the laws of situation, taking into account the prevailing norms in society, in order to come out with legal rules that are compatible with reality, to facilitate people.

In light of Article 222 of the Algerian Family Code, we find that the judge refers to the provisions of Islamic law if there is no text for the dispute before him. Thus, the legislator has opened the door to diligence based on the custom enshrined in Islamic law, in resolving many issues, it has very important effects for both spouses and children.

Key words :

Custom- Marriage contract-Shri'a provisions-Jurisprudence-Ijtihad.

لقد أعطى الشارع الحكيم أهمية بالغة لعقد الزواج ونظمه تنظيمًا محكمًا، ونظرا لخطورته أحاطه بالعديد من الضوابط والشروط، التي جاءت في بعض أحكامها معتبرة لأعراف الناس الصحيحة، للتيسير عليهم ورفع الحرج عنهم.

فالعرف هو مصدر من مصادر استنباط الأحكام في الشريعة الإسلامية، لأنه وليد حاجة المجتمع، وتعبير عن مجموع الأقوال والأفعال الصادرة عن أفراد، لذا جاء ليزيل الغموض عن الكثير من الأحكام، التي تتغير بتغير الزمان والمكان، ولتلاءم مع حاجيات أفراد المجتمع، لهذا أقرت الشريعة الإسلامية الأعراف الصحيحة، وألغت الفاسدة منها، وأصلحت الأعراف التي تحتاج لإصلاح، وذلك لمرونتها وصلاحها لكل زمان ومكان، ومن أكثر المجالات التي تتأثر بالعرف في الشريعة الإسلامية فقه المعاملات، وفقه الزواج.

ولما كان العرف هو لب حياة الناس وأساس تعاملاتهم اليومية، وبما أنه يتغير بتغير الزمان والمكان، فقد خصصت مداخلتي هذه لاعتبار العرف في آثار عقد الزواج، محاولة لإظهار أهمية العرف وأثره على آثار عقد الزواج، خصوصا على الحقوق المشتركة للزوجين وعلى حقوق الزوج والزوجة، ومدى اعتبار قانون الأسرة والقضاء الجزائري لأعراف الناس وعاداتهم وتقاليدهم وأخذهم بها من عدمه.

ولقد اقتصررت في دراستي هذه على بعض آثار عقد الزواج والمتمثلة في الحقوق الزوجية والنفقة الزوجية لما للعرف فيها من اعتبار.

وتتمثل الأهداف من هذه الدراسة في:

- بيان مرونة القاعدة العرفية وأهميتها في قانون الأسرة الجزائري .
 - إظهار المواضع التي أخذ المشرع فيها بالعرف في قانون الأسرة الجزائري، وإظهار مدى نجاعتها وفعاليتها.
 - إظهار دور العرف في مسائل الزواج وآثاره .
 - التنبيه لأهمية الأعراف الصحيحة والمفيدة، لوضع تشريعات موافقة لها.
- وفي ظل المعطيات السابقة يمكننا طرح الإشكالية التالية: ما مدى خضوع أحكام الاجتهاد القضائي الجزائري للعرف في آثار عقد الزواج ؟

ومن خلال هذه الإشكالية تتفرع الأسئلة الفرعية التالية :

- ما مدى اعتبار القاضي الجزائري للعرف في حقوق الزوجين؟
 - ما مدى تأثير قرارات القضاء بالأعراف السائدة في المجتمع حول النفقة الزوجية؟
 - هل وفق المشرع الجزائري في وضع نصوص قانونية معتبرة للعرف؟
- وسأعالج كل ذلك من خلال المحورين التاليين:

المحور الأول: اعتبار العرف في حقوق الزوجين

إن المشرع الجزائري بتعديله لقانون الأسرة الجزائري 11/84 بالأمر رقم 05-02 المؤرخ في 2005/02/27 قد قصر حقوق الزوجين على الحقوق المشتركة بينهما فقط وذلك في المادة 36، وألغى المادة 38 والتي كانت تتعلق بحقوق الزوجة والمادة 39 المتعلقة بحقوق الزوج، فتطرق في هذا المحور إلى: اعتبار العرف في الحقوق المشتركة للزوجين (أولاً)، واعتبار العرف في حقوق الزوج على الزوجة (ثانياً)، وذلك حسب ما جاء في الشريعة الإسلامية وما اقتضته المادة 222 من قانون الأسرة الجزائري، وقد تعرضت لبعض الحقوق دون الأخرى لما للعرف فيها من اعتبار.

أولاً: اعتبار العرف في الحقوق المشتركة بين الزوجين

لقد اكتفى المشرع الجزائري بذكر أهم هذه الحقوق في المادة 36 من قانون الأسرة الجزائري وترك الحقوق الأخرى في مواد متفرقة من قانون الأسرة، وسنكتفي بذكر أهم هذه الحقوق لما للعرف من اعتبار فيها كما يلي:

1- المعاشرة بالمعروف واعتبار العرف فيها:

تعتبر المعاشرة بالمعروف من مظاهر الحياة السعيدة بين الزوجين، فعليهما أن يتعاونوا على جلب الخير ورفع الشر والتسامح والإخلاص¹ والمودة والرحمة².

فحسن معاشرة الزوجين لبعضهما البعض هو ما قرره عرف وعادة الناس في مكان معين وزمان معين، بما لا يخالف الشرع، ويجب أن تكون العلاقة بينهما قائمة الاحترام و حسن المعاملة وحفظ أسرار بعضهما البعض وأن تكون صحبتهم لبعضهما بالمعروف حسب طباعهما بما هو مألوف في العرف والعادات والتقاليد، ومراعاة العرف متوقف على عدم مخالفة الأخلاق والنظام العام وبما تناديه شريعتنا السمحاء.

وترك الشريعة الإسلامية تحديد ما يدخل ضمن نطاق المعاشرة بالمعروف للعرف إنما يعود لاختلاف الأعراف والعادات باختلاف الأمكنة والأزمنة واختلاف حال الرجال من كل النواحي³.

ومن مظاهر حسن المعاشرة بين الزوجين ما أقرته المحكمة العليا في العديد من قراراتها والمتمثلة في : قيام العلاقة بين الزوجين على أساس الاحترام المتبادل، وأن المودة الحقيقية لن تكون إلا بالطاعة وقيام كل منهما بواجباته وبناء الأسرة وتربية الأبناء⁴، كما يجب على الزوج أن لا يستغل

القوامة استغلالاً سيئاً فيتخذ، منها أداة للبطش والتسلط والقهر⁵، كالطرد من المسكن الزوجي⁶ والإهانات المتكررة والإساءة لبعضهما⁷ وغيرها من المنغصات التي يجب الكف عنها لقوله سبحانه وتعالى " وعاشروهن بالمعروف"⁸.

وبالرجوع لقانون الأسرة الجزائري نجد الفقرة الأولى والثانية من المادة 36 تدخل ضمن نطاق المعاشرة بالمعروف في الفقه الإسلامي، فالفقرة الأولى نصت على " المحافظة على الروابط الزوجية، وواجبات الحياة المشتركة" أي حق استمتاع كل منهما

بالآخر، وأن يجيب كل منهما رغبة الآخر ولا يمتنع عنه إلا لعذر شرعي ، وهو حق مشترك بين الزوجين لإحصان بعضهما البعض على الوجه المشروع.⁹

والفقرة الثانية نصت على " المعاشرة بالمعروف، وتبادل الاحترام والمودة والرحمة " ومعناه أن يحسن كل زوج معاشرة الآخر بالمعروف الذي لا ينكره الشرع والعرف، وذلك بالتعاون على جلب الخير والإخلاص في أداء الواجب والتشاور في شؤون الأسرة بما هو متعارف عليه عرفا، وهذا من شأنه إضفاء المودة والرحمة والراحة والسعادة للمحافظة على الروابط الزوجية¹⁰ لقوله سبحانه وتعالى " ومن آياته أن خلق لكم أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"¹¹.

ويكون المشرع بذلك قد تنبه إلى النقص الذي كان في المواد 36 وما بعدها بعدم ذكره للمعاشرة بالمعروف وبناء حياة زوجية قوامها الاحترام المتبادل ولبها المودة والرحمة، وتداركه في التعديل الأخير لقانون الاسرة.

وعليه فإن المشرع الجزائري قد أعطى بصورة ضمنية اعتبارا للعرف في كل حق مشترك بين الزوجين يحقق المعاشرة بالمعروف وتبادل المودة والرحمة بين الزوجين.

2- المحافظة على روابط القرابة بالحسنى والمعروف واعتبار العرف فيها:

إن من مظاهر المعاشرة بالمعروف إحترام كل من الزوجين لوالدي وأقارب كل واحد منهما وحسن معاملتهم ومساعدتهم على ما قد يصدر خطأ من والد أحدهما تجاه أحدهما أو تجاه قريبه ، وهذا مستوحى من الآداب والأخلاق التي جبل الناس عليها وألفوها¹²، فتعامل الزوج مع والدي الزوجة وأقاربها بالحسنى، طبقا لأحكام الشرع والعرف، وكذا احترام الزوجة والدي زوجها وأقاربه، هو سلوك من شأنه تقوية المحبة والود بينها وبين زوجها وازدياد الترابط الأسري.

ومن مظاهر صلة الرحم إكرام الأهل والإحسان إليهم وزيارتهم واستضافتهم بالمعروف، وذلك بالذهاب إليهم أو استقبالهم في بيت الزوجية في حدود المنطق والمعقول في الأوقات المناسبة ولمدة معقولة ، بالقدر الذي تتحقق به صلة الرحم وبر الوالدين ومدى حاجة هذين الأخيرين لهذه الزيارة وحسب قرب وبعد منزلهما، وذلك حتى لا تتحول هذه الزيارات إلى مشاكل عائلية تؤدي إلى تخريب البيوت وانهلال الرابطة الزوجية.

وعليه فإن زيارة الزوجة لأهلها أو استضافتهم في بيتها حق لها لا يستطيع الزوج منعها منه وإلا كان عاصيا لله عز وجل ومعتدا على حق زوجته¹³ ، وتخضع مراسيم الزيارات إلى العادات والتقاليد والعرف المعمول به.

ولقد اهتم المشرع الجزائري بصلة الرحم والمحافظة على روابط القرابة في الفقرة الخامسة من المادة 36 من قانون الأسرة بنصها على ما يلي: " حسن معاملة كل منهما لأبوي الآخر وأقاربه واحترامهم وزيارتهم." والفقرة السادسة بنصها: " المحافظة على روابط القرابة والتعامل مع الوالدين والأقربين بالحسنى والمعروف" وكذلك الفقرة السابعة من نفس المادة بنصها: " زيارة كل منهما لأبويه وأقاربه واستضافتهم بالمعروف".

إذ يجب على كل من الزوجين المحافظة على روابط القرابة والتعامل مع الوالدين والأقربين بالمعروف، واحترامهم وإكرامهم وزيارتهم واستضافتهم بالحسنى، وكل ذلك يتم بمراعاة العادات والتقاليد والأعراف السائدة، وطبعاً هي سلوكيات حميدة من شأنها تقوية العلاقات بين الزوجين والأسر¹⁴.

وهناك قرار للمحكمة العليا جاء فيه ما يلي: (إن نفقة الفروع على الأصول واجبة حسب القدرة والاحتياج ودرجة القرابة والإرث)¹⁵ مما يدل على وجوب الإحسان للوالدين والإنفاق عليهما إذا كانا فقيرين.

ثانياً: اعتبار العرف في حقوق الزوج على الزوجة

من بين الحقوق التي وضعتها شريعتنا السمحاء للزوج على زوجته، حق القوامة والطاعة وحق خدمته للمحافظة على الأسرة وستناولها كما يلي:

1- حق القوامة والطاعة وإعتبار العرف فيهما

• القوامة: يقصد بها قيام الزوج برعاية بيته وزوجته، لأن الزوجين يكونان أسرة تحتاج لقائد يتولى تسييرها ويحافظ عليها ويرعاها¹⁶.

وقد جعلها الله عز و جل للرجل على إمرأته لسببين هما:

- الرجل أفضل من المرأة في أصل الخلقة لأنه أقوى منها.
- لأن الرجل ينفق من ماله على الزوجة من مهر ونفقة وتكاليف أخرى ألزمه الشرع بها.
- فقوامة الرجل أعطيت بصورة تتماشى مع الفطرة والتكوين الجسدي، وهي تيسر للزوجة القيام بوظيفتها الفطرية ألا وهي الحمل والولادة وتربية الأولاد، مطمئنة من النفقة¹⁷.
- الطاعة: هي التزام الزوجة بالانقياد للزوج في الحقوق المترتبة على عقد الزواج، وهذا الانقياد يكون بالمعروف وفي المعروف¹⁸، إذ يجب عليها رفض طلباته التي يكون فيها معصية لله عز وجل، إذا منعها من الصلاة أو الصوم أو أمرها بشرب الخمر وغيرها¹⁹.

وصور الطاعة كثيرة منها:

- أن لا تخرج الزوجة من بيت الزوجية إلا بإذن زوجها.
- أن لا تعطي شيئاً من بيته إلا بإذنه، وأن لا تصوم يوماً تطوعياً إلا إذا أذن لها، وأن تستجيب لطلبه إذا دعاها.
- أن تطيعه ولا تسمح لأحد من أهلها حتى لو كان والديها، أن يتدخل في الأمور التي تخصها وزوجها لأن ولايتها قد انتقلت من أبيها إلى زوجها بعد زواجها منه²⁰.

وقد كان قانون الأسرة الجزائري القديم تحت رقم 11/84 المؤرخ في 09 يونيو 1984 ينص في الفقرة الأولى من المادة 39 على " طاعة الزوج ومراعاته باعتباره رئيس العائلة" وفي هذا الشأن قرار للمحكمة العليا على وجوب طاعة الزوجة لزوجها بتوفر شروطها الشرعية وبغيرها تكون ناشزا²¹.

لكن بتفحص قانون الأسرة الجزائري المعدل عام 2005 نجد بأن المشرع الجزائري قد ألغى حق القوامة والطاعة وجمع حقوق وواجبات الزوجين في المادة 36 من قانون الأسرة ، حتى يتماشى مع مبدأ المساواة والشراكة بين الزوجين ، وبذلك ألغى المادتين 38 و39 من قانون الأسرة القديم 11/84.

وعلى الرغم من هذا الإلغاء إلا أن المجتمع الجزائري مازال متمسكا بتعاليم ديننا الحنيف في الأخذ بحق القوامة والطاعة للزوج، كما أن العادات والتقاليد أقوى من هذا الإلغاء لأنها راسخة في المجتمع ويصعب ازالتها ، فقد اعتاد الناس منذ القدم على وجود رب عائلة يقود الأسرة ويديرها، لذا وجب على الزوجة طاعته بالمعروف وعليه احترامها ومشاورتها في أمورهما حسب العادات والتقاليد المعمول بها²².

كما أن حق الطاعة المقرر للزوج يقابله حق النفقة للزوجة، وتقرير المساواة بين الزوجين تشير مشكل من له السلطة في حل الخلاف الذي قد يحدث بينهما طالما هما على قدم المساواة؟ هنا مآل ذلك كبر الخلاف الذي يؤدي إلى الطلاق، ولذلك فللعادات والتقاليد والأعراف السائدة في المجتمع أهمية كبيرة تكاد تتغلب حتى القوانين المكتوبة.

وبإلغاء المشرع الجزائري لحق القوامة والطاعة للزوج يكون قد أحدث فراغا قانونيا رهيبا في قانون الأسرة ، مما يحتم الرجوع لنص المادة 222 من القانون الأسرة والتي تحيلنا بدورها إلى أحكام الشريعة الإسلامية وبالتالي الرجوع لما قلناه سابقا على القوامة والطاعة.

2- خدمة الزوجة لزوجها واعتبار العرف فيه:

من واجبات الزوجة القيام بشؤون بيتها وخدمة زوجها حسب طاقتها وفي حدود المتعارف عليه، وفي المقابل جعلت شؤون البيت الخارجية من واجبات الزوج لأحداث التوازن بين أعباء الطرفين. لكن اختلف الفقهاء في وجوب هذه الخدمة على ثلاثة أقوال :

* القول الأول: هو عدم وجوب خدمة الزوجة لزوجها بل ويجب على الزوج إحضار خادم يخدمها، وهو قول جمهور فقهاء الحنفية .

* القول الثاني: هو وجوب خدمة الزوجة لزوجها ، وهو قول أبي ثور وأبو بكر بن أبي شيبة.

* القول الثالث: هو خدمة الزوجة لزوجها بالمعروف حسب ما يقتضيه العرف والعادة، فإن كانت ممن تخدم زوجها فواجب عليها خدمته، وإن كانت ممن تُخدم في العادة فوجب على الزوج إحضار من يخدمها²³.

*الترجيح: بعد عرض آراء الفقهاء يترجح لي القول الثالث والذي ينادي بخدمة الزوجة لزوجها حسب العرف والعادة، لأن عادات الناس تختلف من مكان لآخر، فمن المنطقي أن ينسب ذلك لأعرافهم وعاداتهم.

ولقد جرت عادة وأعراف الناس على قيام الزوجة بخدمة زوجها والقيام بشؤون بيتها من طبخ وغسيل وكوي وما إلى ذلك من أعمال المنزل، واختلفت في قيامها ببعض الأعمال ك شراء الطعام والملابس وغير ذلك مما يستدعي خروجها من البيت، فمن الأزواج من يقوم بذلك وحده ومنهم من يشارك زوجته في ذلك.

كما جرت أعراف الناس أيضا على ان تخدم الزوجة أهل زوجها من باب المعاشرة بالمعروف، ومكارم الأخلاق، خصوصا في حال كبرهما في السن وعدم قدرتهما على القيام بأموهما، وتقوم الزوجة بذلك عملا بالقيم التي تربت عليها في ظل ما تعارفه الناس واعتادوه وأقروه²⁴، غير أن الأعراف قد تغيرت وتغيرت معها نظرة الناس للخدمة حيث أصبحت الزوجات تمتنع عن خدمة أهل الزوج بل وترفضن السكن معهم، إذن هناك أعراف تتغير بتغير الزمان والمكان.

وبالرجوع لقانون الأسرة الجزائري نجده لم يتعرض لموضوع خدمة الزوجة زوجها، ولعله بسكوته هذا يكون قد أحالنا للأعراف والعادات المعمول بها والتي تختلف من مجتمع لآخر.

لكن على الرغم من ذلك كان على المشرع الجزائري أن يذكر هذا الحق في مادة مستقلة بشيء من التفصيل ويضع حدود لخدمة الزوجة لزوجها.

أما في القانون المقارن فقد جاء في الفقرة الثانية من المادة 56 من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي ما يلي: " الإشراف على البيت والحفاظ على موجوداته." وجاء في المذكرة الإيضاحية أنه من حقوق الزوج على زوجته قيامها على شؤون بيته ورعايته، والعمل فيه حسب العرف²⁵.

المحور الثاني: اعتبار العرف في النفقة الزوجية

يعتبر الإنفاق على الزوجة، والاهتمام بشؤونها والقيام بمصالحها من الواجبات الملقاة على عاتق الزوج، حيث أن الشرع قد كفّل لها كل ما تحتاجه من مأكّل ومشرب وملبس وألزم الزوج بها حسب كفايتها وحسب ما هو متعارف عليه، سواء كانت موسرة أو معسرة، وسنتطرق في هذا المحور إلى اعتبار العرف في أسباب وجوب النفقة الزوجية (أولا) وإلى اعتبار العرف في معيار تقدير النفقة و مشمولاتها (ثانيا).

أولا: اعتبار العرف في أسباب وجوب النفقة الزوجية

لقد اختلف الفقهاء في أسباب وجوب النفقة الزوجية لقولين:

* القول الأول: وهو وجوب النفقة بتمكين الزوجة نفسها بعد العقد الصحيح، وهو رأي جمهور الفقهاء باستثناء الأحناف

* القول الثاني: هو وجوب النفقة بمجرد تحقق الاحتباس الناتج عن الزواج الصحيح²⁷ وهو قول الأحناف²⁸.

الترجيح: أرجح القول الأول لأنه الأقرب إلى واقعنا المعاش، فالنفقة تكون بالعقد الصحيح وتمكين الزوجة نفسها لزوجها عن طريق الدخول، وجعل النفقة يتحقق بمجرد احتباس الزوجة لا يتمشى

مع واقعنا وعاداتنا وأعرافنا، لأن المرأة أصبحت تخرج للعمل وبالتالي لا معنى للانفاق عليها بمجرد الاحتباس في وقتنا الحالي، كما أنه معروف لدينا أن الأب هو الذي بنفق على ابنته المخطوبة بل وحتى المعقود عليها إلى غاية زفافها.

وبرجوعنا لقانون الأسرة الجزائري نجد المقتن قد أخذ بما أخذ به جمهور الفقهاء في وجوب النفقة على الزوجة بمجرد الدخول بها أو دعوتها لزوجها، وذلك في نص المادة 74 من قانون الأسرة الجزائري والذي جاء فيها ما يلي: "تجب نفقة الزوجة على زوجها بالدخول بها أو دعوتها إليه بيينة مع مراعاة أحكام المواد 78 و 79 و 80 من هذا القانون"²⁹، ويتضح من خلال نص المادة أن النفقة تجب بمجرد الدخول أو الخلوة الصحيحة، سواء تم الاتصال الجنسي أم لم يتم، لأن العبرة بدعوة الزوجة زوجها إلى ذلك.

وهذا ما ذهبت إليه المحكمة العليا في إحدى قراراتها والذي جاء فيه ما يلي: (...ومن المقرر أيضا أن الدخول المسلم به يوجب العدة، حتى ولو اتفق الطرفان على عدم الوطء ويوجب نفقتها ما قبلها في غياب المسقط عليها... فإن قضاة الاستئناف الذين حكموا للزوجة بكامل صداقها بالازافة إلى نفقة العدة ونفقة الإهمال. فإن قضاءهم هذا يندرج ضمن المادة 16 من قانون الأسرة ومتماشيا مع المادتين 50 و 74 من نفس القانون...)³⁰.

أما إذا امتنعت الزوجة من إعطاء زوجها حقه الشرعي بدون سبب مشروع يعتبر ذلك نشوزا منها ويسقط حقها الشرعي في النفقة³¹.

كما أن قانون الأسرة الجزائري لم يفرق بين الزوجة الماكثة في البيت والزوجة العاملة في استحقاقها للنفقة، وبالتالي فإن الزوجة العاملة تستحق النفقة من زوجها مثلها مثل الزوجة الماكثة في البيت، أما بالرجوع إلى القواعد الفقهية فنجد أنها توجب النفقة على الزوج تجاه زوجته العاملة بشرط رضائه بعملها خارج البيت، أما إذا لم يرض به وطلب منها تركه ولم تفعل فلا تستحق النفقة³².

وقد جاء في قرار للمحكمة العليا ما يلي: (... أن القرار قضى بإلغاء النفقات المقررة لها بالحكم المستأنف على أساس يسارها كطبيبة في المستشفى، مع أن هذا لا يعتبر مستندا صحيحا لإسقاط حقها وحق البنتين في النفقة طبقا لأحكام قانون الأسرة في هذا الخصوص...)³³، مما يعني أن نفقة الزوجة العاملة تكون على زوجها بما أنه لم يرفض هذا العمل، وحتى لو كانت موسرة فهذا لا يسقط حقها في النفقة. وهو العرف المعمول به في الجزائر حيث أن الزوجة العاملة ينفق عليها زوجها، وهناك من تنفق هي عليه وعلى البيت إذا كان لا يعمل، أو يتشاركان في الانفاق على البيت والأولاد حسب الاتفاق بينهما مع مراعاة العادات والتقاليد والعرف المعمول به.

ثانيا: اعتبار العرف في معيار تقدير النفقة ومشمولاتها

للعرف اعتبار كبير في قانون الأسرة الجزائري والاجتهاد القضائي، فيما يخص معيار تقدير النفقة ومشمولاتها وستتناوله كما يلي:

1- معيار تقدير النفقة واعتبار العرف فيه:

لقد قرر جمهور الفقهاء بأن النفقة تقدر حسب حال الزوجين معا، أي بحسب عسر أو يسر كل منهما³⁴، على أن تكون حد الكفاية بلا إسراف ولا تقتير في حدود العرف، وحسب طاقة الزوج، ويُراعى في تقديرها عرف وعادة أهل البلد، وحال الأسعار في السوق غلاء أو رخسا³⁵.

وقد أخذ المشرع الجزائري برأي المذهب المالكي في نص المادة 79 من قانون الأسرة الجزائري والتي جاء فيها ما يلي: " يُراعى القاضي في تقدير النفقة حال الطرفين، وظروف المعاش، ولا يراجع تقديره قبل مضي سنة من الحكم."، أي أن تقدير النفقة يبقى تحت السلطة التقديرية للقاضي³⁶، الذي يراعى في ذلك الوضعية المالية للزوجين يسرا أو عسرا³⁷، وظروف المعيشة زمانا ومكانا³⁸، على أن لا تقل على حد الكفاية وذلك حسب المستجدات والأعراف المستحدثة في المجتمع، من نفقات ومصاريف كمدرسة الأولاد وتعليمهم، وأجرة السكن³⁹.

إذن يتضح لنا من خلال كل ما سبق أن المشرع الجزائري قد وضع اعتبارا للعرف في تقدير النفقة إذ أرجعها لحال الزوجين يسرا أو عسرا مع مراعاة العادات والتقاليد التي تختلف من زمان لآخر ومن مكان لآخر، وحسنا فعل ذلك، لأنه لا يمكن تحديد النفقة بمقدار معين وتطبيقها على جميع حالات المجتمع، لاختلاف حال أفراد في اليسر والعسر، واختلاف الأوضاع المعيشية حسب الزمان والمكان، وبالتالي ترك السلطة التقديرية للقاضي في ذلك مع مراعاة حال الطرفين حسب العرف الجاري العمل به.

2- مشمولات النفقة واعتبار العرف فيها:

نص المشرع الجزائري في المادة 78 من قانون الأسرة الجزائري على ما يلي: " تشمل النفقة: الغذاء والكسوة والعلاج، والسكن أو أجرته، وما يعتبر من الضروريات في العرف والعادة." ويبدو من خلال المادة أن مشتملات النفقة جاءت على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، بدليل أن المشرع قد أضاف في العبارة الأخيرة ما يعتبر من الضروريات في عرف الناس وعاداتهم. وهو ما يظهر بأن المشرع الجزائري أراد أن يُشمل القانون العديد من عناصر النفقة التي تناولها الفقه واتفق على بعضها واختلف على بعضها الآخر، وأرجعها إلى العرف والعادة التي تختلف من بلد لآخر ومن زمن لآخر⁴⁰.

وستتطرق لهذه المشمولات كما يلي:

أ- نفقة الغذاء واعتبار العرف فيها:

تشمل نفقة الغذاء: الطعام والشراب وما يتبعهما، ونفقة الطعام غير مقدرة بمقدار معين حسب قول جمهور الفقهاء ، بل يرجع تحديدها إلى العرف والعادة ، بحسب الكفاية وباختلاف الأمكنة والأزمنة والأحوال ، من رخص وغلاء، وشباب وهرم، وشتاء وصيف ، أما الشافعية فيرون بأن نفقة الطعام تكون مقدرة ، والواجب فيها الحب، اعتبارا بالطعام في الكفاية. والراجح عندي هو قول جمهور الفقهاء لأن نفقة الطعام لا يجب أن تكون مقدرة بمقدار معين ومن الأفضل اعتبار العرف فيها ، بالنظر لحال الزوجين في اليسار والاعسار، وحسب الكفاية⁴¹.

ويظهر بأن المشرع الجزائري لم يحدد مقدار ونوع نفقة الغذاء وما يشملها في المادة 78 من قانون الأسرة الجزائري بل تركها لتقدير القاضي في المادة 79 من نفس القانون حسب العرف المعمول به آخذا بعين الاعتبار حال الزوجين وظروف المعاش.

ب- نفقة الكسوة واعتبار العرف فيها:

لهذه النفقة مشتملات كثيرة تندرج ضمنها ، وقد زيد عليها أدوات الزينة وما يتبعها ، من حناء وكحل ودهن، وكل ما تقتضيه المعاشرة بالمعروف، و اعتبر الفقهاء العرف الجاري في أيامهم عندما قضوا بهذه النفقة 42 ، أما اليوم فقد تغيرت الأعراف و العادات والتقاليد في اللباس وأصبح يشمل الكثير من الأشياء ، ويختلف باختلاف الزمن لأن اللباس الشتوي يختلف عن اللباس الصيفي.

وقد ذكر المشرع الجزائري نفقة الكسوة في نص المادة 78 من قانون الأسرة الجزائري، دون تفصيل فيها، فلم يبين مقدارها ونوعها وتركها للأعراف والعادات السائدة في البلد، وجعلها تخضع للسلطة التقديرية للقاضي مع مراعاته لحال الزوجين⁴³.

ج- نفقة العلاج واعتبار العرف فيها:

لقد اتفق الفقهاء على النفقة الواجبة للزوج على زوجته هي نفقة الغذاء والمسكن، واستثنوا منها نفقة العلاج، وقالوا بأنها تكون على عاتق الزوجة⁴⁴، وقد ذهب بعض الفقهاء المعاصرين ومن بينهم وهبة الزحيلي، إلى وجوبها على الزوج، بحجة أن مداواة في زمن الفقهاء القدامى لم تكن أساسية ،لأن حياتهم كانت بسيطة ولم تكن هناك حاجة ماسة للعلاج، فاجتهد الفقهاء حسب العرف الذي كان سائدا في زمنهم، أما الآن ونظرا لكثرة الأمراض في زمننا والتي يصعب علاجها بالمواد البسيطة، أصبحت الحاجة ملحة للعلاج كالحاجة للطعام والشراب⁴⁵.

ولقد ترك المشرع الجزائري أمر تقدير هذه النفقة للعرف والعادات والتقاليد، فأصبح من المتعارف عليه في زمننا أن الزوج هو الذي ينفق على زوجته حال مرضها مهما قُدرت هذه التكاليف، وذلك من باب المروءة ومن مظاهر المعاشرة بالمعروف⁴⁶.

ولقد ذكرها المشرع الجزائري صراحة في نص المادة 78 من قانون الأسرة الجزائري، وحسنا فعل بذلك لأنه قد سائر متطلبات العصر الحالي، وازدياد الحاجة للعلاج، في حدود ما أقره الناس وتعارفوا عليه، وحسب العرف الجاري العمل به في المجتمع الجزائري هو التزام الزوج بالإنفاق على زوجته لعلاجها سواء كانت غنية أو فقيرة⁴⁷.

د- نفقة المسكن وأجرته واعتبار العرف فيهما:

المسكن هو نفقة الزوجة بلا خلاف، إذ يجب على الزوج حسب العرف المعمول به أن يوفر للزوجة مسكنا ملائما يليق بها ويشمل كل ما يلزم للسكن من مفروشات وأثاث وأواني وغيرها⁴⁸.

ولقد اشترط المشرع الجزائري المسكن أو أجرته في المادة 78 من قانون الأسرة الجزائري دون أن يبين شروطه وما يشمله وترك ذلك للأعراف والعادات والتقاليد.

ولقد جاء في إحدى قرارات المحكمة العليا مايلي: (يترتب عن عدم تسديد بدل الإيجار ، باعتباره من مشمولات النفقة...) ⁴⁹.

هـ- ما يعتبر من الضروريات في العرف والعادة:

لقد أحسن المشرع الجزائري عندما حكم العرف والعادة في بيان الأمور الضرورية للنفقة، لأن النفقة تختلف من مكان لآخر، فما هو ضروري في بلد معين قد لا يعتبر كذلك في بلد آخر، وما يعتبر ضروريا في زمن ما قد لا يكون كذلك في زمن لاحق. ومن أمثلة عن الضروريات في عرف وعادة العائلات الجزائرية نفقة الحمل والنفاس⁵⁰، وهو ما أقرته المحكمة العليا في إحدى قراراتها و الذي جاء فيه مايلي: (...ومن ثم يصوغ للطاعة أن تطالب بمصاريف النفاس باعتباره من الضروريات في عرف وعادات العائلة الجزائرية...) ⁵¹.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث، الذي تناولت فيه مدى اعتبار العرف في آثار عقد الزواج توصلت إلى عدة نتائج سأذكر أهمها :

- يعتبر العرف في القانون مصدرا احتياطيا ثانيا، يمكن للقاضي اللجوء إليه عند عدم وجود أدلة في التشريع والشرعية.
- مسايرة المشرع الجزائري لما جاءت به الشريعة الإسلامية في المعاشرة بالمعروف بين الزوجين حسب ما تعارفه الناس وحسب عاداتهم وتقاليدهم.
- مسايرة المشرع الجزائري للعرف في مراسيم تبادل الزيارات بين الزوجين والأهل في حدود المنطق والمعقول.
- لم يتعرض المشرع الجزائري لحق طاعة الزوج وخدمته في قانون الأسرة الجزائري المعدل وهما ثابتان في نصوص الشريعة والأعراف المتواترة الموافقة لها، ورغم إلغائه للنصوص الدالة على ذلك في قانون الأسرة القديم ، إلا أن المجتمع الجزائري مازال متمسكا بالأعراف المتعلقة بحق طاعة الزوج وخدمته.
- تركت الشريعة أمر تقدير النفقة للعرف، لأن ذلك يختلف حسب حالة الزوج والزوجة وتغير الزمان والمكان، وكذلك قانون الأسرة اعتبر ذلك.

- ترك المشرع الجزائري مشمولات النفقة، وما يعتبر فيها من الضروريات إلى العرف.
- وبعد انتهائنا من عرض النتائج المتوصل إليها هناك جملة من التوصيات التي سأقدمها في هذا الشأن أهمها:
- دعوة المشرع إلى تشجيع القضاة على الأخذ بالأعراف السائدة في المجتمع في جميع النزاعات التي تعرض عليهم، لأن الأعراف هي لب حياة الناس.
- دعوة المشرع للنص على حق طاعة الزوجة لزوجها وضبطها بمعايير مناسبة ومتوافقة مع الأعراف السائدة في المجتمع.
- حبذا لو ينص المشرع على كل ما يتعلق بالأسرة من حقوق وواجبات في قانون الأسرة الجزائري ويفتح المجال للقاضي ليوافقها مع الأعراف السائدة في المجتمع.

الهوامش:

- 1 بلحاج العربي ، أحكام الزوجية وآثارها في قانون الأسرة الجزائري، الطبعة الثانية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 2015، ص 521.
- 2 قرار المحكمة العليا، رقم 52850، بتاريخ 13/03/1989، غرفة الأحوال الشخصية، غير منشور.
- 3 محمد علي فركوس، المعين في بيان حقوق الزوجين، الطبعة الثانية، دار العواصم ، الجزائر، سنة 2014، ص 43 .
- 4 قرار المحكمة العليا، رقم 52850، بتاريخ 13/03/1989، غرفة الأحوال الشخصية، مذكور سابقا.
- 5 قرار المحكمة العليا، رقم 269594، بتاريخ 18/07/2001، غرفة الأحوال الشخصية، المجلة القضائية، عدد 01، سنة 2003، ص 349
- 6 قرار المحكمة العليا، رقم 192665، بتاريخ 21/07/1998، غرفة الأحوال الشخصية، إجتهد قضائي لغرفة الاحوال الشخصية ، عدد خاص، ص 116.
- 7 قرار المحكمة العليا، رقم 43864، بتاريخ 12/01/1987، غرفة الأحوال الشخصية، المجلة القضائية، عدد 01، سنة 1991، ص 46
- 8 سورة النساء، الآية 19.
- 9 تقيّة عبد الفتاح، قانون الأسرة مدعما بأحدث الاجتهادات القضائية والتشريعية دراسة مقارنة، دار الكتاب الحديث للنشر ، القاهرة، سنة 2011، ص 173.
- 10 بن شويخ الرشيد، شرح قانون الأسرة الجزائري المعدل ، الطبعة الأولى دار الخلدونية للنشر ، الجزائر، سنة 2008، ص 165-166.
- 11 سورة الروم ، الآية 21.
- 12 سعد عبد العزيز، الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري ، الطبعة الثالثة، دار هومة للطباعة والنشر ، بوزريعة- الجزائر، سنة 1996، ص 198.
- 13 بلقاسم شتوان، الخطبة والزواج في الفقه المالكي ، دار الفجر للطباعة والنشر ، دون بلد النشر، دون سنة النشر، ص 264-265
- 14 شريفي عماد، اعتبار العرف في مسائل الزواج وآثاره في قانون الأسرة الجزائري- دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي -، مذكرة ماجستير، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، سنة 2014/2015، ص 149.
- 15 قرار المحكمة العليا، رقم 254643، بتاريخ 21/11/2000 ، غرفة الأحوال الشخصية، المجلة القضائية، عدد 02 ، سنة 2001، ص 290 .
- 16 ابراهيم رفعت الجمال، الحقوق غير المادية للزوجين دراسة فقهية مقارنة ، دار الجامعة الجديدة للنشر الإسكندرية، مصر ، سنة 2005، ص 63.
- 17 مهدي حسين، دراسة نقدية للتعديلات الواردة على قانون الأسرة في مسائل الزواج وآثاره، مذكرة ماجستير، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، كلية الحقوق والعلوم السياسية، سنة 2009-2010 ، ص 71.
- 18 محمد كمال الدين إمام وجابر عبد الهادي سالم الشافعي، مسائل الأحوال الشخصية، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، سنة 2003، ص 317.
- 19 أبو الأعلى المودودي، حقوق الزوجين، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، بدون سنة، ص 43-44 .
- 20 محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة 1950، ص 164-165 - شريفي عماد، المرجع السابق، ص 153.
- 21 قرار المحكمة العليا، رقم 45311، بتاريخ 09/03/1987، غرفة الأحوال الشخصية، المجلة القضائية، عدد 03، سنة 1990، ص 61.
- 22 رهيبة سليمان حمادة، العرف وأثره في حقوق الزوج في الفقه الإسلامي، مذكرة ماجستير، الجامعة الإسلامية غزة، كلية الشريعة والقانون، سنة 2014، ص 113.
- 23 شريفي عماد، المرجع السابق، ص 154-156
- 24 رهيبة سليمان حمادة، المرجع السابق، ص 122
- 25 شريفي عماد، المرجع السابق، ص 158.
- 26 بن حرز الله عبد القادر، الخلاصة في أحكام الزواج والطلاق، الطبعة الأولى، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، سنة 2007، ص 382.

- 27 الغوثي بن ملحمة، قانون الأسرة على ضوء الفقه والقضاء، الطبعة الأولى، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 2005، ص 80.، وليد خالد الربيع، الالتزام في مسائل الأحوال الشخصية، الطبعة الأولى، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، سنة 2007، ص 173.
- 28 الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء الرابع، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، لبنان، سنة 1986، ص 16
- 29 فركوس دليمة وعياشي جمال، محاضرات في قانون الأسرة، دار الخلدونية للنشر، الجزائر، سنة 2016، ص 225.
- 30 قرار المحكمة العليا، رقم 55116، بتاريخ 1989/10/02، غرفة الأحوال الشخصية، المجلة القضائية، عدد 01، سنة 1991، ص 33-34.
- 31 حداد عيسى، عقد الزواج، منشورات جامعة باجي مختار عنابة، سنة 2006، ص 269، أحمد محمد علي داوود، القرارات الاستئنافية في الأحوال الشخصية، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، سنة 2011، ص 309.
- 32 لحسين بن الشيخ اث ملويا، المنتقى في قضاء الأحوال الشخصية، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، سنة 2011، ص 537
- 33 قرار المحكمة العليا، رقم 237148، بتاريخ 2000/02/22، غرفة الأحوال الشخصية والمواريث، المجلة القضائية، عدد 01، سنة 2001، ص 284 وما يليها.
- 34 محمد كمال الدين إمام وجابر عبد الهادي سالم الشافعي، المرجع السابق، ص 312، أحمد نصر الجندي، النفقات في الشرع والقانون، دار الكتب القانونية المحلة الكبرى بمصر، سنة 1995، ص 27.
- 35 أحمد فراج حسين، أحكام الزواج في الشريعة الإسلامية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، سنة 1997، ص 255.
- 36 بلحاج العربي، المرجع السابق، ص 589-590.
- 37 قرار المحكمة العليا، رقم 44630، بتاريخ 1987/02/09، غرفة الأحوال الشخصية، المجلة القضائية، عدد 03، سنة 1990، ص 55.
- 38 قرار المحكمة العليا، رقم 51715، بتاريخ 1989/01/16، غرفة الأحوال الشخصية، المجلة القضائية، عدد 02، سنة 1992، ص 55
- 39 بلحاج العربي، المرجع نفسه، ص 590.
- 40 لوعيل محمد لمين، المركز القانوني للمرأة في قانون الأسرة الجزائري، دار هومة للنشر والتوزيع، بوزريعة-الجزائر، سنة 2004، ص 140- فركوس دليمة وعياشي جمال، المرجع السابق، ص 219.
- 41 الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ص 23 وما بعدها.
- 42 الخرشبي، شرح مختصر خليل، ج 4، الطبعة الثانية، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، سنة 1317هـ، ص 186.
- 43 بلحاج العربي، المرجع السابق، ص 588
- 44 الكاساني، المرجع السابق، ص 20
- 45 وهبة الزحيلي، موسوعة الفقه الاسلامي، الجزء الثامن، الطبعة الثالثة، دار الفكر دمشق، سورية، سنة 2012، ص 750
- 46 جانم جميل فخري، آثار عقد الزواج، الطبعة الأولى، دار الحامد، عمان، الأردن، سنة 2009، ص 265.
- 47 محمد حدة، الخطبة والزواج، الطبعة الثانية، مطابع عمار قربي، باتنة، سنة 1994، ص 383.
- 48 محمد كمال الدين إمام وجابر عبد الهادي سالم الشافعي، المرجع السابق، ص 313.
- 49 قرار المحكمة العليا، رقم 380958، بتاريخ 2006/04/26، مجلة المحكمة العليا، عدد 02، سنة 2009، ص 262.
- 50 بلحاج العربي، المرجع السابق، ص 588.
- 51 قرار المحكمة العليا، رقم 502268، بتاريخ 2009/06/10، مجلة المحكمة العليا، عدد 01، سنة 2010، ص 219.

قائمة الكتب:

- 1- إبراهيم رفعت الجمال، الحقوق غير المادية للزوجين دراسة فقهية مقارنة ، دار الجامعة الجديدة للنشر الإسكندرية، مصر ، سنة 2005.
- 2- أبو الأعلى المودودي، حقوق الزوجين، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، بدون سنة.
- 3- أحمد فراج حسين، أحكام الزواج في الشريعة الإسلامية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، سنة 1997.
- 4- أحمد محمد علي داود، القرارات الاستثنائية في الأحوال الشخصية، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن، سنة 2011.
- 5- أحمد نصر الجندي، النفقات في الشرع والقانون، دار الكتب القانونية المحلة الكبرى مصر، سنة 1995.
- 6- الخرشى، شرح مختصر خليل، ج4، الطبعة الثانية، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، سنة 1317 هـ .
- 7- الغوثي بن ملح، قانون الأسرة على ضوء الفقه والقضاء، الطبعة الأولى، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 2005.
- 8- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء الرابع، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية ، لبنان، سنة 1986.
- 9- بلحاج العربي ، أحكام الزوجية وآثارها في قانون الأسرة الجزائري، الطبعة الثانية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 2015.
- 10- بلقاسم شتوان، الخطبة والزواج في الفقه المالكي ، دار الفجر للطباعة والنشر ، دون بلد النشر، دون سنة النشر.
- 11- بن حرز الله عبد القادر، الخلاصة في أحكام الزواج والطلاق، الطبعة الأولى، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، سنة 2007.
- 12- بن شويخ الرشيد، شرح قانون الأسرة الجزائري المعدل ، الطبعة الأولى دار الخلدونية للنشر ، الجزائر، سنة 2008.
- 13- تقية عبد الفتاح، قانون الأسرة مدعما بأحدث الاجتهادات القضائية والتشريعية دراسة مقارنة، دار الكتاب الحديث للنشر ، القاهرة، سنة 2011.
- 14- جانم جميل فخري، آثار عقد الزواج، الطبعة الأولى، دار الحامد، عمان، الأردن، سنة 2009.
- 15- حداد عيسى، عقد الزواج، منشورات جامعة باجي مختار عنابة، سنة 2006.
- 16- سعد عبد العزيز، الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري ، الطبعة الثالثة، دار هومة للطباعة والنشر ، بوزريعة-الجزائر، سنة 1996.
- 17- فركوس ديلة وعياشي جمال، محاضرات في قانون الأسرة ، دار الخلدونية للنشر، الجزائر، سنة 2016.
- 18- الحسين بن الشيخ اث ملوينا، المنتقى في قضاء الأحوال الشخصية، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر ، سنة 2011.
- 19- لوعيل محمد ملين، المركز القانوني للمرأة في قانون الأسرة الجزائري، دار هومة للنشر والتوزيع، بوزريعة-الجزائر، سنة 2004.

- 20- محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة 1950.
 - 21- محمد حدة، الخطبة والزواج، الطبعة الثانية، مطابع عمار قري، باتنة، سنة 1994.
 - 22- محمد علي فركوس، المعين في بيان حقوق الزوجين، الطبعة الثانية، دار العواصم، الجزائر، سنة 2014.
 - 23- محمد كمال الدين إمام وجابر عبد الهادي سالم الشافعي، مسائل الأحوال الشخصية، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، سنة 2003.
 - 24- وليد خالد الربيع، الالتزام في مسائل الأحوال الشخصية، الطبعة الأولى، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، سنة 2007.
 - 25- وهبة الزحيلي، موسوعة الفقه الاسلامي، الجزء الثامن، الطبعة الثالثة، دار الفكر دمشق، سورية، سنة 2012.
- المذكرات والرسائل:
- 1- رهيبة سليمان حمادة، العرف وأثره في حقوق الزوج في الفقه الإسلامي، مذكرة ماجستير، الجامعة الإسلامية غزة، كلية الشريعة والقانون، سنة 2014.
 - 2- شرفي عماد، اعتبار العرف في مسائل الزواج وآثاره في قانون الأسرة الجزائري- دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، مذكرة ماجستير، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، سنة 2014/2015.
 - 3- مهدي حسين، دراسة نقدية للتعديلات الواردة على قانون الأسرة في مسائل الزواج وآثاره، مذكرة ماجستير، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، كلية الحقوق والعلوم السياسية، سنة 2009-2010.

كل الحقوق محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ النشر: 2019-12-15

تاريخ الإصدار: 2019/12/20

تاريخ الاستقبال: 2019-11-07

الاعتقاد عند المسلمين من منظور مقاصدي

" إشكالية التصور والممارسة "

Article's title: Belief from a purposes perspective

" the problematic of perception and practice for muslims "

الأستاذ عثمان كضوار، طالب دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شعيب الدكالي،
المغرب .

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

عثمان كضوار، الاعتقاد عند المسلمين من منظور مقاصدي " إشكالية التصور والممارسة "، مجلة التراث، العدد 32،
المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019, *ninth*
FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

KADHOUAR Othmane, Article's title: Belief from a purposes perspective " the problematic of perception and practice for muslims", **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth folder, December 2019.



ملخص:

تعكس ممارسات المسلمين التعبدية تصورهم و مرجعيتهم المذهبية من جهة ، كما تترجم قصورهم الذهني في استيعاب النصوص العقدية من جهة أخرى ، الشيء الذي يدعو إلى مقارنة تستدعي تقديم الموضوع بصورة يتداخل فيها السياق التاريخي بالواقع المعاصر ، حيث بات التسبب السلوكي باسم الحرية الفردية، والتحرر التعبدي باسم الفكر الصوفي ، والتعايش تحت مسمى المشترك الإنساني يؤثر على خلل في الاعتقاد ، وهي وضعية تدعو إلى القلق والتساؤل حول وضع المسلمين .

الكلمات المفتاحية:

الاعتقاد - التصور - الممارسة - المقاصد.

Abstract:

The muslims' worshipping practices reflect their perception and doctrinal background on one hand and their mental inability to understand the belief texts on the other hand. This calls for an approach which necessitates discussing the subject in a way in which the historical background and modern reality intermingle; giving way to perverse behaviour in the name of personal freedom , worship freedom in the name of sufi thought and coexistence in the name common humanity. If this has any indication, it means that there is a defect in belief. This situation calls for concern and wonder about the situation of muslims.

Key words:

Belief-Perception-Practice- Purposes.

يعتبر الشرك من أكثر المفاهيم تداولاً في كتب التفسير ، باعتبار حجم الآيات القرآنية التي وردت تحدد ماهيته وخطورته على الناس أجمعين فلا غرو أن نجد المفسرين من المسلمين قد استفرغوا الوسع في تحديد معناه وقضاياه وانعكاساته على الأفراد والمجتمعات ، كما بينت ذلك النصوص القرآنية والحديثية على اختلاف صيغها وطرق دلالاتها ، غير أن العديد من المسلمين لا يزالون في لبس من حيث استيعابهم للمفهوم ، وذلك يظهر من خلال ممارساتهم التي تنم عن إشكالية حقيقية في التصور والاعتقاد لمعنى التوحيد ، مما أوقع العديد منهم في كثير من المخالفات العقدية مست جوهر الدين ، الشيء الذي يستعدي مقارنة شمولية للمفهوم ، بقدر الحاجة إلى تضافر الجهود من جانب المهتمين بالدراسات في بعدها العقدي من جهة إعادة النظر في طرق معالجة هذه الظاهرة العقدية .

لقد بات الفساد العقدي في الوقت المعاصر يشكل عائقاً حقيقياً للنهوض بالمجتمعات الإسلامية ، إن على المستوى الاقتصادي عندما نتحدث عن مسألة التوكل والتوكل وأثرهما في تنمية المستوى الاجتماعي لدى الفرد والجماعة ، أو على المستوى الديني - وضمنه السياسي - عندما يتعلق الأمر بالدعوى إلى التعايش الديني تحت مسمى المشترك الإنساني ، حيث الانفتاح دون قيود أو ضوابط ، أو عندما يرتبط الأمر بالممارسات الأشبه بالطقوس ، من زاوية التعبد بطرق وردت النصوص صريحة بتحريمها ، أقصد بذلك الفكر الصوفي من خلال تياراته المنحرفة ، والتي باتت تشكل تهديداً خطيراً على السنة النبوية التي نرتضيها مرجعاً تعبدياً ومنهجاً سلوكياً .

يأتي هذا المقال مساهمة مني في الكشف على ماسلف ذكره من المخالفات والمغالطات التي تمس العقيدة الإسلامية في صميمها ، فماهي إذن مظاهر الشرك المعاصرة التي تعكس حقيقة إشكالية الفهم والممارسة عند المسلمين لمفهوم التوحيد والتعبد ؟ .

بداية أشير إلى الحكم الشرعي من الشرك ، حيث زلت عدة فرق كلامية في التعامل مع الآيات القرآنية الدالة على تحريمه ، وسأتناول الموضوع من منطلق قوله تعالى : : " إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا (48) " النساء الآية 48 ، وقوله عز وجل " إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا " - النساء الآية 116 .

فالأيتان القرآنيتان من حيث مناسبتهما ارتباطاً بالمشركون والكافرين من أهل الكتاب ابتداءً ، كما شملت غيرهم من أهل قريش ، فمن أشرك من أهل الكتاب من بعد ماتبين له الهدى والرشاد فقد " افترىٰ إثماً عظيماً " والافتراء كما هو معلوم لغويًا يقصد به الكذب والبهتان ، أما أهل قريش فلم يعرفوا من قبل الوحي ، لذلك نعتوا بالضلال في سياق الآية الثانية " فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا " ، فالأيتان لهما ارتباط بالسياق ومن نزلت فيهم ، وهو ما نبه إليه الطاهر ابن عاشور في تفسيره ، حيث نفى بأن تكون الآية قد خصت اليهود وحدهم الذين أشركوا بقولهم عزيز بن الله أو النصراني دون غيرهم بقولهم المسيح ابن الله ، كما أبطل - وغيره من أهل السنة والجماعة - تأويلات المعتزلة والمرجئة والخوارج في ما يتعلق بمرتكب الكبيرة وعلاقتها بالمغفرة كما هو معلوم ، قال رحمه الله : " فالآية صالحة لمحمّل الجميع ، والمرجع في تأويلها إلى الأدلة المبينة ، وعلى هذا يتعين حمل الإشراك على معناه المتعارف في القرآن والشرعية المخالف لمعنى التوحيد ، خلاف تأويل الشافعي الإشراك بما يشمل اليهود والنصارى " ¹ وذكر في ما بعد ما يبرر تفسيره من خلال موطن الآية القرآنية : " وعندي أن هذه الآية إن كانت مراداً بها

الإعلام بأحوال مغفرة الذنوب ، فهي آية اقتصر فيها على بيان المقصود ، وهو تحويل شأن الإشراك ... ولكنها نزلت بعد معظم القرآن ، فتعين أنها تنظر في كل ما تقدمها ، وبذلك يستغني جميع طوائف المسلمين عن التعسف في تأويلها كل بما يساعد نخلته " ² .

وبارتباط الشرك بالمغفرة من حيث السياق ، دل على كون المرء قد يقع في الشرك بوجه من الوجوه بقصد أو بدونه ، ورجاؤه في ذلك التوبة إبان وقوعه فيه حتى ينال مغفرته سبحانه وتعالى ، لذلك حذر رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين منه من خلال تنبيه الصحابة إلى احتمال الوقوع فيه ، قال عليه الصلاة والسلام : " **الشرك فيكم أخفى من ديب النمل ، وسأدلك على شيء إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره تقول : " اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم ، وأستغفرك لما لا أعلم "** ³ .

ومن أدلة ذلك دعوة إبراهيم عليه السلام " **وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ** " سورة إبراهيم ، الآية 35. وعبادة الأصنام وجه من وجوه الشرك قديما ، يوجد في واقعنا المعاصر ما يعدله - من حيث الذنب - ويعادله من أنواع الشرك سنوضح معالمها لاحقا.

وبالعودة إلى قوله تعالى " **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ** " ⁴ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ " نجد في الآية الكريمة تعميما وإطلاقا في الذنب ، وتعليقا وقيدا في المذنب ، عكس ما ذهب إليه المعتزلة في شخص عبد الجبار المعتزلي .
فقوله عز وجل " **وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ** " تعميم للكبائر والصغائر ، باستثناء الشرك ما لم يتب صاحبه ، فهناك إطلاق دون قيد التوبة ، وفي قوله " لمن يشاء " ورود التقييد والتعليق بمشيئة الله .

فالموحد المرتكب للكبائر يبقى تحت مشيئة الله ورحمته ، كما أن الصغائر تغتفر تلقائيا إذا ما اجتنب الموحد الكبائر ، من منطلق قوله تعالى " **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا** " (31) سورة النساء الآية 31. وقوله " **الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ** " سورة النجم الآية 32.

فحاصل القول أن الآيتين - 48 و 116 - من سورة النساء ، اشتملتا على تعميم في الذنب وهو الشرك بالله تعالى ، وتقييد وتعليق في المذنب بمشيئة الله ، عكس ما زعم المعتزلة الذين وقعوا في منزلق خطير وتأويل منحرف بأن قيدوا قوله تعالى " **وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ** " بالتوبة ، فلو كان على زعمهم الأمر كذلك لسقط مقصود التفصيل من الآية ، فصار مرتكب الكبيرة والمشرک على حد سواء، وهذا ما وقعوا فيه ودافعوا عنه .

وبالتالي فالآية الكريمة " **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ** " ⁵ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ " مسقطة لفكر المعتزلة والخوارج والزيدية وغيرها ...

وأما قوله تعالى " **إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ** " (53) سورة الزمر ، الآية 53. فقد ورد تقييدها بالتوبة من خلال نصوص قرآنية في مواطن مختلفة من القرآن الكريم ، حتى يدفع التوهم عن كل من يعتقد تناقض القرآن مع بعضه ، كما هو حال الآيتين السالفتي الذكر .

بعد هذا التوضيح ، أود تسليط الضوء على مظاهر الشرك المعاصر من خلال ما ذكره المختصون من تقسيمات للشرك ، تفرعت إلى ماله علاقة بالمعتقد و الأقوال والأفعال ، حيث زلت - اليوم - أقدام العديد من المسلمين ، أوقعتهم في مخالفات

شرعية توجب التوبة . وقد شكلت خطورة كبيرة على أسس العقيدة الإسلامية ابتداء وانعكاساتها على المجتمع الإسلامي انتهاء، ناهيك عن عواقبها الأخروية ، فإذا بطل الأصل ما سترتب عنه لا يمكن أن يكون إلا كذلك ، كما أن الفرع يعود على الأصل بالإبطال إذا ثبت فساده وبطلانه .

التأمل في خطاب المسلمين من جهة اعتقادهم بالله من حيث تصديقهم بحقيقة وجوده ، صفاته ، أسمائه ، يلمس جهلا عميقا ، يعكس بجلاء حاجة المسلمين إلى تصحيحهم للمفاهيم ، لأن فساد الفهم يفسد الممارسة ، خاصة في ما يتعلق بطرق تحصيل المعلومة وصولا إلى الحقيقة ، حقيقة الله من جهة طرق التعبد بأسمائه وصفاته والتوكل عليه، كما أن السؤال المشروع له ضوابط وحدود لا ينبغي تجاوزها.

فالمسلمون من العوام وإن كان انتماءهم من الناحية المذهبية بعيدا عن أصحاب النحل الضالة ، إلا أن جهلهم أوقعهم في مهالك جعلتهم وأهل الضلال سواء من حيث العقاب ، فالله لا يعبد عن جهل ، والأصل أن يتحرى المسلم السبل العلمية السليمة بحثا عن الصواب ، باعتبار العقل مناط التكليف ، والمطلوب استثماره لبلوغ المبتغى ، وهو المنهج الذي سلكه إبراهيم عليه السلام حينما وجه سؤالا مشروعا من الناحية العقدية إلى المولى عز وجل قائلا : **"وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَظْمِنَ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"** سورة البقرة ، الآية 260، فقد وردت أربعة أقوال كما أشار إلى ذلك القرطبي رحمه الله في سبب سؤال إبراهيم عليه السلام ، منها أنه سأل بغرض الحصول على عين اليقين، بعد أن توافر في قلبه علم اليقين ، ومنها أنه شك ليس على الوجه الذي يذكره الأصوليون بمعنى التوقف بين أمرين ولا مزية لأحدهما على الآخر ، وإنما - كما ذكر الطبري - نقلا عن ابن عطية بسبب "الخواطر الشيطانية العارضة." ⁴، واستدل على ذلك بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : **"نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ"** ⁵، قال ابن حجر رحمه الله فيه: "وحمله أيضا الطبري على ظاهره، وجعل سببه حصول وسوسة الشيطان، لكنها لم تستقر ولا زلزلت الإيمان الثابت" ⁶ .

فإبراهيم عليه السلام مع صدق إيمانه، يعرض مسألة على ربه يريد بذلك دفع الخاطر الذي يلقيه عليه الشيطان مما ينافي الإيمان ، ليتخلص من الوسوسات ويعانق الحقيقة التي لا تقبل الشك ، وفي ذلك تنبيه للمسلم الذي ينبغي عليه دفع كل ما من شأنه التشويش على فكره ومعتقده ، ليعرض ما التبس عليه إلى أهل الذكر حتى لا يضل فتيته عن الحقيقة ، فيقع وسط دائرة الوهم الموصلة إلى الشرك من باب الجحود والإلحاد ، فذلك وجه من وجوه الاختلالات التي يعاني منها المسلمون على المستوى العقدي .

كما أن جوابه عن سؤال قومه كان يحمل مقصدا عقديا يكمن في إحداث خلخلة على مستوى التدبر والتفكير العقلانيين لدى قومه وصولا إلى صفات الله تعالى وحقيقة وجوده ، حيث كان جوابه بعدما اتهموه بتحطيم آلهتهم : **" قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ (63) فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ (64) ثُمَّ نُكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَٰؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ (65)"** سورة الأنبياء الآية 63-65.

فالأولى بالفئة التي تقصد الأولياء والزوايا بغية التقرب إلى الله لقضاء مآربها أن تستوعب هذا الخطاب الرباني الذي أورده الحق سبحانه على لسان إبراهيم عليه السلام ، حتى أن قومه تخرجوا فنكسوا على رؤوسهم تعبيرا عن خجلهم جراء ما يعبدون ، لما

علموا حقيقة آلهتهم التي كانوا يتوهمون منفعتها فهي أصنام لا تجد حيلة لنفسها ، بالأحرى أن تجلب النفع أو تدفع الضر عن غيرها .

فحجج من يقصد اليوم الأضرحة وما يماثلها أشبه بتلك التي يرب بها ماسلف من الأقوام الضالة عبادتهم للأصنام والأوثان قال تعالى : **" وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ (3) "** الزمر الآية 3. مع إقرارهم بالله تعالى خالق السموات والأرض **" وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ "** الزمر الآية 38 ، فواقع فئة عريضة من المسلمين اليوم لا يختلف من حيث الاعتقاد على ما كانت عليه الأقوام السابقة ، من ذلك السؤال والتوسل بغير الله بدعوى التوسط في الدعاء للتقرب إليه سبحانه لغاية في نفسه.

فالشرك قديما يدخل في خانة الظلم من منطلق قوله تعالى **" إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ "** سورة لقمان الآية 13، واليوم دخل -الشرك - من باب الجهل ، قال تعالى **" إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا "** الأحزاب:72.

فسواء جعل المرء لله ندا يعبد ، أو اتخذ له واسطة ، فقد ظلم نفسه بسبب جهله ، لأنه سلب حق الله ومنحه للغير . فجاهلية العصر الحالي - أخطر من التي عرفها تاريخ العصر الجاهلي بتعبير محمد قطب ، حيث كانت " الجاهلية العربية جاهلية ساذجة قريبة الغور ، تعبد أوثانا محسوسة فجحة ، وتمارس ألوانا من التصور وألوانا من السلوك ، منحرفة نعم ، ولكنه انحراف ساذج غير عميق أما الجاهلية الحديثة فشأها أوعر وأخطر وأعنف ، إنها جاهلية العلم ، جاهلية البحث والنظرية والدراسة ،.... جاهلية الكيد المنظم المدروس المخطط لتدمير البشرية جاهلية لا مثيل لها في التاريخ " ⁷ فالجاهلية عند محمد قطب تفيد معنى " رفض الاهتداء بهدى الله ، ورفض الحكم بما أنزل الله " ⁸ وليس بالمفهوم الضيق لمعنى الجاهلية ، لقد بات معنى الجاهلية اليوم يمارس بالصورة القديمة إلى جانب ماعبر عنه محمد قطب بالمفهوم المعاصر ، فصار الإشكال العقدي قائما إلى جانب الإشكالات العلمية الداخلية والوافدة على الإسلام التي تفرضها نفسها بحدة .

فالتوحيد بأنواعه " الألوهية ، الربوبية ، الصفات ، الأسماء ... " لا يقبل القسمة أو الإهمال باعتباره أساس عقيدة المسلم ، وإلا وقع المسلم المكلف في التعطيل المؤدي إلى الشرك ، وإن كان الشرك كما نبه إلى ذلك ابن قيم من خلال كتابه " الداء والدواء " لا يستلزم أصل التعطيل ، بل قد يكون المشرك مقرا بالخالق سبحانه وصفاته ولكنه عطل حق التوحيد ، وهذا هو واقع معظم المسلمين اليوم حيث إيمانهم بالله لكنهم مضيعون لحقه ، وقد صنف هذا النوع من الممارسة في القسم الثاني من الشرك و هو الأصغر ، حيث تجد المسلم مؤمنا بالله وبصفاته وأسمائه ، غير أنه غير مخلص في ذلك من جهة العبادة والمعاملة من قبيل الرياء والتكبر ، والتوكل على غير الله وسوء الظن به ، أو من جهة تقديس الشيوخ والعلماء ... ، فكل ذلك يعكس ضعف إيمان المرء وعدم تقديره لله تعالى **" مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ "** الحج: الآية 74.

ومن القضايا التي تحتاج إلى بيان ارتباطا بالموضوع ، طبيعة العلاقة التي باتت تربط بعض المسلمين بغيرهم من الغرب في يتعلق بمشاركتهم أفراحهم الدينية وفتح جسور التلاقح الثقافي دون حدود وقيود تحت مسمى المشترك الإنساني ، فتلك دعوة فاسدة

وحق أريد به باطل ، فشروط التعايش والتعاون جاءت صريحة في النصوص القرآنية والحديثية لا تحتاج إلى وضوح ، تحقيقا لخصوصية الدين الإسلامي الذي وجه للعالم أجمع ، وما تمليه الدوافع الإنسانية التي جبلت البشرية عليها .

أما رضى المسلم بانتهاك معتقداته والاستهزاء بها من طرف الغير من المشركين والكفار ، وإظهار ما يبدي تفاعله مع معتقداتهم ، فذلك أمر موقع لا محالة في مخالفات عقدية خطيرة ، أخذت بدورها نقاشا وتفسيرات من منطلق قوله تعالى : "

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ " النساء: الآية 140 .

وقوله تعالى : " وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ " هود : الآية 113.

يفسر الجصاص في كتاب " أحكام القرآن " قوله تعالى " إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ " بقولين نقلا عن غيره : أحدهما: في العصيان، وإن لم تبلغ معصيتهم منزلة الكفر.

والثاني: إنكم مثلهم في الرضا بحالهم في ظاهر أمرهم، والرضا بالكفر والاستهزاء بآيات الله تعالى كفر. ولكن من قعد معهم ساخطاً لتلك الحال منهم، لم يكفر، وإن كان غير موسع عليه في القعود معهم.

أما البيضاوي ، فقد جعل التساوي بين الكافر والمسلم في هذا المقام منصرفا إلى الإثم ، لقدرة المسلمين على الإعراض عنهم والإنكار عليهم .

وذهب البعض إلى أن الرضا بالكفر مع استقباحه ليس بكفر، وإنما يكون كفراً مع استحسانه .

فما يصطلح عليه اليوم بحوار الأديان أو حوار الثقافات والحضارات ، حيث الجلوس على طاولة المناظرة والحوار بحثا عن

التقارب والتعامل المحقق لمفهوم التعاون بلغة النص القرآني " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ " سورة الحجرات، الآية 13، يحتاج

إلى ضوابط و نوايا حسنة بعيدا عن كل مرجعية أو إيديولوجيا مبينة ، إذ صار هذا النوع من الانفتاح يستغل بالاستعانة بأبناء جلدتنا من المفكرين الإسلاميين للإطاحة بالإسلام كدين لما أصبح يشكله من خطورة على باقي الديانات الأخرى، ألحق ضررا

كبيرا بالمسلمين وبالعلاقات الإنسانية عامة ، الأمر الذي يستدعي تصحيحا يعود بهذه المعادلة إلى وضعها الأصل.

فالحوار مع غير المسلمين يتحدد في كونه وسيلة موصلة للحقيقة ، تحمل في طياتها وظيفة ذات أبعاد ودلالات تنطلق من

مفهوم واحد هو العبودية لله سبحانه وتعالى وليس الانسلاخ والذوبان في عقيدة الآخر وثقافته ، تقول الدكتورة مريم ايت أحمد في هذا الصدد : " الإسلام يرى في فتح مجال الحوار بين البشر بدل القطيعة والتباعد هدفا ساميا للحفاظ على مفهوم التبعد".⁹

حاصل هذه المساهمة العلمية أن المسلمين اليوم ارتباطا بالموضوع سالف الذكر في أمس الحاجة من الناحية التصورية أولا إلى استيعاب مفهومي التوحيد والشرك من زاوية الرؤية القرآنية من خلال السياقات الواردة ضمنه حيث الحاجة إلى استحضار الدقة اللغوية ، للكشف عن المعنى الحقيقي للألفاظ ، لذلك نجد على سبيل الذكر من يخلط بين الكفر والشرك ، في حين أن الكفر أعم من الشرك ، والشرك جزء من الكفر ، فكل مشرك كافر وليس كل كافر مشركا قال تعالى : " قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (37) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (38) " الكهف الآية 37.

كما أن من مستلزمات الإيمان الصحيح أن يستوعب المسلم معاني التوحيد ومجالات الشرك ، حيث تتعدد وتتلون مظاهره من حقبة إلى أخرى ، وكل ذلك موقع في الكبرة ، بالإضافة إلى التبصر بحقيقة العبادة من حيث الممارسة ، لارتباطها بالعقيدة الصحيحة ومترجمة لها ، وهذا ما قصده من خلال عنواني إشكالية التصور والممارسة.

-الهوامش :

- 1-التحرير والتنوير: ص 82-83 ، الجزء الخامس .
- 2-نفسه ص 83.
- 3- صحيح الجامع : الحديث رقم 3731، صححه الألباني .
- 4-جامع البيان : الجزء الثالث ، ص 194.
- 5-صحيح البخاري : الحديث رقم 3372 ، صحيح مسلم : كتاب الإيمان - باب زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلة - الحديث رقم 572.
- 6-فتح الباري : ص 474، الجزء السادس .
- 7-جاهلية القرن العشرين : ص 8-9.
- 8-نفسه : ص 11.
- 9- جدلية الحوار "قراءة الخطاب الإسلامي المعاصر " : ص 39.

-لائحة المصادر والمراجع :

- 1-جامع البيان في تأويل القرآن : لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي ، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ، المحقق: أحمد محمد شاكر ، الناشر: مؤسسة الرسالة ، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
- 2- صحيح البخاري : لمحمد بن إسماعيل البخاري ، المحقق: محب الدين الخطيب - محمد فؤاد عبد الباقي ، الناشر: المطبعة السلفية ومكتبتها ، 1400هـ - 1980م.
- 3- صحيح مسلم : لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري أبو الحسين المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي ، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه
- 4- فتح الباري شرح صحيح البخاري : لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379.
- 5- صحيح الجامع الصغير وزيادته - الفتح الكبير:- لمحمد ناصر الدين الألباني ، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة : الثالثة . ، سنة النشر: 1408هـ - 1988م.
- 6- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد المعروف بالتحرير والتنوير: لمحمد الطاهر ابن عاشور، الناشر : دار سحنون للنشر والتوزيع ، 1418هـ - 1997م.
- 7- جاهلية القرن العشرين : لمحمد قطب ، الناشر: دار الشروق الطبعة: 1408هـ-1988م.
- 8-- جدلية الحوار "قراءة الخطاب الإسلامي المعاصر " دة. مريم ايت أحمد ص 39، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء الطبعة الأولى، 2011م.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/823>

تاريخ النشر: 2019-12-15

تاريخ الـخطيب: 2019/12/20

تاريخ الإستقبال: 2019-10-22

الإمام والخطيب ورسالتهم التفاعلية Imam and Al-khatib and their interactive message

د. عدنان مهندس، كلية الآداب، سايس مدينة فاس، المغرب.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

عدنان مهندس، الإمام والخطيب ورسالتهم التفاعلية، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019, ninth
FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

MEHANDIS Adnane, Imam and Al-khatib and their interactive message, EL TOURATH
REVIEW, number 32, ninth folder, December 2019.



الملخص:

تعتبر مؤسسة المسجد مؤسسة وظيفية تفاعلية، بحيث تتضافر في خدمة رسالتها مكونات مادية ومكونات عضوية (أعضاء)، ولعل من أبرز الأعضاء الحيويين في هذه المؤسسة الإمام والخطيب، وما ذلك إلا لارتباط نشاطهما بركنين وهما: الصلوات الخمس وشعائر خطبة الجمعة، وبالتالي؛ فكل الاهتمام والاعتبار ينبغي أن ينصب للأولويات التفاعلية المؤثرة في انتقاء وتوظيف المشرف على إحدى هاتين الوظيفتين، وذلك لأن بنجاح هاتين الرسالتين ينجح المسجد في أداء مهامه وتحقيق أهدافه، وبفشل هاتين الوظيفتين يفشل المسجد في تحقيق أهدافه وأداء رسالته، ومنه؛ تتبين خطورة وجسامة مسؤولية كل من الإمام والخطيب في مهامه المسجدي.

Abstract:

The institution of the mosque is an interactive and functional institution. there are many members who achieve its [mission.in](#) terms of the human members, we find "al imam and al khatib" as the most prominent members because of their important roles that they play in the five prayers and the friday sermon. so all attention and consideration for the effective and interactive priorities should be directed in the selection and employment of the supervisor of one of these functions, because the success of these members succeeds the mosque in the performance of its tasks and achieve its objectives and the vice [versa.as](#) a result, we can say that both al imam and al khatib have a great responsibility in realizing the main objectives of the mosque institution.

لا يمكن للرسالة المسجدية أن تأخذ طريقها ووجهتها نحو الوظائف المنوطة بها إلا بتضافر جهود الأعضاء الفاعلين داخل هذه المؤسسة، ولا شك أن هؤلاء الأعضاء يؤدون مهامهم بشكل محدد في إطار مترابط ومتكامل، مما يجعلهم في منظومة وظيفية، يمكن تشبيهها بالجسد الواحد؛ إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، وعليه؛ فإن كلمات هذا المقال تحاول تسليط الضوء على أنموذجين من نماذج هؤلاء الأعضاء الفاعلين في الرسالة التفاعلية للمسجد، وهما: المؤذن والمنظف، وانطلاقاً من هذا الاختيار؛ جعلت تقسيم هذا المقال في عنصرين أساسيين: موقع المؤذن في الرسالة المسجدية-موقع المنظف والبواب¹ في الرسالة المسجدية، وسلكت في معالجة العنصرين المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بتأصيل هذا الموقع التفاعلي وإعادة تركيب وتفكيك عناصره التفاعلية انطلاقاً من المعطيات الشرعية والواقعية، استناداً لمجموعة من المصادر والمراجع المؤثرة للموضوع، والتي هي مدونة وفق أعراف البحث الأكاديمي في آخر هذا المقال.

العنصر الأول: الإمام

قبل الحديث عن وظائف الإمام وما ينبغي أن يتوفر فيه من مواصفات وشروط، يليق بي أن أشير إلى أن الإمام أو الفقيه بالاصطلاح العربي أبرز وأهم عنصر في النشاط التفاعلي للمسجد، فبه يرتقي المسجد وظيفياً وبه يتدنى، وبالتالي فإذا ذكر مصطلح (القيم الديني)، فأول شيء يتبادر إلى الذهن هو الإمام، بل يكاد ينحصر هذا المصطلح على المستوى الرسمي في إمام الصلوات الخمس فقط، نظراً لموقعه المحوري في ذلك، يقول الأستاذ عبد الحكيم أبو اللوز: 'يشمل مصطلح القيمين الدينيين بالتعريف الواسع كل من يقوم بمهمة في المسجد، وهم الأئمة والخطباء والوعاظ والحزابون (قارئو القرآن المرتل حسب نغمات تختلف حسب الجهات) والمؤذنون وغيرهم، أما التعريف الحصري الذي تأخذ به الجهات الرسمية، فلا يضع تحت هذه الصفة إلا أئمة الصلوات الخمس في المساجد التابعة لها وغير التابعة، ويبلغ عدد القيمين الدينيين في المملكة المغربية اثنين وستين ألفاً قِيَمًا ينهضون بمهام دينية مختلفة'²، ويمكن أن نلاحظ هنالك تغيراً في نمط ممارسة مهنة القيم الديني بين الحاضر والماضي-خاصة مهنة الإمام- وما ذلك إلا لتغير ظروف ومعطيات الواقع في التفاعل مع خصوصيات هذه المهنة ومتطلباتها، يقول الأستاذ عبد الحكيم أبو اللوز: 'عرفت مهنة القيم الديني تغيرات كبيرة بين الماضي والحاضر، فبعدما كان إمام المسجد هو فقيه القرية وأستاذ التلاميذ وموثق القرية وعدلها الممتاز ومتولي عقود القران والمصلح بين المتخاصمين تبدل وضعه في وقتنا الحاضر بشكل كلي وبات الجميع مدركاً أن العرف والتقاليد الموروثة أضحت عاجزة عن تنظيم شؤون المسجد وإمامه، فبعد أن أصبح الطلب ملحا على شخصه والمستأذن فيمن يتولى في المساجد، أصبح الإمام مضطراً لحمل حقائبه وعرض خدماته على الجماعات والجمعيات واللجان المشرفة على المساجد'³.

يشير هذا النص قضيتين أساسيتين وهما:

1- الإيقاع العام الذي تسير عليه وظيفة الإمامة في الممارسة العملية لها على أرض الواقع، والتي يلاحظ فيها تدنيا واضحاً عند مقارنة وضعها بين الماضي والآني، الشيء الذي يحتم إعادة النظر في مواطن الخلل وأسباب التدني قصد معالجة وتدارك ما يمكن للرجوع بها إلى حالها الطبيعي.

2- تغير الطريقة التي يتم بها إسناد مهمة الإمامة لمن يريد أن يتولاها أو لمن يستحقها، وأن المعطيات الحالية تفرض نوعا من التعامل الخاص يتجلى في الحاجة إلى إبراز الخدمات وعرض الكفاءات لتسهيل عملية الاختيار والانتقاء على اللجان المشرفة والجهات الوصية الموكول إليها هذا الأمر.

وإذا عدنا إلى الوظائف المنوطة بالإمام المسجدي، فهو عنصر يفترض فيه أن يسهر بشكل مباشر على شؤون المسجد، خاصة فيما يتعلق بالتأطير الديني للجماهير، حيث يمثل القيم الدينية أنموذج المثقف المحافظ الذي يتولى التأطير الإيديولوجي للمجتمع⁴، وبالتالي فليس مهام الإمام منحصرًا في إمامة الناس فحسب، بل هو إمام لهم أيضا في المجال الاجتماعي العام بالمعنى الشامل للكلمة، فهو مرجعهم ومناطق مشورتهم في كل شؤونهم الدينية والدنيوية⁵.

إذن فالإمام الناجح في مهامه هو ذلك الإمام المنفتح في شخصيته على كلا المجالين العلمي والاجتماعي، وهذا الأمر يلح علينا في قضية الاختيار للشخص المناسب والمؤهل لهذه القيادة، ولا ينبغي أن يتساهل في أجرة هذه المرحلة بتاتا، يقول الأستاذ علي محمد مختار: 'إن اختيار الأفراد القائمين على أمر المسجد يجب أن يكون بميزان دقيق حساس ومقاييس أقرب إلى المثالية، لأن مهمة هؤلاء عظيمة وتحتاج لمجهود ضخم خاصة في بداية العمل حتى يجذبوا المسلم إلى المسجد من جديد، وينهضوا بفكره ويرتقوا بغرائزه حتى يصبح مسلما حقا، ومن هنا يمكن أن يقوم المسجد بدوره في قيادة المجتمع الإسلامي خير قيام'⁶.

فمسؤولية اختيار الإمام المسجدي تعتبر مسؤولية رسالية قيادية، أي أن النجاح فيها يمكن من إنجاح رسالة المسجد على المستوى الوظيفي، والتوفيق فيها يتيح قيادة اجتماعية جيدة من طرف الإمام لمن خلفه من المصلين ومرتادي المسجد وهذا يلتقي شيئا ما مع مفهوم الاقتداء، إلا أن مفهوم الاقتداء يتميز ببعده التربوي الظاهر، والذين يمثلون مختلف شرائح المجتمع الذي ينتمون إليه، كما أن الميزان الانتقائي الذي ينبغي أن يُحكّم في اختيار الأئمة، يفترض فيه أن يحتوي معايير دقيقة موضوعية وموحدة ليتم الاحتكام إليها أفقيا، حتى نضمن تكافؤ الفرص في الانتقاء بين مختلف المناطق.

ولا ينبغي أن نغفل قضية هامة في الاعتبار عند انتقاء إمام المسجد، ألا وهي التلاؤم والانسجام الاجتماعي، أي وجود تقارب وتوافق بين جوانب الشخصية الاجتماعية للإمام وبين خصوصيات البيئة التي سيؤدي فيها مهمته، وذلك حتى يتمكن من أدائها على أتم وجه من خلال اندماجه الإيجابي في تلك البيئة، جاء في مقال بمجلة الناصرة ما يلي: 'وهناك مسألة أخرى ربما ساهمت إلى حدّ ما في زيادة الفجوة بين المسجد وروّاده وهي مسألة انتداب الأئمة من مناطق تختلف عن المنطقة التي يتواجدون فيها ثقافيا واجتماعيا لاختلاف التصورات، فيصبح بذلك الإمام عاجزا عن مواكبة وإدراك واستيعاب الظواهر الاجتماعية والوقوف عليها، فليس كل مجتمع يفتح لك أبوابه ويتقبل منك مناقشة انشغالاته، لا سيما إن لم تكن من أهل المنطقة ولم تبذل جهودا للاندماج مع أهلها ومشاكلهم والتطرق إليها من على المنابر'⁷، وقد تؤاخذ عن الإمام أمور وتصرفات وينتقد في ذلك نظرا لأنه لا دراية له بالعرف السائد في المنطقة التي يشتغل فيها، وهو لا يجد حرجا في فعله ذلك، فينتج عن ذلك تباعدا بين الإمام ووسطه الاجتماعي لهذا السبب.

وفي قضية انتداب أئمة المساجد ونجاحهم في التأقلم مع محيطهم الاجتماعي، يمكن أن نلاحظ في هذا الإجراء وجد نوعين من الممارسات وهما نوعان مختلفان تماما:

1- الممارسة الأولى: اعتماد نظام التوريث في وظيفة الإمامة الدينية، ولا شك أن هذا النظام له من المساوئ والمفاسد ما لا يخفى على ذي لب، وذلك نظرا للاختلاف الكبير الذي يحصل بين جيل الآباء وجيل الأبناء، والذي لم يسلم منه حتى الرسل والأنبياء، لأن سنة الله في الكون تقتضي ذلك، وهو نظام يحرم تبوؤ أهل الاستحقاق للوظائف الشرعية التي هم مؤهلون لها بجدارتهم وكفاءتهم، يقول الأستاذ محمد هنزاع الشهري مبينا سوء تبني هذا المنهج في المهام الدينية للمسجد النبوي خلال العصر العثماني: 'ولولا الأثر السيئ الذي أحدثه نظام توريث الوظائف في العصر العثماني لأكثر من شخص، نظير دفع ما يعرف بمحلول الوظيفة، لعد هذا بمثابة حلول عملية، لتمكين الأئمة والخطباء من أداء الرسالة المنوطة بهم، إلا أن من أبرز مساوئ هذا النظام حرمان أهل الكفاءات العالية من تقديم ما لديهم من خبرات ومواهب، بسبب الاحتكار المفروض على الوظائف المذكورة'⁸.

2- الممارسة الثانية: ترشيح السكان لمن يؤمهم، حيث إن مبادرة أهل المسجد إلى اختيار الإمام الأنسب لهم في الصلاة، تعبر عن اهتمامهم بالمسجد واعتنائهم بالفرض، كما أن هذا الإجراء منهم يريح الجهات الوصية على تدبير شؤون المسجد من توالي الشكايات ضد من يؤمهم، لأنهم هم الذين ساهموا في اختياره وتواجده معهم، ثم إن جسور التواصل بينهم وبين إمامهم تكون أقوى وأمتن في هذه الحالة، يقول الأستاذ محمد الطوير في شأن بعض المساجد بطرابلس الليبية: 'كان الناس الوطنيون في المدن والقرى، وسائر النواحي المختلفة هم الذين يبادرون إلى بترشيح الشيخ المناسب داخل الجامع أو المسجد الذي يتوسط أحياءهم عادة، ولكن لا تتم عملية اختيارهم للشيخ المطلوب إلا بعد أن يقدموا التماسا من طرفهم إلى الوالي العثماني بمدينة طرابلس يعرضون فيه صفات الشيخ الحسنة وحاجتهم إلى خبرة المعني'⁹.

ويقترّب من هذا الموضوع في شأن اختيار الإمام الذي يؤم بالمصلين، انتماء الإمام المسجدي إلى نفس القبيلة أو الحي الذي ينحدر منه، حيث يطمئن مجموعة من الناس إلى هذا الاتجاه، خاصة من الجانب المالي في تدبير شؤون ونفقات المسجد، فلا يضطرون للبحث له عن مسكن أو تنظيم نوبة في الإطعام اليومي، لكونه يقطن أصلا في نفس الحي، يقول الأستاذ كرم إدريس في عقد مقارنة بين الطالب أو الإمام المحلي وبين المهاجر: 'وقد يكون الطالب من أبناء الدوّار وبالتالي لا معروف له ولا مسيد يسكن فيه، إذ يسكن مع أهله ويأكل عندهم، وقد يكون مهاجرا ويسمى (طالب مخنش) إذ ذاك يعين له من يعطيه المعروف أي من يطعمه، قد يكون واحدا-دارا- أو اثنين أو ثلاثة كأن يأخذ الفطور من دار والغداء من أخرى والعشاء من ثلاثة'¹⁰.

ويتبادر من خلال النص السابق وجود نوع من المزج والانصهار بين وظيفة الإمام ووظيفة الخطيب، وكأن الإمام هو نفسه الخطيب الخاص بالجمعة، فلا مشاحة بالطبع أن يجمع الإمام بين الوظيفتين، إلا أن المبحث هو الظاهرة الأعم، نظرا للمصلحة في توزيع وتنويع المهام، ونظرا للعرف الحاضر في المسألة، يقول الأستاذ كريدية إبراهيم: 'وقد جرت العادة في المساجد الجوامع، بالمبحث والتمييز بين من يقوم بالإمامة ومن يقوم بالخطبة، من العلماء والفقهاء، وتؤكد على ذلك ظواهر تعود إلى عهد المولى سليمان، أما بخصوص المسجد الأعظم، فقد كان هذا التمييز قائما وحاضرا، مع اختلاف نوعي، إذ الإمامة فيه يعهد بها لأي كان من علماء المدينة، أما الخطابة فلا تجوز ولا تكون إلا لقاضي المدينة أو نائبه في حال مرضه وغيابه'¹¹، والناظر في واقع المساجد الحالية في المغرب يرى وجود الأمرين معا، مع نوع من التغليب للفصل بين المهمتين، وذلك لأن كثيرا من الأئمة لا يتوفرون على الأهلية الكاملة لممارسة مهمة الخطابة، مع أننا أصبحنا نلاحظ ظاهرة جديدة جيدة تتجلى في استخلاف الإمام

الراتب على خطبة الجمعة في حال تغيب الخطيب الرسمي، وهذا له من الأثر الإيجابي حيث يشجع الإمام ويدبره على تولي هذه المهمة، ويسهم في ارتياح واطمئنان المصلين لكونهم يعرفون مسبقا هذا الإمام الراتب الذي يؤمهم في سائر الصلوات.

ويمكن أن نقيس حجم الاندماج الاجتماعي للإمام مع أهل المنطقة بحجم النظرة التقديرية التي يحظى بها عندهم، ومقدار الرجوع إليه في شؤونهم استشارة أو تيمنا بتدخله فيها¹².

ويمكن أن أصوغ في هذا المقام جدولا توضيحيا لأهم الوظائف الاجتماعية التي يؤديها الإمام تمثيلا لا حصرا:

الوظائف الاجتماعية خارج المسجد	الوظائف الاجتماعية داخل المسجد
الإصلاح بين المتخاصمين خاصة الأزواج.	تمتين الروابط الاجتماعية بين المصلين
جمع الشمل بين القبائل والعشائر المتدايرة ¹³ .	تشجيع المصلين على العمل الخيري
تشجيع الميسورين على العمل الخيري.	تفقد الغائبين عن الحضور في الصلوات
تفقد أحوال المسجونين ودعمهم نفسيا وإعادة إدماجهم اجتماعيا.	حسن الكلام وأدب الحوار مع أهل المسجد.
حضور عقد القران ¹⁴ ومواكبة المناسبات التي يعيشها مجاورو المسجد (خاصة في البادية).	التأليف بين أهل المسجد وتوحيهم ودّهم.

ونأخذ من هذه الوظائف التي يقوم بها الإمام، أنه رمز للاجتماع والوحدة والاتلاف، لذلك فقد حث النبي صلى الله عليه وسلم على اتخاذ إمام ولو لم يكن إلا ثلاثة نفر فقط، حيث قال صلى الله عليه وسلم: ((إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم، وأحقهم بالإمامة أقرؤهم))¹⁵، وإذ عملنا مفهوم الموافقة أو دلالة الأولى فإننا نقول إذا كان الحديث النبوي يأمر القلة باتخاذ الإمام لتحقيق الوحدة وجمع الكلمة وتقوية الصف فإن اتخاذ الإمام والتأكيد على هذا الإجراء يكون أكد إذا كان الجمع كبيرا، يقول الشيخ علي بن ناصر العسيري: 'وهذا فيه من المصالح العظيمة والمحامد الجليلة ما لا يخفى على أحد، فالناس يجتمعون على من يعلمهم الخير ويفقههم في الدين، ويرغبهم تارة ويرهبهم تارة، وينقلهم من الطاعة إلى المعصية'¹⁶، ومن المظاهر التطبيقية للإمام التي تجسد الحرص على الوحدة والاتلاف ما روي عن البراء بن عازب: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِي الصَّفَّ مِنْ نَاحِيَةٍ إِلَى نَاحِيَةٍ، فَيَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا أَوْ صُدُورَنَا وَيَقُولُ: ((لَا تَخْتَلِفُوا، فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ)). قَالَ: وَكَانَ يَقُولُ: ((إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى الَّذِينَ يَصِلُونَ الصُّفُوفَ الْأُولَى))¹⁷، ويمكن أن نعتبر هذا الإجراء ثنائي الأبعاد، حيث إنه يرمي ابتداء إلى تحقيق مقصد تربوي سلوكي يتجلى في امتثال المصلين واستقامتهم في الصف مع ما في هذا الإجراء من ميزة تحوّل نوعا من النظام والتربية على حسن الاستواء والاصطفاف، كما يسهم هذا المقصد في الارتقاء بالمصلين إلى تحقيق بعد اجتماعي وهو تألف القلوب ووحدها، دون أن نغفل وجود البعد الروحي والذي يمكن اعتباره أصليا من خلال ما ورد في ممارسة هذا الفعل من عدم ترك فُرجات للشيطان وتوحي تحصيل صلوات الملائكة من خلال وصل الصفوف.

وتكتسي شخصية الإمام أهمية بالغة يمكن أن نصلح عليها بالأهمية الاستخلافية أو النيابية، وهي خاصية تستمد مصداقيتها من العقيدة التي توجه سلوك الإمام، باعتباره الإمام الأصغر الذي ينوب في مسجده عن الإمام الأكبر أمير المؤمنين،

فهو منتدب لتلك النيابة ومستخلف فيها، وتوفر له كثيرا من هوامش الشرعية والحرية ليؤدي بذلك مهمته في دائرة معينة تؤطرها مجموعة من التوجيهات القرآنية والإرشادات النبوية¹⁸.

وتتبعاً لمجموعة من التعاليم الشرعية المؤطرة لموقع الإمام وعمله في المنظومة الإسلامية، فلا بد أن تتوفر فيه مجموعة من الخصائص حتى يؤدي وظيفته بنجاح، ومن جملة هذه الخصائص:

1- امتلاكه لقابلية التصحيح والتقويم من قبل من يسدي إليه هذه الخدمة، فالإمام ليس شخصا معصوماً أو مقدساً، بل معرض للخطأ والسهو كسائر البشر، روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((يصلون لكم، فإن أصابوا فلكم، وإن أخطئوا فلكم وعليهم))¹⁹، أما بالنسبة للسهو وإمكان حصوله فقد وردت فيه أحاديث تعتبر أصلاً في تشريع أحكام سجود السهو ومنها ما روي عن علقمة قال: قال عبد الله صلى النبي صلى الله عليه وسلم - قال إبراهيم: لا أدري زاد أو نقص - فلما سلم قيل له: ((يا رسول الله، أحدث في الصلاة شيء؟ قال: وما ذاك، قالوا: صليت كذا وكذا، فثنى رجله، واستقبل القبلة، وسجد سجدتين، ثم سلم، فلما أقبل علينا بوجهه، قال: «إنه لو حدث في الصلاة شيء لبنأتكم به، ولكن إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني، وإذا شك أحدكم في صلاته، فليتحر الصواب فليتم عليه، ثم ليسلم، ثم يسجد سجدتين»²⁰، فدل الحديث أن السهو قضية شمولية تسري على كل البشر بدون استثناء، ولا شك أن هذه الخاصية (قابلية التقويم والتصحيح) سمة خلقية ينبغي أن يتحلى بها كل مسلم على اختلاف موقعه ومرتبته، لأنها مؤشر دال على تواضع المرء وبها يكسب محبة الناس وينال تقديرهم وتُكتب له من الرفعة في الدنيا والآخرة.

2- سلوكه نهج الوسطية والاعتدال وذلك في إمامته بالناس، يقول خير الدين وائلي: 'والإمام هو القدوة في الصلاة فلا يطيلها كثيراً كي لا يفتتن الناس ولا يجعلها كنقر الديك'²¹.

ودليل هذه الخاصية ما روي عن جابر بن عبد الله، قال: كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يرجع، فيؤم قومه، فصلّى العشاء، فقرأ بالبقرة، فانصرف الرجل، فكأن معاذاً تناول منه، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فقال: فتان، فتان، فتان ثلاث مرار - أو قال: فاتنا، فاتنا، فاتنا - وأمره بسورتين من أوسط المفصل، قال عمرو: لا أحفظهما²².

3- مراعاته مقصد اليسر والرفق بمن حوله، و تقترب هذه الخاصية في دلالتها بسابقتها، إلا أنني أثرت تخصيص الأولى بالذكر لتعلقها بالمقدار، أما هذه الخاصية فتدخل في كل المعاملات بدون انضباط بقدر معين، وتمثيلاً لهذه الخاصية يمكن أن أذكر ما ورد عن بعض أهل العلم في تصرف الإمام في محرابه تبعاً لأعداد المصلين بالمسجد، حيث يتعين عليه دخول الطاق المخصص له إذا كان المسجد غاصاً بأعداد المصلين حتى لا يحرم المصلين من صف كامل يتسع لخلق كثير من المصلين، وأستشهد في هذا الصدد بما ذكره الإمام ابن الحاج (737هـ) المالكي: 'بل ينبغي له أنه إذا كان المسجد لم يَضُقْ بالناس فلا يدخل الإمام إلى المحراب، فإن ضاق بهم فليدخل على الصفّة المتقدّمة لأنّه إذا لم يدخل يمسك بوقوفه خارجاً عنه موضع صف من المسجد وهو قد يسع خلقاً كثيراً'²³.

العنصر الثاني: الخطيب والواعظ

يعتبر الخطيب المسجدي عنصراً هاماً وبارزاً لا يقل أهمية عن باقي العناصر الأخرى، وذلك أننا نصلي في مساجد كثيرة قد لا ندري عنها شيئاً سوى أن خطيب الجمعة بما هو فلان الفلاني، نظراً لإشعاعه ولمعانه في هذا المجال، ونجد إقبالاً لافتاً للنظر يوم الجمعة على المساجد التي لها خطباء متميزون منهجياً ومعرفياً في خطبهم.

وتطلق الخطبة عند العرب على ما يقال في المحافل من الكلام المنبه به على أمر مهم لديهم، والمرشد فيه إلى مصلحة حالية أو مآلية تعود عليهم، وإن لم تكن فيه موعظة أصلاً فضلاً عن تبشير أو تنذير أو قرآن يتلى²⁴.

وأهم خاصية تميز خطبة الجمعة هي خاصية الدورية، حيث إن تكرار هذه المحطة الخطابية أسبوعياً²⁵ بشكل منتظم يضفي عليها مكانة رفيعة ويجعلها قطباً هاماً في التوجيه والإصلاح، كما تميز الخطبة الجمعية خاصية لا تقل أهمية عن سابقتها وهي خاصية الشمولية التوجيهية، فهي لا تقتصر على مجال معين محدد من الشريعة وتسهم بذلك في إقصاء المجالات الأخرى، بل هي وسيلة تتيح معالجة وبسط القضايا الشرعية على اختلاف وتعدد مجالاتها المتضمنة إلى أحضان الشريعة الغراء، يقول الأستاذ أحمد متفكر: 'خطبة الجمعة شرعت من أجل توجيه فكر الأمة لما يصلح معاشها ومعادها، وتصحيح عقيدتها، ومعالجة قضاياها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وكذلك تجديد جذوة الإيمان التي قد تخبو أو تتراجع بين الفينة والأخرى، نتيجة مشاكل الحياة ومشاغليها الكثيرة'²⁶، إذن فشمولية الخطبة تتعلق بزمان التكليف وزمان الحساب (الدنيا والآخرة) فهي تعالج قضايا التذكير بالآخرة وما يرتبط بالمعاد والحساب ونوعية المجال (إيماني، تربوي سلوكي، اجتماعي، سياسي واقتصادي....)، ولذلك نجد الرسول صلى الله عليه وسلم ينوع مواضيع خطبة الجمعة حسب الحاجيات الظرفية للأمة وخصائصها الروحية وما ينبغي من تقويم اعوجاج أني يتطلب تدخلاً نبوياً على وجه الفور، وذلك انسجاماً مع القاعدة الأصولية في التشريع والتي تقول: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا التنوع النبوي أخذ طابع الموازنة حتى لا يطغى جانب على جانب، يقول الأستاذ عبد الله قاسم الوشيلي: 'ولم تكن خطبته قاصرة على باب الترغيب والترهيب في مختلف القضايا الأخلاقية التي تحدث ويعالجها على المنبر بل كان في كثير من الأحيان يعالج قضايا اجتماعية تتعلق بالمعاملات أو الأعراض أو المشكلات الأسرية لبيان حكم الله فيها'²⁷.

ومن نماذج هذه المعالجات النبوية على المنبر في مجال المعاملات، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: جاءت بريرة، فقالت: إني كاتبته أهلي على تسع أواق في كل عام وقية، فأعنيني، فقالت عائشة: إن أحب أهلك أن أعدها لهم عدة واحدة وأعتقك، فعلت، ويكون ولاؤك لي، فذهبت إلى أهلها فأبوا ذلك عليها، فقالت: إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا، إلا أن يكون الولاء لهم، فسمع بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسألني فأخبرته، فقال: خذوها، فأعتقيها، واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق، قالت عائشة: فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: ((أما بعد، فما بال رجال منكم يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، فأما شرط ليس في كتاب الله، فهو باطل، وإن كان مائة شرط، فقضاء الله أحق وشرط الله أوثق، ما بال رجال منكم يقول أحدهم: أعتق يا فلان ولي الولاء، إنما الولاء لمن أعتق))²⁸.

أما معالجاته صلى الله عليه وسلم للمشاكل الاجتماعية على المنبر فهي من الأمور التي حظيت بأهمية في خطبه الجمعية ولم يكن ليفرط في الإشارة إليها، ومن نماذجها: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: خَطَبَ عَلِيٌّ ابْنَةَ أَبِي جَهْلٍ، فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عَلَى الْمَنِيرِ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: ((إِنَّ عَلِيًّا خَطَبَ الْعَوْرَاءَ ابْنَةَ أَبِي جَهْلٍ، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَهُ أَنْ يَجْتَمِعَ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِنْتُ عَدُوِّ اللَّهِ، وَإِنَّمَا فَاطِمَةُ مِنِّي))²⁹.

وتجدر الإشارة إلى أن مهمة الخطابة أو الوعظ المسجدي ليست وظيفة محتكرة من طرف صنف معين من الناس أو محصورة في تخصص محدد داخل المجتمع، وإنما الواقع يثبت أن ذلك بإمكان مختلف الفئات المجتمعية أن تنبع وتبدع فيه ما إذا تمت مراعاة الضوابط والحدود المؤطرة لهذه الممارسة العملية، وقد يكون من باب الحكمة إعطاء فرصة الأولوية للعاملين بالمجال الديني على اختلاف مواقعهم، وذلك على اعتبار قربهم واتصالهم المباشر بالمجال، ورد في مقال (المرجعية الدينية الوطنية للخطاب المسجدي): 'يقصد بالخطيب مرسل الخطاب، ومرسل الخطاب المسجدي في بلادنا هم الأئمة الذين يتكونون من إمام أستاذ رئيسي، إمام أستاذ، إمام مدرس، إمام معلم، الذين يساهمون في ترقية الخطب المنبرية والدروس المسجدية ولهم وظيفة إلقاء دروس الوعظ والإرشاد دون غيرهم، لكن وأمام العجز الذي يعرف القطاع ونقص الأئمة في بلادنا أصبح بإمكان سلك معلمي القرآن الكريم والمتكون من أساتذة التعليم القرآني وسلك أعوان المساجد (مؤذن) إلقاء الخطاب المسجدي شرط تكليف من إدارة الشؤون الدينية³⁰، إلا أنه لا ينبغي أن يتشدد في هذا الفصل من التكليف حتى لا تضيق فرصة الإفادة من طاقات ومؤهلات وازنة في هذا الصدد والتي تعمل خارج هذا الحقل، سيما وأن التجربة والواقع أثبتا أن عددا من الطاقات البارزة في الخطابة هم من خارج الانتماء إلى الحقل الديني في عملهم الممتحن.

ومع كل هذه التنظيرات التي تنطلق من عدة اعتبارات منهجية وواقعية، فإن مجال الخطبة الجمعية لا يخلو من وجود صنفين متباينين ومتناقضين من الخطباء، صنف يعي كيف يستثمر هذه المحطة فيجعل منها فرصة للتواصل الإيجابي المؤثر، وصنف آخر همّهم أن يسجل حضوره جسديا ويلقي خطبته كيفما تيسر، دون أن يحمل همّ الرسالة أو همّ إيصالها إلى الفئة المستهدفة، ويحسن بي أن أستشهد في هذا المقام بما سطره الدكتور عبد الهادي أعراب³¹ حول هذين الصنفين: 'وهي³² فرصة للأفراد للإنصات للخطبة والإفادة من مواعظها الدينية، كما أنها فرصة أيضا للأئمة والخطباء للتواصل مع جمهورهم وممارسة سلطتهم الدينية والبلاغية والخطابية، وحقن أفكارهم وتوجهاتهم في قوالب حماسية ملتهبة، أو الاكتفاء بتريد خطب باردة ومهادنة، لكنها مفارقة لحياة الناس وقضاياهم اليومية المباشرة، كما حال نسبة كبيرة من الخطباء التقليديين، أو {الفقهاء البلديين}³³، ويلاحظ أن ظاهرة الفقهاء البلديين لها ارتباط وثيق بالماديات، فهذا الصنف يتعامل مع هذه الرسالة كأنها مهنة جافة تؤدي بمجرد الحضور ليستحق صاحبها الراتب المؤدى عنها، وقد يكون هذا الظن صدقا ومجديا في مجالات أخرى غير المجال الديني الذي ينتفع فيه صاحبه باستحضار النية الحسنة، ولذلك فأهل هذا الصنف يتميزون بتكرار الخطب وأدائها برتابة وبرودة منفرة، بالإضافة إلى سرعة التخلص لإزالة العبء الملقى على عاتقهم.

وفي إطار التوجيه والإرشاد الذي يمارسه الخطيب من منبره، يمكن أن نقسم ذلك إلى قسمين:

- توجيه مباشر: وذلك إذا رأى الخطيب ما يستدعي من توجيه كلام مباشر لشخص معين مباشرة إثر صدور أمر يتطلب هذا النوع من التدخل.

وقد يستغرب الناس من هذا التصرف فينكرون ذلك نظرا لندرة حصوله، أو لعدم اهتمام كثير من الخطباء بهذا الأمر أو عدم فقهه، ودليل ذلك فعله صلى الله عليه وسلم مع الصحابي سليك، فعن جابر بن عبد الله قال: جاء سليك الغطفاني يوم الجمعة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب، فجلس، فقال له: ((يا سليك قم فاركع ركعتين، وتجوّز فيهما))³⁴.

وقد يكون من قبيل هذا النوع من التوجيه إجابة سائل أو حل لمشكل معين، ودليل ذلك ما يعرف بحديث الاستسقاء، فعن أنس رضي الله عنه قال: ((أصابت الناس سنة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب على المنبر يوم الجمعة قام أعرابي، فقال: يا رسول الله، هلك المال، وجاع العيال، فادع الله لنا أن يسقينا، قال: فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه وما في السماء قرعة، قال: فتار سحب أمثال الجبال، ثم لم ينزل عن منبره حتى رأيت المطر يتحادر على لحيته، قال: فمطرنا يومنا ذلك، وفي الغد، ومن بعد الغد، والذي يليه إلى الجمعة الأخرى، فقام ذلك الأعرابي - أو رجل غيره - فقال: يا رسول الله، تهدم البناء وغرق المال، فادع الله لنا، فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه، وقال: اللهم حوالينا، ولا علينا قال: فما جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يشير بيده إلى ناحية من السماء إلا تفرجت، حتى صارت المدينة في مثل الجوبة حتى سال الوادي، وادي قناة شهرا، قال: فلم يجئ أحد من ناحية إلا حدث بالجوّد))³⁵.

-توجيه عام غير مباشر: وهو الإرشاد الذي يصدر من الخطيب في منبره بشكل عام لا يخص فيه فردا معينا بنفسه، وقد يكون مقصودا فيه فرد معين أو جهة من الجهات، لكنه يكون توجيهها عاريا من التسمية والتعيين، وكثيرا ما كان يصدر هذا النوع من التوجيه النبوي دون المساس بالأشخاص، وإنما يكون على وزن: ما بال قوم يقولون أو ما بال أقوام يعملون، فعن عائشة رضي الله عنها وقالت: رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمر. فتنزه عنه ناس من الناس، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فغضب حتى بان الغضب في وجهه، ثم قال: ((ما بال أقوام يرغبون عما رخص لي فيه، فو الله لأنا أعلمهم بالله وأشدّهم له خشية))³⁶.

ولا شك أن هذا النوع من التوجيه هو اللائق في غالب الأحيان، نظرا لأنه يراعي كرامة ومشاعر الآخر، لأن الناس يتضررون من التشهير بأسمائهم وإعلانها في المحافل، كما أن هذا الأسلوب غير المباشر له فعالية قوية في القبول والإذعان لأنه مؤشر إيجابي على صدق الموجه ورغبته الحسنة في تقزيم المدعو، وينبغي أن نعلم أن المنبر يؤدي رسالته على أكمل وأبلغ وجه كلما تجنب أهله الخوض في المعارك الشخصية وذكر الأسماء، لأن رسالة الخطيب رسالة الكل لا تصطدم بالأشخاص والجماعات.

ولكي تحقق الخطبة المقاصد المرجوة منها، لا بد أن يتوفر فيها شرطان أساسيان مع بعضهما البعض، حتى تؤتي الخطبة أكلها، ولو فقدنا جميعا أو فقدنا أحدهما لصارت الخطبة أمرا روتينيا يخرج منها المرء على الهيئة التي دخل إليها، وهذان الشرطان هما البساطة والقصد.

فالبساطة هي اليسر والسهولة في الأسلوب وانتقاء الكلمات والألفاظ بشكل يجذب السامع ويشد انتباهه على الرغم من محدودية مستواه الفكري والثقافي، حيث نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التعقير في الكلام وتوظيف الألفاظ العسيرة وتكلفها في الخطاب فقال: ((أحِبُّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرُبُكُمْ مِنِّي بِجَلْسَا فِي الْجَنَّةِ أَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا، وَأَبْعَضُكُمْ إِلَيَّ التَّرْتَارُونَ الْمُتَشَدِّقُونَ، الْمُتَفَيِّهُونَ، قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: قَدْ عَرَفْنَا التَّرْتَارُونَ الْمُتَشَدِّقُونَ، فَمَا الْمُتَفَيِّهُونَ؟ قَالَ: هُمُ الْمُتَكَبِّرُونَ))³⁷.

يقول الدكتور الحسن الطاهري: 'ومعلوم أن الغالبية العظمى من المستمعين للمواعظ والخطب من الأميين ومحدودي الثقافة والمعرفة، وخاصّة في المناطق القروية، ولهذا على الخطيب والواعظ أن يبسطا العبارة وينتقيا الألفاظ السهلة، ويشرحا الصعبة منها، وإلا كان أهم ما يفهمه الناس أنهم ما فهموا شيئاً وكان ردهم بعد أن ينقض المجلس ماذا قال آنفاً³⁸.

والغالب في حال من يهتم بالألفاظ وتصنّع الكلام لا يعير اهتماماً للرسالة الروحية ومدى الإسهام في تغيير حال المخاطب والرفع من منسوب إيمانه.

وبالتالي فليس معنى قوة التأثير في الناس وفعالية الخطاب اختيار الألفاظ الصعبة والمعقدة، بل قد يكون ذلك مجلبة للنفور من رسالة الخطيب وكراهية سماع كلامه.

أما القصد في الخطبة؛ فسلوك منهج التوسط النوعي والزمني في إلقاء الخطبة، فالتوسط النوعي يقتضي مراعاة التوازن الكمي في مكونات الخطبة من آيات قرآنية وأحاديث نبوية صحيحة وتنوع للأساليب (ضرب الأمثال-سرد القصص-الترغيب والترهيب)³⁹ بالإضافة إلى تنوع طرق التحليل ومناقشة المواضيع التي يتم التطرق إليها، حيث إن الخطبة تكون معيبة إذا افتقدت عنصر التوازن في مكوناتها وطغت عليها هيمنة توظيف نوع واحد من المكونات أو أسلوب واحد من الأساليب، والتوسط الزمني هو تجنب الإطالة على الناس، وذلك أن القدرة على الاستيعاب والإنصات عند الإنسان محدودة، فتجاوز قدر معين من الوقت في الخطبة يفقدها فعاليتها وقوتها، فكثير من الناس يفضلون الصلاة في المسجد الذي تكون فيه الخطبة قصداً، خاصة وأن الكثير منهم مطالب بالعودة إلى مقر عمله لأداء واجبه المهني، ولعل الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم قد حسم هذا الأمر وكفانا مؤنة الاجتهاد في تحديد المقدار اللازم في زمن الخطبة، فكان نهجه التوسط صلاة وخطبة، فعن جابر بن سمرة قَالَ: ((كُنْتُ أَصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَانَتْ صَلَاتُهُ قَصِداً، وَخُطْبَتُهُ قَصِداً))⁴⁰، وأما ما يحتج به البعض من كون الجمعة لقاء أسبوعياً وحيداً لا تتسنى فرصة أخرى غيره للدعوة، فيطيلون بذلك الخطبة لهذا الاعتبار، فيقال لهؤلاء: لا اجتهاد مع وجود النص، فليس هؤلاء أحرص على الأمة في مراعاة أحوالها وجلب الخير لها من الرسول صلى الله عليه وسلم، وبراعة الخطيب ومهارته تتمثلان أساساً في حسن استغلال الوقت القصير لإيصال الأهم والأفيد، وقد ينصت الناس لخطبة قصيرة فينهلون منها أكثر مما لو أنصتوا لخطبة طويلة، لأن القدرة الاستيعابية عند الإنسان محدودة في الوعاء الزمني وفي الكم المعلوماتي.

ويمكن القول إنّ رسالة الخطيب ووظيفته تعتبر ماثلة لرسالة ووظيفة الواعظ، رغم اختلافهما في زمن الاشتغال، فالجمعة خاصة بالخطيب، وغير ذلك فهو خاص بالواعظ، مع الإشارة إلى أن رسالة الواعظ تعتبر رسالة تحولية، وقد اصطلحت هذا المصطلح انطلاقاً مما رواه مسلم عن شقيق، ((قال: كنا جلوساً عند باب عبد الله بن مسعود ننظره، فمر بنا يزيد بن معاوية النخعي، فقلنا: أعلمه بمكاننا، فدخل عليه فلم يلبث أن خرج علينا عبد الله، فقال: إني أخبر بمكانكم، فما يعني أن أخرج إليكم إلا كراهية أن أملككم، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتحولنا بالموعظة في الأيام، مخافة السأمة علينا))⁴¹، والتحول هو تعاقد بين الفينة والفينة، دون إكثار يصل إلى حد الملل فيكره الإنسان معه التذكير والنصح ويسأم من سماعه، والرسالة التحولية تحمل معنى القصد كذلك أي التوسط، فلا ينبغي أن يحمل الشيطان الإنسان من خلال هذا الأمر على التشيط والتكاسل في هذا التحول فيترك واجب الإصلاح.

خاتمة:

يأتي الحديث عن الأعضاء أو القيمين الفاعلين بمؤسسة المسجد في إطار توضيح الواجبات المنوطة بكل واحد من هؤلاء الأعضاء بغية إنجاح وظيفة المؤسسة، وكذلك في إطار نقد وتقويم الوضع الحالي انطلاقاً من أسس المنظومة الشرعية حول هذه المؤسسة، حتى يتم رصد أوجه الخلل بشكل ملموس، وحتى يحصل نوع من التوافق والانسجام بين وظيفة القيم الديني وبين محيطه الواقعي، يقول الأستاذ عبد العزيز بغداد: 'تأتي أهمية الحديث عن أئمة المساجد اليوم من أن الكثير من الباحثين والدارسين في عالم الشريعة الإسلامية والحضارة يرون ضرورة إعادة النظر في شؤون المسجد بصفة عامة حتى يواكب شؤون الدعوة الإسلامية، وبشكل خاص تجب إعادة النظر في أئمة المساجد من أجل تكوينهم تكويناً يتلاءم مع رسالتهم الجليلة والخطيرة في نفس الوقت ... من أجل مجابهة التحديات الكبرى الناتجة عن سرعة التغير في العلوم والتكنولوجيا وفي السلوك البشري وأثر ذلك على العقائد والأفكار'⁴².

المصادر والمراجع:

- 1- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (256هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- 2- حديث أبي الفضل الزهري، أبو الفضل البغدادي (المتوفى: 381هـ)، تحقيق: حسن بن محمد بن علي شبالة البلوط، أضواء السلف، الرياض، السعودية، ط1، 1418هـ/ 1998م.
- 3- الدروس الحسنية لسنة 1434هـ: منشورات وزارة الأوقاف، دار أبي رقرق، 1435هـ/ 2014م.
- 4- دور المسجد في الإسلام: علي محمد مختار، مجلة: دعوة الحق، السنة الثانية، 1406هـ، العدد: 14.
- 5- زاد المتعبد في أحكام وآداب المسجد: حمدا ولد التاه، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1424هـ/ 2003م.
- 6- سنن الترمذي (279هـ): أبو عيسى محمد الترمذي (279هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر (ج1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ / 1975 م.
- 7- شذرات من تاريخ المسجد الأعظم بأسف: كريدية إبراهيم، دار وليلي، مراكش، المغرب، ط1، 2005م.
- 8- صحيح ابن خزيمة (311هـ): تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، بدون سنة ولا طبعة.
- 9- المدخل: أبو عبد الله ابن الحاج الفاسي المالكي (737هـ)، دار التراث، بدون بلد ولا تاريخ.
- 10- مساجد مراكش عبر التاريخ: أحمد متفكر، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، ط3، 1431هـ/ 2010م.
- 11- مسؤولية إمام المسجد: علي بن حسن بن ناصر العسيري، وزارة الأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1419هـ.
- 12- المسجد في الإسلام: خير الدين واثلي، مطبعة الإنشاء، دمشق، سوريا، ط1، 1391هـ/ 1971م.
- 13- المسجد النبوي الشريف في العصر العثماني: محمد هنزاع الشهري، دار القاهرة، مصر، ط1، 2003م.

- 14- المسجد ونشاطه الاجتماعي على مدار التاريخ: عبد الله قاسم الوشيلي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ / 1990م.
- 15- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم): مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 16- المصنف: عبد الرزاق الصنعاني (211هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ.
- المجلات الورقية:
- 17- مجلة: أعمال المؤتمر الأول للوثائق والمخطوطات في ليبيا، 1992م، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، مقال: دور المسجد في إثراء الحياة الفكرية بولاية طرابلس الغرب خلال الحكم العثماني / ذ محمد الطوير.
- 18- مجلة: التراث الشعبي، العدد 9، السنة 9، دار الحرية، بغداد، العراق، 1398هـ / 1978م، مقال: مساجد البادية المغربية / كرم إدريس.
- 19- مجلة: دعوة الحق، العدد 241، المغرب، 1984م، مقال: الإمامة ورسالة المسجد / ذ عبد العزيز بغداد.
- 20- مجلة: صوت المجلس، العدد 2 و 3، محرم، 1433هـ / دجنبر 2011م، صفرو، المغرب، مقال: بلاغة الإقناع في الخطاب المسجدي / د الحسن الطاهري.
- 21- مجلة: الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، عدد 2، يونيو 2012، دار الرشاد، سيدي بلعباس، الجزائر، مقال: المرجعية الدينية الوطنية للخطاب المسجدي، بودالية تواتية / سوامية نورية.
- 22- مجلة: عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 2، المجلد 1، بيروت، 2012م، مقال: الدولة والمساجد وقيمها في المغرب / عبد الحكيم أبو اللوز.
- 23- مجلة: العلوم القانونية، العدد الأول، السنة: 2013م، مقال: السياسة الدينية بالمغرب-وظيفة المسجد أنموذجا، عبد الحفيظ ماموح (باحث في العلوم السياسية / إطار بوزارة الصحة).
- 24- مجلة: الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، عدد 2، يونيو 2012، دار الرشاد، سيدي بلعباس، الجزائر، مقال: المرجعية الدينية الوطنية للخطاب المسجدي، بودالية تواتية / سوامية نورية.
- 25- مجلة: نوافذ، السنة 10، العدد 39 / 40، الرباط، المغرب، مارس 2009م، مقال: المساجد والتحكم الديني للدولة بالمغرب، عبد الهادي أعراب.

- ¹ سأذكر مرر انتهاج هذا الاقتران بين الوظيفتين في مستهل معالجة تفاصيل هذا العنصر ضمن متن هذا المقال.
- ² مقال: الدولة والمساجد وقيمها في المغرب، عبد الحكيم أبو اللوز، ص119، مجلة: عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 2، المجلد 1، بيروت، لبنان، بدون سنة.
- ³ مقال: الدولة والمساجد وقيمها في المغرب/ عبد الحكيم أبو اللوز، ص120، مجلة: عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 2، المجلد 1، بيروت، 2012م.
- ⁴ مقال: السياسة الدينية بالمغرب-وظيفة المسجد أمودجا-، عبد الحفيظ ماموح (باحث في العلوم السياسية/ إطار بوزارة الصحة)، ص42، مجلة العلوم القانونية، العدد الأول، السنة: 2013م.
- ⁵ المرجع السابق: ص44.
- ⁶ دور المسجد في الإسلام: علي محمد مختار، ص26 بتصرف، مجلة: دعوة الحق، السنة الثانية، 1406هـ، العدد: 14.
- ⁷ مقال: المرجعية الدينية الوطنية للخطاب المسجدي، بودالية تواتية/ سولمية نورية، ص88، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، عدد 2، يونيو 2012، دار الرشاد، سيدي بلعباس، الجزائر.
- ⁸ المسجد النبوي الشريف في العصر العثماني: محمد هزاع الشهري، ص407، دار القاهرة، مصر، ط1، 2003م.
- ⁹ مقال: دور المسجد في إثراء الحياة الفكرية بولاية طرابلس الغرب خلال الحكم العثماني/ ذ محمد الطوير، ج1/ ص509، مجلة: أعمال المؤتمر الأول للوثائق والمخطوطات في ليبيا، 1992م، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية.
- ¹⁰ مقال: مساجد البادية المغربية/ ذكرم إدريس، ص158.
- ¹¹ شذرات من تاريخ المسجد الأعظم بآسفي: ص70.
- ¹² الدروس الحسنية 1434هـ، ص71، منشورات دار أبي رفاق، 1435هـ/ 2014م.
- ¹³ السياسة الدينية بالمغرب-وظيفة المسجد أمودجا-: ص44.
- ¹⁴ مقال: مساجد البادية المغربية/ كرم إدريس، ص156، مجلة التراث الشعبي، العدد 9، السنة 9، دار الحرية، بغداد، العراق، 1398هـ/ 1978م.
- ¹⁵ صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب من أحق بالإمامة، رقم: 672، ج1/ ص464.
- ¹⁶ مسؤولية إمام المسجد: علي بن حسن بن ناصر العسيري، ص7، وزارة الأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1419هـ.
- ¹⁷ صحيح ابن خزيمة (311هـ): كتاب الإمامة في الصلاة، باب ذكر صلوات الرب وملائكته على واصلي الصفوف الأول، رقم: 1554، ج1/ ص749.
- ¹⁸ الدروس الحسنية لسنة 1434هـ: ص72، منشورات وزارة الأوقاف، دار أبي رفاق، 1435هـ/ 2014م.
- ¹⁹ صحيح البخاري: كتاب الأذان، باب إذا لم يتم الإمام وأتم من خلفه، رقم: 694، ج1/ ص140.
- ²⁰ صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، رقم: 401، ج1، ص89.
- ²¹ المسجد في الإسلام: خير الدين واثلي، ص73، مطبعة الإنشاء، دمشق، سوريا، ط1، 1391هـ/ 1971م.
- ²² صحيح البخاري: كتاب الأذان، باب إذا طول الإمام وكان للرجل حاجة، رقم: 701، ج1/ ص141.
- ²³ المدخل: أبو عبد الله ابن الحاج الفاسي المالكي (737هـ)، ج2/ ص272-273، دار التراث، بدون بلد ولا تاريخ.
- ²⁴ زاد المتعب في أحكام وآداب المسجد: حمدا ولد التاه، ص43، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1424هـ/ 2003م.
- ²⁵ المرجعية الدينية الوطنية للخطاب المسجدي: ص64.
- ²⁶ مساجد مراکش عبر التاريخ: أحمد متفكر، ص31، المطبعة والوراقة الوطنية، مراکش، المغرب، ط3، 1431هـ/ 2010م.
- ²⁷ المسجد ونشاطه الاجتماعي على مدار التاريخ: عبد الله قاسم الوشيلي، ص42/43.
- ²⁸ صحيح البخاري: كتاب المكاتب، باب استعانة المكاتب وسؤاله الناس، رقم: 2563، ج3/ ص152.
- ²⁹ المصنف: عبد الرزاق الصنعاني (211هـ)، كتاب الطلاق، باب الغيرة، رقم: 13267، ج7/ ص300.
- ³⁰ مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية: مقال: المرجعية الدينية الوطنية للخطاب المسجدي، بودالية تواتية/ سولمية نورية، ص79 بتصرف، العدد 2، يونيو 2012، دار الرشاد، سيدي بلعباس، الجزائر.
- ³¹ عبد الهادي أعراب: أستاذ جامعي في علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة.
- ³² أي: خطبة الجمعة.
- ³³ مقال: المساجد والتحكم الديني للدولة بالمغرب، عبد الهادي أعراب، ص87، مجلة: نوافذ، السنة 10، العدد 39/ 40، الرباط، المغرب، مارس 2009م.

- ³⁴ صحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب التحية والإمام يخطب، رقم: 875، ج2/ص597.
- ³⁵ صحيح البخاري: كتب أبواب الاستسقاء، باب من تمطر في المطر حتى يتحادر على لحيته، رقم: 1033، ج2/ص32.
- ³⁶ صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب علمه صلى الله عليه وسلم بالله، رقم: 2356، ج4/ص1829.
- ³⁷ كتاب: حديث أبي الفضل الزهري، أبو الفضل البغدادي (المتوفى: 381هـ)، رقم: 708، ص646، تحقيق: حسن بن محمد بن علي شبالة البلوط، أضواء السلف، الرياض، السعودية، ط1، 1418هـ/1998م.
- ³⁸ مقال: بلاغة الإقناع في الخطاب المسجدي/ د الحسن الطاهري، ص106، مجلة: صوت المجلس، العدد 2 و3، محرم، 1433هـ/ دجنبر 2011م، صفرو، المغرب.
- ³⁹ الدروس الحسينية 1434هـ، ص65، منشورات وزارة الأوقاف، دار أبي رقرق، 1435هـ/2014م.
- ⁴⁰ سنن الترمذي (279هـ): كتاب أبواب الجمعة، باب ما جاء في قصر الخطبة، رقم: 507، ج2/ص381.
- ⁴¹ صحيح مسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب الاقتصاد في الموعظة، رقم: 2821، ج4/ص2172.
- ⁴² مقال: الإمامة ورسالة المسجد/ ذ عبد العزيز بغداد، ص60، مجلة: دعوة الحق، العدد 241، المغرب، 1984م.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ النشر: 15-12-2019

تاريخ الترخيص: 20/12/2019

تاريخ الإصدار: 30-10-2019

مؤلفات علماء تلمسان في علوم القرآن والفقه والعربية
دراسة ببليوغرافية

The literature of Tlemcen scholars in the sciences of
Qur'an, jurisprudence and Arabic
Bibliographic study.

د. فؤاد بن أحمد عطاء الله، كلية الشريعة والقانون، جامعة الجوف، المملكة العربية السعودية.

مجلة التراث، العدد 03-32 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

فؤاد بن أحمد عطاء الله، مؤلفات علماء تلمسان في علوم القرآن والفقه والعربية دراسة ببليوغرافية، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019, ninth
FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

FOUAD Benahmed atallah, The literature of Tlemcen scholars in the sciences of Qur'an, jurisprudence and Arabic Bibliographic study, **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth folder, December 2019.



كان لعلماء الجزائر عموما وعلماء تلمسان خصوصا إسهامات بارزة ومشكورة في خدمة العلوم الشرعية واللغوية، إلا أن أعمالهم لم تجمع، ولم تحظ بدراسة إحصائية تحليلية تضع بين أيدي طلبة العلم إحصاء دقيقا لمؤلفات علماء تلمسان، وتصنيفا محكما بين مطبوعها ومخطوطها ومفقودها. وقد رام المؤلف في هذا البحث جمع جميع تلك الأعمال والمؤلفات، والتي ألفها علماء تلمسان عبر العصور، مع تصنيفها إلى مخطوطة، ومطبوعة، ومفقودة، وتقريبها إلى طلبة العلم، كما قدم الباحث دراسة تحليلية إحصائية للمؤلفات التلمسانية. وقد اشتمل البحث على مقدمة، ومبحثين دراسيين، وخاتمة، عرض من خلالها الباحث أكثر من مائة وثلاثين مؤلفا لعلماء تلمسان، وخرج بنتائج تاريخية وإحصائية دقيقة في هذا الشأن.

كلمات مفتاحية:

علماء؛ تلمسان؛ الجزائر؛ القرآن؛ الفقه؛ العربية.

Abstract :

The scholars of Tlemcen presented the great service of the sciences of the Qur'an, the sciences of jurisprudence and the sciences of language, but their works did not study a statistical analytical study, which provides scientists with the works of scholars Tlemcen, and distinguished between the printed and the manuscript and the missing ones. In this research, the researcher wanted to collect all these works. He presented a statistical analysis of the legal and linguistic works of Tlemcen scientists. The research included an introduction, two papers, and a conclusion, in which the researcher presented more than one hundred and thirty authors.

Key words :

scholars, Tlemcen, Algeria, Qur'an, jurisprudence, Arabic .

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وإخوانه أجمعين، وبعد:

أسهم علماء الجزائر عموما وعلماء تلمسان خصوصا بجهود بارزة ومشكورة في خدمة العلوم الشرعية واللغوية، إلا أن أعمالهم ومخطوطاتهم لم تجمع في مصنف واحد، ولم تحظ بدراسة إحصائية تحليلية توضع بين أيدي طلاب العلم، كما لم تحظ تلك المؤلفات بتصنيف دقيق يميز بين مطبوعها، ومخطوطها، ومفقودها.

وقد رأيت أنه من الواجب المحتم تجاه علماء الجزائر وتراثهم الإسهام في فهرسته ودراسته والعناية به، فأنجزت هذا البحث

بعنوان:

مؤلفات علماء تلمسان في علوم القرآن والفقه والعربية

دراسة بيبليوغرافية

وهو فهرس وصفي جامع-مبشئة الله تعالى- لمؤلفات علماء تلمسان في علوم القرآن الكريم، وعلوم الفقه الإسلامي، وعلوم اللغة العربية، قصدت منه الإحصاء والتعريف، فأسأل الله التوفيق والسداد.

ويمكن أن أعرف بهذا البحث من خلال العناصر الآتية:

أهمية البحث:

يكتسي الحديث عن مؤلفات علماء تلمسان أهمية كبيرة؛ يمكن توضيحها من خلال النقاط الآتية:

الحديث عن مؤلفات علماء تلمسان هو جزء من الحديث عن تراث الجزائر، وعقيدتها، وتاريخها، وهويتها، وانتمائها الحضاري، ولا شك أن هذا الأمر من المواضيع التي تحتاج إلى دراسة وبحث وتأصيل.

يسعى هذا البحث إلى التعريف بإسهامات علماء تلمسان رحمهم الله في التأليف في العلوم الشرعية واللغوية، ومن ثم إبراز جهود علماء الجزائر عموما في خدمة العلوم الشرعية والإسلامية.

يصنف هذا البحث مؤلفات علماء تلمسان إلى مطبوعة ومخطوطة ومفقودة.

أحصيت في هذا البحث ما يربو على 150 مصنفا ألفه علماء تلمسان في خدمة العلوم الشرعية واللغوية.

يضع هذا البحث بين أيدي الباحثين فهرسا لجميع العلماء الجزائريين من تلمسان الذين تركوا مؤلفات في العلوم الشرعية.

مشكلة البحث:

يجيب هذا البحث عن جملة من التساؤلات المتعلقة بمؤلفات علماء تلمسان في العلوم الشرعية واللغوية، والتي يمكن عرضها على النحو الآتي:

ما هي مؤلفات علماء تلمسان في العلوم الشرعية واللغوية؟
من هم علماء تلمسان الذين صنّفوا في العلوم الشرعية واللغوية؟
هل طبعت جميع مؤلفات علماء تلمسان؟ أم لا يزال جزء منها في خزائن المخطوطات؟
ما الآمال والطموحات التي تتطلّع لها جامعاتنا تجاه المؤلفات المخطوطة التي صنّفها علماء الجزائر عموماً وعلماء تلمسان خصوصاً؟ وما أفضل السبل لدراستها وتحقيقها والاستفادة منها؟

منهج البحث :

اعتمدت في إنجاز هذا البحث على مناهج متعدّدة:

المنهج التاريخي: استخدمته في عرض تاريخ المؤلفات التلمسانية في العلوم الشرعية واللغوية.

المنهجي الوصفي: استخدمته في وصف المؤلفات التلمسانية في العلوم الشرعية واللغوية.

المنهج الإحصائي: استخدمته في دراسة وإحصاء المؤلفات التلمسانية في العلوم الشرعية واللغوية.

وقد اتّبع في إنجاز البحث جملة من الخطوات المنهجية منها:

الأولى: جمعت المادة العلميّة من كتب ومصنّفات مختلفة، منها:

- كتب الفهارس مثل "هديّة العارفين".
- التراجم العامة مثل: (الأعلام) للزركلي، وكذا الخاصة بأعلام الجزائر، مثل: (تعريف الخلف برجال السلف) للحفناوي، و(معجم أعلام الجزائر) لعادل نويّهض.
- فهارس خزائن المخطوطات في الجزائر وفي عدد من دول العالم.
- فهارس الرسائل الجامعية في عدد من الجامعات في العالم العربي والإسلامي.
- البرامج الإلكترونية الحديثة مثل: (قاعدة بيانات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي)، و(قاعدة بيانات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض)، و(قاعدة بيانات برنامج الموسوعة الشرعية).
- الثانية: أحصيت ما يربو على 150 مؤلفاً صنّفه علماء تلمسان في العلوم الشرعية واللغوية.
- الثالثة: ربّيت تلك المؤلفات زمنياً حسب سنة وفاة المؤلف.
- الرابعة: صنفت تلك المؤلفات إلى مطبوعة، ومخطوطة، ومفقودة:
- أما المطبوعة: فقد ذكرت أماكن حفظها، وبيّنت المعلومات المتعلقة بنشرها وطبعها.
- وأما المخطوطة: فقد ذكرت خزائن حفظها، مع أرقام الحفظ، ونحو ذلك من المعلومات المتعلقة بالنسخ الخطية.
- وأما المفقودة: وهي التي ليست ضمن المطبوعات؛ ولا يعرف لها وجود في خزائن المخطوطات، فقد اكتفيت بالإشارة إلى موضوعها، مع نسبتها إلى مؤلفيها.

وأشير هنا إلى أن تصنيف هذه الأعمال إلى مطبوع ومفقود ومخطوط قد يعتريه شيء من الوهم أحيانا، وذلك أن حركة البحث العلمي في خدمة التراث مستمرة في أكثر الجامعات العربية وغير العربية، وعليه فقد تحسب كتابا ما من المفقودات بيد أنه محفوظ في خزانة تراثية ما، وقد تحسب كتابا ما من المخطوطات بيد أنه حقق في مكان ما.

● الخامسة: عرضت عناوين تلك المؤلفات وأسماء مؤلفيها وفق منهجية مطردة، يمكن شرحها كما يأتي:

أثبت رقما تسلسليا أمام عنوان كل مؤلف.

وضعت العنوان المشهور لكل مؤلف بين قوسين (...).

أتبعت كل عنوان بمعقوفتين [...] كتبت داخلها كلمة: [مخطوط]، أو [مطبوع]، أو [مفقود]، وهو تصنيف يشير إلى حالة الكتاب، ثم أثبت في الحاشية السفلية للمعقوفتين معلومات المؤلف في كل حالة.

ذكرت اسم مؤلف الكتاب بعد العنوان: فبينت كنيته، ولقبه، واسمه الثلاثي أو الرباعي إن وجد، ونسبته، ووضعت سنة وفاته بين قوسين (ت:....هـ).

أشرت إلى مواطن ترجمة كل مؤلف، وأثبت ذلك في الحاشية السفلية.

- السادسة: صوّبت عددا من التحريفات والتصحيفات الواقعة في أسماء المؤلفين وعناوين مؤلفاتهم.
- السابعة: استدركت أسماء عدد من العلماء التلمسانيين الذي أسهموا في خدمة العلوم الشرعية واللغوية، والذين غفل أصحاب التراجم عن الترجمة لهم.
- الثامنة: استدركت عناوين عدد من المؤلفات التي غفل أصحاب التراجم عن نسبتها إلى مؤلفيها.
- التاسعة: ختمتُ البحث بعدد من النتائج العلمية وجملته الملاحظات التاريخية.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

مقدمة: وفيها تعريف بالبحث، وبيان لأهميته، وغير ذلك مما يذكر في مقدمات البحوث العلمية عادة.

المبحث الأول: مؤلفات علماء تلمسان في علوم القرآن الكريم.

المبحث الثاني: مؤلفات علماء تلمسان في القرآن علوم الفقه الإسلامي.

المبحث الثالث: مؤلفات علماء تلمسان في علوم اللغة العربية.

المبحث الرابع: دراسة إحصائية لمؤلفات علماء تلمسان في العلوم الشرعية واللغوية.

خاتمة: وفيها إبراز لأهم نتائج البحث.

المبحث الأول: مؤلفات علماء تلمسان في علوم القرآن الكريم

شارك كثير من علماء تلمسان في خدمة القرآن الكريم وعلومه؛ إلا أنهم لم يؤلفوا فيه، ومنهم: ابن الأشيري، حسن بن عبد الله بن حسن الكاتب، أبو علي، ويعرف بابن الأشيري، التلمساني (؟...- بعد 569هـ)، عارف بالقراءات¹.

التلمساني، فتح بن عبد الله، أبو نصر المرادي، التلمساني (أوائل القرن السابع الهجري)²، من جلة المقرئين في المغرب في عصره، وقرأ على ابن هذيل (ت: 564هـ).

ابن الخضار، علي بن محمد، أبو الحسن، الضرير، الكتامي، يعرف بابن الخضار، التلمساني (؟...- 677هـ)، إمام مقرئ، معروف بإحكام القراءات وحفظها³.

السلكسيني، علي بن يحيى السلكسيني الجاديري، أبو الحسن، التلمساني (؟...- 972هـ)، عارف بالتفسير⁴.
الراشدي، علي بن عيسى الراشدي التلمساني (؟...- 980هـ)، أستاذ القراءات، استوطن مدينة فاس واستهلّ عمله فيها بتدريس الكرايس، وهي المنظومات الأولية المتعلقة بضبط القرآن ورسمه وتجويده، ثم أسند إليه كرسي الشاطبية الكبرى بمسجد الشرفاء، فدرسها زمنا طويلا وختمها مرات⁵.

ابن الوقاد، محمد بن أحمد بن محمد، المعروف بابن الوقاد، التلمساني (؟...- 1001هـ)⁶، كان عالما بالتفسير.
كما ألف علماء تلمسان عددا كبيرا من الكتب والمصنفات في القرآن الكريم وعلومه، هذا ما يسر الله تعالى الوقوف عليه منها:

القرن السابع الهجري

(فرقان الفرقان وميزان القرآن) [مفقود].

المؤلف: التلمساني، محمد بن عبد الحق بن سليمان الكومي اليعفري، التلمساني (526- 625هـ)⁷، مقرئ.
(تفسير القرآن الكريم) [مفقود].

المؤلف: التلمساني، يحيى بن محمد بن موسى التجيبي، أبو زكريا، التلمساني (؟...- 652هـ)⁸، مفسر.

القرن التاسع الهجري

(تفسير سورتي الأنعام والفتح) [مفقود].

المؤلف: التلمساني، سعيد بن محمد بن محمد بن محمد التجيبي، العقباني، التلمساني (720- 811هـ)⁹.
(تفسير سورة الفتح) [مفقود].

المؤلف: التلمساني، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن علي بن يحيى الحسني، أبو يحيى، التلمساني (757- 826هـ)، عالم بالتفسير¹⁰.

(اغتنام الفرصة في محادثة عالم قفصة) [مفقود]، في الفقه والتفسير.

(أرجوزة الفية في محاذاة الشاطبية) [مفقود].

(تفسير سورة الإخلاص) [مفقود].

المؤلف: ابن مرزوق الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن مرزوق، العجيسي التلمساني، أبو عبد الله، المعروف بالحفيد (766- 842هـ)¹¹.

(أبحاث في التفسير) [مفقود]، تكلم فيها مع الإمام المقرئ في مسائله التفسيرية.

المؤلف: ابن الإمام، محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله، ابن الإمام، أبو الفضل، التلمساني (؟...-845هـ)¹².

(تفسير الفاتحة) [مفقود].

(مقدمة في التفسير) [مفقود].

المؤلف: ابن زاغو، أحمد بن محمد بن عبد الرحمن، الشهير بابن زاغو، المغراوي، التلمساني (782-845هـ)¹³.

(تفسير سورة ص وما بعدها من السور) [مفقود].

(مختصر في القراءات السبع) [مفقود].

(شرح الشَّاطِيبِيَّة الكبرى) [مفقود]، لم يكمله.

(تفسير القرآن إلى قوله: {أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}) [مفقود].

المؤلف: التلمساني، محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب أبو عبد الله السنوسي الحسني، التلمساني (832-890هـ)¹⁴، عالم في التفسير.

القرن العاشر الهجري

(البدر المنير في علوم التفسير) [مفقود].

المؤلف: المغيلي، محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي التلمساني، أبو عبد الله (؟...-909هـ)¹⁵.

(تفسير القرآن الكريم) [مفقود].

المؤلف: ابن أبي العيش، محمد بن عبد الرحمن بن أبي العيش الخزرجي، أبو عبد الله، التلمساني (؟...-911هـ)¹⁶.

القرن الثاني عشر الهجري

(حاشية على فتح المنان بشرح موارد الظمان) [مفقود]¹⁷.

(المقاصد النامية في شرح الدالية) [مخطوط]¹⁸.

(تخفيف همزة في الوقف) [مخطوط]¹⁹.

(حاشية على تقريب الكلام في تخفيف حمزه وهشام) [مخطوط]²⁰.

(حاشية على كنز المعاني في شرح حرز الأمان) [مخطوط]²¹.

(حاشية على شرح التنسي لذييل مورد الظمان) [مخطوط]²².

(فتح الباري على بعض مشكلات أبي اسحاق الجعبري) [مخطوط].

(القول الشهير في تحقيق الإدغام الكبير) [مخطوط]²³.

(الأجوبة الشريفة في المباحث اللطيفة بالأدلة الكثيفة) [مخطوط]²⁴.

(الفتح الرباني على بعض ألفاظ النظم وابن غازي والمرادي) [مخطوط]²⁵.

المؤلف: المنجرة، عبد الرحمن بن إدريس بن محمد بن أحمد المنجري الإدريسي الحسني، ثم الفاسي، أبو زيد، المعروف بالمنجرة، التلمساني (؟...-1179هـ)، مقرئ، له مشاركة في علوم التفسير²⁶.

(كتاب إعراب القرآن) [مفقود].

المؤلف: ابن أبي العيش، أحمد بن محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش، أبو العباس، المقرئ التلمساني (؟...-1247هـ)²⁷.

المبحث الثاني: مؤلفات علماء تلمسان في علوم الفقه الإسلامي

قسّمته إلى خمسة مطالب حسب الفنون الفقهيّة:

المطلب الأول: الكتب والمتمون والمختصرات الفقهية

ألف فقهاء تلمسان في هذا الباب عددا من المصنفات، هذا ما عثرت عليه منها:

العنوان: (الأموال) في أحكام أموال المغنم والأراضي التي يتغلب عليها المسلمون [مطبوع]⁽²⁸⁾.

المؤلف: أبو حفص أحمد بن نصر الداودي، الأسدي، التلمساني: (ت: 402هـ)⁽²⁹⁾.

العنوان: (الواعي في الفقه) [مفقود].

المؤلف: أبو حفص أحمد بن نصر الداودي، الأسدي، التلمساني: (ت: 402هـ).

العنوان: (المختار في الجمع بين المنتقى والاستذكار) [مخطوط]⁽³⁰⁾.

المؤلف: محمد بن عبد الحق بن سليمان الكومي اليعفري التلمساني: (ت: 625هـ)⁽³¹⁾.

العنوان: (شرح الخلاف) [مفقود].

المؤلف: أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى بن محمد بن موسى، التجيبي، التلمساني: (ت: 664هـ)⁽³²⁾.

العنوان: (اللمع في الفقه المالكي) [مطبوع]⁽³³⁾.

المؤلف: أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى بن مهدي، المكناسي، التلمساني: (ت: 666هـ)⁽³⁴⁾.

العنوان: (أرجوزة في الفرائض)، تعرف بالتلمسانية [مطبوع]⁽³⁵⁾.

المؤلف: أبو إسحاق إبراهيم بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى، الأنصاري، التلمساني: (ت: 690هـ)⁽³⁶⁾.

العنوان: (كتاب الإمامة) [مفقود].

العنوان: (إيضاح المرشد فيما تشتمل عليه الخلافة من الحكم والفوائد) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق، العجيسي، الشهير بالخطيب، وبالجد، وبالرئيس،

التلمساني: (ت: 781هـ).

العنوان: (إسماع الصم في إثبات الشرف من جهة الأم) [مخطوط]⁽³⁷⁾.

العنوان: (اغتنام الفرصة في محادثة عالم قفصة) في الفقه المالكي [مخطوط]⁽³⁸⁾.

العنوان: (الدليل المومي في ترجيح طهارة الكاغد الرومي) [مفقود].

العنوان: (الدليل الواضح في طهارة كاغد الروم) [مفقود].

العنوان: (برنامج الشوارد) في الفقه [مخطوط]⁽³⁹⁾.

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق، العجيسي، المعروف بالحفيد، التلمساني: (ت: 842هـ).

العنوان: (منتهى التوضيح في عمل الفرائض) [مفقود].

المؤلف: أحمد بن محمد بن عبد الرحمن، الشهير بان زاغو، المغراوي، التلمساني: (ت: 845هـ)⁽⁴⁰⁾.

العنوان: (تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر) [مطبوع]⁽⁴¹⁾.

المؤلف: محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني، التلمساني: (ت: 871هـ)⁽⁴²⁾.

العنوان: (مختصر في الفقه المالكي) [مخطوط]⁽⁴³⁾.

المؤلف: محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني، التلمساني: (ت: 871هـ).

العنوان: (نظم في الفرائض) [مفقود].

العنوان: (نظم في الزكاة) [مخطوط]⁽⁴⁴⁾.

العنوان: (نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصُّعَيْر - ت: 719هـ -⁽⁴⁵⁾) في الفقه [مخطوط]⁽⁴⁶⁾.

المؤلف: محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، التلمساني: (ت: 895هـ).

العنوان: (كتاب في المنهيات) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي، التلمساني: (ت: 909هـ)⁽⁴⁷⁾.

العنوان: (أحكام أهل الذمة) [مخطوط]⁽⁴⁸⁾.

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي، التلمساني: (ت: 909هـ).

العنوان: (اجتناب الكفار وعما يلزم أهل الذمة من الجزية والصغار) [مخطوط]⁽⁴⁹⁾.

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي، التلمساني: (ت: 909هـ).

العنوان: (التعريف بما يجب على الملوكة) [مفقود]⁽⁵⁰⁾.

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي، التلمساني: (ت: 909هـ).

العنوان: (الولايات) [مطبوع]⁽⁵¹⁾.

المؤلف: أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، التلمساني: (ت: 914هـ)⁽⁵²⁾.

العنوان: (إضاءة الحلك في الردّ على من أفتى بتضمين الراعي المشترك) [مطبوع]⁽⁵³⁾.

المؤلف: أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، التلمساني: (ت: 914هـ).

العنوان: (نظم في المواضيع التي يُجْزئ فيها المسح عن الغسل) [مخطوط]⁽⁵⁴⁾.

المؤلف: عبد الواحد بن أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، التلمساني: (ت: 955هـ).

العنوان: (الجيش والكمين لمن كفر عامة المسلمين) [مطبوع]⁽⁵⁵⁾.

المؤلف: محمد شقرون بن هبة الله الوجديجي، المعروف بشقرون، التلمساني: (ت: 983هـ)⁽⁵⁶⁾.

العنوان: (التعريض والتبريج في أحكام المغارسة والتصيير والتوليج) [مطبوع]⁽⁵⁷⁾.

المؤلف: عبد الرحمن بن عبد القادر المجاجي التلمساني: (القرن الثاني عشر الهجري)⁽⁵⁸⁾.

المطلب الثاني: الشروح والحواشي والتقريبات الفقهية

ألف فقهاء تلمسان في هذا الباب عددا من المصنفات، هذا ما عثرت عليه منها:

العنوان: (النامي) شرح لموطأ الإمام مالك رحمه الله [مخطوط]⁽⁵⁹⁾.

المؤلف: المؤلف: أبو حفص أحمد بن نصر الداودي، الأسدي، التلمساني: (ت: 402هـ).

العنوان: (مجموع في غريب الموطأ) [مفقود]⁽⁶⁰⁾.

المؤلف: أبو علي حسن بن عبد الله بن حسن الكاتب المعروف بـ"ابن الأشيري"، التلمساني: (ت: بعد 569هـ)⁽⁶¹⁾.

العنوان: (غريب الموطأ) (مفقود).

المؤلف: محمد بن عبد الحق بن سليمان الكومي اليعفري التلمساني: (ت: 625هـ).

العنوان: (شرح "التفريع" لابن الجلاب) [مفقود].

المؤلف: محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن، الخزرجي، التلمساني: (ت: 656هـ)⁽⁶²⁾.

العنوان: (شرح "التلقين" للقاضي عبد الوهاب البغدادى) [مفقود].

المؤلف: أبو إسحاق إبراهيم بن يخلف بن عبد السلام التنسي المطماطي التلمساني: (ت: 670هـ)⁽⁶³⁾.

العنوان: (شرح على ابن الحاجب الفرعي) [مفقود].

المؤلف: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله، المعروف بابن الإمام، البرشكي، التلمساني: (ت: 741هـ)⁽⁶⁴⁾.

العنوان: (ترتيب كتاب اللحمي على المدونة في الفروع) [مفقود].

المؤلف: محمد بن أحمد بن علي بن أبي عمر التميمي التلمساني: (ت: 745هـ)⁽⁶⁵⁾.

العنوان: (حاشية على مختصر خليل) [مخطوط]⁽⁶⁶⁾.

المؤلف: محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن عبد الرحمن القرشي المقرئ التلمساني: (ت: 759هـ).

العنوان: (طرح على مختصر ابن الحاجب) [مطبوع]⁽⁶⁷⁾.

المؤلف: محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن عبد الرحمن القرشي المقرئ التلمساني: (ت: 759هـ).

العنوان: (شرح الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي) [مفقود].

العنوان: (إزالة الحاجب عن فروع ابن الحاجب) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق، العجيسي، الشهير بالخطيب، وبالجد، وبالرئيس،

التلمساني: (ت: 781هـ).

العنوان: (شرح مختصر ابن الحاجب) [مفقود].

المؤلف: محمد بن محمد بن حسن اليحصبي البروني التلمساني: (كان حيا سنة 799هـ)⁽⁶⁸⁾.

العنوان: (تعليق على مختصر ابن الحاجب الفرعي) [مفقود].

المؤلف: ناصر الدين أحمد بن محمد الزيري الأسكندراني، ابن التنسي، التلمساني: (ت: 801هـ)⁽⁶⁹⁾.

العنوان: (شرح "الحوفية" في الفرائض) [مخطوط]⁽⁷⁰⁾.

المؤلف: سعيد بن محمد بن محمد بن محمد التجيبي، العقباني، التلمساني: (ت: 811هـ)⁽⁷¹⁾.

العنوان: (شرح "التلمسانية" في الفرائض) [مطبوع]⁽⁷²⁾.

المؤلف: عبد الرحمن بن يحيى بن محمد بن صالح المغيلي التلمساني (كان حيا 816هـ)⁽⁷³⁾.

العنوان: (شرح على ابن الحاجب) [مفقود].

العنوان: (المنزح النبيل في شرح مختصر خليل) [مطبوع]⁽⁷⁴⁾.

العنوان: (روضة الأريب في شرح التهذيب) [مفقود].

العنوان: (شرح فرائض مختصر خليل) [مخطوط]⁽⁷⁵⁾.

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن مرزوق، العجيسي، المعروف بالحفيد، التلمساني: (ت: 842هـ).

العنوان: (شرح "التلمسانية" في الفرائض) [مفقود].

المؤلف: أحمد بن محمد بن عبد الرحمن، الشهير بان زاغو، المغراوي، التلمساني: (ت: 845هـ).

العنوان: (شرح مختصر خليل) [مفقود].

المؤلف: أحمد بن محمد بن عبد الرحمن، الشهير بان زاغو، المغراوي، التلمساني: (ت: 845هـ).

العنوان: (تعليق على مختصر ابن الحاجب الفرعي) [مفقود].

المؤلف: أبو القاسم وأبو الفضل قاسم بن سعيد بن محمد بن محمد العقباني، التلمساني: (ت: 854هـ)⁽⁷⁶⁾.

العنوان: (شرح التلمسانية) في الفرائض [مفقود].

المؤلف: محمد بن أحمد بن أبي يحيى الشهير بالحباك، التلمساني: (ت: 867هـ)⁽⁷⁷⁾.

العنوان: (المشرع المهيأ في ضبط رجال الموطأ) [مخطوط]⁽⁷⁸⁾.

العنوان: (الثاقب في لغة ابن الحاجب) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن مخلوف بن مسعود المزيلي الراشدي، المعروف بـ"أبركان"، التلمساني: (ت: 868هـ).

العنوان: (شرح الألفاظ اللغوية المستعملة في الفقه)⁽⁷⁹⁾ [مخطوط]⁽⁸⁰⁾.

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن مخلوف بن مسعود المزيلي الراشدي، المعروف بـ"أبركان"، التلمساني: (ت: 868هـ).

العنوان: (الهداية الكافية في شرح "الحدود الفقهية" لابن عرفة) [مطبوع]⁽⁸¹⁾.

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الله الأنصاري، الرصاع، التلمساني: (ت: 894هـ)⁽⁸²⁾.

العنوان: (شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي) [مفقود].

العنوان: (شرح الوغليسية) [مفقود].

العنوان: (المقرب المستوفي في شرح "فرائض الحوفي" - ت: 588هـ -)⁽⁸³⁾ [مخطوط]⁽⁸⁴⁾.

العنوان: (شرح ثلاث أبيات شعرية من قصيدة رائية في العبادات) [مخطوط]⁽⁸⁵⁾.

العنوان: (شرح مختصر للمقدمات) [مخطوط]⁽⁸⁶⁾.

المؤلف: محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، التلمساني: (ت: 895هـ).

العنوان: (شرح "أرجوزة عبد الرحمن الرقعي" (كان حيا سنة 853هـ)⁽⁸⁷⁾)، وهي أرجوزة في الفقه، نظم فيها مقدمة ابن رشد

الجد (ت: 520هـ) في الفرائض الواجبة على المسلم [مفقود]⁽⁸⁸⁾.

المؤلف: محمد بن يحيى، من أولاد يعقوب بن محمد المغراوي، الشريف الإغريسي، التلمساني: (ت: في القرن التاسع الهجري)⁽⁸⁹⁾.

العنوان: (مغني النبيل شرح مختصر خليل) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي، التلمساني: (ت: 909هـ).

العنوان: (شرح بيوع الآجال من ابن الحاجب) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي، التلمساني: (ت: 909هـ).

العنوان: (شرح ابن الحاجب الفرعي) [مفقود].

المؤلف: عبد الواحد بن أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، التلمساني: (ت: 955هـ).

العنوان: (شرح التلمسانية في الفرائض) [مفقود].

المؤلف: محمد شقرون بن هبة الله الوجدجي، المعروف بشقرون، التلمساني: (ت: 983هـ)⁽⁹⁰⁾.

العنوان: (تعليق على مختصر خليل) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد، الملقب بابن مريم، الشريف، التلمساني: (ت: 1025هـ)⁽⁹¹⁾.

العنوان: (قطف المهتصر من أفنان المختصر) [مفقود].

المؤلف: أبو العباس أحمد بن محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش المقرئ، التلمساني: (ت: 1041هـ)⁽⁹²⁾.

العنوان: (ياقوتة الحواشي في حل ألفاظ الخراشي) [مخطوط]⁽⁹³⁾.

المؤلف: محمد بن عبد الحق، وقيل: محمد بن عبد الرحمن بن الحاج البيدري، التلمساني: (ت: 1191هـ)⁽⁹⁴⁾.

المطلب الثالث: كتب الفتاوى والنوازل الفقهية.

ألف فقهاء تلمسان في هذا الباب عددا من المصنفات، هذا ما عثرت عليه منها:

العنوان: (الأسئلة والأجوبة) [مخطوط]⁽⁹⁵⁾.

المؤلف: أبو حفص أحمد بن نصر الداودي، الأسدي، التلمساني: (ت: 402هـ)⁽⁹⁶⁾.

العنوان: (فتاوى التلمساني)⁽⁹⁷⁾ [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن يحيى بن علي الشهير بابن الخباز، التلمساني: (ت: 749هـ)⁽⁹⁸⁾.

العنوان: (فتاوى في مسائل علمية مختلفة)⁽⁹⁹⁾ [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن يحيى الإدريسي الحسني العلوي، المعروف بالشريف التلمساني: (ت: 771هـ)⁽¹⁰⁰⁾.

العنوان: (الانتصار لبعض النفثين على مخالفهم في مسألة التزام عدم الرجوع في الوصية) [مطبوع]¹⁰¹.

المؤلف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق، العجيسي، الشهير بالخطيب، وبالجد، وبالرئيس، التلمساني: (ت: 781هـ).

العنوان: (فتاوى التلمساني)⁽¹⁰²⁾ [مفقود].

المؤلف: عبد الله بن محمد بن أحمد بن علي، الإدريسي، الحسني، التلمساني: (ت: 792هـ)⁽¹⁰³⁾.

العنوان: (فتاوى التلمساني)⁽¹⁰⁴⁾ [مفقود].

المؤلف: إبراهيم بن عبد الرحمن بن محمد ابن الإمام، التلمساني: (ت: 797هـ)⁽¹⁰⁵⁾.

العنوان: (مختصر الحاوي في الفتاوى لابن عبد البر التونسي) [مفقود].

العنوان: (نوازل ابن مرزوق) [مخطوط]¹⁰⁶.

العنوان: (الروض البهيح في مسائل الخليج) [مطبوع]⁽¹⁰⁷⁾.

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق، العجيسي، المعروف بالحفيد، التلمساني: (ت: 842هـ).

العنوان: (فتاوى التلمساني)⁽¹⁰⁸⁾ [مفقود].

المؤلف: أبو العباس أحمد بن عيسى البطيوي، التلمساني: (ت: بعد 843هـ)⁽¹⁰⁹⁾.

العنوان: (نوازل ابن زاغو) [مخطوط]⁽¹¹⁰⁾.

العنوان: (أجوبة فقهية) [مفقود].

العنوان: (فتاوى) [مفقود].

المؤلف: أحمد بن محمد بن عبد الرحمن، الشهير بان زاغو، المغراوي، التلمساني: (ت: 845هـ).

العنوان: (فتاوى التلمساني) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن العباس بن محمد بن عيسى العبادي، الشهير بابن العباس التلمساني: (ت: 871هـ)⁽¹¹¹⁾.

العنوان: (فتاوى التلمساني)⁽¹¹²⁾ [مفقود].

المؤلف: محمد بن أحمد بن عيسى المغيلي، الشهير بالجلاب، التلمساني: (ت: 875هـ)⁽¹¹³⁾.

العنوان: (فتاوى التلمساني)⁽¹¹⁴⁾ [مفقود].

المؤلف: أبو سالم إبراهيم بن قاسم بن سعيد بن محمد العقباني، التلمساني: (ت: 880هـ)⁽¹¹⁵⁾.

العنوان: (الأجوبة التونسية عن الأسئلة الغرناطية) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الله الأنصاري، الرصاع، التلمساني: (ت: 894هـ).

العنوان: (جواب في مسألة من البدع) [مخطوط]⁽¹¹⁶⁾.

المؤلف: المؤلف: محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، التلمساني: (ت: 895هـ).

العنوان: (أجوبة تتعلق بالصلاة على الرسول ﷺ والصوم) [مخطوط]⁽¹¹⁷⁾.

المؤلف: المؤلف: محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، التلمساني: (ت: 895هـ).

العنوان: (فتاوى ابن زكري)⁽¹¹⁸⁾ [مفقود].

المؤلف: أحمد بن محمد بن زكري المانوي التلمساني: (ت: 899هـ)⁽¹¹⁹⁾.

العنوان: (فتاوى حول مسألة يهود توات وغيرها) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الجليل التنسي، التلمساني: (ت: 899هـ)⁽¹²⁰⁾.

العنوان: (فتاوى ابن أبي العيش)⁽¹²¹⁾ [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن أبي العيش الخزرجي، التلمساني: (ت: 911هـ)⁽¹²²⁾.

العنوان: (المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب) [مطبوع]⁽¹²³⁾.

المؤلف: أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، التلمساني: (ت: 914هـ).
العنوان: (مختصر نوازل البرزلي) [مخطوط]⁽¹²⁴⁾.

المؤلف: أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، التلمساني: (ت: 914هـ).
العنوان: (أجوبة المقرئ) [مفقود].

المؤلف: أبو العباس أحمد بن محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش المقرئ، التلمساني: (ت: 1041هـ).

المطلب الرابع: كتب الشروط والوثائق

ألف فقهاء تلمسان في هذا الباب عددا من المصنفات، هذا ما عثرت عليه منها:
العنوان: (مسائل القضاء والفتيا) [مفقود].

المؤلف: أحمد بن محمد بن زكري المانوي التلمساني: (ت: 899هـ).
العنوان: (غنية المعاصر والتالي على وثائق الفشتالي) [مطبوع]⁽¹²⁵⁾.

المؤلف: أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، التلمساني: (ت: 914هـ).
العنوان: (المنهج الفائق والمنهل الرائق في أحكام الوثائق) [مطبوع]⁽¹²⁶⁾.

المؤلف: أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، التلمساني: (ت: 914هـ).

المطلب الخامس: كتب أصول الفقه والقواعد الفقهية

ألف فقهاء تلمسان في هذا الباب عددا من المصنفات، هذا ما عثرت عليه منها:
العنوان: (المقتضب الأشفي في اختصار "المستصفى") [مفقود].

المؤلف: أبو الحسن علي بن أبي القاسم عبد الرحمن، المعروف بابن أبي جتّون، التلمساني: (ت: 577هـ)⁽¹²⁷⁾.
العنوان: (اختصار "المستصفى" للغزالي) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن سحنون الكومي الندرومي، التلمساني: (ت: بعد 634هـ)⁽¹²⁸⁾.
العنوان: (قواعد المقرئ) [مطبوع]⁽¹²⁹⁾.

المؤلف: محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن عبد الرحمن القرشي المقرئ التلمساني: (ت: 759هـ)⁽¹³⁰⁾.
العنوان: (عمل من طب لمن حب) [مطبوع]¹³¹.

المؤلف: محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن عبد الرحمن القرشي المقرئ التلمساني: (ت: 759هـ)⁽¹³²⁾.
العنوان: (مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول) [مطبوع]⁽¹³³⁾.

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن يحيى الإدريسي الحسني العلوي، المعروف بالشريف التلمساني: (ت: 771هـ).
العنوان: (مثار الغلط في الأدلة) [مطبوع]⁽¹³⁴⁾.

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن يحيى الإدريسي الحسني العلوي، المعروف بالشريف التلمساني: (ت: 771هـ).
العنوان: (شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي) [مخطوط]⁽¹³⁵⁾.

المؤلف: سعيد بن محمد بن محمد بن محمد التيجي، العقباني، التلمساني: (ت: 811هـ).
العنوان: (شرح "تنقيح الفصول" للقرائي) [مفقود].

المؤلف: علي بن ثابت بن سعيد بن علي بن محمد، القرشي، الأموي، التلمساني: (ت: 829هـ)⁽¹³⁶⁾.

العنوان: (شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي) [مفقود].

العنوان: (مقدمات في أصول الفقه) [مخطوط]⁽¹³⁷⁾.

العنوان: (الكلام في الدلالة المتشابهة) [مخطوط]⁽¹³⁸⁾.

العنوان: (الحكم الشرعي تعريفه وأقسامه) [مخطوط]⁽¹³⁹⁾.

العنوان: (رسالة إثبات الحكم) [مخطوط]⁽¹⁴⁰⁾.

المؤلف: محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، التلمساني: (ت: 895هـ).

العنوان: (شرح "الورقات" لإمام الحرمين) [مخطوط]⁽¹⁴¹⁾.

المؤلف: أحمد بن محمد بن زكري المانوي التلمساني: (ت: 899هـ).

العنوان: (كتاب في أصول الفقه) [مفقود].

المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن أبي العيش الخزرجي، التلمساني: (ت: 911هـ).

العنوان: (القصد الواجب في معرفة اصطلاح ابن الحاجب) [مخطوط]⁽¹⁴²⁾.

العنوان: (إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك) [مطبوع]⁽¹⁴³⁾.

العنوان: (عدة البروق في جمع ما في المذهب من المجموع والفروق) [مطبوع]⁽¹⁴⁴⁾.

المؤلف: أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، التلمساني: (ت: 914هـ).

العنوان: (النور المقتبس من قواعد الإمام مالك بن أنس "نظم" إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك) [مخطوط]⁽¹⁴⁵⁾.

المؤلف: عبد الواحد بن أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، التلمساني: (ت: 955هـ).

المبحث الثالث: مؤلفات علماء تلمسان في علوم اللغة العربية

ترك اللغويون التلمسانيون عددا من المخطوطات والمؤلفات في علوم اللغة العربية، هذا ما يسر الله تعالى الوقوف عليه منها:

القرن السابع الهجري:

(كتاب في العروض) [مخطوط]⁽¹⁴⁶⁾.

المؤلف: سليمان بن علي بن عبد الله بن علي الكومي عفيف الدين التلمساني (610-690هـ)⁽¹⁴⁷⁾.

القرن الثامن الهجري:

(الروض الأريض في علم القريض) [مفقود].

في علم العروض.

(حديقة الناظر في تلخيص المثل السائر) [مفقود].

في علم البيان.

(شرح المصباح لابن مالك) [مفقود].

(إيضاح السبيل إلى القصد الجليل في علم الخليل) [مخطوط]⁽¹⁴⁸⁾.

وهو شرح على عروض ابن الحاجب.

المؤلف: أحمد بن العباس النقاسي، أبو العباس، التلمساني (؟؟-765هـ)¹⁴⁹.

القرن التاسع الهجري:

(أرجوزة في النحو) [مفقود].

وهي اختصار لألفية بن مالك رحمه الله (672هـ).

(الاستيعاب لما في البردة من البيان والإعراب) [مفقود].

(المفاتيح المرزوقية لحل الأقفال واستخراج خبايا الخزرجية) [مخطوط]¹⁵⁰.

في العروض والقوافي.

(المعراج في استمطار فوائد الأستاذ ابن سراج) [مفقود].

في النحو.

(إيضاح المسالك في شرح ألفية ابن مالك) [مفقود].

المؤلف: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن مرزوق، العجيسي التلمساني، أبو عبد الله، المعروف بالحفيد

(766 - 842هـ)¹⁵¹.

(تحقيق المقال وتسهيل المنال في شرح لامية الأفعال) [مطبوع]¹⁵².

المؤلف: محمد بن العباس بن محمد بن عيسى العبادي، أبو عماد الله، الشهير بابن العباس التلمساني (؟؟-871هـ)¹⁵³.

(الدّر المنظوم في شرح الآجرومية) [مفقود].

منظومة في علم النحو.

المؤلف: محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب أبو عبد الله السنوسي الحسني، التلمساني (832-890هـ)¹⁵⁴.

(إعراب كلمة الشهادة) [مفقود].

المؤلف: محمد بن قاسم بن عبد الله الانصاري، أبو عبد الله، الرصاع، التلمساني (؟؟-894هـ)¹⁵⁵.

القرن الحادي عشر الهجري:

(إتحاف أهل الزيادة بضوابط حروف الزيادة) [مفقود].

في علم النحو.

(إعراب القرآن) [مفقود].

المؤلف: أحمد بن محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش، أبو العباس، المقرئ التلمساني (986-1041هـ)¹⁵⁶.

القرن الثالث عشر الهجري:

(الدّر التّحويّة) [مطبوع]¹⁵⁷. شرح الشّبراوية في النّحو.

المؤلف: عبد القادر بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن المجاوي، التلمساني (1264-1332هـ)¹⁵⁸.

المبحث الثالث: دراسة إحصائية لمؤلفات علماء تلمسان.

بعد إمعان النظر في مؤلفات علماء تلمسان في علوم القرآن الكريم، وعلوم الفقه الإسلامي، وعلوم اللغة العربية، والتي مضى عرضها في المباحث السابقة يمكن تقديم النتائج الآتية:

النتيجة الأولى:

تنوعت مؤلفات علماء تلمسان في مختلف العلوم الشرعية واللغوية.

النتيجة الثانية:

بدأ التأليف عند علماء تلمسان مبكراً منذ القرن الخامس الهجري، وهي بداية مبكرة تدلّ على عناية أهل تلمسان بالعلم منذ القدم.

النتيجة الثالثة:

وأما عن وتيرة العطاء العلمي في خدمة علماء تلمسان للشرعية واللغوية فقد أخذت في الانتعاش منذ القرن السابع الهجري إلى أن بلغ العطاء ذروته في القرن التاسع الهجري، ثم أخذ يتراجع تدريجياً، ووصل إلى مستوى متوسط في القرون الهجرية المتأخرة.

ويمكن أن يعزى هذا التذبذب في حجم العطاء العلمي لعلماء حاضرة تلمسان إلى الحالات السياسية والعلمية والثقافية والفكرية والاجتماعية التي كانت سائدة في كل قرن من القرون الهجرية.

النتيجة الرابعة:

تمثل المصنفات المفقودة نسبة عالية في تراث علماء تلمسان، وهي بلا شك خسارة كبيرة من عطاء الأمة وتراثها.

النتيجة الخامسة:

أسهمت حاضرة تلمسان بالنسبة الأكبر من مؤلفات علماء الجزائر في خدمة العلوم الشرعية واللغوية.

النتيجة السادسة:

مؤلفات علماء تلمسان مبعثرة في خزائن حفظ المخطوطات في أنحاء مختلفة من العالم، في القرويين وخزانة الرباط في المغرب، وفي المكتبة الوطنية في تونس، وفي الأزهرية ودار الكتب في مصر، وفي مركز جمعة الماجد في الإمارات، وفي مكتبي الحرمين الشريفين في السعودية، وفي السليمانية في تركيا، وفي الإسكوريال في إسبانيا، وغير ذلك.

أقدم في خاتمة البحث تلخيصا لما ورد فيه، مع الإشارة إلى أبرز النتائج المتوصل إليها، وتقديم اقتراحات ذات الصلة بموضوع البحث.

وفي الختام، أستعرض أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، وأوصي ببعض التوصيات.

النتائج:

- أحصيت ما يربو على 150 مصنفًا في العلوم الشرعية واللغوية خطت بمحابر علماء تلمسان.
- يعتبر هذا البحث دليلاً ببليوغرافياً يوضع بين أيدي طلبة العلم ليرشدهم إلى مواطن المخطوطات، ويعينهم على التمييز بين المخطوط والمطبوع والمفقود.
- يشتمل البحث على دراسة إحصائية متأنية توصلت من خلالها إلى عدد من النتائج العلمية والتاريخية.
- تتميز مؤلفات علماء تلمسان بالتنوع، فهي موزعة على جميع فنون العلوم الشرعية واللغوية.
- يعتبر القرن التاسع الهجري الفترة الذهبية في العطاء العلمي لعلماء حاضرة تلمسان.
- خسرت الأمة جزءاً كبيراً من مؤلفات علماء تلمسان بسبب فقدان المؤلفات وضياعها.
- أسهمت حاضرة تلمسان بالقسط الأكبر من مؤلفات علماء القطر الجزائري في العلوم الشرعية واللغوية.

التوصيات:

وبناء على النتائج الآتية الذكر أحببت أن أقدم التوصية الآتية:

- أوصي بالحرص على توجيه أنظار طلبة الدراسات العليا في العلوم الإسلامية واللغوية والتاريخية إلى العناية بالتراث وخدمة المخطوطات الجزائرية ومؤلفات علماء الجزائر.

وأسأل الله تبارك وتعالى التوفيق والسداد، والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه وإخوانه أجمعين.

قائمة المراجع:

1. الإحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب، مصر: (1973م).
2. أعلام الإصلاح في الجزائر، لمحمد علي دبور، قسنطينة: (1974).
3. الأعلام، لخير الدين الزركلي، بيروت: دار العلم للملايين، ط: 5 (1980م).
4. اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، لفنديك، مصر: (1896م).
5. إيضاح المكنون، لإسماعيل باشا البغدادي، تركيا: (1945م).
6. البستان، لابن مريم التلمساني، الجزائر: (1908م).
7. تاريخ الجزائر العام، لعبد الرحمن الجيلالي، بيروت: (1965).
8. تاريخ الجزائر في القدم والحديث، مبارك الميللي، قسنطينة.
9. تعريف الخلف برجال السلف، للحفناوي، الجزائر: (1906م).
10. الرحلة الورتيلانية، للحسن الورتيلاني، الجزائر: (1908).
11. شجرة النور الزكية، لمحمد مخلوف، مصر: (1349هـ).
12. شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، مصر: (1949م).
13. قاعدة بيانات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض - السعودية.
14. قاعدة بيانات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث. دبي - الإمارات.
15. معجم أعلام الجزائر، لعادل نويهض، بيروت: مؤسسة نويهض، ط: 2 (1980م).
16. معجم المطبوعات، لسركيس، (1928م).
17. معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت.
18. نفع الطيب، للمقري، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: (1968هـ).
19. نيل الابتهاج، للتنبكي، مصر (1329هـ).
20. هدية العارفين، للبغدادي، تركيا: (1955هـ).

الهوامش:

- 1 انظر ترجمته في: "تاريخ الإسلام" للذهبي: (407/12)، و"معجم المؤلفين" لكحالة: (238/3)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: ص: 16.
- 2 انظر ترجمته في: "غاية النهاية في طبقات القراء" لابن الجزري: (6/2)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 74).
- 3 انظر ترجمته في: "غاية النهاية في طبقات القراء" لابن الجزري: (579/1)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 73).
- 4 انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 73).
- 5 انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 72).
- 6 انظر ترجمته في: "معجم المفسرين" لعادل نويهض: (795/2)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 343).
- 7 انظر ترجمته في: "تاريخ الإسلام" للذهبي: (751/13)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 77).
- 8 انظر ترجمته في: "تاريخ الإسلام" للذهبي: (737/14)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 83).
- 9 انظر ترجمته في: "طبقات المفسرين" للدواودي: (189/1)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 236).
- 10 انظر ترجمته في: "معجم المفسرين" لعادل نويهض: (275/1)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 70).

- 11 انظر ترجمته في: "شجرة النور الزكية" لمحمد مخلوف: (326/1)، "الأعلام" للزركلي: (331/5)، و"معجم المؤلفين" لكحالة: (317/8)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص:291).
- 12 انظر ترجمته في: "شجرة النور الزكية" لمحمد مخلوف: (366/1)، "الأعلام" للزركلي: (330/3)، "معجم المفسرين" لعادل نويهض: (793/2)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص:74).
- 13 انظر ترجمته في: "الأعلام" للزركلي: (227/1)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص:157).
- 14 انظر ترجمته في: انظر ترجمته في: "البستان": (ص:237)، "تعريف الخلف": (176/1)، "شجرة النور": (266/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:181).
- 15 انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص:330)، "تعريف الخلف": (166/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:308).
- 16 انظر ترجمته في: "تعريف الخلف": (233/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:246).
- 17 يوجد منه نسخة محفوظة في: الخزانة العامة في الرباط بالمغرب، رقم الحفظ: (D 938).
- 18 يوجد منه نسخة محفوظة في: الخزانة العامة في الرباط بالمغرب، رقم الحفظ: (D 1649).
- 19 يوجد منه نسخة محفوظة في: الخزانة الملكية في الرباط بالمغرب، رقم الحفظ: (مجموع (2) 12259 ن).
- 20 يوجد منه نسخة محفوظة في: الخزانة الملكية في الرباط بالمغرب، رقم الحفظ: (مجموع (2) 10416).
- 21 يوجد منه نسخة محفوظة في: الخزانة الملكية في الرباط بالمغرب، رقم الحفظ: (6468).
- 22 يوجد منه نسخة محفوظة في: الخزانة العامة في الرباط بالمغرب، رقم الحفظ: (D 1532).
- 23 يوجد منه نسخة محفوظة في: خزانة تطوان بالمغرب، رقم الحفظ: (881 م).
- 24 يوجد منه نسخة محفوظة في: خزانة تطوان بالمغرب، رقم الحفظ: (861 م، 586 م).
- 25 يوجد منه نسخة محفوظة في: خزانة ابن يوسف بالمغرب، رقم الحفظ: (54/ ن).
- 26 انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص:69).
- 27 انظر ترجمته في: "تعريف الخلف": (44/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:311).
- (28) يوجد منه عدة نسخ منها:
- الأولى: في (مكتبة المخطوطات)، الكويت، رقم الحفظ: (909)، عن الإسكوريال (1165).
- الثانية: في (معهد المخطوطات العربية)، القاهرة- مصر، رقم الحفظ: 2، عن الإسكوريال (1165).
- الثالثة: في (معهد إحياء المخطوطات العربية)، القاهرة- مصر، رقم الحفظ: 8، عن الإسكوريال (1165).
- الرابعة: في (مركز البحث العلمي وإحياء التراث)، مكة المكرمة- السعودية، رقم الحفظ: (45).
- الخامسة: في (مكتبة المخطوطات)، الكويت، رقم الحفظ: (909)، عن الإسكوريال (1165).
- السادسة: في (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية)، الرياض- السعودية، رقم الحفظ: (2154-5-ف).
- السابعة: في (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية)، الرياض- السعودية، رقم الحفظ: (2179-ف).
- وقد طبع الكتاب بتحقيق: رضا محمد سالم، الرباط: دار إحياء التراث العربي، (1988م)، حجم الكتاب المطبوع: 219 ص.
- (29) انظر ترجمته في: "ترتيب المدارك": (48/1)، "الأعلام": (264/1)، "تاريخ الجزائر العام": (361/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:141).
- (30) يوجد نسخ من بعض مجلداته في (خزانة القرويين)، المغرب:
- المجلد الأول: يوجد منه نسختان:
- الأولى: رقم الحفظ: (437-173)، يبدأ من أول الكتاب، عدد الأوراق: (158)، الخط: أندلسي، حالة النسخة: سيئة.
- الثانية: رقم الحفظ: (576-174)، يبدأ من أول الكتاب، عدد الأوراق: (190)، الخط: مغربي مشكول ملون، حالة النسخة: جيدة.
- المجلد الثاني: رقم الحفظ: (508-173)، يبدأ من: (الحج عن حج)، عدد الأوراق: (204)، النسخ: الفضيل بن الفاطمي، تاريخ النسخ: آخر جمادى الأولى 1313هـ، الخط: مغربي، حالة النسخة: سيئة.
- المجلد الثالث: رقم الحفظ: (438-173)، يبدأ من (كتاب الضحايا)، عدد الأوراق: (123)، الخط: أندلسي، حالة النسخة: سيئة.
- المجلد السادس: رقم الحفظ: (577-174)، يبدأ من (ما يجوز للمحرم أكله من الصيد)، عدد الأوراق: (207)، الخط: إفريقي جيد ملون، حالة النسخة: سيئة.
- المجلد الثامن: رقم الحفظ: (509-173)، يبدأ من قوله: (العمل في عقل الإنسان)، عدد الأوراق: (191)، الخط: أندلسي، حالة النسخة: لا بأس بها.
- المجلد التاسع: رقم الحفظ: (439-173)، يبدأ من (كتاب الرضاع)، عدد الأوراق: (175)، الخط: أندلسي جيد، حالة النسخة: سيئة.
- جزء مبتور من مجلد: رقم الحفظ: (579-176)، مبتور الأول والآخر، عدد الأوراق: (188)، الخط: أندلسي، حالة النسخة: سيئة.
- (31) انظر ترجمته في: "تعريف الخلف": (395/2)، "الأعلام": (186/6)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:77).

- (32) انظر ترجمته في: "معجم المؤلفين": (128/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:64).
- (33) يوجد منه نسخ:
- الأولى: في (المكتبة الأزهرية)، القاهرة- مصر، رقم الحفظ: (124) 284.
- الثانية: في (مركز البحث العلمي وإحياء التراث)، مكة المكرمة- السعودية، رقم الحفظ: 34.
- الثالثة: في (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية)، الرياض- السعودية، رقم الحفظ: (ج82).
- الرابعة: في (دار الكتب)، القاهرة- مصر، رقم الحفظ: (77).
- طبع جزء منه بتحقيق: سعيدة بحوت، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، 2011م.
- (34) انظر ترجمته في: "الأعلام": (79/1).
- (35) طبع الكتاب مع بعض شروحه، وسيأتي الحديث عنها.
- (36) انظر ترجمته في: "نفح الطيب": (120/5)، "تعريف الخلف": (5/1)، "الأعلام": (33/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:63).
- (37) يوجد منه نسخ:
- الأولى: في (مكتبة شستريتي)، دبلن- أيرلندا، رقم الحفظ: (3296/2) [9].
- الثانية: في (الخزانة العامة)، الرباط- المغرب، رقم الحفظ: (ك383).
- الثالثة: في (الخزانة العامة)، الرباط- المغرب، رقم الحفظ: (3391)-(1783د).
- (38) يوجد منه نسخ:
- الأولى: في (دار الكتب الوطنية)، تونس، رقم الحفظ: (233).
- الثانية: في (الخزانة الأحمدية بجامع الزيتونة)، تونس، رقم الحفظ: (3194).
- الثالثة: في (الخزانة الأحمدية بجامع الزيتونة)، تونس، رقم الحفظ: (3219).
- الرابعة: في (المكتبة الأزهرية)، القاهرة- مصر، رقم الحفظ: (1283-23121).
- (39) يوجد منه نسخ:
- الأولى: في (المتحف البريطاني)، لندن، بريطانيا، رقم الحفظ: (243).
- الثانية: في (المكتبة الوطنية)، الجزائر، رقم الحفظ: (1277).
- (40) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص:78)، "البستان": (ص:41)، "الأعلام": (227/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:156).
- (41) حققه الطالب: عبيد فريد، في رسالة ماجستير، تاريخ المناقشة: 2008م، كلية العلوم الإسلامية- جامعة الجزائر.
- (42) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص:318)، "الأعلام": (334/5)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:237).
- (43) يوجد منه نسخة في (خزانة القرويين)، فاس- المغرب، رقم الحفظ: (1463-2877).
- (44) يوجد منه نسخة في (قسم المخطوطات بجامعة الملك سعود)، الرياض- السعودية، رقم الحفظ: (م/2/5366).
- (45) وهو علي بن محمد بن عبد الحق الزرويلي (ت:719هـ). انظر ترجمته في: "الأعلام": (334/4).
- (46) يوجد منه نسخ:
- الأولى: في (المكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة)، تونس، رقم الحفظ: (2571).
- الثانية: في (خزانة زاوية الهامل)، بوسعادة- الجزائر، رقم الحفظ: (660).
- الثالثة: في (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية)، الرياض- السعودية، رقم الحفظ: (ب17994).
- (47) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص:330)، "تعريف الخلف": (166/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:308).
- (48) يوجد منه نسخ:
- الأولى: في (مكتبة الأمبروزيانا)، ميلانو- إيطاليا، رقم الحفظ: (y203sup-CCCLII/L).
- الثانية: في (جامع الزيتونة)، تونس، رقم الحفظ: (950/2751).
- الثالثة: في (جامع الزيتونة)، تونس، رقم الحفظ: (951/2752).
- (49) يوجد منه نسخ:
- الأولى: في (خزانة تمكروت)، ورزازات- المغرب، رقم الحفظ: (ج3341-2748).
- الثانية: في (دار الكتب الوطنية)، تونس، رقم الحفظ: (1/2220).

- (50) ولعله رسالته: (تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلطين)، وقد طبعت هذه الرسالة في دار ابن حزم: بيروت - لبنان، 1415هـ، بتحقيق: يوسف محمد وخير رمضان، حجم الكتاب المطبوع: 62ص.
- (51) طبع في معهد العلوم العليا المغربية، 1365هـ-1937م، بتحقيق: هنري برونو وأصحابه، حجم المطبوع: 150ص.
- (52) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص:87)، "تعريف الخلف": (58/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:344).
- (53) طبع في فاس. انظر: "معجم المطبوعات": (1923/2).
- (54) يوجد منه نسخة في (الخزانة العامة)، الرباط - المغرب، رقم الحفظ: (76).
- (55) طبع في دار ابن حزم، بيروت - لبنان، بتحقيق: هارون بن عبد الرحمن، 2004م.
- (56) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص:340)، "شجرة النور": (ص:285)، "تعريف الخلف": (491/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:189).
- (57) طبع بفاس سنة 1317هـ، ثم طبع ثانية سنة 1332هـ. انظر: "معجم المطبوعات": (1618/2).
- (58) انظر ترجمته في: "تعريف الخلف": (215/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:286).
- (59) يوجد منه نسخة في (خزانة القرويين)، فاس - المغرب، رقم الحفظ: (527).
- (60) قال ابن الأبار: (وقفت عليه بخطه). انظر: "التكملة لكتاب الصلة": (218/1).
- (61) انظر ترجمته في: "التكملة": (218/1)، و"معجم أعلام الجزائر": (ص:16).
- (62) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (229/2)، "تعريف الخلف": (230/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:74).
- (63) انظر ترجمته في: "البستان": (ص:66)، "تعريف الخلف": (15/2)، "معجم المؤلفين": (128/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:85).
- (64) انظر ترجمته في: "البستان": (ص:122)، "الأعلام": (330/3)، "تعريف الخلف": (202/2)، "تاريخ الجزائر العام": (152/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:22).
- (65) انظر ترجمته في: "معجم المؤلفين": (297/8).
- (66) يوجد منه نسخة في: (دار الكتب الوطنية)، تونس، رقم الحفظ: (5111).
- (67) طبع بتحقيق: أبي الفضل الطنجي.
- (68) انظر ترجمته في: "الديباج": (ص:340)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:81).
- (69) انظر ترجمته في: "الأعلام": (225/1)، "معجم المؤلفين": (153/2).
- (70) يوجد منه عدة نسخ:
- الأولى: المجلد الأول: في (خزانة القرويين)، فاس - المغرب، رقم الحفظ: (1186-2490).
- الثانية: المجلد الثاني: في (خزانة القرويين)، فاس - المغرب، رقم الحفظ: (1186-2491).
- الثالثة: في (المكتبة الوطنية)، باريس - فرنسا، رقم الحفظ: (571).
- الرابعة: في (المكتبة الوطنية)، تونس، رقم الحفظ: (4776).
- الخامسة: في (المكتبة الأزهرية)، القاهرة - مصر، رقم الحفظ: (3002/25).
- (71) انظر ترجمته في: "نفع الطيب": (432/5)، "تعريف الخلف": (153/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:237).
- (72) يوجد منه عدد من النسخ:
- الأولى: في (مكتبة خدابخش)، بنده - الهند، رقم الحفظ: (1915).
- الثانية: في (دار الكتب الوطنية)، تونس، رقم الحفظ: (487).
- الثالثة: في (جامع الزيتونة)، تونس، رقم الحفظ: (2872-1071[2]).
- الرابعة: في (الخزانة الحسنية)، الرباط - المغرب، رقم الحفظ: (270/1).
- الخامسة: في (المكتبة الوطنية)، الجزائر، رقم الحفظ: (1318).
- السادسة: في (المكتبة الوطنية)، الجزائر، رقم الحفظ: (1320).
- وقد طبع الكتاب في دار ابن حزم، بيروت - لبنان، 1430هـ، بتحقيق: عبد اللطيف زكاغ.
- (73) انظر ترجمته في: "معجم المؤلفين": (198/5)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:307).
- (74) حقق بعضه الطالب: جيلالي عشير، في رسالة ماجستير، تاريخ المناقشة: 2005م. والطالب: محمد بورنان، في رسالة ماجستير، تاريخ المناقشة: 2004م. كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر.
- (75) يوجد منه نسخة في (المكتبة المركزية)، الرياض - السعودية، رقم الحفظ: (4/5182 مجاميع).

- (76) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص:222)، "شجرة النور": (ص:255)، "تعريف الخلف": (85/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:237).
- (77) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص:316)، "البستان": (ص:219)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:119).
- (78) يوجد منه نسخة ضمن مجموع في الخزانة العامة بالرباط، المغرب، رقمها: (97 ك/1). وقد أشار الزركلي رحمه الله في "الأعلام": (88/6) إلى أنه مخطوط لم يطبع بعد، وذكر أنه رآه بخط المؤلف في الخزانة العامة بالرباط، كما أرفق بترجمة المؤلف صورة ورقة عنوان المجموع، وذكر من اطلع على نسخته في الرباط أن خطه رديء لا يكاد يقرأ بالمرّة.
- (79) قد يكون هذا المصنّف والذي قبله كتابا واحدا، وإنما حصل تغاير في العنوان المثبت لسبب من الأسباب، كتصرف النساخ، أو وهم المفهرسين، أو نحو ذلك، والله تعالى أعلم.
- (80) يوجد منه نسخة بخزانة أزاريف بالسوس، المغرب، خطه مغربي رديء جدا، غير مقروء، متاكل، صفحاته الأخيرة ممزقة.
- (81) طبع قديما على الحجر في فاس سنة 1316هـ كما في "معجم المطبوعات": (939/1)، وطبع حديثا في دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان.
- (82) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص:323)، "شجرة النور": (ص:259)، "البستان": (ص:283)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:152).
- (83) وهو أبو القاسم أحمد بن محمد بن خلف الحوفي (ت:588هـ). انظر ترجمته في: "الأعلام": (216/1).
- (84) يوجد منه عدة نسخ:
- الأولى: في (مكتبة الحرم النبوي)، المدينة النبوية - السعودية، رقم الحفظ: [9(259)]، عدد الأوراق: (336).
- الثانية: في (المكتبة الوطنية)، الجزائر، رقم الحفظ: [R.575/2-1119]1450.
- الثالثة: في (دار الكتب الوطنية)، تونس، رقم الحفظ: (3230).
- الرابعة: في (المكتبة الأحمدية)، جامع الزيتونة - تونس، رقم الحفظ: (3256).
- الخامسة: في (زاوية تنعملت)، المغرب، رقم الحفظ: (172).
- السادسة: في (الخزانة التيديسية)، المغرب، رقم الحفظ: (257:258).
- السابعة: في (معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)، مكة المكرمة - السعودية، رقم الحفظ: (279).
- (85) يوجد منه نسخة في (المكتبة الوطنية)، باريس - فرنسا، رقم الحفظ: (5574).
- (86) يوجد منه نسخة في (دار الكتب الوطنية)، تونس، رقم: (296).
- (87) انظر ترجمة عبد الرحمن الرقي في: "معجم المؤلفين": (138/5).
- (88) يوجد شرح لمنظومة عبد الرحمن الرقي، مؤلفها مجهول، منه نسخة في: جامع الزيتونة، تونس، ضمن مجموع رقمه: (957/2758-2). فلعل لها صلة بالشرح المذكور أعلاه.
- (89) انظر ترجمته في: "تعريف الخلف": (555/2)، "البستان": (ص:276)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:22).
- (90) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص:340)، "شجرة النور": (ص:285)، "تعريف الخلف": (491/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:189).
- (91) انظر ترجمته في: "شجرة النور": (ص:296)، "تعريف الخلف": (148/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:293).
- (92) انظر ترجمته في: "تعريف الخلف": (44/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:311).
- (93) يوجد منه عدة نسخ:
- الأولى: في (خزانة القرويين)، المغرب، رقم الحفظ: (325-1411)، عدد الأوراق: (145)، الخط: مغربي ملون، تاريخ النسخ: (1272هـ)، حالة النسخة: جيدة.
- الثانية: في (مركز البحث العلمي وإحياء التراث)، مكة المكرمة - السعودية، رقم الحفظ: الرقم الخاص (39، 40، 37، 38).
- الثالثة: في (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية)، الرياض - السعودية، رقم الحفظ: (ج3/328).
- (94) انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر": (ص:78).
- (95) يوجد منه نسخ:
- الأولى: في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض - السعودية، رقم الحفظ: (10575).
- الثانية: في الخزانة العامة، الرباط - المغرب، رقم الحفظ: (8178).
- (96) انظر ترجمته في: "ترتيب المدارك": (48/1)، "الأعلام": (264/1)، "تاريخ الجزائر العام": (361/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:141).
- (97) نقل منها الونشريسي في "المعيار المغرب".
- (98) انظر ترجمته في: "نفع الطيب": (236/5)، "نيل الابتهاج": (ص:241)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:82).
- (99) نقل عنها المازوني في "الدرر المكنونة في نوازل مازونه"، والونشريسي في "المعيار المغرب".
- (100) انظر ترجمته في: "شجرة النور": (ص:234)، "نيل الابتهاج": (ص:255)، "تعريف الخلف": (106/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص:187).

- (101) أوردته الونشريسي في: "المعيار المغرب": (279/9).
- (102) نقل منها الونشريسي في "المعيار المغرب".
- (103) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص: 140)، "البستان": (ص: 117)، "تعريف الخلف": (236/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 71).
- (104) نقل عنها المازوني في "الدرر المكنونة في نوازل مازونه"، والونشريسي في "المعيار المغرب".
- (105) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص: 51)، "تعريف الخلف": (5/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 64).
- (106) يوجد منه نسخ:
- الأولى: في المكتبة الوطنية في الجزائر، رقم الحفظ: (1342).
- الثانية: في الخزانة المحجوبة، المغرب، رقم الحفظ: (72).
- (107) أوردته الونشريسي في: "المعيار المغرب": (334/5).
- (108) نقل منها الونشريسي في "المعيار المغرب".
- (109) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص: 78)، "تعريف الخلف": (69/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 67).
- (110) يوجد منه نسخة في (الخزانة الناصرية)، تمكروت - المغرب، رقم الحفظ: (1525 يب).
- (111) انظر ترجمته في: "نفح الطيب": (419/5)، "نيل الابتهاج": (ص: 118)، "شجرة النور": (264/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 77).
- (112) نقل منها المازوني في "الدرر المكنونة"، والونشريسي في "المعيار المغرب".
- (113) انظر ترجمته في: "شجرة النور": (264/1)، "نيل الابتهاج": (ص: 321)، "تعريف الخلف": (123/1)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 76).
- (114) نقل منها المازوني في "الدرر المكنونة"، والونشريسي في "المعيار المغرب".
- (115) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص: 57)، "شجرة النور": (ص: 265)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 236).
- (116) يوجد منه نسخة في: (خزانة تمكروت)، ورزازات - المغرب، رقم الحفظ: (2237/2088).
- (117) يوجد منه نسخة في (المكتبة الوطنية)، باريس - فرنسا، رقم الحفظ: (5355).
- (118) نقل منها الونشريسي في "المعيار المغرب".
- (119) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج": (ص: 84)، "البستان": (ص: 38)، "تعريف الخلف": (ص: 38)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 159).
- (120) انظر ترجمته في: "البستان": (ص: 66)، "تعريف الخلف": (161/1)، "الأعلام": (238/6)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 85).
- (121) نقل الونشريسي بعضها في "المعيار".
- (122) انظر ترجمته في: "تعريف الخلف": (233/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 246).
- (123) طبع في الرباط بالمغرب برعاية وزارة الأوقاف المغربية، تحقيق: محمد حجي وأصحابه، 1401هـ - 1981م، حجم المطبوع: 13 جزءا.
- (124) يوجد منه عدة نسخ:
- الأولى: في (خزانة القرويين)، فاس - المغرب، رقم الحفظ: (433/3).
- الثانية: في (خزانة ابن يوسف)، مراكش - المغرب، رقم الحفظ: (492).
- الثالثة: في (الخزانة العامة)، الرباط - المغرب، رقم الحفظ: (33494-2198/د1).
- الرابعة: في (الحرم النبوي)، المدينة النبوية - السعودية، رقم الحفظ: (255).
- (125) طبع في فاس. انظر: "معجم المطبوعات": (1453/2).
- (126) طبع عن وزارة الأوقاف المغربية بالرباط في (487) صفحة بتحقيق لطيفة الحسني، سنة 1418هـ الموافق لـ 1997م.
- (127) انظر ترجمته في: "تعريف الخلف": (253/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 72).
- (128) انظر ترجمته في: "معجم المؤلفين": (18/10)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 330).
- (129) طبع في مكة المكرمة برعاية جامعة أم القرى، بتحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، 1985م، حجم المطبوع: جزءان 626 ص.
- (130) انظر ترجمته في: "نفح الطيب": (202/5)، "تعريف الخلف": (493/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 312).
- (131) طبع مرارا.
- (132) انظر ترجمته في: "نفح الطيب": (202/5)، "تعريف الخلف": (493/2)، "معجم أعلام الجزائر": (ص: 312).
- (133) حققه شيخنا الدكتور محمد علي فركوس حفظه الله تعالى، وطبع حديثا في: (دار تحصيل العلوم)، ط: (1420هـ).
- (134) حققه شيخنا الدكتور محمد علي فركوس حفظه الله تعالى، وطبع حديثا مرفقا بمفتاح الوصول في: (دار تحصيل العلوم)، ط: (1420هـ).
- (135) يوجد منه نسخة في (خزانة القرويين)، فاس - المغرب، رقم الحفظ: (1383).

- (136) انظر ترجمته في: "نيل الابتهاج" (ص: 207)، "تعريف الخلف" (259/2)، "الأعلام" (268/4)، "معجم أعلام الجزائر" (ص: 72).
- (137) يوجد منه نسخ:
- الأولى: في (مكتبة المصغرات الفلمية بالجامعة الإسلامية)، المدينة النبوية - السعودية، رقم الحفظ: (3/5777).
- الثانية: في (المكتبة المركزية بجامعة الملك سعود)، الرياض - السعودية، رقم الحفظ: (2/1130 مجاميع).
- الثالثة: في (المكتبة المركزية بجامعة الملك سعود)، الرياض - السعودية، رقم الحفظ: (2/3293 مجاميع).
- (138) يوجد منه نسخة في (مكتبة المصغرات الفلمية بالجامعة الإسلامية)، المدينة النبوية - السعودية، رقم الحفظ: (4/77).
- (139) يوجد منه نسخة في (المكتبة المركزية)، جدة - السعودية، رقم الحفظ: (5/3074).
- (140) يوجد منه نسخة في (متحف جوس)، كادونا - نيجيريا، رقم الحفظ: (189).
- (141) يوجد منه عدة نسخ:
- الأولى: في (دار الكتب المصرية)، القاهرة - مصر، رقم الحفظ: 390/1 (348).
- الثانية: في (مكتبة عبد الله بن عباس)، الطائف - السعودية، رقم الحفظ: (44/5).
- (142) يوجد منه نسخة ضمن مجموع في: (الخزانة الأحمدية بجامع الزيتونة)، تونس، رقم الحفظ: (3221).
- (143) طبع في الرباط - المغرب، صندوق إحياء التراث الإسلامي، 1400هـ، بتحقيق: أحمد بو طاهر، حجم المطبوع: (463 ص).
- (144) يوجد منه عدد من النسخ:
- الأولى: في (دار الكتب التونسية)، تونس، رقم الحفظ: (4859).
- الثانية: في (الخزانة الأحمدية بجامع الزيتونة)، تونس، رقم الحفظ: (3203).
- الثالثة: في (الخزانة الأحمدية بجامع الزيتونة)، تونس، رقم الحفظ: (3204).
- الرابعة: (دار الكتب التونسية)، تونس، رقم الحفظ: (4725).
- وقد طبع الكتاب في دار الغرب: بيروت - لبنان، 1410هـ، بتحقيق: حمزة أبو فراس، حجم المطبوع: 757 ص.
- (145) يوجد منه نسخ مخطوطة في:
- الأولى: المكتبة العامة، تطوان - المغرب، رقم الحفظ: (542-1625)، ضمن مجموع.
- الثانية: الخزانة الملكية، الرباط - المغرب، رقم الحفظ: (6155).
- 146 يوجد منه نسخة محفوظة في مكتبة الدولة في برلين، ألمانيا، رقم الحفظ: (7128).
- 147 انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 235).
- 148 منه نسخة محفوظة في دار الكتب المصرية، القاهرة، رقم الحفظ: (229/2).
- 149 انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 331).
- 150 يوجد منه نسخة محفوظة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، رقم الحفظ: (1-12916).
- 151 انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 291).
- 152 حققته في جامعة أم القرى الباحثة: آمال إبراهيم أحمد صديق، 1433هـ.
- 153 انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 77).
- 154 انظر ترجمته في: "الأعلام" للزركلي: (154/7)، "معجم المؤلفين" لعمر كحالة: (132/12)، "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 180).
- 155 انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 151).
- 156 انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 309).
- 157 طبع قديما في الجزائر عام 1907م. انظر: "معجم المطبوعات" ليوسف سركيس: (1290/2).
- 158 انظر ترجمته في: "معجم أعلام الجزائر" لعادل نويهض: (ص: 286).

كل الحقوق محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ النشر: 2019-12-15

تاريخ الإصدار: 2019/12/20

تاريخ الاستقبال: 2019-12-01

التكافل الاجتماعي بين الإسلام والمسيحية
دراسة فقهية مقارنة
Social solidarity between islam and Christianity
A comparative juristic study.

د. محمد ابخطيط، مختبر الدراسات الإسلامية وقضايا المستقبل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة، المغرب

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

محمد ابخطيط، التكافل الاجتماعي بين الإسلام والمسيحية دراسة فقهية مقارنة، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019,
ninth FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

ABEJTIT Mohammed, Social solidarity between islam and Christianity- A comparative juristic study, **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth folder, December 2019.



ملخص:

انصبت هذه الدراسة حول إبراز الصور والمبادئ التكافلية في التراثين: الإسلامي والمسيحي، انطلاقاً مما ورد في السيرة النبوية، مما جسده الصحابة رضوان الله عليهم في العهدين: المكي والمدني، من التضحية بالمال في سبيل نصرته الإسلام، وفي بذلهم في أوجه الصدقات الجارية، وفي التضامن والتآزر في ما بينهم... وما ورد في الأسفار المسيحية المقدسة، من تعاليم المسيح عليه السلام في مختلف المجالات والمناسبات التي لها صلة بالموضوع، التي يؤمن بها النصارى اليوم وتكون دافعاً لهم من دوافع الخير والتكافل الاجتماعي المعاصر، وما يدور في فلكها من الأحكام والتعاليم التي خصصت لها الشق الثاني من هذا البحث لأجل المقارنة.

ومن النتائج التي توصلت إليها: أن الأسفار المقدسة اليوم - بما فيها الأناجيل الأربعة - ما زالت تحتفظ بكثير من النصوص التي لها أثر في دفع المجتمعات المسيحية لمبادئ التكافل والتراحم، والتي تتقاطع مع ما ورد في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية رغم ما غشيها من غواشي التاريخ، وما تصرف فيه أيادي النسخ والإثبات.

الكلمات الدالة:

التكافل الاجتماعي - الخدمة المسيحية - التعاليم المسيحية - التراث الإسلامي.

Abstract:

This study focused on highlighting images and symbiotic principles in the two traditions: Islamic and Christian, based on the Prophet's biography, which embodied the Companions may Allah be pleased with them in the two covenants: Mecca and civil, from sacrificing money for the support of Islam, and in their efforts in the current charity, and in solidarity And the synergy among them ... and what is stated in the Christian Scriptures, the teachings of Christ peace be upon him in various fields and relevant events, which Christians believe today and motivated them from the motives of good and contemporary social solidarity, and what is going on in its orbit of the provisions and teachings That were devoted to Here is the second part of this research for comparison.

One of the findings is that the Scriptures today, including the four Gospels, still retain many texts that have influenced Christian communities to the principles of interdependence and compassion, which intersect with the texts of the Koran and the Sunnah, despite the faint of history. , And acted in the hands of copying and proof .

حين نطالع أسفار العهد الجديد وما فيها من أقوال المسيح عليه السلام وتعاليمه نجد فيها العديد من الأحكام والمبادئ المرتبطة بالصدقات التطوعية والتكافل الاجتماعي، خاصة وأن دعوة المسيح عليه السلام كان من أهدافها الرئيسة: مقاومة مادية المجتمع اليهودي، ورد اليهود إلى الأخلاق الكريمة، من التسامح والبذل والبر بالفقراء وترك الشهوات، لذلك كان المسيح هو نفسه مثلاً للتقشف وترك الدنيا والتخلي عن الأموال وعدم الإفراط في المأكل والملبس والسكن.¹ وكانت تعاليمه في هذا الموضوع تغطي المساحة الواسعة مما ورد في أقواله وتعاليمه الإنجيلية.

ومن هذه التعاليم ما يتعلق بمجالات الإنفاق في سبيل والفئات المستحقة له، وقدّر هذا الإنفاق؟ وحكم صرفه في حق الأغيار من غير المسيحيين؟ وشروط قبول الأعمال الصالحة عند الله عز وجل؟ وغيرها من المحاور والجزئيات والتفاصيل المتعلقة بمبادئ التكافل الاجتماعي، التي لها علاقة بترائنا الفقهي في الإسلام، والتي تقتضي المقارنة والدراسة والتحليل.

الهدف من الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز المبادئ التكافلية في التراثين: الإسلامي والمسيحي، انطلاقاً مما ورد في السيرة النبوية، مما جسده الصحابة رضوان الله عليهم في العهدين: المكي والمدني. وما ورد في الأسفار المسيحية المقدسة أيضاً من هذه المبادئ التي يؤمن بها النصارى اليوم وتكون دافعاً لهم من دوافع الخير والتكافل الاجتماعي المعاصر، وما يدور في فلكها من الأحكام والتعاليم التي خصصت لها الشق الثاني من هذا البحث لأجل المقارنة.

الإشكالية:

إلى أي مدى يمكن أن تكون قضية التكافل الاجتماعي في التراثين الإسلامي والمسيحي، مشابهة من حيث المبادئ والتعاليم، والأحكام؟

منهجي في البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي إذ أنني عمدت إلى جمع المعلومات والنصوص من مضانها، ثم قمت بدراستها، وتفسيرها وتحليلها... لأجل مقارنتها في مستويات متعددة ذات صلة بالموضوع.

حدود الدراسة:

انصبت هذه الدراسة حول إبراز المبادئ التكافلية التي يؤمن بها النصارى اليوم - كما جاءت في الأسفار المسيحية المقدسة - وتكون دافعاً لهم من دوافع الخير والتكافل الاجتماعي المعاصر، وما يدور في فلكها من الأحكام والقواعد دون الخوض في الجوانب العقديّة المسيحية كما يطرحها الكتاب المقدس في صيغة الحالية، أو كما صرحها القرآن الكريم.

وقد انتظم هذا البحث - بعد هذه المقدمة - في مبحثين:

المبحث الأول: تناولت فيه مفهوم التكافل الاجتماعي في التراثين: الإسلامي والمسيحي، ونماذج من صوره انطلاقاً مما ورد في السيرة النبوية، وما ورد في الأسفار المسيحية المقدسة.

المبحث الثاني: خصصته لمقارنة الأحكام الفقهية المتعلقة بمبادئ التكافل الاجتماعي انطلاقاً من الاقتباسات السابقة. وقد انصبت هذه المقارنة حول النقاط الآتية:

- مقدار الصدقات التطوعية في التراثين: الإسلامي والمسيحي.
- شروط قبول الأعمال التطوعية من خلال النصوص الإسلامية والمسيحية.
- مجالات التكافل الاجتماعي في النصوص الإسلامية والمسيحية.
- الحتمية والإلزام في المبادرة بأعمال الخير بين النصوص الإسلامية والمسيحية.
- حكم صرف الصدقات للأغيار في الإسلام والمسيحية
- ثم أنهيت هذه البحث بخاتمة جمعت فيها أهم الخلاصات والاستنتاجات.

المبحث الأول: مفهوم التكافل الاجتماعي في المنظورين: الإسلامي والمسيحي وصوره

المطلب الأول: مفهوم التكافل الاجتماعي في المنظورين الإسلامي والمسيحي

لمادة "كفل" في اللغة اشتقاقات ومعان كثيرة منها: أنها تأتي بمعنى النصيب، وبمعنى الضعف، وبمعنى المثل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ (الحديد: 27) قيل معناه: نصيبين، وقيل ضعفين، وقيل مثلين. وتأتي بمعنى الحظ قال تعالى: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا﴾ (النساء: 84) وتأتي بمعنى العائل قال في لسان العرب: والكافل: العائل، كفله يكفله وكفله إياه، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ (آل عمران: 37) ² وتأتي بمعنى الضامن. جاء في اللسان أيضاً: "والكافل والكفيل: الضامن، والأنثى كفيل أيضاً، وجمع الكافل كُفْلٌ، وجمع الكفيل كفلاء ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ أي: ضمَّنها إياه حتى تكفل بحضانتها، ومن قرأ: وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا، فالمعنى ضمن القيام بأمرها." ³

والتكافل الاجتماعي في مغزاه: أن يُحس كل واحد في المجتمع بأن عليه واجبات لهذا المجتمع يجب عليه أدائها، وأنه إن تقاصر في أدائها، فقد يؤدي ذلك إلى انهيار البناء عليه وعلى غيره. ⁴ وعرفه الدكتور أحمد عبده عوض بقوله: "هو أن يتضامن أبناء المجتمع ويتساندوا في ما بينهم سواء أكانوا أفراداً أو جماعات، حكماً أو محكومين على اتخاذ مواقف إيجابية كمرعاة الأيتام ونشر العلم، وغير ذلك بدافع من شعور وجداني عميق ينبع من أصل العقيدة الإسلامية." ⁵

ولهذا المصطلح (التكافل الاجتماعي) إطلاقات متعددة في التراثين الإسلامي والمسيحي ⁶ فمن المصطلحات المعبرة عنه في التراث المسيحي: ما يسمى بـ "الخدمة المسيحية" وهي: - كما يعرفها القمص ⁷ بيشوي وديع - "اشتراك مع الله في عمله الإلهي من جهة الخَلِيقَةِ، ألا وهو خلاص البشرية... وهي في حقيقتها عمل إلهي خفي يتم من خلال الجهود الإنسانية الآمنة التي تبذل من أجل نفوس الناس، ومن أجل خلاصهم وتمتعهم بالملكوت." ⁸

وهذه الخدمة إنما هي من صميم عمل الخدام الذين درسوا الكهنوت وتخرجوا لممارسة "الخدمة المسيحية". وتشمل هذه الخدمة: خدمة العبادة والارتباط بالله تعالى، وخدمة الجماعة الواحدة المرتبطة. وتعني بمفهومها العملي: البحث عن تأدية احتياجات الآخرين في جميع أشكالها سواء كانت روحية أو مادية، فردية أو جماعية.⁹ اقتداء بحياة المسيح في تعامله مع مختلف الشرائح الاجتماعية المختلفة، والتي يُزَاج فيها بين المطالب المادية والمعنوية للفرد والجماعة. ويتحدث "بيشوي وديع" عن معايير الخدمة المثالية المتكاملة فيقول: "الخدمة المتكاملة التي تهدف إلى كسب النفوس لا تقوم فقط على مجرد التعليم وتسليم معلومات لعقول من نخدمهم. ولكن الإنسان المخدم يحتاج لمن يعايشه ويحس بآلامه ومشاكله، ويتعايش مع آلامه ومعاناته بروح العطف والمحبة، وهذا سيتطلب بالضرورة تنازلات وتضحيات كثيرة من جانب الخدام."¹⁰

المطلب الثاني: نماذج من صور التكافل الاجتماعي الإسلامي

كان لنصوص الوحيين الواردة في تثبيت أسس الأخوة بين المسلمين، وتوثيق غرى المحبة بينهم أثر بالغ في نفوس الصحابة رضوان الله عليهم، وفي رحابها جسدوا نماذج مشرقة في ميدان التكافل الاجتماعي، والتضامن الإنساني، عز نظيرها في مجتمع من المجتمعات البشرية، أو في أمة من الأمم السالفة والمعاصرة. وسأقتصر هاهنا على الوقوف عند بعض هذه الصور والنماذج التي سأعرضها في الآتي:

الفرع الأول: التضحية بالمال في سبيل نصره الإسلام

شارك الصحابة رضوان الله عليهم في بناء الدولة الإسلامية، فقدموا تضحيات جلية بأموالهم في سبيل المجتمع الإسلامي، وفي سبيل نصره الإسلام. فعن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله يقول: أمرنا رسول الله ﷺ يوماً أن نتصدق، فوافق ذلك مالاً عندي فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوماً، فجئت بنصف مالي، فقال رسول الله ﷺ: "ما أبقيت لأهلك؟" قلت مثله. قال: وأتى أبو بكر رضي الله عنه بكل ما عنده، فقال له رسول الله ﷺ: "ما أبقيت لأهلك؟" قال: أبقيت لهم الله ورسوله. قلت: لا أسألك إلى شيء أبداً.¹¹

ومن هذه التضحيات: تجهيز عثمان رضي الله عنه لجيش العسرة، فقد روى الإمام البخاري في مناقب عثمان: أن الرسول ﷺ قال: "مَنْ جَهَّزَ جَيْشَ الْعُسْرَةِ فَلَهُ الْجَنَّةُ؟ فَجَهَّزَهُ عُثْمَانُ" ¹² وأخرج الإمام الترمذي من حديث عبد الرحمن بن سمرة، قال: جاء عثمان إلى النبي ﷺ بألف دينار - قال الحسن بن واقع: وكان في موضع آخر من كتابي، في كفه - حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره. قال عبد الرحمن: فرأيت النبي ﷺ يلقبها في حجره ويقول: "مَا ضَرَّ عُثْمَانَ مَا عَمَلَ بَعْدَ الْيَوْمِ." + مرتين¹³

الفرع الثاني: بذلهم في الصدقات الجارية

من التوجيهات النبوية التي جسدها الصحابة رضوان الله عليهم على أرض الواقع منذ عصر النبوة: ما يتعلق بالصدقات الجارية، من بناء المساجد ونشر العلم، وحفر الآبار... فقد كان أول مسجد أسسه الرسول ﷺ وهو في طريقه إلى المدينة المنورة مسجد قباء. وقد شارك في بنائه النبي ﷺ ومن حضر من الصحابة رضوان الله عليهم. روى الطبراني في الكبير عن الشموس بنت النعمان قالت: نظرت إلى رسول الله ﷺ حين قدم وأنزل، وأسس هذا المسجد مسجد قباء، فرأيت يأخذ الحجر أو الصخرة حتى يَهْصِرَهُ¹⁴ الحجر وأنظر إلى بياض التراب على بطنه أو سُرَّتِهِ، فيأتي الرجل من أصحابه ويقول: بأبي وأمي يا رسول الله أعطني أَكْفِكَ

فيقول: "لا تَحْذِمْثُ... + حتى أسسه.¹⁵ ولما صل × إلى المدينة المنورة، كان أول عمل عمله أن اختار المكان الذي بُرِكت فيه ناقته ليكون مسجداً له. وقد اشترك الرسول × وأصحابه في حمل اللبنة والأحجار على كواهلهم، وكانوا يروّحون عن أنفسهم عناء الحمل والتقل والبناء، فينشدون:

اللهم لا عيشَ إلا عيشَ الآخرة *** فأغفر للأَنْصارَ والمهاجرة!!

وقد ضاعف حماس الصحابة في العمل رؤيتهم النبي عليه الصلاة والسلام يجهد كأحدهم، ويكره أن يتميّز عليهم، فارتجز بعضهم هذا البيت:

لئن قَعَدْنَا والرسول يَعْمَلُ *** لَذاكَ مِنَّا الْعَمَلُ المضلل!!¹⁶

كما حرص النبي × والصحابة رضوان الله عليهم على نشر العلم النافع، وعدم احتكاره امتثالاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ المائدة: 67. ولقوله عليه السلام: "خيركم من تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ"¹⁷

ومن الصحابة رضوان الله عليهم الذين اشتهروا بالإنفاق في أوجه الصدقة الجارية: عثمان بن عفان رضي الله عنه فقد حفر بئر رومة، ووسع المسجد النبوي في عهد خلافته رضي الله عنه. فقد روى الإمام البخاري في مناقب عثمان: أن رسول الله × قال: "مَنْ يَحْفَرْ بِئْرَ رُومَةَ فَلَهُ الْجَنَّةُ؟ فحفرها عثمان.¹⁸

الفرع الثالث: المشاركة في إسعاف المرضى وتقديم العون للجرحى والمصابين

لقد وجد في عصر النبوة من النساء اللواتي تطوعن في الجهاد لأجل مداواة الجرحى وإعانة المجاهدين في سبيل الله بالسقي ومناولة السهام... وقد بوب الإمام البخاري رحمه الله: "بَابُ مُدَاوَاةِ النِّسَاءِ الْجَرْحَى فِي الْغَزْوِ" وزوي في الباب عن ربيع بنت معوذ بن عفراء قالت: "كُنَّا نَعْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ × نَسْقِي الْقَوْمَ وَنُحْدِمُهُمْ وَنَرُدُّ الْقَتْلَى وَالْجَرْحَى إِلَى الْمَدِينَةِ"¹⁹ وروى عبد الرزاق في مصنفه: أن النساء كُنَّ يَشْهَدْنَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ × فَيَدَاوِينَ الْجَرْحَى، وَيَسْقِينَ الْمُقَاتِلَةَ"²⁰ وعند أبي داود أن رسول الله × كان يغزو بأم سليم، ونسوة من الأنصار ليسقين الماء، ويداوين الجرحى.²¹ وفيه أن النبي × سألهم عن ذلك، فقلن: خَرَجْنَا نَغْزِلُ الشَّعْرَ وَنُعِينُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَنُدَاوِي الْجَرْحَةَ وَنَنَاقِلُ السَّهَامَ وَنَسْقِي السَّوِيقَ.²²

ومن الصحابيات الجليلات اللواتي قمن بهذا العمل زُفيدة الأنصارية الصحابية الجليلة التي كانت تقوم على المرضى وتداوى الجرحى في ساحة المعركة ليعودهم الرسول × من قريب²³ وتحتسب بنفسها على خدمة من كانت به ضيعة من المسلمين، وحين أُصيب سعد بن معاذ في غزوة الخندق، قال ×: "اجْعَلُوهُ فِي خِيْمَةٍ زُفَيْدَةً حَتَّى أَعُوْدَهُ مِنْ قَرِيبٍ"²⁴

ومن النساء أيضاً اللواتي شاركن في هذا العمل التطوعي: نَسِيْبَةُ بِنْتُ كَعْبِ بْنِ عَوْفٍ الْمَازَنِيَّةُ أُمُ عِمَارَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا الصَّحَابَةُ الْجَلِيلَةُ الْأَنْصَارِيَّةُ كَانَتْ تَشَارِكُ فِي سَاحَةِ الْمَعَارِكِ تَسْقِي الْعَطْشَى وَتَدَاوِي الْجَرْحَى، وَتُلْهَبُ فِي نَفُوسِ الْمُسْلِمِينَ رُوحَ الْقِتَالِ، حَمَلَتْ السِّيفَ وَقَاتَلَتْ دِفَاعاً عَنْ رَسُولِ اللَّهِ × فِي غَزْوَةِ أَحَدٍ، وَقَالَ فِيهَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: "مَا تَفَتَّ يَمِيناً وَلَا شِمَالاً إِلَّا وَرَأَيْتُهَا تُقَاتِلُ دُونِي"²⁵

من صور التضامن والتآزر في العهد النبوي لدى الصحابة رضوان الله عليهم: تآزر الصحابة الأنصار مع المهاجرين رضوان الله عليهم أجمعين: فقد روى الإمام البخاري عن عبد الرحمن بن عوف قال: لما قدمنا المدينة آخى رسول الله ﷺ بيني وبين سعد بن الربيع فقال سعد بن الربيع إني أكثر الأنصار مالا، فأقسم لك نصف مالي، وانظر أي زوجتي هويت نزلت لك عنها، فإذا حلت تزوجتها. قال: فقال عبد الرحمن: لا حاجة لي في ذلك، هل من سوق فيه تجارة؟²⁶ قال الشيخ محمد الغزالي معلقاً على هذه الأخوة الإيمانية: "وكانت عواطف الإيثار والمواساة والمؤانسة تمتزج في هذه الأخوة، وتملأ المجتمع الجديد بأروع الأمثال. حرص الأنصار على الحفاوة بإخوانهم المهاجرين، فما نزل مهاجري على أنصاري إلا بقرعة!! وقدر المهاجرون هذا البذل الخالص فما استغلوه، ولا نالوا منه إلا بقدر ما يتوجهون إلى العمل الحر الشريف".²⁷

وقد استمر هذا التضامن مع المهاجرين الذين لم يجدوا مأوى في المدينة المنورة حين استمر تدفقهم إليها، إلى أن حانت الفرصة لإيجاد المأوى لهؤلاء وللفقراء المقيمين والوفود الطارقين، عندما تم تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة، حيث بقي حائط القبلة الأولى في مؤخر المسجد النبوي، فأمر النبي ﷺ به فظلل أو سقف وأطلق عليه اسم "الصفة" أو "الظلة".²⁸ فكانت هذه الدار التي اتخذها النبي ﷺ لهؤلاء الفقراء المهاجرين إليه أول دار في الإسلام يُتخذ للفقراء والمحتاجين، الذين ينفق عليهم من طرف الرسول ﷺ القائد لهذه الأمة، ومن طرف المحسنين والمتصدقين من الصحابة رضوان الله عليهم.

فقد روى أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة قال: كنت من أهل الصفة، وكنا إذا أمسينا حضرنا رسول الله ﷺ، فيأمر كل رجل فينصرف برجل أو أكثر، فيبقى من بقي عشرة أو أقل أو أكثر، فيؤتي النبي ﷺ بعشائه فيتعشى معهم، فإذا فرغنا قال: "ناموا في المسجد".²⁹

وكان حجم الصفة يتسع لعدد مهم من الصحابة رضوان الله عليهم، حتى أن النبي ﷺ استخدمها في وليمة حضرها ثلاثمائة شخص، وإن كان بعضهم قد جلس في حجرة من حجرات أزواج النبي ﷺ الملاصقة للمسجد.³⁰

ويذكر ابن تيمية أن هذا العدد لم يكونوا يجتمعون في وقت واحد، بل منهم من يتأهل أو ينتقل إلى مكان آخر يتيسر له، ويجيء ناس بعد ناس، فكانوا تارة يقلون، وتارة يكثرون، فتارة يكونون عشرة أو أقل، وتارة يكونون عشرين وثلاثين وأكثر، وتارة يكونون ستين وسبعين.³¹ وقد يزيد عددهم على هذا النحو؛ إذ كان سعد ابن عبادة وحده يُعشي ثمانين منهم. أخرج أبو نعيم في الحلية عن محمد بن سيرين، قال: "كان رسول الله ﷺ إذا أمسى قَسَمَ ناساً من أهل الصُفَّة بين ناس من أصحابه، فكان الرجل يذهب بالرجل والرجل يذهب بالرجلين، والرجل يذهب بالثلاثة، حتى ذكر عشرة، فكان سعد بن عبادة يرجع كل ليلة إلى أهله بثمانين منهم يعشيهم".³²

وما هذه الصور والنماذج إلا شيء يسير من صور المحبة والأخوة الإيمانية التي أقامها الإسلام بين المسلمين، حتى صاروا جسداً واحداً، في توادهم وتراحمهم وتكافلهم وتعاطفهم مع بعضهم البعض، مثلهم مثل أعضاء الجسد الواحد.

المطلب الثالث: نماذج من صور التكافل الاجتماعي المسيحي

من خلال استقراءنا لأسفار العهد الجديد، وما تضمنته من نصوص ذات أبعاد تكافلية، يمكن أن نقطف من هذه النصوص مجموعة من الوصايا الإنجيلية التي تتحدث عن الفئات المستحقة للتكافل الاجتماعي التي كان المسيح عليه السلام يبحث أصحابه على الاعتناء بها، والاهتمام بأحوالها وظروفها، ومن هذه النصوص ما سأعرضه في الآتي:

النص الأول: بشاراة المسيح للضعفاء المستحقين للتكافل الاجتماعي

تدلنا الخطابات الإنجيلية التي ألقاها المسيح عليه السلام في أولى مراحل دعوته - لما ذاع صيته، وبدأ الناس يفدون عليه للاستشفاء من أمراضهم المختلفة - على أنه ركز على تبشير هذه الفئات الاجتماعية الضعيفة، بما لها من أجر عند الله عز وجل، فحاطب تلامذته ومن حوله قائلاً: "هَنِيئاً لِلْمَسَاكِينِ... لَأَنَّ لَهُمْ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ، هَنِيئاً لِلْمَحْزُونِينَ لَأَنَّهُمْ يُعَزَّوْنَ. هَنِيئاً لِلْوُدَعَاءِ (اليتامى) لَأَنَّهُمْ يَرِثُونَ الْأَرْضَ. هَنِيئاً لِلْجِيَاعِ وَالْعَطَاشِ... هَنِيئاً لِلرَّحَمَاءِ لَأَنَّهُمْ يُرْحَمُونَ... هَنِيئاً لَصَانِعِي السَّلَامِ... هَنِيئاً لِلْمُضْطَّهَدِينَ مِنْ أَجْلِ الْحَقِّ لَأَنَّ لَهُمْ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ".³³

النص الثاني: قصة الشاب الغني

ورد في محتوى هذه القصة أن شاباً غنياً جاء إلى المسيح يسترشده لأفضل الأعمال الصالحة، فدله على أن يلتزم بالوصايا، فلما سأله الشاب الغني: أي الوصايا؟ قال له: لَا تَقْتُلْ، لَا تَزْنِ، لَا تَسْرِقْ، لَا تَشْهَدَ الزُّورَ، أَكْرَمَ أَبَاكَ وَأُمَّكَ، أَحْبَبْ قَرِيْبَكَ مِثْلَما تُحِبُّ نَفْسَكَ. فَقَالَ لَهُ الشَّابُّ: عَمِلْتُ بِهَذِهِ الْوَصَايَا كُلِّهَا فَمَا يُعْزِيْنِي؟ فَأَجَابَهُ الْمَسِيحُ: "إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ كَامِلاً، فَادْهَبْ وَبِعْ مَا تَمْلِكُهُ ثُمَّ وَزِعْ ثَمَنَهُ عَلَى الْفُقَرَاءِ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاوَاتِ، وَتَعَالَ تَبْعَنِي".³⁴

النص الثالث: المستحقين للصدقة والضيافة

جاء في إنجيل لوقا قول المسيح لصاحب دعوة: "إِذَا أَقَمْتَ وَلِيْمَةً غَدًا أَوْ عَشَاءً فَلَا تَدْعُ إِلَيْهَا أَصْدِقَاءَكَ وَلَا إِخْوَانَكَ وَلَا اقْرَبَاءَكَ وَلَا جِيرَانَكَ الْأَغْنِيَاءَ، لِيَلَّا يُبَادِلُونَكَ الدَّعْوَةَ فَتَنَالَ الْمَكَافَأَةَ عَلَى عَمَلِكَ. بَلْ إِذَا أَقَمْتَ وَلِيْمَةً فَادْعُ الْفُقَرَاءَ، وَالْمَشْوهِيْنَ وَالْعُرْجَ وَالْعُمْيَانَ، لَأَنَّهُمْ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يُكَافِئُوكَ فَتَكْفَأَ فِي قِيَّامَةِ الْأَبْرَارِ".³⁵

النص الرابع: في الجزاء والمعاملة الحسنة

ورد في إنجيل لوقا "سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: عَيْنٌ بِعَيْنٍ، وَسِنٌ بِسِنٍ. وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: لَا تُقَاوِمُوا مَنْ يُسِيءُ إِلَيْكُمْ. مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الْأَيْمَنِ فَحَوِّلْ لَهُ الْآخَرَ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَاصِمَكَ لِيَأْخُذَ ثَوْبَكَ فَاتْرِكْ لَهُ رِدَاءَكَ أَيْضاً، وَمَنْ سَخَّرَكَ أَنْ تَمْشِيَ مَعَهُ مِيلاً وَاحِداً، فَامْشِ مَعَهُ مِيلَيْنِ، مَنْ طَلَبَ مِنْكَ شَيْئاً فَأَعْطِهِ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْتَعِيرَ مِنْكَ شَيْئاً فَلَا تَرُدَّهُ خَائِباً".³⁶

النص الخامس: في القرض الحسن

وهي عبارات وحيزة مقتطفة من إنجيل لوقا يقول فيها: "وَأَحْسِنُوا وَأَقْرِضُوا غَيْرَ رَاجِينَ عَوْضاً فَيَكُونَ أَجْرُكُمْ عَظِيْماً".³⁷

النص السادس: في المعنى العام للعمل الخيري والتكافل الاجتماعي

ورد فيه: " فَكُلُّ مَا أَرَدْتُمْ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ لَكُمْ، فَاعْمَلُوهُ أَنْتُمْ لَهُمْ، هَذِهِ هِيَ الشَّرِيعَةُ وَتَعَالِيمُ الْأَنْبِيَاءِ".³⁸

النص: السابع: يتحدث فيه "لوقا" عن الحياة المشتركة بين المومنين المسيحيين في كنيسة أورشليم

وذلك بعد رفع المسيح عليه السلام، وقبل أن تنزل الاضطهادات بأتباع المسيح وتشتيهم، يقول فيه: "وَكَانَ جَمَاعَةُ الْمُؤْمِنِينَ قَلْبًا وَاحِدًا وَرُوحًا وَاحِدًا، لَا يَدَّعِي أَحَدٌ مِنْهُمْ مُلْكًا مَا يَخُصُّهُ، بَلْ كَانُوا يَتَشَارَكُونَ فِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُمْ... وَكَانَتِ النِّعْمَةُ وَافرةً عَلَيْهِمْ جَمِيعًا فَمَا كَانَ أَحَدٌ مِنْهُمْ فِي حَاجَةٍ، لِأَنَّ الَّذِينَ يَمْلِكُونَ الْحَقُولَ أَوْ الْبُيُوتَ كَانُوا يَبِيعُوهَا وَيَبْتَاعُونَ بِثَمَنِ الْمَبِيعِ، فَيَلْقَوْنَهُ عِنْدَ أَقْدَامِ الرَّسُلِ لِيُوزَعُوهُ عَلَى قَدَرِ احتِياجِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَمَاعَةِ"³⁹

المبحث الثاني: مبادئ التكافل الاجتماعي، بين الفقه الإسلامي والتعاليم المسيحية

-مقارنات واستنتاجات-

من خلال ما جاء في النصوص السابقة، يتبين أن المسيح عليه السلام ما كان من أتباعه إلا أولئك الضعفاء والمساكين، بشتى أنواعهم، لذلك كان يهنتهم على صبرهم وتضحياتهم وأتباعهم له، أما الأغنياء وسادة القوم، فقد عودنا القصص القرآني أن لا يصدر منهم بُجَاه دعوة الأنبياء إلا أن ينظروا إلى هؤلاء الأتباع بنظرة الاحتقار والازدراء. كما جاء على لسان قوم نوح عليه السلام - كما يحكي القرآن الكريم - قولهم: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّى الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ (هود: 27) ومن الأحكام الفقهية المتعلقة بمبادئ التكافل الاجتماعي الواردة في النصوص السابقة التي تستدعي الدراسة والمقارنة، ما سأعرضه في الآتي:

المطلب الأول: مقدار الصدقات التطوعية في التراثين: المسيحي والإسلامي

لقد تكررت قصة "الشاب الغني" في الأناجيل الثلاثة: (متى ومرقس ولوقا) مرتين بعنوان: "الشاب الغني" ومرة واحدة في إنجيل مرقس بعنوان: "الرجل الغني" الذي جاء يسترشد المسيح عليه السلام للأفضل الأعمال، فأمره ببيع كل ممتلكاته، ثم توزيع ثمنها على الفقراء⁴⁰.

وقد تكررت هذه الصورة في عهد الرسول ﷺ فكانت مختلفة من حيث المتصدقين، فإذا تتبعنا النصوص الواردة في الكتاب والسنة النبوية في هذا المعنى نجد أن المطلوب شرعاً في الإسلام هو التوسط والاعتدال في الإنفاق في سبيل الله، وليس التصديق من مال الإنسان كله، فنصوص القرآن الكريم تحث المسلمين على التوسط والاعتدال في كل شيء، ومن ذلك التوسط والاعتدال في الإنفاق في سبيل الله، وفي هذا ورد قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (الإسراء: 29)

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: 67) إلا أن النبي ﷺ لم يُنكر على كبار الصحابة رضوان الله عليهم أمثال أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في صدقتهم بكل ما يملكونه من أموالهم أو نصفها، كما ورد في النماذج الإسلامية السابقة من صور التكافل الاجتماعي.

قال الإمام القرطبي معلقاً على هذه الاستثناءات: "وكان كثير من الصحابة ينفقون في سبيل الله جميع أموالهم، فلم يعنفهم × ولم ينكر عليهم لصحة يقينهم وشدة بصائرهم"⁴¹

والمنهج الإسلامي في الإنفاق في سبيل الله أصوب وأكثر نجاعة وأثراً في دفع الناس إلى المساهمة في أعمال الخير، إذ الذي يساهم بقدر استطاعته، هو الذي يدوم عمله من غيره الذي يكون مطالباً بإنفاق ماله كله! لذلك نجد الذين تأثروا بالمسيح تأثيراً شديداً لم يكن لهم بُد من التخلي عن كل ممتلكاتهم، والسير في طريق التقشف والزهد وهم يمارسون خدمة المسيح عليه السلام والكنيسة.⁴²

وينذر في الحضارة الإسلامية من تجده ينفق كل أمواله في سبيل الله؛ لكن في المقابل تكثر الصدقات التطوعية وتشيد المساجد والمرافق الاجتماعية المختلفة من أموال الصدقات والتبرعات، لكون كل شخص يساهم بالقليل أو الكثير كل حسب قدرته واستطاعته.

وتتفق النصوص القرآنية والإنجيلية على أن الدرجات العلى في الإنفاق في سبيل لا ينالها إلا الذي ينفق مما يحب، وأن الذي ينفق في حالة الاحتياج والشدة أكثر أجراً من الأغنياء الذين ينفقون من أموالهم الوافرة. وقد ورد في ذلك قول المسيح عليه السلام للمرأة الأرملة لما رآها تلقي درهين في صندوق الهيكل مع الأغنياء: "الحق أقول لكم: هذه الأرملة الفقيرة ألفت أكثر مما ألقاه الآخرون كلهم، فهم ألقوا في الصندوق من الفائض عن حاجاتهم. وأما هي فممن حاجاتها ألفت كل ما تملك لمعيشتها."⁴³

والنصوص القرآنية في هذا المعنى كثيرة، من ذلك قوله عز وجل: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران: 92)

قال عطاء: في تفسير الآية الكريمة: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ﴾ أي: شَرَفَ الدِّينِ وَالتَّقْوَى حَتَّى تَتَصَدَّقُوا وَأَنْتُمْ أَصْحَاءُ أَشْحَاءُ⁴⁴.

وقد أثنى الله عز وجل عن هذا الصنف من المنفقين في قوله تعالى: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (الحشر: 9). وقد بوب الإمام مسلم باباً خاصاً في هذا الموضوع، وسماه: "بابُ بَيَانِ أَنَّ أَفْضَلَ الصَّدَقَةِ صَدَقَةُ الصَّحِيحِ الشَّحِيحِ".⁴⁵

المطلب الثاني: شروط قبول الأعمال التطوعية من خلال النصوص السابقة

يظهر من خلال النصوص الإنجيلية السابقة أن من صميم التكافل الاجتماعي: إطعام الطعام وتوفيره للفقراء والمحتاجين - كما جاء في النص الثالث - لكن الجزاء والمكافئة عليه من منطلق الدين المسيحي - كما في الإسلام أيضاً - لا تكون إلا إذا توفر في هذا العمل شروطٌ أهمها: أن تكون خالصة لوجه الله، بحيث وجب على هؤلاء المتصدقين أن لا ينتظروا المقابل من الآخرين، وإنما عليهم أن يقصدوا بأعمالهم أساساً أولئك الذين لا يقدرّون على المكافئة أصلاً، وإلا فسدت أعمالهم، كما جاء في النص الثالث والخامس.

ومن النصوص الإنجيلية أيضاً التي تفيد استحضار هذا الشرط في الأعمال الخيرية والاجتماعية ما ورد في إنجيل متى: "فَإِذَا أَحْسَنْتَ إِلَى أَحَدٍ فَلَا تُطْبِلْ وَلَا تُزَمِّرْ مِثْلَ مَا يَعْمَلُ الْمَرَاؤُونَ فِي الْمَجَامِعِ وَالشُّوَارِعِ حَتَّى يَمْدَحَهُمُ النَّاسُ. الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: هَؤُلَاءِ

أَخَذُوا أَجْرَهُمْ، أَمَّا أَنْتَ فَإِذَا أَحْسَنْتَ إِلَى أَحَدٍ فَلَا تَجْعَلْ شِمَالَكَ تَعْرِفُ مَا تَعْمَلُ يَمِينُكَ.⁴⁶ لأن المكافأة على الأعمال الصالحة لا تكون إلا في قيامة الأبرار، ولن يضيع منها شيء، مهما كان صغيراً⁴⁷

وقد تواترت نصوص كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية تؤكد أن كل عمل لا يقصد به وجه الله عز وجل لاحظ لصاحبه في الجزاء والثواب عليه يوم القيامة، ومن هذه النصوص: قول الله عز وجل: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ (الشورى: 20) وقال تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ (الليل: 19) وقال أيضاً: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (هود: 15-16)

وفي الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرفوعاً: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى +⁴⁸ وكما وردت الإشارة في نص متى السابق إلى وجوب إخلاص النية في الأعمال الخيرية، حتى لا يكون القصد منها هو الرياء والشهرة، وردت الإشارة فيه كذلك إلى معنى الحديث النبوي الذي ورد في فضل السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله، ومنهم الرجل الذي تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ.⁴⁹

أما الشرط الثاني المشترك بين نصوص الإسلام والمسيحية فهو: أن لا يتبع هذه الأعمال الخيرية من ولا أذى. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَتًّا وَلَا أَدَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 262)

قال الطبري في تفسير الآية الكريمة: "وإنما شَرَطَ ذلك في المنفق في سبيل الله، وأوجب الأجر لمن كان غير مأن ولا مؤذ من أنفق عليه في سبيل الله، لأن النفقة التي هي في سبيل الله: ما ابتغي به وجه الله وطلب به ما عنده"⁵⁰.

وهذا ما جاء في نص إنجيل متى السابق: "فإذا أحسنت إلى أحدٍ فلا تُطبل ولا تُزمر مثلاً ما يعمل المراءون في المِجَامِعِ وَالشُّوَارِعِ حَتَّى يَمْدَحَهُمُ النَّاسُ."

المطلب الثالث: مجالات التكافل الاجتماعي في النصوص الاسلامية والمسيحية

ورد في النصوص المسيحية السابقة مجموعة من الأوجه والمجالات التي تصرف فيها الصدقات، ويذل فيها العطاء، ويسود فيها التكافل والتراحم بين الناس، والتي لا تخرج عن هذا التقسيم كما في الجدول الآتي:

أعمال مادية	أعمال معنوية/ بدنية
الصدقة على الفقراء والمساكين والجوع والعطاش، واليتامى... البذل والعطاء لمن طلب الإعانة. تقديم الإعارة. القرض الحسن. سائر ما يحبه الناس.	مواساة المحزونين. بر الأبوين. السعي في تحقيق السلام في الأرض. نصرة المضطهدين. السعي في قضاء حوائج الآخرين. الاعتناء بذوي الاحتياجات الخاصة (المشوهين، والعرج، والعميان..) سائر ما يحبه الناس.

وهذه المجالات إذا ما قارناها بمجالات التكافل الاجتماعي في الإسلام، نجد أن هذه الأخيرة، تبدأ بالفئات الاجتماعية أكثر احتياجاً، وتمتد، في سائر أفراد وشرائح المجتمع من خلال صور كثيرة، تتعلق بأداء الفروض العينية من صلاة وصيام وزكاة وحج... وبأداء الفروض الكفائية التي تؤديها الجماعة المسلمة بكيفية تضامنية، مثل تكفين الميت، والصلاة عليه ودفنه...

وقد نص الله عز وجل عن هذه الفئة الاجتماعية الأكثر احتياجاً للتضامن والتآزر في قوله تعالى: **(إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)** (التوبة: 60) وتضمنت هذه الفئة أصنافاً ثمانية من المستحقين للصدقات الواجبة في الإسلام.

وهذا النص إذ قارناه بما ورد في إنجيل لوقا من قول المسيح أنه قال لمن يقيم وليمة: "إِذَا أَقَمْتَ وَلِيْمَةً غَدًا أَوْ عَشَاءً فَلَا تَدْعُ إِلَيْهَا أَصْدِقَاءَكَ وَلَا إِخْوَانَكَ وَلَا أَقْرَبَاءَكَ وَلَا جِيرَانَكَ الْأَغْنِيَاءَ، لِئَلَّا يُبَادِلُوكَ الدَّعْوَةَ فَتَنَالَ الْمَكْفَاةَ عَلَى عَمَلِكَ. بَلْ إِذَا أَقَمْتَ وَلِيْمَةً فَادْعُ الْفُقَرَاءَ، وَالْمَشْوهِينَ وَالْعُرْجَ وَالْعُمْيَانَ، لِأَنَّهُمْ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يُكَافِئُوكَ فَتَكْفَأَ فِي قِيَامَةِ الْأَبْرَارِ"⁵¹ سنجد أنه يتفق من حيث العدد المنصوص عليه في الآية السابقة من الأصناف المستحقة للزكاة، إلا أنه اختلف من حيث صيغة الورد التي ورد بها، والتي امتزج فيها النهي عن إعطاء الصدقة لأصناف أربعة، والأمر بصرفها للأصناف الأربعة.

فقد أخرج هذا النص الأصناف الإخوان والأقرباء والجيران من استحقاقهم للصدقة، وأثبتها للفقراء والمشوهين والعميان الذين لا يقدرّون على المكافأة ورد الصدقة مثلاً بمثل.

والفقير وحده هو الصنف المشترك بين النصين الإسلامي والمسيحي؛ إذ الإسلام فرق بين ذوي الاحتياجات الخاصة (المشوهين والعرج والعميان)، والفقير باعتباره السبب الأساس في استحقاق الزكاة، بخلاف النص الإنجيلي الذي ركز عن هذه الأصناف (المشوهين والعرج والعميان) وأغفل أصنافاً أخرى جامعة. (الغارمين، في سبيل الله، ابن السبيل...)

وإذا كنا نجد هذه التعاليم المتعلقة بالتكافل الاجتماعي في النصوص المسيحية مجرد وصايا نظرية فإن في الإسلام زيادة على كونها قواعد وأحكام نظرية، فإنها وجدت طريقها للتطبيق العملي والفعلية منذ زمن النبوة في مجالات وصور مختلفة، كما سبق ذلك في المبحث السابق.

المطلب الرابع: الحتمية والالزام في المبادرة بأعمال الخير في النصوص الإسلامية والمسيحية

إن فعل الخير وبذل الصدقات في المسيحية لم يرد فيها الإلزام والوجوب، ولكن ورد فيها الحث والتشجيع بوجه عام، والنهي عن ادخار واكتناز الأموال. فقد ورد في وصايا المسيح لأتباعه قوله لهم: "لَا تَجْمَعُوا لَكُمْ كُنُوزًا فِي الْأَرْضِ حَيْثُ يُفْسِدُ السُّوسُ وَالصَّدَأُ كُلُّ شَيْءٍ، وَيَنْقَبُ لِلصُّوَصِ وَيَسْرِقُونَ؛ بَلْ اجْمَعُوا لَكُمْ كُنُوزًا فِي السَّمَاءِ حَيْثُ لَا يُفْسِدُ السُّوسُ وَالصَّدَأُ أَيَّ شَيْءٍ وَلَا يَنْقَبُ لِلصُّوَصِ وَلَا يَسْرِقُونَ" ⁵²

إذ أن هذه النصوص الإنجيلية في شقها الاجتماعي لا تحمل في طياتها أحكاماً شرعية ملزمة واجبة التطبيق بالنسبة للمسيحيين، وإنما جاءت بما يمكن أن يُسمى بالمواعظ والرفائق والأخلاق والآداب التي يستحب للمؤمنين بالسيد المسيح التحلي بها.

وقد تكرر هذا الحث والتأكيد على الالتزام بخلق التكافل، خاصة في حق من كان محتاجاً وطلب العون والعطاء، فقد ورد في إنجيل لوقا: "وَمَنْ طَلَبَ مِنْكَ شَيْئاً فَأَعْطِهِ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْتَعِيرَ مِنْكَ شَيْئاً فَلَا تَرُدَّهُ خَائِباً" ⁵³ ويؤكد هذا الحكم متى في نص آخر فيقول: "اسْأَلُوا تُعْطُوا أَطْلُبُوا تُجَدُّوا دُقُّوا الْبَابُ يُفْتَحْ لَكُمْ فَمَنْ يَسْأَلُ يَنَلْ وَمَنْ يَطْلُبُ يَجِدْ وَمَنْ يَدُقُّ الْبَابَ يُفْتَحْ لَهُ. مَنْ مِنْكُمْ إِذَا سَأَلَهُ ابْنُهُ رَغِيفاً أَعْطَاهُ حَجَراً أَوْ سَأَلَهُ سَمَكَةً أَعْطَاهُ حِيَةً ؟ ... عَامِلُوا الْآخِرِينَ مِثْلَمَا تُرِيدُونَ أَنْ يُعَامِلُوكُمْ. هَذِهِ هِيَ خِلَاصَةُ الشَّرِيعَةِ وَتَعَالِيمُ الْأَنْبِيَاءِ." ⁵⁴

وهذا يقابل قوله عز وجل: ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ (الضحى: 10) قال البغوي: قال المفسرون: يريد السائل على الباب، يقول: لا تنهره لا تزجره إذا سأل... فإذا أن تطعمه وإما أن ترده رداً ليناً. ⁵⁵

وهذه النصوص عموماً إذا ما قَارَنَاهَا بِالزَّكَاةِ فِي الْإِسْلَامِ نجد أن الفرق يكمن في أن الزكاة في الإسلام جعلها الله عز وجل حقاً للفقراء في أموال الأغنياء، وفريضة تتمتع بأعلى درجات الإلزام الخُلقي والشرعي. وحق معلوم قدر الشرع نصابه ومقاديره وحدوده وشروطه، ووقَّت أدائه وطريقة أدائه... ولم يوكل أمرها لضمائر الأفراد وحدها، وإنما حملت الدولة المسلمة مسؤولية جبايتها بالعدل وتوزيعها بالحق بواسطة العاملين عليها. ⁵⁶

يقول الدكتور أحمد شلبي: " وكان التفكير الإسلامي في مسألتَي الحب والتسامح عملياً، فقد أوصى الإسلام تابعيه بالحب والتسامح، وتكررت في القرآن آيات الحب وآيات التسامح، ولكن الإسلام لم يكتف بذلك بل فرض العدالة، ووضع النظم، فإذا عجز البشر عن اتباع الحب كان عليهم أن يخضعوا للنظم والقوانين العادلة التي فرضها الإسلام، ولكن المسيحية تركتهم للحب فقط، فإذا عجزت النفس الإنسانية عن التخلق به - وكثيراً ما يحدث - لم تكن هناك قوانين تحد من طغيانها. ⁵⁷

المطلب الخامس: حكم صرف الصدقات للأغيار في الإسلام والمسيحية

الصدقة في المسيحية واحدة لا تفصيل فيها بين الواجب والتطوع، ويستفاد مما جاء من نصوص العطاء والبذل في المسيحية أنه يجوز أن تشمل هذه الصدقة كل الناس المسيحيين وغيرهم بدليل أن المسيح عليه السلام كان يوجه خطابه لأتباعه بأن يكونوا في درجة من التسامح والعطاء حتى مع غير المسيحيين.

ومن هذه النصوص ما ورد في إنجيل متى من حث المسيح عن المعاملة الحسنة وهو يقول: "سمعتم أنه قيل: عَيْنِ بِعَيْنٍ، وَسِنَ بِسِنٍ. وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: لَا تَقْلُومُوا مِنْ يُسِيءِ إِلَيْكُمْ. مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الْأَيْمَنِ فَحُولْ لَهُ الْآخَرَ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَخَاصِمَكَ لِيَأْخُذَ ثَوْبَكَ فَاتْرِكْ لَهُ رِءَاكَ أَيْضًا، وَمَنْ سَخَّرَكَ أَنْ تَمْشِيَ مَعَهُ مِيلًا وَاحِدًا، فَامْشِ مَعَهُ مِيلَيْنِ، مَنْ طَلَبَ مِنْكَ شَيْئًا فَأَعْطِهِ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْتَعِيرَ مِنْكَ شَيْئًا فَلَا تَزِدْهُ خَائِبًا"⁵⁸ فهذا حث عن التسامح مع الآخرين وبذل العطاء لهم حتى وإن كانوا من غير حواربي المسيح عليه السلام.

أما في الإسلام؛ فالعلماء يفرقون في هذا بين الصدقة الواجبة والنافلة. قال الإمام القرطبي: - بعد أن أورد مجموعة من النصوص التي تدل على جواز الصدقة على المشركين⁵⁹ - "قال علماءنا: هذه الصدقة التي أبيحت لهم حسب ما تضمنته هذه الآثار هي صدقة التطوع. وأما المفروضة فلا يُجزئ دفعها لكافر، لقوله عليه السلام "أُمِرْتُ أَنْ أَخْذَ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَاءِكُمْ وَأُرْذَهَا فِي فُقَرَائِكُمْ"⁶⁰ قال ابن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم أن الذمي لا يعطى من زكاة الأموال شيئاً، ثم ذكر جماعة ممن نص على ذلك ولم يذكر خلافاً.⁶¹

قال ابن رشد: وأجمع المسلمون على أن زكاة الأموال لا تجوز لأهل الذمة لقوله عليه الصلاة والسلام: "صَدَقَةٌ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ إِلَى فُقَرَائِهِمْ"⁶² إلا إذا كان يرجى إسلامهم فيدخلون ضمن المؤلفلة قلوبهم. قال ابن كثير: "وأما المؤلفلة قلوبهم: فأقسام: منهم من يُعطى ليُسلم، كما أعطى النبي x صفوان بن أمية من غنائم حنين، وقد كان شهدها مشركاً... ومنهم من يُعطى ليحسن إسلامه، ويثبت قلبه... ومنهم من يُعطى لما يرجى من إسلام نظرائه. ومنهم من يُعطى ليجبي الصدقات ممن يليه، أو ليدفع عن حوزة المسلمين الضرر من أطراف البلاد"⁶³

وقد اشتهر تداول الإجماع بين العلماء القدماء على منع إعطاء الزكاة لغير المسلم، إلا أن من العلماء المعاصرين من أصر على وجود الاختلاف في المسألة، وأن ما تقدم ذكره من دعوى الاتفاق، فهو من قبيل الإجماع السكوتي الذي لا يلزم المخالف. يقول الدكتور عبد الله بن يوسف الجديع في بحث خاص له في المسألة: "في مقابلة دعوى الإجماع المذكورة آنفاً ورأي الجمهور، يُذكر رأي آخر يُجيز إعطاء غير المسلم من الزكاة، وهذا الرأي وإن عد القائلون به عد القائلون به عدداً وقد عمد إلى استعراض مجموعة من الأدلة التي تدل على الجواز، لكنها أدلة كلها لم تسلم من الضعف والاضطراب ولم يصح إسنادها."⁶⁴

أما زكاة الفطر، فقد اختلفوا في إعطائها لغير المسلمين أيضاً. قال ابن رشد: واختلفوا هل تجوز لفقراء الذمة؟ والجمهور على أنها لا تجوز لهم، وقال أبو حنيفة: تجوز لهم. وسبب اختلافهم هل سبب جوازها هو الفقر فقط أو الفقر مع الإسلام معاً؟ فمن قال الفقر والإسلام لم يجزها للذمي، ومن قال الفقر فقط أجازها لهم. واشترط قوم في أهل الذمة الذين تجوز لهم أن يكونوا رهباناً.⁶⁵

أما الباقي من الصدقات التطوعية فتجوز في حق غير المسلمين. قال في المجموع: "يُستحب أن يَخَصَّ بصدقته الصلحاء وأهل الخير وأهل المروءات والحاجات، فلو تصدق على فاسق أو على كافر من يهودي أو نصراني أو مجوسي جاز وكان فيه أجر في

الجملة، قال صاحب البيان: قال الصميرى: وكذلك الحربي ودليل المسألة قول الله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (الإنسان: 8) ومعلوم أن الأسير حربي.⁶⁶

قال ابن كثير: " ويشهد لهذا أن رسول الله × أمر أصحابه يوم بدر أن يكرموا الأسارى، فكانوا يقدمونهم على أنفسهم عند الغداء، وهكذا قال سعيد بن جبير وعطاء والحسن وقتادة"⁶⁷

واستدل العلماء كذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ (المتحنة: 8) قال ابن كثير: أي لا ينهاكم عن الإحسان إلى الكفرة الذين لا يقاتلونكم في الدين، كالنساء والضعفة منهم، ﴿أَنْ تَبَرُّوهُمْ﴾ أي: تحسنوا إليهم⁶⁸

خاتمة:

بعد إتمام هذا البحث بحمد الله تعالى وفضله، توصل الباحث من خلاله إلى النتائج الآتية:

أن الأسفار المقدسة اليوم - بما فيها الأناجيل الأربعة- ما زالت تحتفظ بكثير من النصوص التي لها أثر في دفع المجتمعات المسيحية لمبادئ التكافل والتراحم سواء في ما بينها أو بينها وبين سائر الأجناس المختلفة، رغم ما غشيها من غواشي التاريخ، وما تصرف فيه أيادي النسخ والإثبات.

أن الإسلام شرع قوانين وفرض فرائض ضماناً لصون مبادئ التكافل الاجتماعي في نفوس الناس، خلاف النصوص المسيحية التي لم تحمل في طياتها سوى ما يمكن أن يسمى بالمواعظ والرقائق والأخلاق والآداب التي يُستحب للمسيحيين التحلي بها.

ورد في النماذج السابقة من النصوص الإسلامية والمسيحية، بعض الطرق الإجرائية من شأنها أن تحقق جوهر التكافل الاجتماعي بين الناس ولبه، ومن ذلك حثها على الإحساس المعنوي بالآخر، واستشعار آلامه وأحزانه ومشاكله، بدل الاقتصار على تقديم خدمات اجتماعية مجردة.

هناك صور تكافلية عديدة مماثلة في النصوص الإسلامية والمسيحية، تتعلق بالتضحية بالمال في سبيل نصره الحق، وفي تقديم العون للمرضى والمصابين، وفي التضامن والتآزر بين الجيل الأول من أتباع الرسالتين...

أن ما ورد من مبادئ التكافل الاجتماعي في الفقه الإسلامي والتعاليم المسيحية كان متطابق الحكم في أحيان متعددة، لكن النصوص الإسلامية انفردت في أحيان أخرى بالتفصيل أكثر في هذه الأحكام (التفريق بين الصدقات التطوعية والواجبة، وكون الزكاة لا تعطى لغير الأصناف المستحقة للزكاة...) باعتبارها صالحة لكل زمان ومكان، يسري حكمها على كل الأشخاص مهما تباعدت أجناسهم واختلفت لغاتهم.

ثبت المصادر والمراجع:

1. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، 1425هـ - 2004م
2. ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1410 هـ
3. ابن عبد البر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، نشر على عدة سنوات من عام: 1387 حتى عام 1412هـ
4. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة الأولى: 1419 هـ
5. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة: 2003م
6. ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، 1411هـ، بيروت.
7. أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، دار التأصيل - القاهرة، الطبعة الأولى: 1436هـ - 2015م
8. أبو داود، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009م
9. أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة
10. أحمد بن علي المقزيري، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال، والأموال والحفدة والمتاع، دار الكتب العلمية - بيروت.
11. أحمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة العاشرة - 1998م
12. أحمد عبده عوض، التكافل الاجتماعي في الإسلام، شركة الفا للنشر والإنتاج الفني الطبعة الأولى، 2008م
13. الأنبا صموئيل الخدمة والعمل الفردي، مكتبة التربية الكنسية: 1973م
14. الإنجيل، الترجمة العربية المشتركة من اللغة الأصلية، دور الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، الطبعة الثانية 2001م - بيروت لبنان.
15. البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة الطبعة الأولى: 1422هـ
16. البغوي، معالم التنزيل، دار السلام للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى: 1416هـ
17. السرخسي، المبسوط، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1421هـ 2000م
18. السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى: 1997م
19. الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
20. الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى: 1422 هـ - 2001

21. عبد الله بن يوسف الجديع، حكم صرف الزكاة والصدقات والتبرعات لغير المسلمين، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد: الثالث والعشرون.
22. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة الثانية: 1384هـ - 1964م
23. القمص بيشوي وديع، الخادم الأرثوذكسي كنيسة وحياة، مكتبة كاتدرائية الشهيد العظيم مارجرس - بطاطا، الطبعة الأولى: 2004م
24. محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي - القاهرة، طبعة: 1991م
25. محمد الغزالي، فقه السيرة، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، 1427هـ
26. مسلم، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
27. مصطفى الساعي، السيرة النبوية: دروس وعبر، المكتب الإسلامي، بيروت، طبعة: 1405هـ، 1985م
28. مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، الطبعة الثالثة - دمشق 1379هـ 1960م
29. نور الدين علي بن عبد الله السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج 2، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: 1419هـ
30. النووي، المجموع شرح المذهب، دار الفكر.
31. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: 1393هـ. 1973م

الهوامش:

- 1 مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، الطبعة الثالثة - دمشق 1379هـ 1960م ص: 30
- 2 لسان العرب، ابن منظور، دار صادر - بيروت، طبعة: 2003م ج13، ص: 92
- 3 نفسه، ج13، ص: 93
- 4 محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي - القاهرة، طبعة: 1991م، ص: 7
- 5 أحمد عبده عوض، التكافل الاجتماعي في الإسلام، شركة الفا للنشر والإنتاج الفني، الطبعة الأولى: 2008م، ص: 18
- 6 بعض هذه المصطلحات مستوحاة من ألفاظ نصوص الشريعة الإسلامية (العمل الخيري، والإحسان، والتطوعي) وبعضها من التطور المعاصر الذي حصل في هذا المفهوم حيث أصبح يشير إلى مهنة وخبرة يكتسبها الخبير من كافة نظريات العلوم السلوكية والإنسانية والاجتماعية... ليوظفها في تقوية أفراد المجتمع وتطوير وتحسين أوضاع حياتهم الاجتماعية وتعزيز قدراتهم وإراداتهم (الخدمة الاجتماعية، العمل الاجتماعي..)
- 7 لقب ديني كان يحمله في الأساس رئيس الدير في الكنيستين الأرثوذكسية الشرقية والكاثوليكية الشرقية.
- 8 القمص بيشوي وديع، الخادم الأرثوذكسي كنيسة وحياة، مكتبة كاتدرائية الشهيد العظيم مارجرس - بطاطا، الطبعة الأولى: 2004م، ص: 16
- 9 الأنبا صموئيل، الخدمة والعمل الفردي، مكتبة التربية الكنسية: 1973م، ص: 9/8
- 10 بيشوي وديع، الخادم الأرثوذكسي كنيسة وحياة، القمص، ص: 10
- 11 أبو داود، السنن، كتاب الزكاة، باب في الرخصة في ذلك، رقم الحديث: 1678، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى: 1430هـ - 2009م
- 12 البخاري، الجامع الصحيح، باب مناقب عثمان بن عفان أبي عمرو القرشي رضي الله عنه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة الطبعة الأولى: 1422هـ
- 13 الترمذي، السنن باب: مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه، رقم الحديث: 3701، تحقيق: محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الثانية، 1395هـ 1975م.

14 يهصره: بميله.

15 المعجم الكبير، الطبراني، حرف الشين رقم الحديث: 802 تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة. ج24، ص: 318

16 أنظر: مصطفى الساعي، السيرة النبوية: دروس وعبر، المكتب الإسلامي، ص: 64، محمد الغزالي، فقه السيرة، دار القلم دمشق، الطبعة الأولى: 1427هـ، ص: 188

17 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، رقم الحديث: 5027

18 نفسه، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عثمان، رقم الحديث: 3694

19 نفسه، كتاب الجهاد والسير، باب مداواة النساء الجرحى في الغزو، رقم الحديث: 2726

20 عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، دار التأصيل - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1436هـ - 2015م رقم الحديث: 10401

سنن أبي داود، باب في النساء يغزون، رقم الحديث: 2531 21

22 نفسه، باب في المرأة والعبد يخذيان من الغنيمة، رقم الحديث: 2729

23 إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال، والأموال والحفدة والمتاع، أحمد بن علي المقرئ، دار الكتب العلمية - بيروت، ج10، ص: 164

24 ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، مؤسسة علوم القرآن، ص: 240

25 ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م، ج8، ص: 305.

26 البخاري، الجامع الصحيح، باب ما جاء في قول الله تعالى: « فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا » رقم الحديث: 2048.

27 محمد الغزالي، فقه السيرة، دار القلم - دمشق، الطبعة: الأولى، 1427هـ ص: 190

28 أنظر: نور الدين علي بن عبد الله السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج2، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: 1419، ص: 48

29 أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة 1405، ج1، ص: 352

30 مسلم، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب وليمة العرس، رقم الحديث: 3496 طبعة دار الجبل بيروت، 1334هـ.

31 ابن تيمية، أهل الصفة وأحوالهم، دراسة وتحقيق: مجدي فتحي، دار الصحابة للتراث بطنطا، الطبعة الأولى: 1410هـ، ص: 20

32 أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة 1405، ج1، ص: 341

33 متى، الإنجيل، الترجمة العربية المشتركة من اللغة الأصلية، دور الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، الطبعة الثانية 2001م - بيروت لبنان الإصحاح، 5.

34 أنظر: متى، الإصحاح: 19 ومرقس: الإصحاح: 10 ولوقا، الإصحاح: 18

35 لوقا، الإصحاح، 14.

36 متى، الإصحاح: 5

37 لوقا، الإصحاح 211.

38 لوقا، الإصحاح: 12

39 لوقا، أعمال الرسل، الإصحاح: 4

40 أنظر: متى، الإصحاح: 19 ومرقس: الإصحاح: 10، ولوقا، الإصحاح: 18.

41 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م، ج10، ص: 250

42 من هؤلاء: مؤسس طائفة الودلانيون (The Waldensians) والدو (Waldo) (ت: 1217م) وجماعته التي تأثرت به، وكثير من المتصوفين الذين برزوا في فترة الإصلاح الديني والذين انسحبوا من الوضع المتري للكنيسة، كالقديسة تيريزا (Teresa of Avilla) 1515-1582 ، والرهبان الكبشيون (Frères mineurs capucins) وغيرهم.

43 لوقا، الإصحاح: 21.

44 معالم التنزيل، البغوي، دار السلام للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة: الأولى، 1416هـ، ج3، ص: 66

45 مسلم، الجامع الصحيح، باب بيان أن أفضل الصدقة صدقة الصحيح الشحيح.

46 أنظر: متى، الإصحاح: 6

47 لوقا، الإصحاح: 14

48 البخاري، الجامع الصحيح، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث: 1.

49 نفسه، كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة، رقم الحديث: 660.

50 الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1422هـ -

2001، ج4، ص: 655

- 51 لوقا، الإصحاح: 14.
- 52 متى، الإصحاح: 6
- 53 نفسه، الإصحاح: 5
- 54 أنظر: متى، الإصحاح: 7.
- 55 البغوي، معالم التنزيل، دار السلام للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى: 1416 هـ، ج5، ص: 270
- 56 فقه الزكاة، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة: 1393 هـ. 1973م، ص: 86
- 57 أحمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة العاشرة - 1998م، ص: 266
- 58 متى، الإصحاح: 5
- 59 أورد هذه النصوص في تفسير قوله تعالى: «ليس عليك هدام» (البقرة: 272) ومن ذلك ما روى سعيد بن جبيرة مرسلاً عن النبي ﷺ في سبب نزول هذه الآية أن المسلمين كانوا يتصدقون على فقراء أهل الذمة، فلما كثرت فقراء المسلمين قال رسول الله ﷺ " لَا تَتَصَدَّقُوا إِلَّا عَلَى أَهْلِ دِينِكُمْ + فنزلت هذه الآية مبيحة للصدقة على من ليس من دين الاسلام.
- 60 ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، نشر على عدة سنوات من عام 1387 حتى عام 1412 هـ، ج4، ص: 101
- 61 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص: 338
- 62 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، 1425 هـ - 2004م، ج1، ص: 282.
- 63 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة الأولى: 1419 هـ، ج4، ص: 167.
- 64 عبد الله بن يوسف الجديع، حكم صرف الزكاة والصدقات والتبرعات لغير المسلمين، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد: الثالث والعشرون، ص: 231.
- 65 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، ص: 282.
- 66 النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر ج6، ص: 240.
- 67 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص: 393
- 68 نفسه، ج4، ص: 384

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ النشر: 2019-12-15

تاريخ الـإستـقبـال: 2019/12/02

تاريخ الإستمـال: 2019-07-21

محمد بن مبارك التستوتلي وضريحه

التراث الصوفي والمعماري وسبل التثمين

Mohammed bin Mubarak Al tststouti and his tomb
Sufi heritage and architecture and ways of valuation

جواد التباعي، طالب باحث في سلك الدكتوراه بمختبر التراث: دراسة صيانة وإنقاذ. كلية الآداب والعلوم الإنسانية،
سايس، فاس، المغرب.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

جواد التباعي، محمد بن مبارك التستوتلي وضريحه: التراث الصوفي والمعماري وسبل التثمين، مجلة التراث، العدد 32،
المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019,
ninth FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

DJAOUAD El toubaie, Mohammed bin Mubarak Al tststouti and his tomb: Sufi heritage and architecture and ways of valuation, EL TOURATH REVIEW, number 32, ninth folder, December 2019.



عرف المغرب مرحلة فراغ سياسي خلال المرحلة الانتقالية بين العهدين الوطاسي والسعدي بداية القرن 10هـ / 16م، حيث حلت البدع والأعراف محل الشريعة الإسلامية خاصة بالبوادي، واحتل الإيبيريون الشواطئ المغربية، وتفاقم الكوارث الطبيعية فظهر عدد كبير من الصالحين والمجاهدين للدفاع عن حوزة البلاد، وتعاليم الدين الحنيف، وإقرار الأمن وتنظيم أمور الرعية، وتحول مجموعة منهم في نظر العامة إلى أولياء¹، في مرحلة اشتهرت بين الباحثين بـ: "صابة الأولياء"، كانت خلالها البادية المورد الرئيسي للصالح لأن عددا من صلحاء البوادي يقضي في المدينة فترة من حياته للتعلم قبل أن يعود لمنطقته² ليؤسس زاوية. من بين أولياء بلاد زيان خلال هذه المرحلة الشيخ أحمد بن مبارك الزعري التستاوتي فمن يكون هذا المتصوف؟ وكيف ساهم في حياته وبعد مماته في بلورة التراث الثقافي الصوفي للمنطقة؟

الكلمات المفتاحية : محمد بن مبارك التستاوتي ، التراث الصوفي ، التراث المعماري ، التنمية ، بلاد زيان

Morocco defined a period of political vacuum during the transitional phase between the two covenants of Al-Watasi and Al-Saadi at the beginning of the 10th century Ad, where innovations and customs replaced Islamic law, especially in the countryside. The Iberians conquered the Moroccan coasts and natural disasters were exacerbated. A large number of the righteous and mujahedeen came to defend the country's estate. ,the establishment of security, and the organization of the people. Thus a group of them turned in to preachers in the eyes of the people at a stage known among the researchers as: "the plenty of preachers," during which Badia (the countryside) was the main supplier of righteousness because a number of good people spend in the city a period of his life in the city to learn before coming back to his region to establish Zawia (an Islamic school in which students rehearse Quran, Hadiths, and everything related to Islam) . One of the preachers of the region of Zayan during this stage, was Sheikh Ahmed ibn Mubarak al-Za'ari al-Tastouti. Who is this mystic? How did he contribute during his life and after his death in building the Sufi cultural heritage of the region?

عرف المغرب مرحلة فراغ سياسي خلال المرحلة الانتقالية بين العهدين الوطاسي والسعدي بداية القرن 10هـ / 16م، حيث حلت البدع والأعراف محل الشريعة الإسلامية خاصة بالبوادي، واحتل الإيبيريون الشواطئ المغربية، وتفاقت الكوارث الطبيعية فظهر عدد كبير من الصالحين والمجاهدين للدفاع عن حوزة البلاد، وتعاليم الدين الحنيف، وإقرار الأمن وتنظيم أمور الرعية، وتحول مجموعة منهم في نظر العامة إلى أولياء³، في مرحلة اشتهرت بين الباحثين بـ: "صابة الأولياء"، كانت خلالها البادية المورد الرئيسي للصالح لأن عددا من صلحاء البوادي يقضي في المدينة فترة من حياته للتعليم قبل أن يعود لمنطقته⁴ ليؤسس زاوية. من بين أولياء بلاد زيان خلال هذه المرحلة الشيخ أحمد بن مبارك الزعري التستاوتي فمن يكون هذا المتصوف؟ وكيف ساهم في حياته وبعد مماته في بلورة التراث الثقافي الصوفي للمنطقة؟

المتصوف محمد بن مبارك التستاوتي : دراسة تعريفية

1. التعريف بالتستاوتي (937هـ . 1006هـ / 1531م . 1597م):

1.1. مولد مؤسس الضريح ونشأته:

رغم أن معظم كتب التراجم التي اطلعنا عليها لم تشر صراحة لتاريخ محدد لولادة الشيخ محمد بن مبارك الزعري⁵، لكن تلميذه ابن أبي محلي الذي وصل إلى الزاوية عن غير قصد بعيد معركة وادي المخازن بعد زيارته لضريح أبي يعزى⁶ يقدر تاريخ ولادته في 937هـ / 1531م بمنطقة اوطاط على وادي ملوية، خرج منها بسبب تقاتل أعمامه، ونزل رفقة والديه إلى الغرب (مكناسة الزيتون) من أجل طلب العلم، إلا أنه وجد صعوبات كثيرة خلال هذه المرحلة، فعاش عشرين سنة في البرية يأكل أوراق الشجر ويعيش في مغارة صحراء بين المشرق والمغرب⁷، حتى جاء اليوم الذي رأى النبي صلى الله عليه وسلم في منامه وقال له "إنك لن تقرأ ولكنك شيخ فخرج"⁸ فخرج إلى البادية، لـ "يزاحم الناس ليتقدمهم عند السلطان"⁹، وعن وصوله إلى منطقة تستاوت يقول أنه وهو في المغارة تلقى نداء آخر يؤكد له أنه خلق لينفع الأمة¹⁰، ويضيف "... وإذا بنفسي وذاتي في جبل يسمى أمة رزتان¹¹ سكنت فيه أربع عشرة سنة، ومنه لمرسى¹² بجطارنا¹³، وسُرقت فيه ذات يوم مطمورة، فقالوا هذا سرقتها، فكلمت المظمورة فأجابني في الحين وقالت فلان هو الذي سرقني ما هذا ... ورحلت من مرسى الجطارن ونزلت هذا المكان (تستاوت) للعبادة، ولما أردت أن أبني هذا المسجد قبل أن أتزوج، أذنت وفرخت البلاد"¹⁴.

أصبح التستاوتي . على غرار متصوفة المرحلة يلعب دور الوساطة بين العامة والسلطة من خلال إقرار الأمن، والفصل في الخصومات، وضمان جو ملائم لاستمرار الحياة في منطقة استقراره¹⁵، مستفيدا في ذلك من تمكنه من الحديث بالعربية والأمازيغية¹⁶، وتزايد مكانته بعد مشاركته في معركة وادي المخازن¹⁷ التي حضرها "جم غفير من أولياء الله تعالى"¹⁸، إضافة إلى عمله على التقريب بين العباد وخالقهم.

حصل اختلاف بين المترجمين لحياة التستاوتي في شرف نسبه من عدمه، يكتفي ابن أبي محلي بالقول أن شيخه "...زعري النسب، مالكي المذهب"¹⁹، دون التطرق لشجرة نسبه، أما صاحب "يتيمة العقود الوسطى" فيؤكد أنه سمع من بعض خاصة أولاده ممن يوثق بهم بنسبته للشرف مكتفياً بنسبه لجدده عمران، ولعرب وطنه زعير²⁰، وينفرد صاحب المحلى برواية يؤكد فيها صاحب الترجمة نفسه أنه من حفدة الرسول بقوله: "لولا حديث جدنا صلى الله عليه وسلم "لعن الله الداخل فينا من غير نسب والخارج منا من غير سبب ما أريتكم نسي"²¹ ويضيف أن اسمه محمد بن مبارك بن (عمران) بن أحمد بن مسعود بن محمد ضما بن برزوز بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن علي بن مداس بن مناظر بن عيسى بن عبد الرحمن بن يعلى بن أبي العلاء إبراهيم بن أحمد بن علي بن محمد (ضما) بن إدريس الثاني (الأزهر) بن إدريس بن عبد الله (الأكبر) بن الحسن بن علي بن أبي طالب من فاطمة رضي الله عنهم²²، وهي نفس الترجمة التي يسوقها الحاج معينو، رغم بعض الاختلافات²³، في حين يشير حفيده أحمد بن عبد القادر التستاوتي²⁴ إلى أنه محمد بن مبارك بن أحمد بن مسعود الحسني انطلاقاً من كتابات ولده أبي عمران موسى²⁵، وهذا العمود يوافق نسبياً ما وقفنا عليه في الشريط الكتابي الجبسي المحيط بقبة الدفن مع اختلافات طفيفة.

عن سبب تسميته بالزعري يؤكد ابن أبي محلي نقلاً عن شيخ دهري زعري أنه كان يحرق على جمل وفرس فكان يزجر الجمل بلفظة "زَع" المعهودة في زجر الإبل، وزجر الفرس بلفظة "رئ" المعهودة في زجره، فلما تكرر منه ذلك لقب باللفظتين مركبتين²⁶، واشتهر بذلك، ونسخ اسمه الأول وهو سليمان²⁷، ويفسر العيدوني هذه التسمية بكون بعض الأئمة نسبوه "إلى عرب وطنه زعير"²⁸ كما هي عادة النسابين في الغالب، إذ ينسبون كل ولي إلى أهل وطنه ولو كان شريفاً²⁹. وعن وفاته قال تلميذه أبو العباس أحمد، أنه توفي عام 1007هـ في الوباء الذي عم البلاد واستطال فيها³⁰، وفي "المرآة" أنه توفي بتستاوت بالوباء في 2 شوال 1006هـ/ 8 ماي 1597م، وجزم بذلك الطلبة من حفدته³¹ وهو الأرجح. دفن بتستاوت حيث كان موطن قبائل زعير قبل أن يهاجروا³² إلى أرضهم الحالية تاركين فرع لمباركين³³ بالمدشر، فكانت لهم وجاهة³⁴، بأرض زيان، وحافظوا على لهجتهم العربية، ولكنهم الخاصة، ولم يبدأ انصهارهم في بوثة الزيانين إلا خلال السنين القليلة الماضية.

بعد وفاته ساهم كبار مريديه وحفدته من بعدهم في استمرارية فكره الصوفي الناصري بالمنطقة خلال العهد العلوي، ومنهم أبو عبيد الله محمد الشرقي البجدي³⁵، وابن أبي محلي الذي جعل أحد الباحثين³⁶ يصف زاوية شيخه بالزاوية العلمية التي انقلبت إلى حركة سياسية ضد دولة السعديين، وفتن طالبها النجيب الناس حقبة من الزمن إلى أن قتل في إحدى المعارك على أبواب مراكش.

3.1. نماذج من كرامات التستاوتي:

الكرامة كل بُعْدٍ خارق للعادة ظهر على يد عبد ظاهر الصلاح في دينه، متمسك بطاعة الله في أحواله، مستقيم في تصرفاته³⁷، أصلها حكاية قصيرة بأسلوب بسيط يتضمن أحياناً ألفاظ عامية³⁸ تروي قصة صوفي أو ولي صالح له من القدرات ما يمكنه من خرق العادة ومخالفة سنن الطبيعة³⁹، وغطاء فكري وثيق الارتباط بقوى غيبية⁴⁰، غير أنها في العمق ظاهرة كلية متعاضدة مع النظم والمعتقدات المجتمعية، لأن الفكر الكرامي عبارة عن شواهد حقيقية لذهنيات تاريخية⁴¹ حتمية لواقع اجتماعي متردٍ مليء بالانتكاسات، حيث أصبحت خلاله الذهنية المغربية عند العامة والخاصة على حد سواء مستعدة لتقبل

الحلول الممكنة لتجاوز الأزمة، فبرزت الولاية الدينية كبديل للسلطة الزمنية، خاصة وأن كرامات الأولياء جاءت عاكسة لتطلعات الناس، وحلا لمعظم مشاكلهم وهمومهم اليومية، ومعارضة للواقع بطريقة سلمية من خلال الخطاب الكرامي⁴²، والكرامات ليست خاصة بالمغرب حيث نجد نماذج مشابهة لها في أساطير كل الشعوب⁴³.

تحدثت الكتابة المنقوبة عن مجموعة من كرامات هذا المتصوف نوردتها لأهميتها في تغطية بعض بياضات تاريخ المنطقة، وفي محاولة لاستخلاص الأهداف المضمرة من ورائها وتفسيرا للثقافة السائدة في محيط الضريح اليوم، مبدئين ملاحظاتنا الخاصة على بعضها وفق ما تقتضيه الكتابة التاريخية من حذر في التعامل مع كتب المناقب.

أجمع كل من ترجم للتستاووي على صدقه وكراماته، فوصفه ابن أبي محلي بأنه كان "شيخا مهيبا فاضلا كامل الخلق والخلق وأصلا رفيع الهمة بديع الحكمة صادق اللهجة معتدل الهيئة ظاهر السمات، مطمئن الصمت، إن تكلم أسكت، وإن صمت أبهت، تمكن في المقام بعدله، وسما فوق الغمام بفضله، كريم السجاي عظيم المزاي"⁴⁴. واعتبره العيدوني ولي الله عارفا كبيرا⁴⁵، ونعته القادري بأنه من مشاهير الأولياء وأكابر الأتقياء⁴⁶.

نوع الكرامة	نماذج منها عند التستاووي	المصادر المعتمدة	ملاحظات
طي واختراق المكان	. أشار بيده إلى جهة مكة فترزحت الجبال حتى شاهد الحاضرون مكة لما قيل أن محراب المسجد الذي بناه في تستاوت منحرف عن القبلة	الإستقصا، ج5، ص 192 الإتحاف، ج4، ص 51 زعرير قديما وحديثا، ج2، ص 91 الإعلام، ج5، ص 188 يتيمة العقود الوسطى، ص 237	. القدرة على تغيير العلاقة المنطقية بين الزمان والمكان وخرق سنن الطبيعة . الحج رمز تجديد للقوى الروحية ونضج المشيخة

نوع الكرمة	نماذج منها عند التستاوتي	المصادر المعتمدة	ملاحظات
إطعام الطعام	تقديم ماشيته بكاملها وقدر طهيها وقدمها إلى شيخه أبو عمر القسطلبي المراكشي	نشر المثنائي، ج1، ص 67.	. طاعة المريد لشيخه ترسيخ لمقولة "من لا شيخ له فشيوخه إيليس اللعين"
	. كان صاحب مائدة وفائدة ".ألف طالب يأكلون في زاويته"	. الإعلام 5، ص 188 . المحلى ، ص1	أحد أهم ركائز الزوايا بالمغرب
انتقال البركة	. أثناء عودته من عند شيخه أبو عمر القسطلبي امتلأ منه مددا حتى حمله أصحابه على أربعة جمال	نشر المثنائي ، ج1 ، ص 67. الإعلام 5 ، ص 188	. إشارة لحجم البركة التي اكتسبها من شيخه بقياسات عصره.
الولاية بالرؤيا	وصوله إلى مرتبة المشيخة رغم كونه أميا بناء على رؤيا شاهد فيها النبي صلى الله عليه وسلم يجعله شيخا	نشر المثنائي، ج1 ، ص 67 زعير قديما وحدثا، ج2، ص 89 الإتحاف، ج4، ص 51	. أحلام الكرامات أحداث سابقة لأوانها ورؤى صادقة ستحقق لامحالة. يتلقى الولي النور حسب اعتقادهم ثلاث مرات في حياته الأولى بحكم أنه ولد بنسب شريف، والثانية

نوع الكرمة	نماذج منها عند التستاووي	المصادر المعتمدة	ملاحظات
			عند رؤية النبي في منامه ⁴⁷
العقاب الرياني لمخالف في أوامره	إذا هاجت الفتن بين القبائل يبعث لهم بالكف عن القتال فمن تعدى أمره عجلت عقوبته في الوقت		الرغبة في تطهير المجتمع من الرذائل والدعوة للتحلي بالمثل العليا في المجتمع
	أعجوبة في دقائق التصوف وأسرار الكلام رغم كونه أميا	الإعلام ، ج 5 ، ص 188	تجد تفسيرها عند العامة بانتقال البركة
. تحدي الموت	"فوقفنا وأتينا برجل قتل نفسا بغير حق ودفنها خفية فأتينا به إلى الشيخ فقال هل تعرف قبره قال أعرفه فصلينا الجمعة ثم تقدمنا مع الشيخ سيدي محمد بن مبارك بألف من الناس وسرنا حتى وصلنا إلى الروضة فوقف على القبر وصلى ركعتين وقال يا أحمد بن محمد الأولى والثانية والثالثة والرابعة فرد عليه السلام وقال مرحبا بسيدنا الولي الصالح فقال له سيدنا محمد بن مبارك أين كنت حين ناديتك المرة الأولى والثانية والثالثة فقال له في الأولى كان العظم رميما والثانية جمعتها الملائكة والثالثة أتت الروح من البرزخ والرابعة رددت عليك السلام"	يتيمة العقود الوسطى، ص 237 المحلى، ورقة 8 ، ص 16.15	. الصلح بين الأحياء والأموات وتقويم سلوكياتهم إشارة إلى قوة السلطة الروحية على السلطة الزمنية . محاولة ترسيخ الاعتقاد باستمرار الكرامات حتى بعد الوفاة لضمان استمرار ثقافة التبرك

نوع الكرمة	نماذج منها عند التستاوتي	المصادر المعتمدة	ملاحظات
. الزهد في ملذات الحياة	. "ذات يوم أريد الضوء فوعدت بيرا فرميت الدلو فطلع مملوءً بالياقوت الأحمر الذي لا قيمة له فرددته إلى البير ورميت الدلو فطلع مملوءً بالذهب فرددته إلى البير ورميت الدلو وطلع لي مملوءً بالفضة فرددته إلى البير فأتى مملوءً بالجواهر"	المحلى ورقة 6، ص 11	التيه تعبير عن واقع الأزمة التي يعيشها المجتمع وبداية لمجتمع خال من الخطايا والمعادن النفيسة تعبير عن النسب الشريف ⁴⁸
. تطويع الحيوانات	"كانت تهابه الملوك والسباع خوفاً مما يظهر لهم من الله عليه في الحين"	المحلى ورقة 3، ص 5	. السباع رمز للسلطة الزمنية
استجابة الدعاء	"فطلبنا الله أن يفنيهم (قبيلة الجطارن) فأفناهم الله في عام واحد"	المحلى، ورقة 7 ، ص 13.	
الشفاعة في الموتى	. لا تحرق النار فقال له قبلنا شرطك شفعا فيهم وفي أهل زمننا . عن أحد اللصوص بعد وفاته طلب الشفاعة قال فسمعنا صوتاً آخر وفيه مقال غفرنا له من أجلك وشفعناك في أهل وقتك	المحلى، ورقة 8، ص 16 المحلى، ورقة 11، ص 22	

نوع الكرامة	نماذج منها عند التستاووي	المصادر المعتمدة	ملاحظات
قهر السلطة الزمنية	ووصلت أخبار شهرة التستاووي أحمد المنصور فأرسل إليه من يطلب قدومه إليه. فأمر الشيخ طلبته بأن يكتبوا إليه كتابا يقول فيه: "... فلولا أن أمرك الله علينا وعلى غيرنا ونسبك لجدنا... لعزلناك عن ملك ربنا وما قال لك الناس فينا فسر الألوهية والملكوية والرسالة والنبوة فأقدم بنفسك ترنا" ⁵⁰ فغضب السلطان وأرسل له عشرة آلاف فارس فلما رأهم يتسهم وهو يقول أولهم النحل وأمر ثان فامتلاً ما بين السماء والأرض نحلا ولم يبرح من العشرة آلاف إلا. فلما سمع الخبر ركب في مائة ألف فارس ارتحل حتى نزل منت ⁵¹ فأقام بها نحو أربعين يوما وهو حيثما تحرك تلقاه عساكر النحل حتى تأدب وتاب وترك الغل والقييل والقال، وعفا الشيخ عنهم وحل يده فاتخذ السلطان شيخا وبقي في ذلك الموضع في عز الله وهيبته إلى الآن وسمي بمززون (صاحب النحل)	المحلى ، ورقة 9، ص 17. المحلى، ورقة 10، ص 19	رد على كتابات مؤرخي بلاط تصور أحمد المنصور بأنه لا يخترقه الرصاص ويعبر الفيافي دون حاجة إلى ماء أو طعام ويحتمي به الجنود كلما داهمهم خطر العدو ⁴⁹ . تسخير الحيوان لخدمة المصالح العامة

لخص صاحب المحلى كرامات التستاووي في الأبيات التالية

وعرج عن قطب الرضا بن مبارك	بأرض زعير كان بدره ضاويا.
شريفًا من الأطواد غوثًا مبجلًا.	كذا رويناه شامخا عاليا.
ترائي له البيت المحرم بأمر ربه	لأجل بناء مسجده في الباديا.
ونادى الميت فأجاب مبادرا ليعفو	عن شخص فأصبح ناجيا
وخلص من لاذ في البحر بعدما	تيقن إتلافا فأصبح ناجيا ⁵²

استمرت الكرامة إلى حدود اليوم كموروث ثقافي مقدس لا يمكن تجاهله عند الكثيرين، الذين قد يزدقون كل من يشكك فيها، رغم أنها مغرقة في المثالية والخيال، وطرح حلول فردية صادمة للعقل والمنطق⁵³. كما تعد مراكز للعلاج في غياب مراكز متخصصة في علاج الأمراض العضوية والنفسية المستعصية⁵⁴.

2. طوبونيميا وموقع ضريح المتصوف التستاوتي:

تعرف البلدة التي اختارها التستاوتي مقرا لزاويته بأسماء كثيرة أهمها "تستاوْت"، و"المباركيين"، و"سيدي محمد بن مبارك"، فالأول اسم التاريخي للمنطقة، وفي أصلها يشير أحد الباحثين إلى أن الكلمة مشتقة من الفعل الأمازيغي "تستا"، وهو تركيب السدى على النول معروضا على الأرض، ومنه "ؤستو" أي الذهاب والإياب على مسافة قصيرة مع تكرار إجراء السدى ذهابا وإيابا لإثباته على النول لصنع المنسج⁵⁵. ومنه القول الدارجي "فلان كيستي على رجل" أي أنه يتحرك ذهابا وإيابا على رجل واحدة⁵⁶. أما التفسيرات المحلية فترجع أصلها إلى كلمة "ثاسا" أي الكبد في تشبيه لتعمق وادي تستاوت⁵⁷ بقلب المنطقة الجبلية كالكبد داخل الجسد، وأما اسم "سيدي محمد بن مبارك" فنسبة لمؤسس الزاوية بعد وفاته، وعرف أبناء المدشر من حفدته بـ "المباركيين" نسبة إلى جدهم السالف الذكر.

يبعد مدشر التستاوتي عن ضريح أبو يعزى الشهير بحوالي 18 كلم، فلكيا يقع على خط طول 33.06° شمال دائرة الاستواء، و $6,07^{\circ}$ غرب خط غرنتش. شيد فوق تل صغير يشرف على ضريحه نتوئين صخريين ضخمين، وتطل عليه من الشمال قلعة "باب الثنية" الحجرية الضخمة⁵⁸ ليوفر بذلك الظروف المثالية للخلوة والتصوف، حتى أن المنطقة الواقعة في تقارير ضباط الشؤون الأهلية بالمنطقة الدينية التي كان فيها المباركيون أشد تدينا من البوعزاويين والبوعباديين أشد تدينا منهما⁵⁹.

2. دراسة معمارية لضريح محمد بن مبارك التستاوتي

1. الظروف العامة لتشييد ضريح التستاوتي:

وصل عرب معقل الذين يضمون بين صفوفهم قبائل بني حسن وزعير إلى المغرب ابتداء من القرن 13م، ومع تقوي السلطة المرينية، شددت هذه القبائل الرحال إلى جبال الأطلس المتوسط ليختلطوا بالقبائل الأمازيغية، وعند بداية القرن السادس عشر استقر زعير بأدخسان⁶⁰ على مشارف خنيفرة. واستمر النزوح نحو الغرب والشمال الغربي، ليستقروا بين مولاي بوعزة وأكلموس، واتخذوا من تستاوت التي استقر بها شيخهم مركزا آمنا، مستفيدين من تشييد المولى إسماعيل لقصبة أدخسان ومنعت لإيقاف زحف القبائل نحو الغرب، إلا أنه وبعد وفاته أرغمت زعير وبني حسن على تسريع وثيرة الهجرة نحو الشمال الغربي عبر أودية كرو grou، وكريفلة krifla، وأبي رقراق bouregrag هروبا من ضغط قبائل زمور وزيان، لينتهوا إلى المناطق التي يسكنونها حاليا.⁶¹ لكنهم وحتى يومنا هذا لم ينقطعوا عن زيارة ضريح جدهم الذي أجبرتهم الظروف على مغادرة أرضه.

شكل المسجد الذي بناه الشيخ التستاوتي للصلاة وتلقين العلم ونشر الطريقة الشاذلية بالمنطقة بأمر من شيخه أبو عمر القسطللي النواة الأساسية "للزاوية" والمدشر الذي كان عدد طلبته أكثر من مئة طالب⁶². ليعقب ذلك استقرار بعض العامة في مساكن بجوار المسجد إلى جانب مريديه وطلبته الذين وصل عددهم وفق المحلى الألف طالب "يقرؤون العلم والقرآن الكريم في بلدته"، ويأكلون في زاويته⁶³. ورغم أننا نعتقد بأن الرقم مبالغ فيه بالنظر إلى المعطيات الاقتصادية والطبوغرافية والمناخية للمنطقة،

فإن هذه الرواية تبرز أن عدد طلبية الزاوية كان كبيراً، تواصلت عمارتها بأحفاد وليها الأول إلى ما بعد وفاة عالمهم الأشهر أحمد بن عبد القادر سنة 1127هـ خلال العهد الإسماعيلي⁶⁴

2. التراث المعماري والفني لضريح التستاووتي:

كما هو الحال بالنسبة لضريح أبو يعزى المجاور، لم يشيد ضريح التستاووتي دفعة واحدة، واستفاد من التطور العمراني خلال هد أحمد المنصور ليشمل مناطق واسعة في البادية المغربية⁶⁵ خاصة الزوايا، حتى كاد عدد زوايا المغرب الأقصى خلال العصر السعدي يفوق عدد المساجد⁶⁶ مع التأكيد على أن الزاوية لم تنشأ حول الضريح في العهد السعدي، لكنه أصبح فيما بعد من المكونات الرئيسية للزاوية⁶⁷. تجلت القيمة الفنية لضريح التستاووتي في جمالية الصنائع التقليدية التي جعلته كتاباً نسجت حروفه وكلماته من أحجار وخشب وزليج وزخارف أبدعها الصنائع والحرفيون والفنيون⁶⁸ في مرافقه الأساسية التالية:

1.2. المسجد:

كان أول ما شيده الشيخ الزعري عندما وصل إلى تستاوت، في المكان الذي عينه له شيخه أبو عمرو القسطلبي المراكشي⁶⁹. وهو المسجد الذي حمل اسمه، والذي أحب أن ينقطع فيه للعبادة، فكان النواة الأساسية التي توزعت حولها البيوت لتتسع القرية فيما بعد فتصبح مديناً، مركزه المسجد الزاوية الذي أضيف إليه الضريح بعد وفاة المؤسس، وأحاطت به المنازل، ثم اتصلت المباني لتصبح كياناً معمارياً واحداً⁷⁰. يؤكد شيوخ المنطقة أن صحن المسجد كان مقابر للشرفاء قبل نقلها إلى مقبرة بالقرب من الضريح عرفت بـ "دار الضيفان"، وغطي الصحن ليصبح رواقاً بفتحات للإضاءة والتهوية على مستويات أكثر ارتفاعاً من سقف المسجد لتمكين الضوء والهواء من الولوج عبر نوافذ مستطيلة. وتكريساً للاعتقاد أن إقامة الصالح في مجتمع ما يضمن لأصحابه البركة في مالهم ونسلهم أضيفت قاعة صلاة النساء حديثة، إذ عمد السكان إلى بناء جدار على طول الصف الموجود بمؤخرة قاعة الصلاة لعزل جزء من البلاط وتحويله إلى قاعة لصلاة النساء.

تقع مئذنة المسجد وسط الجدار الشمالي، مرتبطة بغرفتين مخصصتين لوضع الألواح بنفس مستوى سطح بيت الصلاة، لهما بابان على مدخل المئذنة، البدن الداخلي للصومعة يصعد دون نوافذ حتى سطح الشرفة الأولى⁷¹، بعد الشرفة الأولى يرتفع البدن الداخلي على شكل "عزري *Lanternon*"⁷² مربع رأسه هرمي على علو حوالي أربعة أمتار ينتهي بالصاري⁷³، تحيط به أضلاع المئذنة على علو أقل، تنتهي بشرفات مسننة مع غياب الجامور، تختلف وظائف المئذنة اليوم بين النفعية (إيصال الأذان إلى سكان الغابات المجاورة)، والجمالية (إزالة الوحشة عن تواضع مباني القرية وصغرها)، والمعنوية (رمزاً لتشبث الأهالي بتعاليم الدين الإسلامي)⁷⁴. لم يخضع المسجد لأي ترميم بعده إلا في ثمانينات القرن 20م، حيث شيدت له صومعة شامخة غرب جدار القبلة، تقام به الصلوات الخمس والجمع، و تحفيظ القرآن الكريم وأصول الدين، ومحاربة الأمية.

2.2 الضريح:

بعد وفاته بنيت على قبر التستاووتي قبة بديعة ذات فن رائع، على غرار الطراز المعماري السعدي، أسسها الملك المصلح أحمد المنصور الذهبي بمشاركة ابنته التي وهبت صداقها في البناء محبة منها في هذا الولي، وقد اعتمد فيها على مهارة الجباس في نحت مزيج الكلس والرخام ومهارة النجار في بري المواسير الخشبية التي تتكون منها قطع المقرصات ومهارة الزلايجي في تلوينها

الفسيفساء والاستيحاء من النباتات الفارسية التي تزين السقوف والزهيرات بالقرنفل والسوسن⁷⁵، يجسد مدخله الصغير منعرج بمصراعيه خصوصيات أبواب العمارة الإسلامية الحافظة لأسرار الداخل على المارة.

*قبة الدفن: قاعة مربعة يغطي الجزء السفلي لجدرانها الأربعة من الداخل تكسية من الزليج المتعدد الألوان في تشكيلات هندسية يبلغ ارتفاعها 1,5م، يعلوها شريط مستطيل من الجص⁷⁶ ارتفاعه 25 سم تزيده كتابة معمارية وهندسية متنوعة، وتغطيها قبة خشبية يشتمل بدنها على فتحات للتهوية والإضاءة، زين باطنها بزخارف هندسية متنوعة منقوشة على الخشب، تأخذ من الخارج شكلا هرميا مغطى بالقرميد الأخضر، يعلوه عمود تبتت عليه كرة برونزية مستديرة.

الكتابة الجدارية لقبة الدفن:

. نوعها ومكانها: كتابة معمارية بغرفة الدفن

. نصها: على يمين الداخل كما يلي:

الحمد لله وحده نذكر بنبذة من رسم الشيخ الولي مولانا محمد بن مبارك الشريف الدر وأجداده على طريق السلف ومن مضى من أسلافه وهو سيدي محمد بن مبارك بن أحمد بن مسعود بن محمد بن برزوز بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن مدلس مداس بن مناظر بن عيسى بن عبد الرحمان بن يعلى بن أبي العلاء إبراهيم بن أحمد بن علي بن محمد بن ضما بن إدريس بن إدريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب رضي الله على الجميع وعن فاطمة الزهراء نفعنا الله بهم يارب العالمين انتهى وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى

وعرج على القطب الرضى بن مبارك *** بأرض زعير بدره كان ضاويا

شريف من الأوطاد غوث مبجل *** كذا قد روينا شامخ القدر عاليا

تراءى له البيت المفخم أمره *** لأجل بناء المسجد الغر بالباديا

ولباه ميت إذ دعاه مبادرا *** ليعفو عن شخص فأصبح هانيا

وخلص من ناداه في البحر بعدما *** تيقن إتلافا فأبحرنا (جيا)

وكان الفراغ من تجديد عمل هذه القبة في شهر الله شوال خلت منه 10 عام 1336 " / 18 يوليوز 1918م



الصورة 1: جانب من الشريط الكتابي على الجبس بالغرفة الجنازية.

. وصفها: شريط أفقي مستطيل، على شكل حزام جبسي عرضه 20 سم، يحيط بكل الغرفة الجنازية، ويحتل صدر المبنى علو 1,60 م، في مستوى نظر الإنسان العادي فوق الزليج، وبينه وبين الزخارف الجبسية، منقوش نقشا بارزا من سطرين يعلو أحدهما الآخر، يحيط بهما شريطان صغيرين أسفل وأعلى الكتابة. تتضمن زخارفها دوائر هندسية متداخلة ولا متناهية لإحداث توازن في الكتابة، وزخارف نباتية مكتملة عند بداية ونهاية كل جدار من جدران الغرفة⁷⁷. أرخ لسنة الترميم بالأرقام وهو نوع متأخر من الكتابات المعمارية المتأخرة التي انتشرت منذ العهد العلوي الأول⁷⁸.

. النشر: الكتابة في الأصل منظومة لحفيد الشيخ أبو العباس أحمد بن عبد القادر التستاووي من ثماني أبيات متبوعة بنسب الشيخ أخضعها المعماريون للتلخيص والاختصار، إلا أنها تفيد الباحث كثيرا في ملئ البياضات التي تعترى الكتابة الأصلية، رغم عيوبها⁷⁹.

. حالتها الراهنة: حالة لا بأس بها على العموم، رغم ما يمكن أن يواجهه الباحث من صعوبات في القراءة، بسبب بعض البياضات الناتجة سقوط بعض الأجزاء الجبسية، ودخول الغبار وسط فراغاتها، وسوء ترميم بعضها⁸⁰. بالإضافة إلى قلة الإضاءة في القبة عموما، خاصة الجهة الشرقية.

التعليق: يشير الشريط مجموعة من القضايا الهام :

التنويه بصلاح دفين القبة: تصفه بصفات تنم عن معرفة فنيي الكتابة بسيرته وكراماته.

ذكر اسمه: تذكر الكتابة بالاسم الكامل صاحب الضريح، وتصفه بالشريف وتسرد له نسبا يصل إلى علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء مما يدل على أن فنيي الضريح كانوا من المدافعين عن نسبه الشريف.

تاريخ تجديد القبة: جاء كالتالي "وكان الفراغ من تجديد عمل هذه القبة في شهر الله شوال خلت منه 10 عام 1336" بالحروف والأرقام خلافا لتاريخ بناء ضريح أبي يعزى الذي جاء كله بالحروف مما يدل على أن الترميم جاء بعد أن تدهورت حالة الضريح وبهذا التاريخ اختتمت الكتابة عكس كتابات المرحلة التي تختتم بالتصليية على سيد المرسلين.

بقيت الزاوية على حالها حتى عهد السلطان الحسن الأول الذي لم يمر بضريح في أرض المغرب إلا وكشف عن نسبه، وأصله واسمه وتاريخ وفاته وأنبائه وتلامذته، وسعى في تعظيمه واحترامه، وبناء ضريحه، إن استحق لذلك واحتاج⁸¹، فقد زار الضريح في إحدى حركاته سنة 1302هـ، ودخل إلى مسجده وصلى فيه، ووجد مدرسته مملوءة بالطلبة وغير صالحة وغير كافية لمن يقصدها، وبعد عودته إلى فاس أمر بتوجيه حذاق من متخصصي الإصلاحات ومقادير "صوائر البناء للزاوية المباركية بطرف زيان لمعينة قبة سيدي محمد بن مبارك ودراية ما تحتاج إليه من إصلاحات وكمية صائره"⁸²، وإخباره بذلك، فبعث بالبنايين

والنجارين والعمال وبآليات البناء، فبنيت المدرسة، وأضيفت إليها مرافق أخرى مجاورة للمسجد لإيواء الطلبة، وابتداء من ربيع الثاني عام 1302هـ، وتفنن الصناع في صناعة الخشب المجلوب من غابات العرعار المحيطة بالمنطقة،⁸³ وقد كلف الجيلاني المباركى الزعري⁸⁴ بتزويد قواد المزارعة من زعير، بما سيحملونه من قرمود قبة الولي من رباط الفتح وسلا للزاوية المذكورة⁸⁵. بقيت القبة على حالتها حتى سنة 1336 هـ، حيث رمت من صندوق ضريح أبي يعزى من الداخل و الخارج⁸⁶، وهو ما يؤكد الحزام الجبسي الذي يتوسط جدران القبة. وخلال فترة الحماية تزايد عدد سكان و بنايات المدشر بشكل كبير بسبب انتشار الاستحرام⁸⁷، فأضحى الضريح خلال هذه الفترة الحرجة من تاريخ البلاد، قبلة وملاذا للعديد من المجاهدين والمقاومين.

ورغم أن الضريح لا يلقى كثير زيارات إلا من القبائل المجاورة وحج الناس إليه قليل إلى يومنا هذا، فقد أصبح شائعا فيها وضع الكف كاملا في خرصة الباب، وتقيل باب المزار وجوانب الدريوز، وأداء ركعتين والطواف حول الضريح سبع مرات عكس عقارب الساعة، أما حاليا فقد بدأ المدشر يفرغ من سكانه، بسبب وفاة معظم أعيان ومشايخ آل المباركى من جهة، والهجرة القروية لشباب المنطقة بسبب التهميش الكبير الذي طاله وبطاله من جهة ثانية مما سهل انتقال الهبة التي تمنحها الدولة سنويا للزاويا إلى الزاوية المباركية بباب احساين بسلا، وأصبح الضريح يفتح وقت الزيارة أو تحت الطلب بعد أن كانت المهمة توكل لمقدم قار بسبب تراجع المداخيل وتجنباً للسرقات.

2.3. المدرسة القرآنية:

عكس المدرسة البوعزاوية تميزت ببساطة معمارها، وعدم خضوعها للتأثير الأندلسي، حيث بنيت وسقفت بالطريقة نفسها التي قامت عليها مساكن القرية المتواجدة بها. تحتوي على غرف صغيرة متعددة كما هو الحال في مدارس المدن الكبرى لكنها من طابق واحد. يلتزم طلبتها بملازمة دروس الشيخ فقط، عكس مدارس المدن التي تحدد شروطا معينة في الولوج وطريقة توزيع الغرف ضمت غرفة تدريس، وغرف للطلبة، وغرفة للفقير، ومكان الوضوء، ومخزنا صغيرا لحزن الطعام والأفرشة والمؤون والصدقات والأعطيات. يُنْفَقُ عليها من أعطيات رجال القبائل الذين يقدمون من قوتهم ما يكفي لمؤونة الشيوخ والطلبة في شكل أعشار أو شرط حسب الكوانين، إلى جانب الصدقات والهبات الفردية والجماعية وأحباس مركب الضريح. ويقوم الفقير بدور الأمين على ممتلكات المدرسة والمسجل لمعطياتها في كنانيش خاصة، كما يحترف الطلبة عدة مهن كالنساخة والحجامة والخرازة والخياطة... لكسب رزقهم⁸⁸، وإذا كانت مدارس سوس ودرعة والصحراء قد عانت من سوء الظروف المناخية ونقص الأرزاق في بعض السنوات، فإن مدرستي أبي يعزى و التستاوتي استفادتتا من غنى الجبال المحيطة بها بأشجار الزيتون وقطعان الماشية بالغابات المجاورة⁸⁹.

شكلت المدرسة ذات الشكل المربع على امتداد أربعة قرون معقلا للعلماء ومقصدا للطلبة المتعطشين للعلم والمعرفة في مختلف العلوم خاصة منها الدينية والفقهية ومقصدا للطلاب، يحفظون القرآن ويدرسون العلوم الشرعية واللغوية على يد أسيانهم، وبقيت المدرسة تقوم بنفس الدور منذ تأسيسها إلى غاية 2012م، حيث ثم ردمها بدعوى تهالك جدرانها بدعوى توسيع وتهيئة ساحة المسجد والضريح.

2.4. خزانة الضريح:

إلى غاية بداية الربع الأول من القرن 20م كانت خزانة الضريح تتوفر على عدد كبير من الكتب، منها ما ألف في مناقب الشيخ، وفي هذا الصدد يؤكد ابن زيدان بناء على رواية مقربين ممن يثق فيهم أنه "أنه وقف بزواية هذا الشيخ المباركية على نسختين من مؤلف في كرامات الشيخ ... لا تاريخ بهما ولا ذكر لمؤلفهما فيهما، أحدهما من حبس الزاوية المذكورة، وثانيتها ملك للغير"⁹⁰.

بالإضافة إلى الضريح لا يمكن الحديث عن التراث الثقافي لتستاوت دون الحديث عن قرية الرحية على بعد حوالي 12 كلم نحو الشمال الغربي من المدشر تقع قرية الرحية التي نشأ بها معظم آل البيت المباركي، ومن بينهم عالم المنطقة أحمد بن عبد القادر التستاوتي طفولته وأرخ لها بقوله

بأم ربيع قد ولدت وبعدها

بها ابواي استرجعاني إلى الوكر

كنت زمانا في (الرحية) قبل أن

أميز ما يديني إلى الخير والشر

وحدنا لأوطان بها كان جدنا

وفيها شرعنا للقراءة والذكر⁹¹

وفي بيت آخر

وعهدي بها كانت قديما محلة

بشعب الرحيا، أو بسهب المعالم⁹²

ويشير في موضع آخر إلى أن المنطقة لم تكن أرض علماء قبله

نشأت بأرض ما بها متعلم

ولا عالم أو سالك سبل فاضل⁹³

قبل أن تفقد مكانتها أثناء فتنة أولاد الشيخ ابتداء من 1040، بسبب حب الدنيا والرياسة والجهل وغلبة الشهرة عليهم⁹⁴ فانحارت عمارتها الأولى، وفقدت المنطقة ما تبقى من معمارها في محنة 1073 هـ التي يقول عنها التستاوتي (أحمد بن عبد القادر) "في سنة ثلاث وسبعين وألف كثرت الفتن وتراذفت الحنن، وتفرقت الجموع وتشتت الناس من الجوع، وخلت تاساوت من سكانها، وتباعد أهلها من أوطانها فقلت معاتبا للشيخ ابن المبارك :

إلا يا ابن المبارك هل ترى

ما الم من الفراق والبوار

بنوك تفرقوا في كل واد

وضاق الأمن من عدم اليسار

فمنهم من يطوف في البوادي

ومنهم من توجه للصحاري⁹⁵

وقد أجبرت سياسة قواد المخزن الجديد تجاه مزارات بلاد زيان أحمد بن عبد القادر التستاوتي على مراسلة قائد المولى إسماعيل عمر بن حدو البطوئي⁹⁶ في ثاني منزلة السمائم (29 جمادى الثانية 1091هـ / 26 يوليوز 1680) ينتقد فيها هذه السياسة

قائلا " والعجب منك كل العجب كيف تجاسرت على الشيخ أبي يعزى، كأنك ما سمعت عنه أنه من ذوي التصوف، وأنه ممن يقدم ويؤخر، ويولي ويعزل بإذن الله ... وكيف مددت يدك لحرم الشيخ ابن المبارك وهو من الأطواد الذين بيدهم الربط والحل ... أن تبعث أصحابك لأبنائهم يأخذون منهم السخرة ويتعلون عليهم بجاههم، والله أعز وأقدر"⁹⁷

زين مدخل المدشر منذ ثمانينات القرن الماضي ببرجين شبيهين بأبراج قصبات الجنوب بناؤهما في ستينات أو سبعينات القرن الماضي للتذكير الدائم بالأصل الدرعي الناصري للزاوية.

3. مؤهلات وإمكانات التثمين الثقافي لمدشر التستاووي:

بالإضافة إلى التاريخ الحافل والفنون المعمارية أصيلة، لازال الضريح منطلقا لكل المناسبات الاحتفالية لسكان المنطقة كالزواج، والعقيقة، والختان ... بهدف الحصول على البركة، ولازال إبرام المواثيق والعهود بين سكان المنطقة يتم في الضريح، وفيه تحل المنازعات عن طريق القسم داخل القبة، ولا تزال لزيارة زعيم إلى ضريح جدهم بالمدشر قيمة ثقافية كبيرة عند القبيلتين اللتين تعتبران قبيلة واحدة قسمتها الظروف، بالإضافة إلى روابط "طاطا"⁹⁸ التي ربطتهم بالبوعباديين.

وتمشيا مع الاعتقاد السائد بأن العيون لدفع العين وفك الثقاف، وانتقال البركة إلى محيط الضريح من أحجار وأودية وعيون وآبار وأشجار⁹⁹، يقترح سكان المنطقة على زوارها سياحة استشفائية بزيارة عين عذبة على بعد بضعة أمتار شمال شرق الضريح يشاع أنها ظهرت بوصوله للمنطقة، وأخرى معدنية¹⁰⁰ من نبعين بمياه تتميز ببعض الحموضة على بعد حوالي 300 م من المسالك المعبدة جنوب الضريح، لا يتردد الزوار في ممارسة أي طقس من الطقوس لاستجلاب البركة، كشرب مائها بنية الاستشفاء، والاستحمام بمائها في حمامات في حمامات فردية بسيطة مجاورة وأخذ "باروكا" للأفراد الذين لم تتح لها فرصة الزيارة، يؤكد القيمين عليها هذه المياه يخفف آلام المعدة، والأمعاء ... والاستحمام بها يخلص صاحبه من التقرحات وأنواع كثيرة من الأمراض الجلدية، وهو ما أكدته التحاليل المخبرية لمياه العين التي يمكن أن تستغل في إنتاج وتسويق المياه المعدنية. ومن أجل خلق مسار سياحة ضرائحية متكاملة يقترح على الزوار زيارة أضرحة ثانوية مجاورة لأبناء وأقارب الولي المتناثرين داخل المدشر (سيدي عبد المجيد¹⁰¹، ولالة رحمة، وأحمد الصوفي ...)، وفي مقابر وأضرحة المنطقة (الشافعي، العياش، إبراهيم، محمد بن علي، مبارك، الرحوي...) ويروج أن القلعة الحجرية المجاورة تحتوي كهوفا تقول الأساطير أنها تحتوي على كنوز قارونية.

إلى جانب أنواع متعددة من الوحيش البري، وغابات العرعار والضرو والساج¹⁰²، كما يزخر محيط قرية الضريح بمناظر طبيعية خلابة قوامها وتلال عالية توفر نظرة بانورامية على معظم المناطق المجاورة، بالإضافة إلى عدد كبير من الأعشاب الطبية والعطرية، وحفاوة استقبال السكان.

تتجلى أهمية المنطقة من خلال كونها طريقا مختصرة بين قرية حد بوحسوسن، ومدينة أبي الجعد على مسافة لا تتجاوز 50 كلم عبر مشرع عشرين زوج (20/2)¹⁰³ مما يشجع عددا كبيرا من سكان المدينة الضريح وزوارها على الزيارة المتكررة للمدشر ولضريح أبي يعزى وفاء للعلاقات الطيبة التي ربطت التستاووي بشيخ الزاوية الشرقاوية. ضمن المدار الثلاثي: م بوعزة. التستاووي، بوعبيد الشرقي.

إلى جانب موسم مولاي بوعزة لا بد من الإشارة إلى أن موسماً سنوياً مشابهاً كان ينظم بضريح التستاووي صيفاً، وكان الإعلان عن موعد انطلاقه يتم عن طريق المنادي في الأسواق، إلا أنه إحياء فعالياته تراجع تدريجياً خلال المرحلة الاستعمارية، واستمر على مراحل متقطعة. نظمت آخر نسخة منه سنة حصول المغرب على الاستقلال، حيث بنيت الخيام واستدعيت القبائل، لكنه توقف بسبب صعوبة التضاريس، وعدم توفر مكان مستوي كاف لإقامته، وقرب المسافة مع موسم أكثر أهمية جعل السكان يتخلون عن الموسم لصالح مولاي بوعزة مقابل جزء من الأرباح.

مقترحات لتحقيق التنمية بمحيط الضريح:

- تنظيم تظاهرات ومهرجانات سنوية تدخل المنطقة إلى دائرة الضوء
- خلق مقاولات صغرى من المداخل الصافية للزريحيين تعود بالنفع على سكان الجماعة ككل
- تعيين نقباء مثقفين للشرفاء بالمعلمة للفصل بين (الديني) والخرافي من الممارسات داخل الضريح وفي محيطه، ودعم المجال الثقافي بترميمه وفق المعايير الوطنية، وإحياء المدرسة القرآنية كمتحف ومكتبة لجمع و تصنيف تاريخ و تراث المنطقة و التعريف به في صفوف الأجيال الجديدة
- توفير بنيات تحتية في مستوى عدد الزوار، وتسهيل دخولهم، وحسن استقبالهم. مع توفير المزيد من الأمن، وضبط أسعار الخدمات المقدمة للزوار، وتعزيز مراقبة جودتها.
- توفير اعتمادات مالية لخلق مشاريع السياحة الترفيهية في منطقة ذات مناظر خلابة، كخلق نوادي للرمية والقنص وتسلق الجبال... لأن تحقيق التنمية المحلية لن يتم بدون استراتيجية شاملة تعبأ فيها طاقات الجميع من دولة، وجماعة محلية، ومجتمع مدني، وسكان، وتأخذ بعين الاعتبار كافة مقومات المنطقة. أما ما يحدث اليوم من الاعتماد على الزريحيين والموسم في بلوغ الهدف فهو من قبيل وضع الحصان أمام العربة.

خاتمة:

قصارى القول أن التستاووي بغض النظر عن صحة كراماته من عدمها لعب أدواراً طلائعية في تاريخ المنطقة، وتاريخ المغرب بصفة عامة خلال العصر السعدي على المستويين الاجتماعي والثقافي، حتى أن شهرته شكلت مصدر قلق دائم للسلطة السياسية. وعلى المستوى المعماري يتضح أن الضريح يطابقان معايير البناء في العمارة الإسلامية خاصة البساطة والجوانية، كما أن المعماريين لم يغفلوا الخصوصيات المحلية، فجاء المركب المعماري في معلمة متكاملة المرافق، متناسقة الأشكال، ومنسجمة مع محيطها السكني و الطبيعي. كما توصلنا في هذا المبحث إلى دور صعوبة التضاريس في بروز ظاهرة التصوف، ووقفنا على دور العامل الاجتماعي في بناء ضريح التستاووي، ، ذلك أن أحمد المنصور هدف من خلال البناء حسب طوماس بيلو إلى شغل القبائل وإيجاد عمل لها، وإلا فتننت عليهما. وفي نفس الوقت يخلد آية من آيات ملكهما تكون عجباً لقومه ولمن سيأتي بعده¹⁰⁴ ، ويبدو أن العوامل الثقافية قد ضمنت استمرارية هذه الطقوس و المعتقدات في صفوف الطبقات الأمية وشبه الأمية إلى حدود قرية، حيث حلت محلها العوامل الاقتصادية التي تغطي اليوم على باقي العوامل، إلا أن الذي يحز في النفس هو ممارسة أناس على قدر عال من الثقافة لهذه الطقوس والظواهر وتشجيعها دون التفكير في بديل تنموي.

القائمة البيبليوغرافية:

1. الرسائل المخزنية :
2. الكنائش:
3. المخطوطات:
4. 1. المصادر
5. ابن أبي محلي أبو العباس أحمد السملالي، الإصليت الخريت بقطع بلعوم العفريت النفريت، مخطوط بالخزانة الملكية رقم 100.
6. الخزانة الحسنية بالرباط، كناش رقم 360، ص 236، نص رقم 6 و 7
7. العيدوني محمد بن عبد الكريم، يتيمة العقود الوسطى في مناقب أبي عبد الله محمد الشرقي، مخطوط بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية، رقم ك 305، ميكرو فيلم رقم 087 ك / 00 ، 238.Duplicata.
8. المملكة المغربية ، الخزانة الحسنية بالرباط، رسالة من عبد الحفيظ برادة و العباس بن محمد إلى الحسن الأول في 2 رمضان 1302، محفظة حسنية رقم 265، سنة 1301، نسخة منها وجهت بنفس التاريخ إلى الوزير محمد بن العربي .
9. مؤلف مجهول، المحلى في مناقب محمد بن مبارك ، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط ، رقم 726

. المصادر المطبوعة :

1. ابن زيدان عبد الرحمان، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، تحقيق علي عمر، منشورات مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2008 ج4.
2. الإفرائي محمد الصغير، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تحقيق وتقديم عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاج الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص 297).
3. الغزي أبو العباس (557-633 هـ)، دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1989م، ص 23
4. القادري محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر و الثاني، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة و النشر، سلسلة التراجم3، توزيع مكتبة الطالب، الرباط.
5. المشرفي محمد بن محمد بن مصطفى، الحلل البهية في ملوك الدولة العلوية وعد بعض مفاخرها غير المتناهية، دراسة وتحقيق ادريس بوهليلة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط ، ط 1 ، 2005، ج2.
6. الناصري أبو العباس أحمد بن خالد، الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، مطبعة دار الكتاب الدار البيضاء، 1954 م، ج7.
7. الوزان الحسن (ليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، الرباط، 1983م، ج1.

2. المراجع

1. أبو رحاب محمد السيد محمد، العمائر الدينية والحنائزية بالمغرب في عصر الأشراف السعديين دراسة أثرية ومعمارية، دار القاهرة للنشر، الطبعة الأولى، 2008
2. أحداد محمد السوسي، رسالة المراحل في مناقب أبي يعزى الراحل، طبعه سنة 2004م على نفقة اللبنانية مهى محمود أبو عزة في لبنان سنة 2004 دون تفاصيل أخرى، ص 32.
3. أفا عمر والمغراوي محمد، الخط المغربي تاريخ وواقع وأفاق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997م.
4. البدوي مصطفى حسن، لطائف الإشارات في أسرار المآذن والمنارات، الوابل الصيب للإنتاج، القاهرة، 2008 ط 1.
5. بوتشيش إبراهيم القادري، المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014، ط 1.
6. بوسلام محمد، معجم الداريجة المغربية (الجذور والاختلافات الجهوية)، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط 2015. ج 1.
7. التاودي محمد بن عمر بن سودة المري، قبيلة زعير قديما وحديثا، مطبعة دار النشر المغربية، 1986، ج 2.
8. جادور محمد، مؤسسة المخزن في تاريخ المغرب، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، منشورات عكاظ، 2011.
9. حجي محمد، الحركة الفكرية في عهد السعديين، منشورات دار المغرب، الرباط، 1977. 1978، ج 1.
10. حجي محمد، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، 1409 هـ/ 1988 م.، ط 3
11. الشاذلي عبد اللطيف، التصوف والمجتمع نماذج من القرن 10هـ، مطابع سلا، 1989.
12. شفيق محمد، الداريجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة المعاجم، منشورات مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1999.
13. الطريق أحمد، الكتابة الصوفية في أدب التستاووي (1045. 1127هـ) الحياة. الكتاب. الخطاب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية، مطبعة إليت، 2003، القسم الأول حياة وكتاب.
14. عشاق مولود، جوانب من تاريخ منطقة زمور، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، مطبعة فيديبرانت، الرباط، الطبعة الأولى، مارس، 2005، ص 74
15. العمراني عبد الله، مولاي إسماعيل بن الشريف حياته. سياسته. مآثره، مطبعة ديسبريس، تطوان، 1978، الطبعة 1،
16. العمراني محمد، مؤسسة الحرم في تاريخ المغرب دراسة تاريخية لمسألة الاحتماء بالمؤسسات الدينية والاجتماعية خلال الفترتين الحديثة والمعاصرة، مطبعة إنفو برانت، فاس، الطبعة 1، 2014.
17. محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1988، العدد 128.
18. ملين محمد نبيل، السلطان الشريف: الجذور السياسية للدولة المخزنية في المغرب، ترجمة عبد الحق الزموري وعادل بن عبد الله، مراجعة وتصحيح سعيدة خوي علي، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، مطبعة كوثر برانت، الرباط، 2013.

19. منديب عبد الغني، الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.
20. المنصوري أحمد، كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر، تحقيق وتقديم محمد بلحسن منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة الكرامة الرباط، ط1، 2004 .
21. مؤنس حسين، المساجد، ضمن سلسلة عالم المعرفة، منشورات المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، عدد 37، يناير 1981، ص115.
22. الوارث أحمد، التيار الصوفي في دكالة زمن الرباطات، منشورات المجلس العلمي المحلي بالجديدة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ط1.

3. الأطاريح الجامعية:

1. التركي إبراهيم، إشكالية استدامة الماء بمنطقة زعير بين قلة الموارد وتزايد الطلب، أطروحة مرقونة لنيل شهادة الدكتوراه في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية، 2007. 2008.
2. عوني الحاج موسى، مدونة الكتابات المنقوشة السعدية والعلوية بفاس دراسة تاريخية وفنية، أطروحة مرقونة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ والآثار الإسلامية مرقونة، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس، 2003. 2004 م ص 496

3. Peyronnet Raymond, Tadla Pays Zayan e Moyen Atlas, Imprimerie Allgérienne, 1923 .

4. المقالات والندوات

1. أبوزيد جواد، المدينة القديمة لفاس: تراث وركيزة للتنمية، ضمن مجلة دفاتر جغرافية، العدد 4/3، منشورات مختبر التراث والمجال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرارز، فاس، مطبعة أنفو برانت، فاس، 2007.
2. التاودي بن سودة، تحقيق القول في أصل قبيلة زعير ، ضمن مجلة دعوة الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، عدد2، 1973، ص ص 197. 200
3. التاودي محمد بن سودة، الشيخ محمد بن مبارك، ضمن مجلة دعوة الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية يوليوز 1975.
4. التركي بوعبيد، سيدي محمد بن مبارك الزعري دفين منطقة زيان، ضمن الملتقى الجهوي الأول للتراث الديني والثقافي بجهة تادلة أزيلال (يونيو 2010)، مطبعة عين أسردون، بني ملال، دت، صص 222 264 .
5. التوفيق أحمد، التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، ضمن الملتقى الدراسي التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي1، منشورات عكاظ ، 1989 ، ص ص 81. 92
6. السعديين محمد ، أحمد بن مبارك التستاوتي، ضمن معلمة المغرب، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والنشر والتأليف بإشراف محمد حجي، مطابع سلا، 1984 ج7، ص 2365

7. عمراني محمد، كتب المناقب وترسيخ الاعتقاد في الكرامات الصوفية، ضمن مجلة المصباحية، العدد 9 ، 2012، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية سايس ،فاس، مطبعة سايس كرافيك، فاس 2012، ص ص 45 . 52
8. عمراني محمد، كتب المناقب وترسيخ الاعتقاد في الكرامات الصوفية، ضمن مجلة أمل، عدد 35، السنة 16، 2009. ص ص 52 73.

9. Belghazi Hammou, Le Rituel Comme Action Sanctifiante des Liens Intergroupes: Le Cas De "Tada" Au Maroc, Hespéris-Tamuda, Vol. XXXV, Fasc.2(1997), p128- 130.

صورة عامة للمركب المعماري لضريح التستوتوي بتاريخ 22 غشت 2018



الهوامش:

1. منديب عبد الغني، الدين والمجتمع دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص 34.
2. الشاذلي عبد اللطيف، التصوف والمجتمع نماذج من القرن 10هـ، مطابع سلا، 1989، ص 68 .
3. منديب عبد الغني، الدين والمجتمع دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص 34.
4. الشاذلي عبد اللطيف، التصوف والمجتمع نماذج من القرن 10هـ، مطابع سلا، 1989، ص 68 .
5. رغم أن كل المراجع والمراجع التي تناولت سيرته تسميه "محمد بن مبارك" إلا أن سكان المنطقة يؤكدون أن اسمه محمد بن مبارك ويطلقون الاسم على الضريح ويصحون الاسم لكل من نطقه غير نطقهم.
6. الإفرائي محمد الصغير، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تحقيق وتقديم عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص 297.
7. مؤلف مجهول، المحلى في مناقب محمد بن مبارك، مخطوط خ ح، رقم 726، ورقة 6، ص 11.
8. ابن أبي محلي أبو العباس أحمد السملالي، الإصليات الخريت بقطع بلعوم العفريت النفريت، مخطوط بالخزانة الملكية رقم 100، ص 11، وفي المحلى أنه سئل كيف تكون عالما وأميا "قال لا يوحى ولكني عالم بالإذن والإلهام لما نظرت في اللوح المحفوظ وأمي بحيث لم أتعلم باللوح"، مؤلف مجهول، المحلى في مناقب محمد بن مبارك، مخطوط خ ح، رقم 726، ورقة 7، ص 14
9. ابن أبي محلي، م.س، ص 11. رغم صعوبة التصديق بهذه الرؤيا والتزاما بالحذر الواجب في تعامل المؤرخ مع كتب المناقب أوردنا هذه الرواية لتأثيرها الكبير على مسار حياة هذا المتصوف منذ مرحلة مبكرة من حياته، حيث جعلته يتقرب إلى الله، ويكثر من العبادات، ويتمظهر بمظهر الواعظ الصالح تمهيدا للمشيحة.
10. المحلى، م.س، ورقة 6، ص 12
11. المقصود به الجبل المسمى اليوم "تورزيان" المطل على قرية أكلموس المجاورة للضريح على ارتفاع 1630م عن سطح البحر.

12. بالنظر لجغرافية المنطقة وبالعودة إلى الروايات الشفوية المتداولة ومقارنتها مع معطيات المخطوط يتضح أن المقصود بالمرسى هو المرس (يشبه المطمورة) بين أكلموس ومولاي بوعزة، وبعد حادث السرقة اشتهر حتى اليوم بمرس خوان.
13. واحدة من القبائل التي كانت مستقرة بالمنطقة لم تكن قبيلة أكثر منهم، يسفكون الدماء ويؤذون الطوائف. وأخذ أموال الناس بالباطل. تزوج التستاووي بربيبة كبيرهم، طلب من الله فنائهم ففنا في عام واحد (المحلى، ورقة 7، ص 13) أما الرواية الشفوية لمسيرى الضريح فيسموهم "سبع أخماس" ويؤكدون بناء على روايات متواترة أنهم الذين رحلوا خلال هذه المرحلة حوار مدينتي مكناس وفاس.
14. مجهول، المحلى، م.س، ورقة 6، ص 12.
15. الشاذلي عبد اللطيف، م.س، ص 272.
16. المحلى، م.س، ورقة 9، ص 17.
17. محمد السعديين، "أحمد بن مبارك التستاووي"، ضمن معلمة المغرب، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والنشر والتأليف بإشراف محمد حجي، مطابع سلا، 1984 ج 7، ص 2365.
18. الإفرائي، م.س، ص 139.
19. ابن أبي محلي، م.س، ص 10. 11.
20. العيدوني محمد بن عبد الكريم، يتيمة العقود الوسطى في مناقب أبي عبد الله محمد الشرقي، مخطوط، بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية رقم ك 305، ميكرو فيلم رقم 087 ك/ 00، 236 Duplicata، ص 236. 237.
21. مجهول، المحلى، م.س، ورقة 4، ص 8.
22. نفسه، ورقة 5، ص 10/ التاودي محمد بن عمر بن سودة المري، قبيلة زعير قديما وحديثا، مطبعة دار النشر المغربية، 1986، ج 2، ص 93 / مخطوط مجهول، خ و، رقم 309.
23. نص النسب من المخطوطة وإضافات واختلافات كناشات الحاج معينو وردت ()
24. حفيد محمد بن مبارك التستاووي وأشهر علماء الزاوية المباركية عاش بين 1045. 1635م: على سبيل الاحتمال، وتعرض بسبب مواقفه للسجن بفاس الجديد بين 1104. 1106 دفن بعد وفاته ب ضريح عبد الله بن حمد خارج باب برادعين بمكناس.
25. التستاووي أحمد بن عبد القادر، نزهة الناظر (نسخة تطوان)، ج 1، ورقة 17، ص 32، أورده الطريق أحمد، الكتابة الصوفية في أدب التستاووي (1045. 1127هـ) الحياة الكتاب. الخطاب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية، مطبعة إليت، 2003، القسم الأول حياة وكتاب، ص 61.
26. القادري محمد بن الطيب، نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر و الثاني، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة و النشر، سلسلة التراجم، 3، توزيع مكتبة الطالب، الرباط ص 66، نزهة الحادي، م.س، ص 297، ويذكر مؤرخ زعير محمد التاودي بن سودة ذلك بتأكيد على أنه عثر في كتابات أحد قواد قيادة عين العبودة على مجموع باللغة الفرنسية استند إلى مخطوطات قديمة لم يحدد طبيعتها لإثبات هذه التسمية أنظر التاودي بن سودة، "تحقيق القول في أصل قبيلة زعير"، ضمن مجلة دعوة الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، عدد 2، 1973، ص 200/ التركي بوعبيد، "سيدي محمد بن مبارك الزعري دفين منطقة زيان"، ضمن الملتقى الجهوي الأول للتراث الديني والثقافي بجمعة تادلة أزيلال (يونيو 2010)، مطبعة عين أسردون، بني ملال، دت، ص 222.
27. ابن أبي محلي، م.س، ص 10/ القادري، نشر المثنائي، ج 1، ص 66.
28. ذهب بعضهم إلى أن زعير أصلها من قبيلة زيان قرب الولي الصالح سيدي محمد بن مبارك سميت بزعير حسبما تلقته من بعض أفواه المعمرين الطاعنين في السن هو ما كان يقع بينهم وبين جيرانهم أعراب أحواز الرباط من حروب متطاحنة انتصر فيها أعراب الرباط فتقهقرت زعير إلى بلاد زيان فقالوا إنهم زعروا أي تفرقوا و ابتعدوا عن موطنهم الأصلي (بن سودة المري محمد، تحقيق القول...، مق، س، ص ص 197. 200).
29. العيدوني محمد بن عبد الكريم، م.س، ص 236. 237.
30. نفس المصدر، ص 238.
31. ابن زيدان عبد الرحمان، إتخاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، تحقيق علي عمر، منشورات مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2008 ج 4، ص 52.
32. ينقسمون إلى خمس فرق وهم الشراشرة، القاذريون، الشوافع، البراهميون، والمباركيون (التاودي، تحقيق القول...، مق، س، ص 198).
33. ينقسمون إلى أربع فخذات هي: أولاد بوزيان، أولاد إسماعيل، الغزونة، التبابعة.
34. للمزيد ينظر ابن زيدان، الإتحاف، 4، ص 52/ التركي بوعبيد، مق.س، ص 237.
35. مؤسس الزاوية الشرقاوية بأبي الجعد ولد سنة 926هـ أو 928هـ وتوفي ودفن بزوايته بأبي الجعد سنة 1010هـ.

36. السائح الحسن، "الثقافة المغربية في عصر السعديين"، ضمن مجلة دعوة الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، السنة السابعة، العدد 65، ص 21
37. العزبي أبو العباس (557-633 هـ)، دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1989م، ص 23
38. بوتشيش إبراهيم القادري، المهتمشون في تاريخ الغرب الإسلامي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014، ط 1، ص 187
39. نفس المرجع، ص 184
40. نفسه، ص 182
41. التوفيق أحمد، "التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى"، ضمن الملتقى الدراسي التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي 1، منشورات عكاظ، 1989، ص 83
42. بوتشيش إبراهيم القادري، م.س، ص 189
43. الشاذلي عبد اللطيف، م.س، ص 121/ العمراني محمد، "كتب المناقب وترسيخ الاعتقاد في الكرامات الصوفية"، ضمن مجلة أمل، عدد 35، السنة 16، 2009، ص 60.
44. ابن أبي محلي، م.س، ص 11.
45. العيدوني، م.س، ص 236.
46. القادري، م.س، ج 1، ص 66
47. ملين محمد نبيل، السلطان الشريف: الجذور السياسية للدولة المخزنية في المغرب، ترجمة عبد الحق الزموري وعادل بن عبد الله، مراجعة وتصحيح سعيدة خوي علي، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، مطبعة كوثر برانت، الرباط، 2013، ص 113
48. العمراني محمد، كتب المناقب.... م.س، ضمن مجلة أمل، عدد 35، السنة 16، 2009، ص 62. 63.
49. جادور محمد، مؤسسة المخزن في تاريخ المغرب، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، منشورات عكاظ، 2011، ص 56
50. المحلى، ورقة 9، ص 17.
51. تشير الروايات الشفوية إلى أن الأصل فيها "أُثْنْتُ" ذلك أن قائد جيش المنصور كان يكذب كرامات الشيخ الزعري، وبعد حادث النحل فر عبر تازوط واعوينات ليصل إلى المنطقة فقال "أُثْنْتُ بالله والرسول" في إشارة لتصديقه للكرامات فسميت المنطقة بمثت.
52. المحلى، ورقة 9، ص 17.
53. العمراني محمد، كتب المناقب ... م.س، ضمن مجلة أمل، عدد 35، السنة 16، 2009، ص 70. 71.
54. العمراني محمد، "كتب المناقب وترسيخ الاعتقاد في الكرامات الصوفية"، ضمن مجلة المصباحية، العدد 9، 2012، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية سايس، فاس، مطبعة سايس كرافيك، فاس 2012، ص 45. 52
55. محمد شفيق، الداريجة المغربية مجال توارث بين الأمازيغية والعربية، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة المعاجم، منشورات مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1999 ص 76
56. بوسلام محمد، معجم الداريجة المغربية (الجذور والاختلافات الجهوية)، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط 2015. ج 1، ص 320
57. إحدى شعاب وادكرو أحد روافد نهر أبي رقرق .
58. على غرار قلاع الأضرحة التي تتوفر على كهوف حيكت حول القلعة مجموعة من الأساطير أبرزها توفرها على كنوز قارونية.
- 59- Peyronnet Raymond, **Tadla Pays Zayan e Moyen Atlas**, Imprimerie Allgérienne, 1923 p 62
60. الوزان الحسن (ليون الإفريقي)، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، الرباط، 1983م، ج 1، ص 50
61. التركي إبراهيم، إشكالية استدامة الماء بمنطقة زعير بين قلة الموارد وتزايد الطلب، أطروحة مرقونة لنيل شهادة الدكتوراه في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية، 2007 2008، ص 86 .
62. مجهول، المحلى، م.س، ورقة 3، ص 6
63. نفس المصدر، ص 1.
64. المنصوري، كياء العنبر، ص 104.
65. أبو رحاب محمد السيد محمد، العماثر الدينية والجنائزية بالمغرب في عصر الأشراف السعديين دراسة أثرية ومعمارية، دار القاهرة للنشر، الطبعة الأولى، 2008 ص 194

66. حجى محمد، الزاوية الدلالية ودورها الديني والعلمي والسياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، 1409 هـ/1988 م، ط 3 ص 56
67. أبو رحاب محمد السيد محمد، م.س، ص 168
68. أبوزيد جواد، "المدينة القديمة لفاس: تراث وركيزة للتنمية"، ضمن مجلة دفاتر جغرافية، العدد 4/3، منشورات مختبر التراث والمجال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز، فاس، مطبعة أنفو برانت، فاس، 2007، ص 37
69. التاودي محمد بن بن سودة المري، قبيلة زعير قديما وحديثا، م.س، ج 2، ص 91.
70. محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1988، العدد 128، ص 45
71. مؤنس حسين، المساجد، ضمن سلسلة عالم المعرفة، منشورات المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، عدد 37، يناير 1981، ص 115.
72. مصطلح مغربي يدل على الابن الصاعد، أما هنا فيقصد به البدن الداخلي للمثدنة، ووجه الشبه بين الكلمتين هو الصعود، يعرف في المعنى المحلي بالمنطقة بـ "الفحل"
73. العمود الذي ينصب أعلى الصومعة وعليه علم من قماش.
74. للمزيد عن المآذن ينظر البدوي مصطفى حسن، لطائف الإشارات في أسرار المآذن والمنارات، الوابل الصيب للإنتاج، القاهرة، ط 1، 2008.
75. السائح الحسن، مق س، ص 27 / بناء القبة برعاية سلطانية نفي لما يتداوله الحفدة من أن الضريح كان يسقط كل مرة يشيد فيها الباب باتجاه القبلة، بعد سماع نداء يقول "ردوا بابي لحبابي (زعير غربا) والجبل باش معادي (مرس خوان شرقا).
76. الحص: كبريتات الكالسيوم التي يتم الحصول عليها بعد إحراق حجر الجبس لإفقاذه رطوبته في حدود 200 درجة مئوية دون زيادة ولا نقصان
77. أفا عمر والمغراوي محمد، الخط المغربي تاريخ وواقع وأفاق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997 م، ص 128، 129
78. عوني الحاج موسى، مدونة الكتابات المنقوشة السعدية والعلوية بفاس دراسة تاريخية وفنية، أطروحة مرقونة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ والآثار الإسلامية مرقونة، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس، 2003 2004 م ص 496
79. لا يمكن الاعتماد على الوثيقة الكلية، إذ ينقص نصها بعض الكلمات، خاصة في تاريخ البناء، بالإضافة إلى العديد من الأخطاء اللغوية التي استتجتها من خلال مقارنتها مع الكتابة الأصلية.
80. في بعض المقاطع من الشريط نجد إغلافا للبياضات بالإسمنت المسلح فتصعب قراءتها .
81. المشرفي محمد بن محمد بن مصطفى، الحل البهية في ملوك الدولة العلوية وعد بعض مفارها غير المتناهية، دراسة وتحقيق ادريس بوهليلة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط 1، 2005، ج 2، ص 119
82. المملكة المغربية، الخزانة الحسنية بالرباط، رسالة من عبد الحفيظ برادة و العباس بن محمد إلى الحسن الأول في 2 رمضان 1302، محفظة حسنية رقم 265، سنة 1301، نسخة منها وجهت بنفس التاريخ إلى الوزير محمد بن العربي (الملحق 1).
83. أحداد محمد السوسي، رسالة المراحل في مناقب أبي يعزى الراحل، طبعه سنة 2004 م على نفقة اللبنانية مهى محمود أبو عزة في لبنان سنة 2004 دون تفاصيل أخرى، ص 32.
84. الخزانة الحسنية بالرباط، كناش رقم 360، ص 236، نص رقم 6 (ملحق رقم 2).
85. الخزانة الحسنية بالرباط، كناش رقم 360، ص 236، نص رقم 7 (ملحق رقم 3).
86. أحداد السوسي، م.س، ص 31.
87. تنطقه عامة المغاربة الخُرم، ويقصد به اللجوء إلى الخُرم الدينية كالمساجد والزوايا والأضرحة وأحيانا المقابر لطلب الحماية والأمان عندها، يقصده كل شخص يخاف على نفسه من عقوبة أو انتقام، وقد ظلت أضرحة الأولياء وخُرم الزوايا والمساجد وأحيانا المقابر ودور الشرفاء... توفر الحماية واللجوء للثوار وللمغلوب على أمرهم عند انتشار الظلم منذ القدم وحتى وقت قريب، وأماكن يستجار بها من بطش المستعمر خلال فترة الحماية، أفرد له الدكتور محمد العمراني كتابا خاصا (العمراني محمد، مؤسسة الحرم في تاريخ المغرب دراسة تاريخية لمسألة الاحتماء بالمؤسسات الدينية والاجتماعية خلال الفترتين الحديثة والمعاصرة، مطبعة إنفو برانت، فاس، الطبعة 1، 2014، ص ص 22 30).
88. أبو رحاب محمد السيد محمد، م.س، ص 149 152.
89. حجى محمد، الحركة الفكرية في عهد السعديين، منشورات دار المغرب، الرباط، 1977 1978، ج 1، ص 129.
90. ابن زيدان، الإنحاف، ج 4، ص 52
91. التستاووي أحمد بن عبد القادر، نزهة الناظر، ج 2، ورقة 153، ص 301، عن الطريق أحمد، م.س، ج 1، ص 67
92. التستاووي أحمد بن عبد القادر، م.س، قسم 2، ورقة 153، ص 301 أورده الطريق أحمد، م.س، ج 1، ص 69
93. نفسه ورقة 144، ص 288 289 نقلا عن الطريق أحمد، ج 1، ص 71

94. الزهدة، الخزانة الملكية، دون ترقيم، الطريق أحمد، م.س، ج1، ص72
95. التستاووي أحمد بن عبد القادر، زهدة الناظر، قسم الأشعار2، ورقة 83 ص 162.163، أورده الطريق ج1، ص 100
96. قائد في جيش المولى إسماعيل أشرف على فتح المهدية سنة 1092 هـ وهي السنة التي توفي فيها بالوباء (الناصري أبو العباس أحمد بن خالد، الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، مطبعة دار الكتاب الدار البيضاء، 1954 م، ج7، ص 64).
97. التستاووي، زهدة الناظر، 1، ورقة 41، ص 79/ الطريق أحمد، م.س، ج1، ص 192
98. مشتقة من تَأَطُّطُ (الرضاعة)، وهي عرف أمازيغي يكون مقدمة لعقد تحالف ينتج علاقات إثنية اصطناعية تجمع بين عناصر قبيلة واحدة أو بين قبيلتين أو أكثر بحضور أمغار القبائل المشاركة. يؤسس خلالها الحليب علاقة لا تقل أهمية عن علاقة الأخوة البيولوجية وأكثر أحيانا لأن الأخوة البيولوجية قد تختل نتيجة الصراع حول الإرث، غايتها تدوين التصورات السائدة وترسيخ توازنات جديدة وتمثالات بديلة (للمزيد أنظر : بورقية رحمة "تاطا"، ضمن معلمة المغرب، ج 6، ص 2066، 2067
- عشاق مولود، جوانب من تاريخ منطقة زمور، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، مطبعة فيديرانت، الرباط، الطبعة الأولى، مارس، 2005، ص 74
- Belghazi Hammou, "Le Rituel Comme Action Sanctifiante des Liens Intergroupes: Le Cas De "Tada" Au Maroc", Hespéris-Tamuda, Vol. XXXV, Fasc.2(1997), p128- 130
99. الوارث أحمد، التيار الصوفي في دكالة زمن الرباطات، منشورات المجلس العلمي المحلي بالجديدة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ط1، هامش 320، ص 426.
100. لم تكتشف العين إلا في نهاية ستينات القرن الماضي وفق روايات شفوية متواترة، خريف 2016 مما يدل على أن هذه الطقوس حديثة ولم تتواجد بتواجد الضريح.
101. يسميه القيمون على الضريح والسكان ب"مول البلاد" لكونه عاش بالمنطقة قبل التستاووي الذي يسمونه ب"مول الولاد".
102. يعرف أيضا بالعرعار الأحمر(ثاقا)، يصنع من جذوره "القطران الرقيق" بدفن جرة طينية في الأرض وفمها نحو الأعلى ثم توضع فوقها خابية طينية أخرى بطريقة معكوسة مليئة بأعواد جذور شجرة "ثاقا" بطريقة عمودية تمنع سقوطها فتحاط بالنار لتقطر سوائلها فقط نحو الخابية السفلى ومن هنا جاءت هذا المنتج بالقطران الذي تدهن به جلود الماعز لحمايته من الحشرات الطفيلية كالقمل والبرغوث ... والجرب وهو دواء طبيعي معروف في مختلف أنحاء البلاد على الأقل منذ عهد أحمد المنصور السعدي من خلال المثل الشعبي "الفقر دواه السودان والجرب دواه القطران"، ويوجد أيضا القطران الغليظ المصنوع من شجر الأرز.
103. واحد من أهم الجسور التاريخية بين زيان وزمور سيأتي الحديث عنه بالتفصيل عند الحديث عن قناطر وجسور بلاد زيان.
104. عبد الله العمراني، مولاي إسماعيل بن الشريف حياته. سياسته. مآثره، مطبعة ديسبريس، تطوان، 1978، الطبعة 1، ص 188.

كل الحقوق محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/823>

تاريخ النشر: 2019-12-15

تاريخ النشر: 2019/12/20

تاريخ الإصدار: 2019-08-09

إسهامات متصوفة العصر المرابطي في معالجة المرضى

بالمغرب والأندلس

Folk medicine in the Almoravid era in Morocco and Andalusia
through books of Virtues

هشام البقالي، وزارة التربية الوطنية والتعليم العالي والبحث العلمي، المملكة المغربية.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

هشام البقالي، إسهامات متصوفة العصر المرابطي في معالجة المرضى بالمغرب والأندلس، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019,
ninth FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

El BOUGHALIE Hichame, Mohammed bin Mubarak Al tststouti and his tomb: Sufi heritage and architecture and ways of valuation, **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth folder, December 2019.



اهتم المقال بتبيان مساهمة رجال التصوف بالمغرب والأندلس عصر الدولة المرابطية في معالجة المرض التي انتشر في العصر المدروس، حيث اعتنى سكان المغرب والأندلس بالصحة، وأقبلوا إقبالا واضحا على علاج مختلف أنواع الأمراض التي مستهم، سواء كان ذلك عن طريق اللجوء إلى "الطب العلمي"، أو إلى "طب المتصوفة" المعتمد على "البركة" الذي فرض هيمنته في أوساط العامة، وكان له أثر كبير في علاج مختلف الأمراض التي عانت منها الطبقات الدنيا من مج المجتمع المرابطي في المغرب والأندلس.

الكلمات المفتاحية:

الطب؛ أساليب العلاج؛ كتب المناقب؛ المتصوفة؛ المغرب والأندلس.

Abstract:

The article deals with the contribution of the mystical men of Morocco and Andalusia to the time of the Almoravid state in the treatment of the diseases that spread in the studied age, where the people of Morocco and Andalusia took care of health and received a clear demand for treatment of the various diseases that affected them, whether by resorting to "scientific medicine" To the "medicine of Sufism" based on the "blessing", which dominated the public, and has had a significant impact in the treatment of various diseases suffered by the lower classes of society Almoravati in Morocco and Andalusia

Keywords:

Medicine; Methods of treatment; Books of Virtues; Sufism; Morocco and Andalusia.

لا يستطيع أي باحث في التاريخ أن يخفي إعجابه بالمراحل الكبرى التي قطعها البحث في تاريخ الذهنيات والسلوكات الاجتماعية، وكذا بالنتائج التي توصل إليها المؤرخون الغربيون في هذا المجال منذ الثلاثينيات من القرن العشرين، ولاسيما مع مدرسة الحوليات، وبالقدر نفسه ذهوله أمام التطور البطيء لهذا الميدان في الدراسات التاريخية المكتوبة بالعربية. وقد ازداد انتباه الدارسين المغاربة بهذا المجال في السنوات الأخيرة، محكومين برغبة عميقة تروم اختراق المسكوت عنه والمعتم في الكتابة التاريخية، وفتح أوارش جديدة لم تسبر أغوارها بعد، وتجاوز حاجز ندرة المادة المصدرية وهزالة التراث المتوفر الذي طالما شكل حجر عثرة أمام انطلاق البحث في هذا الحقل التاريخي الجديد، حيث إن بعض الموضوعات لم تُطرق بعد، أو حظيت ببعض الاهتمام، في أحسن الأحوال، من أهمهما تلك المرتبطة بالمرض والأحوال الصحية خلال العصر الوسيط.

فما هي إسهامات رجال التصوف في العصر المرابطي في معالجة المرضى؟

مما لا مشاحة فيه أن الناس قد اعتبروا المرض¹ عقابا من الله أو مسأً من الجن، وأن زواله رهين بعفوه ورضاه² - وهذا ينطبق على عصر المرابطين أيضا - وقد كانت كرامات الأولياء وسيلة إزاء هذا وذاك.

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا أن الشفاء كان يتم عبر عدة طرق. إما عن طريق الاتصال المباشر بين الصالح مصدر الشفاء وبين المريض. يكون ذلك الاتصال إما بواسطة اللمس المباشر³، أو بواسطة جزء من مكونات الصالح كريقه⁴، أو الهواء الصادر من فمه؛ أو المسح، أو الرقى، أو الدعاء، أو الصدقة، أو ماء الوضوء. وقد يكون كذلك بشيء سبق أن لامس الصالح، أو حتى بتراب قبره⁵.

أما بعد موته، فيتم استعمال تراب قبره، أو أغراضه، بنية الاستشفاء وقد ارتبط هذا العلاج، بشكل خاص ببعض الأمراض التي يعجز الأطباء عن مداواتها، كالملس، والجنون، والصرع، حجتنا في ذلك أن الشيخ أبا يعزى كانت "كراماته بعد مماته كمثّل حياته"⁶.

فهذا المتصوف غليم بن عبد العزيز كان الناس يتبركون بقبره، وبتراب قبره⁷، بل وكان يُستشفى به للمرض حسبما يذكر ابن الزبير في ترجمته⁸. وبالمثل كان الناس يفعلون مع الولي علي بن محمد بن علي بن هذيل⁹، وكان يستشفى به للمرض¹⁰. ومما تجدر الإشارة إليه أن الناس ظلوا يتبركون بقبر الولي محمد بن جعفر بن خيرة إلى أن سقطت مدينة بلنسية في يد المسيحيين سنة 636هـ¹¹. مما يدل أن الناس كان لهم اعتقاد راسخ بأن بركة الأولياء والمتصوفة لا تنقطع بموتهم، بل باقية وراسخة مادام قبر هذا الولي أو ذاك موجودا.

وفي هذا الصدد نجد أن كثيرا من الأولياء والمتصوفة قاموا بأدوار مهمة في علاج بعض الأمراض. والملاحظ أن بعض هذه الأمراض تكون قد استعصت على الأطباء، ومع ذلك؛ فإننا نجد المتصوفة يستطيعون علاج أصحابها بفضل بركتهم. وذلك حسبما تورد نصوص تراجمهم.

فقد كان ميمون الصحراوي اللمتوني من أهل الصلاح والطب الروحاني¹²، أما بخصوص الولي يعلى أبو جبل، فقد ورد بأنه نجح في علاج طفل صغير كان قد أصيب في رأسه بقروح لم ينفع معها علاج¹³، وبالمثل نجد أن طفلا بلغ أربعة أعوام

ولم يقدر على الكلام، فأشير على أبيه بزيارة ابن حرزهم، فزاره ودعا لابنه بالشفاء، فرجع الأب إلى أهله "فتلقاه الناس يهنؤونه بكلام ابنه"¹⁴. هذا، وقد تمكن من معالجة امرأة مقعدة¹⁵. بينما نجح أحد المتصوفة من إشفاء صبية من برص عجز أطباء فاس من علاجه، وذلك بواسطة مسح ريقه على موضع البرص¹⁶. كما أن الولي أبا يعزى اشتهر بعلاج الأمراض المستعصية فقد تمكن من معالجة جارية من مرض العمى وذلك عن طريق مسح عينيها بيده¹⁷. في حين تمت معالجة رجل أعمى، وهذه المرة بواسطة رقعة من برنوسه، أمره بإحراقها في النار وأن يكتحل برمادها¹⁸. كما أنه اعتاد على معالجة كل من يقصده من الناس، وذلك عن طريق التفل عليه¹⁹ وكذا بواسطة مضغ الدفلى²⁰ وإعطائها للمريض²¹. كما أنه اشتهر بمهاراته في علاج أمراض الصرع والمقعدين²² "فكان يوتي بالمجانين فيقول للمجنون: أنظر إلى كفي، وهو باسط كفه يحركها. فإذا نظر إليها صرع لحينه، ثم يأمر الجن بالخروج فيخرج ولا يعود ويبرأ المجنون"²³، وفي السياق ذاته في رواية أخرى "أنه أتى إليه برجل وامرأة مجنونين [...] فاستقبله الشيخ بكفه ييسطها وبهزها، فصرع لحينه، ثم قال للجن [...] اخرج [...] ففتح فم الرجل ثم تفل فيه وأمسك يده على فمه طويلا وهو يسمع منه بصوت ضعيف كصوت المخنوق: اخرج، اخرج. وهو يقول: لا، إلى أن خرج الدم على فم الرجل، فخلى يده، فسري عن الرجل وأفاق واستوى جالسا يقول: الحمد لله رب العالمين. وأقبل على المرأة فأراها كفه وحركها فصرعت، ثم قال له: افغ قال: نعم. وما راجعه لما اتعظ بغيره"²⁴، وأخرى تقول أن "أمة مجنونة جاء بها مولاهم للمسجد وليس الشيخ فيه فجاء الشيخ فوقف إليه سيدها وسلم عليه وقال له شكايته، وبيده عصاه، فقال للأمة: انظر. ثم بسط كفه وأصابعه وأمسك عصاه بالإبهام والسبابة، فصرعت لما نظرت إليه من حينها، ثم ناحت، فصاح بها: أتوحنين في بيت الله، ولولي ولولي، فولولت ثم دعا لها، فبرئت"²⁵.

وتجدر الإشارة أن الكثير من العوام كانوا يفدون إليه فيأتيه البعض منهم بإناء زيت أو بقية طعام ليبلله بريقه، أو يعطونه خيطا يعقده أملا في الشفاء. وفي موضع آخر شُفي رجل من آكلة أصابته في وجهه، ببركة الولي أبي يعزى²⁶. وفي رواية أخرى دخل أحدهم إلى المسجد فوجد الناس في حالة خشوع وبكاء فلما استفسر عن السبب "أشاروا إلى صبي، فقالوا: هذا الصبي جيئ به محمولا مقعدا من وركيه فدعا له الشيخ ثم تفل في يده وجرحها على وركيه ثم أخذ بيده فاستوى قائما، فنظرنا إلى الصبي يمشي متثاقلا بطيئا كما يمشي الصبي حين يأخذ رجله بعد الحبو"²⁷.

واستطاع الولي عبد الله بن معلى أن يعالج عين أحدهم ضربته سكين في إحدى عينيهِ وأخبره الأطباء بأنها فسدت لكن الشيخ عبد الله بن معلى استطاع معالجتها²⁸. بينما استطاعت امرأة مقعدة من النهوض بفضل بركة دعاء أحد المتصوفة²⁹، وهناك رواية مثلها حدثت مع الولي ابن حرزهم³⁰.

وفي السياق عينه تفلت إحدى الصالحات على عين أحدهم فأبصر وقد كان أعمى³¹. واستطاع الولي أبو يعزى معالجة الولي أبي مدين شعيب من العمى³². وبالمثل فقد استطاع المتصوف أبو محمد بن عبد الله بن حريز المعروف بابن تاخيس³³ أن يُشفي أحدهم من مرض ألم به³⁴.

وكان الولي أبو يعزى يعالج النساء بلمس صدورهن وبطونهن ويتفل عليهن³⁵، رغم أن الفقهاء أنكروا عليه صنيعه هذا، مما أدى إلى تدخل الولي أبي مدين شعيب، الذي دافع عن الشيخ وأيده³⁶.

وقد استمرت هذه الأفكار إلى يومنا هذا، فظاهرة التجاء الناس للصلحاء للتداوي لاتزال حاضرة في أذهان الناس. فكثيرا ما نجد الناس يلتجئون لقبور بعض الأولياء قصد معالجة بعض الأمراض التي استعصت على الأطباء، سواء كانت أمراض عضوية أو نفسية، فيكون السبيل الوحيد هو الالتجاء إلى الطب الروحاني المتمثل في قبور الأولياء.

إن المتأمل للنصوص الواردة معنا سابقا ليستنتج أن عامة ساكنة المغرب والأندلس عصر الدولة المرابطية كانوا يبحثون عن العلاج للأمراض التي كانت تصيبهم. ومما يدعم افتراضنا هذا بالإضافة إلى ما ورد في متن البحث؛ نذكر أن سكان الأندلس قد انتشر بينهم مثل يقول "خلق الله الدا وخلق الدوا"³⁷ وهو تعبير واضح عن الاعتقاد في العلاج واللجوء إليه عند الحاجة.

ومما يجدر بنا ذكره أن المتصوفة لم يقتصرُوا على معالجة المرضى من البشر فقط وإنما كانوا يقومون بمعالجة الحيوانات أيضا. فالمصادر التي بين أيدينا تزخر بالعديد من النصوص التي تصب في هذا المجال. دليلنا في هذا أن الشيخ أبو زكريا يحيى بن لا الأذى كان يقطع شجر سدر فصادف رجل قنفذ وكسرها، وآلمه ذلك وحز في نفسه، فعمد إلى ربط رجل القنفذ بجائر، وأخذ يرعاه ويطعمه إلى أن انجبر³⁸. في حين نجد المتصوف أبا يعزى استطاع أن ينقذ حماما من الموت بحيث "فتح فمه فبصق فيه فقام من حينه لا بأس عليه"³⁹، هذا فضلا عن روايات أخرى تصب في نفس الاتجاه⁴⁰. وهذا يدل على جانب الرحمة والعطف التي ميزت متصوفة العصر المرابطي.

ومما تجب الإشارة إليه أن زيارة قبور الأولياء والتبرك بهم التي نجدُها في المصادر التي أرخت لهذا العصر قد قوبلت برفض شديد من طرف فقهاء الدولة المرابطية، بل ومنهم من عدها بدعة⁴¹.

خاتمة:

من خلال النصوص التي وردت في مختلف المظان التاريخية- وخاصة منها كتب المناقب- يتضح للباحث ان أهل المغرب والأندلس في العصر الوسيط اهتموا اهتماما كبيرا بمسألة الصحة الجسدية، وأولها عناية كبيرة، وبحثوا عن العلاجات المناسبة لكل حالة.

الهوامش:

¹ _ يرى أحد الدارسين أن الدراسات المتعلقة بالمرض والمريض في العصر الوسيط بصفة عامة تبقى نادرة جدا، فهي من المواضيع المغيبة في الدراسات التاريخية المعاصرة، بحيث لم تنل أي اهتمام أو التفات بحيث لا نجد أي دراسة في هذا الاتجاه. باستثناء دراسة الدكتور محمد حقي الموسومة ب: **الموقف من الموت في المغرب والأندلس في العصر الوسيط**، بني ملال، مطبعة مانبال، 2007. ولعل الحاجة إلى منهج خاص لتناوله، ونوعية المادة المتوفرة وندرتها، وانعدام التراكم المعرفي في الموضوع، ثم غياب المبادرة الجريفة، كانت وراء هذا الإحجام والإهمال التام له. محمد حقي: **الموقف من المرض والمريض...م.س**، ص 32.

² _ محمد حقي: **الموقف من المرض...م.س**، ص 33.

³ _ ابن الزيات التادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحيى (ت.627هـ): **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1984. ص 215، ترجمة 77.

⁴ _ ابن الزيات: **التشوف...م.س**، ص 232، ترجمة 87، ص 237، ترجمة 91، ص 391، ترجمة 213.

⁵ _ ابن الزيات: **التشوف...م.س**، ص 132، ترجمة 25.

⁶ _ التادلي، أحمد الصومعي: **كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، تحقيق علي الجاوي، منشورات كلية الآداب أكادير، سلسلة الأطروحات والرسائل رقم 6، 1996، ص 112. وقد أجاب ابن عاشر على أحد الأسئلة بأن كرامات الأولياء "لا تنقطع بموته، بل تظهر. فكثير من لا يعرف في الحياة تشتهر بركاته بعد الممات،

- وتلوح عند قبره البركات" ابن قنفذ، أبو العباس أحمد الخطيب، (740-809): أنس الفقير وعز الحقيير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1968، ص 7، الصومعي: المعزى... م. س، ص 112.
- 7_ أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الثقيفي العاصمي، (ت. 708 هـ): صلة الصلة، القسم والرابع، تحقيق، د. عبد السلام الحراس والشيخ سعيد أعراب، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1994، ص 173، نفسه، صلة الصلة، القسم الأخير، اعتنى بتصحيحه وتعليق الحواشي، الأستاذ ليفي بروفنصال، الرباط 1937، ص 163، ترجمة 318.
- 8_ نفس المصدر والصفحة... فأصاب الناس عليه وجع شديد، وتمسحوا بنعشه، ودفن بالبقيع المتصل بالجامع؛ وترك الناس بتراب قبره، فكان ينقل ويستشفى به للمرض"، نفسه: القسم الأخير، ص 163، ترجمة 318.
- 9_ ورد في ترجمته: "... وكان الناس يتبركون بقبره.
- لم أنس يومَ تَهادت نَعشُهُ أسفا **** أيدي الوري وتراميتها على الكفن
كزهرة تهادها الأكفُ فلا **** تقيم في راحة إلا على ظعن
- قال أبو الحسن بن سلمون: كذلك كان هذا فإن الناس كانوا يتعلقون بالنُطف والسُّنف ليدركوا النعش بأيديهم ثم يمسحوا بها وجوههم" ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد الأنصاري الأوسي (ت. 703 هـ): الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر الخامس، قسم 1، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1965، ص 372. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن أخبار الحشود التي تمشي في جناز عدد من الزهاد في كتب التراجم تكتسي قيمة رمزية تعكس القبول الذي يحظى به الزاهد في المجتمع، عندما يرحل ولا يعود بمقدوره أن يُغدق عليه بركته.
- 10_ ابن الزبير: صلة الصلة... م. س، القسم الرابع، ص 173.
- 11_ ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد الأنصاري الأوسي (ت. 703 هـ): الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر الأول والثاني، تحقيق محمد بن شريفة، بيروت (د.ت). بقية السفر الرابع، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1964، قسم 2، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1965، ص 152، ترجمة 396، ابن الأبار أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق د. عبد السلام الحراس، دار المعرفة، الدار البيضاء، أربعة أجزاء، (د.ت)، ج 2، ص 13، ترجمة 24.
- 12_ إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء. منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية (7)، ط 2، تطوان، 2004، ص 159.
- 13_ التميمي، أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الفاسي، (ت. 603 أو 604 هـ): المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس و ما يليها من البلاد، دراسة وتحقيق د. محمد الشريف، الرباط، 2002، ج 2، ص 190-191، ترجمة 86.
- 14_ التميمي: المستفاد... م. س، ص 20، ترجمة 1، الشراط، أبو عبد الله محمد بن عيشون (ت. 1109 هـ / 1697 م): الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من فاس، دراسة و تحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 35، الدار البيضاء، 1997، ص 61.
- 15_ التميمي: المستفاد... م. س، ص 22، ترجمة 1.
- 16_ ابن قنفذ: أنس الفقير... م. س، ص 31 - 32، ابن الزيات: التشوف... م. س، ص 269، ترجمة 117.
- 17_ ابن الزيات: التشوف... م. س، ص 217، ترجمة 77، المعزى... م. س، ص 135، ويضيف الصومعي " وهكذا تواتر عنه رضي الله عنه أن كل من كانت به عاهة أو علة ولمس عليها أو تفل وهو يلمسها ويدلكها بيده تبرأ في الحين" الصومعي: المعزى... م. س، ص 123.
- 18_ ابن الزيات: التشوف... م. س، ص 283، ترجمة 127.
- 19_ نفسه، ص 232، ترجمة 85.
- 20_ ورغم أن هذه الشجرة مسمومة فإن العديد من زوار الشيخ يؤكدون بأن الشيخ كان يأكلها "ومما حدث به عنه مشاهدة أيضا أكله لشجرة الدفلى على مرارتها وفظاعتها. وتسميتها الأطباء شجرة الحمار. يقال هي من سمومه مثل رهج الفأر للفأر. وهذا مما شاهده الجم الغفير والعدد الكثير ونقل بعض الوافدين عليه أنه أخذها من فيه فأكلها حلوة عذبة، بل قال بعضهم إنه أخذ منه شيئا فجعله في عصيدة الشعير فاستحالت عذبة حلوة" العزني: دعامة اليقين... م. س، ص 39، وانظر رواية أخرى في الصومعي: المعزى... م. س، ص 68. ويضيف علي الجاوي بأن "أوراق الدفلى وأزهارها معروفة بمرارتها وتحتوي على نسبة مهمة من السم. ولذلك فإنها غير صالحة للإستهلاك من طرف الانسان والحيوان إلا أنها تستعمل لمعالجة بعض الأوجاع والجروح الخفيفة" الصومعي: المعزى... م. س، ص 68.
- 21_ العزني، أبو العباس أحمد (ت. 633 هـ): دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1989، ص 40.
- 22_ التميمي: المستفاد... م. س، ص 37، ترجمة 2.
- 23_ العزني: دعامة اليقين... م. س، ص 39.

- 24_ العزفي: دعامة اليقين...م. س، ص 45. ومعلوم أن الولي أبو يعزى كان يتحدث باللهجة البربرية حسب ما يرد في المصادر، لكن الباحث علي الجاوي يؤكد بأن الشيخ كان "يجهل اللغة العربية ولا يتواصل مع زواره إلا بواسطة كترجم" الصومعي: المعزى...م. س، ص 34، رغم أن الباحث لا يقدم دليلاً على كلامه.
- 25_ العزفي: دعامة اليقين...م. س، ص 50.
- 26_ أنظر التميمي: المستفاد...م. س، ص 39، ترجمة 2.
- 27_ العزفي: دعامة اليقين...م. س، ص 50-51.
- 28_ ورد في ترجمة الشيخ بن معلى "...أخبرنا أبو محمد عبد الله بن الفقيه الحاج أبي مروان عبد المالك بن نموي، أنه كان لأبي محمد عبد الله بن معلى، صاحب يسمى بحجاج. فضربته سكين في عينه الواحدة. وكان الحكيم ابن عمار يعالجها، فقال له الحكيم ابن عمار: لا تسرف في علاج عينك، فقد فسدت ولا تنتفع بها [...] فلقيت عبد الله بن معلى، فسألني عن حالي [...] فأخذ عيني ففتحتها، ونظر إليها، ورقاها، ودعا لي، وقال: أرجوا أن يعافيك الله. فانصرفت وأنا مسرور بدعائه [...]، وارتفع عني الوجع الذي كنت أجده [...] فأبصرت البيت وأبصرت أهلي [...] وأصبحت وقد أبصرت [...] وعافاني الله ببركة دعاء الشيخ أبي محمد رحمه الله" المستفاد...م. س، ص 74-75، ترجمة 17.
- 29_ التميمي: المستفاد...م. س، ص 92، ترجمة 29.
- 30_ الشراط: الروض العطر...م. س، ص 63.
- 31_ ابن الزيات: التشوف...م. س، ص 237، ترجمة 91.
- 32_ ابن الزيات: التشوف...م. س، ص 321، ترجمة 162، التنبكي، بابا أحمد بن أحمد بن عمر بن أقيت بن عمر السوداني (ت. 963هـ): كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف و تقلد عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1989. ص، 194-195، ترجمة 204.
- 33_ أنظر ترجمته في: ابن الزيات: التشوف...م. س، ص 390-391، ترجمة 213، ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله (ت. حوالي 741هـ): الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب و تاريخ مدينة فاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1973، ص 272، الحميدي، أبو عبد الله محمد الأزدي الأندلسي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، طبعة الدار المصرية للتأليف، القاهرة، 1966، ص 220، ابن إبراهيم (العباس المراكشي): الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1974، ج 8، ص 205.
- 34_ ابن الزيات: التشوف...م. س، ص 391، ترجمة 213.
- 35_ ابن الزيات: التشوف...م. س، ص 323، ترجمة 162.
- 36_ "قال أبو يعقوب بن الزيات: قيل للشيخ أبي يعزى إن فقهاء فاس أنكروا عليك لمس صدور النساء والنظر إليهن، فقال: أليس يجوز عندهم أن يلمس الطبيب تلك المواضع ويرأها للضرورة؟ فهلا عدوني واحداً من أطبائهم، وإنما ألتس ذوات العاهات للتداوي بذلك. وروى صاحب النجم: عن النادلي والعزفي عن الشيخ أبي مدين قال: قالت لي جماعة من الفقهاء المجاورين لسيدي أبي يعزى: أما ولاية سيدي أبي يعزى فهي عندنا صحيحة، ولكن رأينا يلمس بيده صدور النساء ويطوحن ويتفل عليهن، وهذا عندنا حرام؛ يعني: في الشريعة، وإن كن ينتفعن بذلك وتحببنا في مثل هذا منه، إن أنكروا عليه هلكننا، وإن سكتنا بقي ذلك في قلوبنا، فقلت لهم: رأيتم لو أن ابنة أحدكم أو أخته أصابها داء لا يطلع عليه إلا الزوج، ولم يوجد من يعالجه إلا يهودي أو نصراني أكنتم تسمعون له بأن يعالجها، ويشاهد تلك الأدواء ومواضع الداء منها ويمسه بيده؟ قالوا: نعم نسمح بذلك، قال فقلت لهم: وأنتم مع ذلك على شك في البرء والشفاء بذلك التداوي أم على يقين، قالوا: على شك. قال: ومعالجة أبي يعزى لنسائكم ومعابنته لمن مجرب في برءهن وعافيتهن؟ قالوا: نعم ونحن على يقين من ذلك. قال: فحسبكم إذاً. فبلغ هذا الكلام الشيخ أبي يعزى فاستحسنه، وقال لهم: قولوا لشعيب عسى أن يعتقني، قلت: والشيء بالشيء يذكر" الصومعي: المعزى...م. س، ص 120-121.
- 37_ الزجالي: أمثال العوام، نشر وزارة الثقافة بالمغرب، ج 2، نقلا عن محمد حقي: الموقف من المرض...م. س، ص 36، هامش 19.
- 38_ ابن الزيات: التشوف...م. س، ص 85، ترجمة 2.
- 39_ ابن الزيات: التشوف...م. س، ص 221، العزفي: دعامة اليقين...م. س، ص 39، الصومعي: المعزى...م. س، ص 123.
- 40_ ابن الزيات: التشوف...م. س، ص 137، ترجمة 26.
- 41_ الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط، 1981، ج 2، ص 490.

المصادر والمراجع

- 1- محمد حقي: الموقف من الموت في المغرب والأندلس في العصر الوسيط، بني ملال، مطبعة مانبال، 2007.
- 2- ابن الزيات التادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحيى (ت. 627هـ): التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1984.
- 3- التادلي، أحمد الصومعي: كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاوي، منشورات كلية الآداب أكادير، سلسلة الأطروحات والرسائل رقم 6، 1996.
- 4- ابن قنفذ، أبو العباس أحمد الخطيب، (740-809): أنس الفقير وعز الحقيير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1968.
- 5- أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الثقفي العاصمي، (ت. 708 هـ): صلة الصلة، القسم والرابع، تحقيق، د. عبد السلام الحراس والشيخ سعيد أعراب، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1994.
- 6- أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الثقفي العاصمي، (ت. 708 هـ): صلة الصلة، القسم الأخير، اعتنى بتصحيحه وتعليق الحواشي، الأستاذ ليفي بروفنسال، الرباط 1937.
- 7- ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد الأنصاري الأوسي (ت. 703 هـ): الذيل والتكملة لكتابي الموصول و الصلة، السفر الأول والثاني، تحقيق محمد بن شريفة، بيروت (د.ت). بقية السفر الرابع، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1964. السفر الخامس، قسم 1-2، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1965.
- 8- ابن الأبار أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق د. عبد السلام الحراس، دار المعرفة، الدار البيضاء، أربعة أجزاء، (د.ت).
- 9- إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء. منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية (7)، ط 2، تطوان، 2004.
- 10- التميمي، أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الفاسي، (ت. 603 أو 604 هـ): المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس و ما يليها من البلاد، دراسة وتحقيق د. محمد الشريف، الرباط، 2002، ج 2.
- 11- الشراط، أبو عبد الله محمد بن عيشون (ت. 1109 هـ / 1697م): الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من فاس، دراسة و تحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 35، الدار البيضاء، 1997.
- 12- العزني، أبو العباس أحمد (ت. 633هـ): دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1989.
- 13- التنبكتي، بابا أحمد بن أحمد بن عمر بن أقيت بن عمر السوداني (ت. 963هـ): كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف و تقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1989.
- 14- ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله (ت. حوالي 741هـ): الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب و تاريخ مدينة فاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1973.

- 15- الحميدي، أبو عبد الله محمد الأزدي الأندلسي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، طبعة الدار المصرية للتأليف، القاهرة، 1966.
- 16- ابن إبراهيم (العباس المراكشي): الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1974، ج 8.
- 17- الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية للمملكة المغربية، الرباط، 1981.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ قبول البش: 2019-12-15

تاريخ البش: 2019/12/20

تاريخ الإنبال: 2019-05-07

مظاهر التجديد في الخطاب الشعري بالغرب الإسلامي الموشحات أنموذجاً

Manifestations of innovation in poetic discourse in the Islamic west Model of muwashahat

د. محمد سيف الإسلام بوفلاقة، كلية الآداب، جامعة عنابة، الجزائر.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

محمد سيف الإسلام بوفلاقة، مظاهر التجديد في الخطاب الشعري بالغرب الإسلامي - الموشحات أنموذجاً، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019, ninth
FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

BOUFALAGA Med Seif El Islam, Manifestations of innovation in poetic discourse in the Islamic west- Model of muwashahat, **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth folder, December 2019.



شكلت الموشحات - كما هو معروف - لوناً شعرياً متميزاً، وفريداً في أدب الغرب الإسلامي، فقد طرب لها النقاد، بعد أن استهوت الشعراء، وأتاحت لهم جملة من الفرص للتأنق والتميز، وذلك من خلال الخروج على النموذج الشعري التقليدي التقليد.

لقد كان للأندلسيين فضل كبير في اختراع الموشحات، فهي تمثل المتحول في النص الشعري الأندلسي، كونها لم تكن موجودة من قبل، ولم تعرفها قبلهم أية أمة من الأمم، فقد جاءت الموشحات - على حد وصف بعض الدارسين - ثورة على القلب الخليلي، ومن جهة ثانية، شكلت تحولاً على الموضوعات التقليدية، إذ عالجت موضوعات قريبة من حياة العربي الأندلسي في ترفها، ولهوها، لذلك لا نتعجب عندما نجد الموشحات المتميزة في وصف الطبيعة، ووصف الخمر، ومجالس الأنس، والغزل بشقيه العفيف والماجن، كما تناولت الموشحات جملة من الموضوعات التقليدية كالمدح السياسي، والمدح النبوي.

ويسعى هذا المقال إلى إبراز جماليات المتحول، الذي يُقصد به ما يمثل جانب التجديد في النص الشعري الأندلسي، حيث يتجلى التجديد بشكل واضح، في فنين مستحدثين هما: الموشحات والأزجال، فقد تجلت فيهما الشخصية الأندلسية، و البيئة الأندلسية، فالرغبة في تطوير القصيدة العربية، والتفنن، ومواكبة التطورات الاجتماعية التي تجلت في مجالس اللهو والطرب بالأندلس، هي التي دفعتهم إلى اختراع هذين الفنين المتميزين.

Abstract:

Formed in the literature of the Islamic West, the Muhashahat - as it is known - is known for its distinctive poetic color, and unique in the literature of the Islamic West. The poets, after having listened to the poets, provided them with a number of opportunities for elegance and excellence.

The Andalusians had a great advantage in the invention of Almushahat, they represent the transformer in the text Andalusian poetry, as it did not exist before, and did not know before them any nation of the nations, the Almushahat - according to some scholars - a revolution on the mold Khalili, and on the other hand , Has transformed the subjects of traditional, dealing with subjects close to the life of the Andalusian Arab in luxury, and so on, so do not be surprised when we find the distinctive descriptions of the description of nature, and description of wine, and councils of man, and spinning in both palpable and Majn, and discussed the themes of many traditional topics such as praise Political, and prophetic praise.

This essay seeks to highlight the aesthetics of the convert, which is meant to represent the aspect of renewal in the Andalusian poetry text, where the innovation is clearly manifested in two modern works: Almoushat and Azjal, in which the Andalusian personality and the Andalusian environment were manifested. The desire to develop the Arabic poem, And to keep up with the social developments that were manifested in the councils of love and love in Andalusia, which prompted them to invent these two distinguished technicians.

Keywords:

mashahat, manifestation, renewal, west, discourse.

لقد كانت الموشحات ثورة على الهيكل التقليدي للقصيدة العربية، فهي في الواقع لم تكن إلا تجديداً، وتغييراً في هذا الهيكل، فهي من جهة تلتزم الأوزان العروضية الخليلية، والقوافي الموحدة، ومن جانب آخر، تركز على تنوع الأوزان، والقوافي في الموشحة الواحدة، تبعاً لنظام خاص يتكرر في الأبيات، والأقفال، والأغصان، والأسماط⁽¹⁾

وتعد الموشحات فناً شعرياً أنيقاً، اتخذ أشكالاً بعينها، وهو يندرج في إطار التجديد في الأوزان والقوافي، حيث شكل خروجاً عن بنية القصيدة التقليدية، وإن كان ظهورها في الأندلس، فقد أولع بها الشعراء في المشرق العربي، والمغرب على السواء، كما اتسع فن الموشحات، وتعددت أغراضه، وجعله النقاد القدماء واحداً من فنون الشعر التي حصرها الأبيشي في الشعر القريض، والموشح، والدوبيت، والزجل، والموالي، والكان وكان، والقوما قوما.

وهناك دراسات سعت إلى تبين العلاقة بين الشعر الفرنسي-الإسباني القلم الذي كان ينشده شعراء التروبادور TROBADOURS، وبين فن الموشحات، فهما يتشابهان في الأغراض الشعرية، وفي طليعتها وصف الطبيعة، والغزل، والمديح، والحماسة، إضافة إلى البناء الفني، فضلاً عن الاعتماد على الموسيقى والغناء⁽²⁾

بيد أن بعض الباحثين يرون أن الربط بين الموشحات والشعر الأجنبي، مسألة تحتاج إلى مناقشة، ولا يمكننا النظر إليها كحقيقة لا يعتورها الشك، حيث يقول الباحث جودت الركابي في هذا الصدد: «فالشعر الغنائي الذي كان ينشده شعراء التروبادور في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي (وفي هذا القرن كانت الموشحات معروفة في الأندلس) قد شابه في أغراضه أغراض الموشحات، واتفق معها في بعض قوالبه كالقصائد المسماة (البالاد)، و(الأغاني الوجدانية). فهذان النوعان من شعر شعراء التروبادور، يتألفان من أسماط وأجزاء تشبه، إلى حد ما، في ترتيبها أسماط الموشحات والأجزاء المكونة منها، وتعدد فيها الأوزان والقوافي، أضف إلى ذلك أن شعراء التروبادور كانوا يعتمدون في نظمهم على الموسيقى والغناء، كما هو الشأن في الموشحات. ولكن هذا التشابه لا يكفي ليحل لنا مشكلة التأثير المتبادل. ونرى أن النتائج التي انتهى إليها بعض الباحثين في بيان الروابط التي تربط بين الموشحات، والشعر الأجنبي، الذي كان يتأخر المسلمون في إسبانيا، أو يتسرب إلى أوساطهم- أن هذه النتائج لا تزال تحتاج إلى مناقشة، ولا يمكننا أن ننظر إليها كحقيقة لا يعتورها الشك، ولكن إن شككنا في مدى هذا التأثير وشكله، فلا يمكننا أن ننكر وجوده»⁽³⁾

إن كل من يدرس الموشح تواجهه دائماً قضية أصل الموشح، فمن بين أبرز الرؤى التي تتردد، يتجلى منظور بعض المستشرقين الإسبانين خاصة، فهم يرون أن أصل الموشحات أغان شعبية باللغة الرومنشية.

لقد كانت نشأة الموشحات استجابة لحاجة فنية في المقام الأول، وتأثراً بظروف بيئية ثانياً، ونتيجة لظاهرة اجتماعية ثالثاً، أما كونها استجابة لحاجة فنية، فبسبب أن الأندلسيين عرّفوا بولعهم بالموسيقى والغناء، وكلفهم بالطرب، وذلك منذ أن قدم عليهم زرياب، ومغنياته من المشرق، حاملاً عبقرية غنائية موسيقية فريدة في تاريخ الفن العربي، وبسبب ازدهار الموسيقى والغناء، يبدو أن الأندلسيين أحسوا بتخلف القصيدة الموحدة إزاء الألحان المنوعة، وشعروا بجمود الشعر في ماضيه التقليدي، وقيوده الصارمة، أمام النغم في حاضره التجديدي المرن، وأصبحت لديهم حاجة ماسة إلى لون جديد من الشعر، يؤاكب الموسيقى والغناء في تنوعهما، وتباين أحوالهما، ومن هنا ظهر الموشح بصفته فناً غنائياً شعرياً.

وأما كون ظهور الموشحات صدى لظروف بيئية شعبية، فيتضح من حيث إن الشخصية الأندلسية قد تجاوزت مع بيئتها، وتأثرت بها أيما تأثر، ولا سيما فيما يتصل بالترف والنعيم، والطبيعة، ومجالس اللهو، لذلك لا نتعجب عندما نجد هذا الفن ينشأ في أوساط الشعب، ويعتمد في تعابيرها في بعض الأحيان على أجزاء من أغنيات شعبية.

أما كون نشأة الموشحات قد جاءت نتيجة لظاهرة اجتماعية، فيظهر في امتزاج العرب مع الإسبانيين، وألفتهم لشعب جديد، فيه عروبة، وفيه إسبانية، وكان من مظاهر هذا الامتزاج معرفة عامية اللاتينيين، ومعرفة عامية العرب، أي أنه كان هناك جملة من أنواع الازدواج اللغوي نتيجة للازدواج العنصري، وكان لابد أن ينشأ أدب يمثل تلك الثنائية اللغوية، فكانت الموشحات، فتحت تأثير الموجة العنيفة من الموسيقى والغناء، والجوقات، وتأثير مجموعة من الظروف المختلفة من البيئة المحلية، والثنائية اللغوية، واحتكاك العرب بالأعاجم، سعى الأندلسيون إلى أن ينطلقوا وفق ما يطيب لسجاياهم، فأخرجوا هذا الفن المتميز⁽⁴⁾

وقد تطورت الموشحات تطوراً كبيراً، وأهم تطور كان خلال القرن الخامس الهجري أيام ملوك الطوائف.

أولاً: تعريف الموشح

إن تعريفات القدماء تتفق على أن الموشح مصطلح على فنّ غنائي مستحدث من فنون الشعر العربي، وهو يتميز بعدم تقيدته بالشكل التقليدي، الذي التزمته القصيدة العربية لبنائها العضوي، فهو يحاول التحرر منه إلى شكل جديد، يعتمد على تقسيم الهيكل إلى أجزاء يتنوع فيها الوزن، وتتعدد القافية، فهيكّل الموشح لا يسير في موسيقاه على المنهج الشعري التقليدي الملتزم بوحدة الوزن، ورتابة القافية، حيث إنه ينزع إلى منهج تجديدي، يتحرر فيه من النمط القديم، ويمثل ثورة على الأساليب المرمية في النظم، إذ أن الأوزان تتغير، والقافية تتعدد.

وقد عرّفه ابن سناء الملك في كتابه: «دار الطراز في عمل الموشحات» بأنه: «كلام منظوم على وزن مخصوص، وهو يتألف في الأكثر من ستة أقفال، وخمسة أبيات، ويُقال له التام، وفي الأقل من خمسة أقفال، وخمسة أبيات، ويُقال له الأقرع، فالتام ما ابتدئ فيه بالأقفال، والأقرع ما ابتدئ فيه بالأبيات...

والأقفال هي أجزاء مؤلفة، يلزم أن يكون كل قفل منها متفقاً مع بقيتها، في وزنها وقوافيها، وعدد أجزائها.

والأبيات هي أجزاء مؤلفة مفردة، أو مركبة، يلزم في كل بيت منها أن يكون متفقاً مع بقية أبيات الموشح في وزنها، وعدد أجزائها لا في قوافيها، بل يحسن أن تكون قوافي كل بيت منها مخالفة لقوافي البيت الآخر، والقفل يتكرر في الموشح ست مرات في التام، وخمس مرات في الأقرع.

وأقل ما يتركب القفل من جزئين فصاعداً إلى ثمانية أجزاء (وقد يوجد في النادر ما قفله تسعة أجزاء)، وعشرة أجزاء...، والبيت لابد أن يتكرر في التام، وفي الأقرع خمس مرات، وأقل ما يكون البيت ثلاثة أجزاء، وقد يكون في النادر من جزئين، وقد يكون من ثلاثة أجزاء ونصف...»⁽⁵⁾

إن الموشح هو كلام منظوم على وزن مخصوص، وهو فنٌّ من فنون الشعر العربي ، ويختلف عن غيره من الفنون الأخرى بالتزامه قواعد معينة من حيث القافية، وبخروجه أحياناً عن الأعاريض الخليلية، وبخلوه أحياناً أخرى من الوزن الشعري، وباستعماله اللغة الدارجة، والعجمية في بعض أجزائه، وباتصاله الوثيق بالغناء .

و الموشح في اللغة، هو اسم مفعول من الفعل وشح المرأة، أي ألبسها الوشاح (بكسر الواو وضمتها)، وهو لباس يُنسَج ويُرصَعُ بالجواهر، وتشده المرأة بين عاتقَيْهَا، وكَشَحَيْهَا ، وهو أيضاً عقد يتكون من سلكين من اللآلئ لِكُلِّ مِنْهُمَا لون خاص. ومن معاني التَّوشيح أيضاً : التنميق، والمنظومة من هذا النوع من الشعر تسمى موشحاً، أو موشحةً، وناظم الموشحات يُسمى وشاحاً⁽⁶⁾

يقول الباحث إبراهيم أنيس: «أما سر تسميتها بالموشحات، فهو تشبيهها بالوشاح، أو القلادة حين تنظم حباتها من اللؤلؤ والجوهر، على نسق خاص، وترتيب معين.

فالصانع الماهر حين ينظم العقد من أنواع مختلفة من الأحجار الكريمة يرتب خرزاته ترتيباً يرتضيه ذوقه، وقد يبدأ بإثنين من نوع، ثم ثلاث من نوع آخر، ثم واحدة من نوع ثالث، ويلتزم هذا النظام الخاص حتى نهاية العقد أو القلادة.

وهكذا الموشحات يبدأ الناظم فيها بوزن خاص، وقافية خاصة، ولا يكاد ينظم منها أشطراً، حتى ينتقل إلى وزن آخر، وقافية أخرى، ثم يعود بعد قليل من الأشطر إلى القافية والوزن اللذين بدأ بهما، وتكرر هذه المغايرة في الأوزان والقوافي، خاضعة لنظام خاص حتى ينتهي الموشح. هذا هو وجه الشبه بين الوشاح الذي تتشح به المرأة، وقد صفت حباته من اللؤلؤ والجوهر في تناسق وانسجام⁽⁷⁾

وبالنسبة إلى تركيب الموشح، وأجزائه، فالموشح يتميز بشكله الخاص، ويتركب من أجزاء، اصطلاح الدارسون على تسميتها، وتحديددها، وهي: المطلع أو المذهب، والدَّور، والسَّمط، والقفل، والبيت، والغصن، والخرجة.

والجدير بالذكر أن هناك بعض الاختلافات بين النقاد في تحديد أجزاء الموشح، وسنعمد في تحديد تركيبته على منظورين، وردا في كتابين متميزين، هما: «دار الطراز في عمل الموشحات» لابن سناء الملك، و«فن التوشيح» لمصطفى عوض الكريم، و نرى أنه من الأفضل أن نورد موشحاً من الموشحات، التي أوردها ابن سناء الملك في كتابه دار الطراز، ونبين من خلاله أجزاء الموشح ، وهو:

أُبْهِ السَّاقِي إِلَيْكَ الْمَشْتَكِي قَدْ دَعَوْنَاكَ وَإِنْ لَمْ تَسْمَعْ (مطلع أ وقفل 1)

ونلسم هُمْتُ فِي غَرَّتِهِ سَمَط 1

وسقاني الرّاح مِنْ راحته سَمَط 2 دور 1 بيت 1

كُلَّمَا اسْتَيْقَظَ مِنْ سكرته سَمَط 3

(غصن) (غصن)

جَدَبَ الرَّقَّ إِلَيْهِ وَاتَّكَأ

وَسَقَّانِي أَرْبَعًا فِي أَرْبَعٍ (قفل 2)

سمط 1 ما لَعِنَنِي عَشِيَّتُ بِالنَّظَرِ

سمط 2 أنكَرْتُ بَعْدَكَ ضَوْءَ الْقَمَرِ بيت 2 دور 2

سمط 3 وإذا ما شئتُ فَاسْمَعِ خَبْرِي

(غصن) (غصن)

عَشِيَّتُ عَيْنَايَ مِنْ طَوْلِ الْبُكَاءِ

وَبَكَى بَعْضِي عَلَى بَعْضِي مَعِيَ (قفل 3)

سمط 1 غصن بان مال من حيث استوى

سمط 2 ماتَ مَنْ يَهْوَاهُ مِنْ فَرْطِ الْجَوَى بيت 3 دور 3

سمط 3 خفق الأَحْشَاءُ مَوْهُوْنَ الْقَوَى

(غصن) (غصن)

كَلَّمَا فَكَّرَ فِي الْبَيْنِ بَكَى

وَنَجَّهَ يَنْكِي لِمَا لَمْ يَقَعِ (قفل 4)

سمط 1 لَيْسَ لِي صَبْرٌ وَلَا لِي جَلْدٌ

سمط 2 ما لِقَوْمِي عَذُّوا وَاجْتَهَدُوا بيت 4 دور 4

سمط 3 انْكُرُوا شَكْوَايَ مِمَّا أَجِدُ

(غصن) (غصن)

مثل حالي حَقُّهَا أَنْ تُشْتَكَى

كَمَدَ الْيَأْسَ وَذَلَّ الطَّمَعُ (قفل 5)

سمط 1 كبد حرى ودمع يَكْفُ

سمط 2 يَعْرِفُ الذَّنْبَ وَلَا يَعْتَرِفُ بيت 5 دور 5

أيُّها المَعْرِضُ عَمَّا أَصِفُ سَمَط 3

(غصن) (غصن)

قَدْ نَمَّا حُبُّكَ عِنْدِي وَزَكَا

لَا تَقْلُ فِي الْحَبِّ إِنِّي مُدَّعِي (خرجة أوقفل 6) (8)

ينقسم الموشح إلى الأجزاء الآتية :

1- المَطْلَعُ أو المِذْهَبُ. 2- الدَّوْر. 3 - السَّمَط. 4 - القُفْل.

5- البيتُ . 6 - العُصْنُ 7- الخرجة.

وسنوضح فيما يأتي المقصود من هذه المصطلحات:

1- المطلع أو (المذهب) : و يُعرف بأنه المجموعة الأولى من أشطر الموشحة، وقافيته تُلتزم في كل أفعال الموشحة، و يطلق على القفل الأول من الموشحة ، وأقل ما تكون من شطرين، وقافية تُلزم في كل أفعال الموشحة، وليس المطلع ركناً أساسياً في الموشح، لأنه يجوز حذفه، فإن وُجد في الموشح، فالموشح يُسمى بـ«الموشح التام»، وإن حُذف فالموشح يُطلق عليه اسم:«الموشح الأقرع»، ومطلع هذا الموشح هو :

أيُّها السَّاقِي إِلَيْكَ الْمُشْتَكَى قَدْ دَعَوْنَاكَ وَإِنْ لَمْ تَسْمَعْ

2- الدَّوْرُ : وهو مجموع الأشطر التي تعقُبُ المطلع، في الموشح التام، وفي حالة إذا كان الموشح أقرع، فإن الدَّوْرُ يأتي في مستهل الموشح، وقد يكون الدور من بحر المطلع نفسه، ولكن بقافية مختلفة عن قافيته تُلتزم في أشطر الدور الواحد، والدور الأول في موشحنا هو:

ونلسم همت في غرته

وشربت الراح من راحته

كلما استيقظ من سكرته

3- السَّمَطُ : وهو مصطلح يُطلق على كُلِّ شطر من أشطر الدَّوْر، و قد يكون السَّمَطُ مُفرداً، أي مكوناً من فقرة واحدة، وقد يتركب من فقرتين، أو أكثر، ولا يقل عدد الأسماط في الدور الواحد من الموشح عن ثلاثة، وقد تزيد عن ذلك العدد، وعلى الوشاح أن يلتزم بعددها في الأدوار الأخرى من الموشح، وأول سمط في هذا الموشح، هو قول الوشاح :ونلسم همت في غرته

4- القفل: وهو مجموع الأشر التي تلي الدور، وفي البحر نفسه، ولكن بقافية مختلفة، كما أنه الجزء المتكرر في الموشحة، والمتفق مع المطلع، أو القفل الأول في العدد، والبحر، والقافية، وليس لأقفال الموشحة عدد محدد، ولكن ابن سناء الملك، لاحظ أن أغلب الموشحات لها خمسة أقفال في الأقرع، وستة أقفال في التام، والقفل الأول في موشحتنا، هو:

أيها الساقى إليك المشتكى
قد دعوناك وان لم تسمع

5- البيت : يتألف البيت في الموشح من الدور مجتمعاً مع القفل الذي يليه، فالبيت يختلف في القصيدة عنه في الموشحة، فالبيت في الموشحة يتكون من الدور مع القفل الذي يليه، والبيت الأول في موشحتنا هو:

ونديم همت في غرته

وشريت الراح من راحته

كلما استيقظ من سكرته

جذب الزق إليه واتكا وسقاني أربعاً في أربع

6- الغصن : هو الشطر الواحد من المطلع، أو القفل، أو الخرجة، وأول غصن في موشحتنا هو :

أيها الساقى إليك المشتكى

7- الخرجة: هي آخر قُفل في الموشح، وهي أهم جزء في الموشح، وبدونها، وبدون الأقفال لا يستوفي الموشح شروطه، وهي الجزء الوحيد من الموشح الذي يُفضل فيه اللحن، إلا إذا كان الموشح في غرض المدح، أو كانت الخرجة غزلة جداً، أو مستعارة من خرجة مشهورة، أو تكون بيت شعر مضمناً، فيُستحسن عندئذ أن تكون فصيحة، والخرجة ثلاثة أنواع : فصيحة معربة، وملحونة الألفاظ عامية، وخرجة أعجمية الألفاظ، وبالنسبة إلى الخرجتين العامية، والأعجمية، فهما تكثران في الموشحات التي يتغنى بها، والخرجة في موشحنا هذا ، هي:

قد نما حبك بقلبي وزكا
لا تقل في الحب أي مدعي

والجدير بالذكر أن المطلع، قد يكون مؤلفاً من ثلاثة أغصان، أو أربعة، وهذا هو الغالب في الموشحات، ولكن هناك بعض الموشحات تجاوزت أغصانها هذا العدد إلى عشرة أغصان، وأحد عشر غصناً، وعدد أغصان المطلع يتكرر في كل قفل من أقفاله، وفي خرجته، وبالقوافي نفسها، والأعم الأغلب في أبيات الموشحة أن تكون خمسة أبيات، وقد تصل إلى سبعة⁽⁹⁾

وفيما يتعلق بالخرجة، والتوزيع اللغوي في الموشح، فقد دأب الباحثون على ترديد قول ابن سناء الملك في تعريف الخرجة بأنها: (عبارة عن القفل الأخير في الموشح)، وهو تعريف كما يرى بعض الباحثين -من بينهم سليم ريدان- تقريبي، ويدل على تردد عند ابن سناء الملك، بدليل أول لفظ فيه، والصواب هو أن الخرجة هي ما يلي فعل القول في البيت الأخير من الموشح، فابن سناء الملك يُواصل حديثه عن الخرجة، فيقول: (ولا بد في البيت -الدور- الذي قبل الخرجة من قال، أو قلت، أو قالت، أو غنى، أو غنيت، أو غنت)، فالخرجة نتيجة لهذا هي ما بعد القول، وهذا الكلام أيضاً، لا يدل على أن الخرجة تطابق القفل الأخير، إذ لو

كان الأمر كذلك لقال: (ولا بد في نهاية البيت الذي قبل الخرجة...)، فالخيز يبدو أنه غير محدد بدقة، لأن الخرجة في بعض الأحيان تكون مطابقة للقفل الأخير، وهو الغالب، والرائج بكثرة، وتارة تبدأ في آخر الدور الأخير، وتمتد على كامل القفل بعده، وتارة لا تأخذ إلا جزءاً من القفل الأخير، والذي يفصلها عن سائر الموشح، هو فعل القول، وهذه إحدى وظائفه في الموشح، وعلاقته بالخرجة أساسية.

وقد لفتت الخرجة اهتمام الدارسين حديثاً، وكان اهتمامهم بها متفاوت الجدوى، حيث إن عدداً غير قليل من الدارسين والباحثين الإسبان، قد انتقوا منها ما بنوا عليه نظرية في أصل الموشح، وعلاقته بالتراث الإسباني الغابر، وذهب المستشرق الفرنسي ما سينيون إلى أنها تعد قلباً للمألوف في سنة الشعر العربي⁽¹⁰⁾

إن ما يتضح من خلال كلام ابن سناء الملك في كتابه: «دار الطراز في عمل الموشحات» أن الخرجة:

1- تكون عامية، وحرارة طريفة.

2- إذا كان الموشح يندرج تحت لواء غرض المدح، فلا يوجد أي حرج في ذكر اسم الممدوح في الخرجة، ولا بأس أيضاً من كون الخرجة عندئذ معربة.

3- يتم التفاوض عن كونها معربة في أي موضوع من الموضوعات، مع أنه يُشترط أن تتسم بالرقّة والسحر.

4- في بعض الحالات، قد تكون الخرجة أعجمية، وينبغي فيما يشترطه ابن سناء الملك في كتاب: «دار الطراز في عمل الموشحات» اللفظ السفساف اللاذع.

5- يسبق الخرجة (في الغصن السابق لها) لفظ: «قال»، أو «قلت» أو غنى، أو غنيت، أو ما يُشبه ذلك⁽¹¹⁾

ويبدو أن الوشاح كان يبدأ باختيار الخرجة أولاً، ثم يبنى عليها الموشحة، وهذا ما يقصده ابن بسام عندما تحدث عن الوشاح الأول، بأنه كان يأخذ اللفظ العامي، أو العجمي، ويسميه المركز، ويضع عليه الموشحة، ويظهر أن تسميتها قديمة، فهذا الاسم قديم، إذ ذكرها ابن قزمان في ديوانه، لذلك يُرجح أن هذه التسمية كانت شائعة قبل عصر ابن قزمان، غير أنه لا توجد نصوص تؤكد هذا الأمر، وربما قصدوا بالخروج فيه أكثر من معنى، إما لأن الوشاح يخرج فيه من الفصحى إلى العامية، أو الأعجمية، أو لأنه يخرج فيه من لفظه إلى لفظ غيره، أو لأنه يخرج فيه من المدح، إلى الغزل في المدائح الخاصة، أو لأنه -كما يرجح البعض- من اصطلاح المغنين، إذ يلونون فيه اللحن تلويحاً خاصاً، يؤذن بختام الموشح⁽¹²⁾

إن الخرجة مقامها عند الوشاحين، مقام المطلع في القصيدة عند الشعراء، حيث إنهم يعنون بها أيما عناية، ويحسبون لها حساباً كبيراً، وقد اشترط ابن سناء الملك أن تكون حجاجية من قبل السخف، قزمانية من قبل اللحن، وحرارة محرقة، حادة منضجة، من ألفاظ العامة، ولغات الدّاصة.

وإذا تحدثنا عن الخرجة العامية، فهي يجب أن تكون «مخترة»، لأن الوشاح يستمد ألفاظها من البيئة التي يعيش فيها، وتُستمد من ألسنة العامة، والخاصة، ورأى ابن سناء الملك أن تكون ألفاظها ماجة كاشفة، أما معانيها فتكون على لسان

الفتاة، فهي التي تعبر عن ولعها، وشغفها بالفتى، وتشتكي إلى أمها، وهذه الخرجة قريبة الشبه من غزل الفتيات في شعر عمر بن أبي ربيعة»⁽¹³⁾

ويلاحظ أن بعض الخرجات تمتاز بالبساطة، والسداجة، حيث إنها تُشبه حديثاً عادياً يومياً، إذا قورنت بالموشحة نفسها.

أما الخرجة المعربة، فهي تُكتب باللغة الفصحى، وبذلك فالموشح يكون كله فصيحاً، ويبدو أن ابن سناء الملك تردد في قبولها، ثم عاد وأجازها، ويُشترط أن يكون الموشح موشح مدح، ويتضح لمن يطلع على الكثير من الموشحات أن خرجاتها كانت بلغة عربية فصيحة، وقد تأتي خرجات عامية في موشحات المديح، ذلك أن «الموشحة التي تُقال في المدح، تقتضي في الغالب خرجة تناسب وحال الممدوح، فإذا كان الجد أغلب على العلاقة بين الممدوح، ومادحه لم يستطع أن يتظرف باستعمال خرجة عامية أو عجمية، وإذا كان الممدوح ممن رفعت الكلفة بينه وبين الوشاح فلا بأس من أن تكون الخرجة عجمية أو عامية. وإذا جرت الموشحة على الغزل المتسامي صح أن تكون الخرجة معربة، بل كان ذلك أليق بها، وإذا خالط الموشحة شيء من التماجن فمن غير الطبيعي أن تكون معربة، وإذا كانت موجهة إلى جارية أعجمية، فلا بد أن تكون الخرجة مناسبة لتلك الحال، وما يحسن في موقف، ربما لم يحسن في غيره، وليس هناك من قانون عام ينظم الخرجة، ويحكم كيفية ورودها سوى قانون التناسب»⁽¹⁴⁾

إن الموشحات هي ظاهرة أدبية فريدة، قلّ نظيرها في الأدب العربي، وترجع فرادتها إلى أنها جاءت في مبنائها ومعناها، كما شاء لها الوشاحون أن تكون، تلبية لتطورات العصر العربي الأندلسي، الاجتماعية منها، والثقافية، والعمرانية، أي أن الموشحات يمكن وصفها بأنها وليدة طبيعية للبيئة الأندلسية، وجاءت نتيجة حتمية للأوضاع والظروف المكانية والزمانية، ولعلّ ذلك كان أحد أسباب أهميتها، ومن ثمة سبب استمراريتها وخلودها، كأبرز ما أبدعه الوجود العربي في الأندلس، وربما فاقت ما خلفه العرب هناك من قصور ومبانٍ قيمة، وروعة، وجمالاً على حد تعبير بعض النقاد والدارسين، والمؤرخين المهتمين بالبلاد الأندلسية.

والموشحات يتخذها الكثير من النقاد والدارسين، بصفتها برهاناً ساطعاً على إمكانية تحديث الشعر العربي، من غير أن نخرج على أصالته التي تتمثل في تركيبه، وإيقاعه، فالوشاح الأندلسي عرف كيف يبدع موشحه، مستخدماً إما تفعيلية الشعر التقليدية، وإما تفعيلية جديدة، حسب مقتضيات اللحن، ويتمّ التناغم بينه وبين الكلمة، لأن الموشح، إنما وُضع في الأصل ليغنى، ومن هنا تتعدد أنواع الموشحات، التي، وإن خالف بعضها أوزان العرب، أبقت على إيقاع وموسيقى، نبعاً من أوزان هي بنت الحياة⁽¹⁵⁾

إن الموشحات، وعلى الرغم من اختلاف أغراضها، فهي تمتاز بميزات تجمع بينها، لعل أهمها:

1- تأثير الطبيعة: فالطبيعة هي ينبوع الشر لعواطف الأندلسيين، لذلك لا نستغرب إذا وجدنا عدداً كبيراً من الموشحات، على مختلف أغراضها، وتنوع أوزانها، تحتوي على مساحات واسعة مخصصة لوصف الطبيعة، فهي مسرح أخيلة الإنسان الأندلسي، ومرتع حواسه، لقد عاش الوشاحون في ربوع البلاد الأندلسية المتميزة بالطبيعة الجميلة الفاتنة، والساحرة، فأسرتهم، وغاصوا على مفاتها يتغنون بها في شعرهم، فكان للموشحات النصيب الأوفر منها، وأي شيء أفعل في عاطفة ابن البادية من روضة غناء، وأي شيء أنعش لفؤاده من نسيمات معطرة، فلا عجب إن تملك الطبيعة من قلوب الوشاحين، وملك عليهم شعورهم، فصاروا يُناجونها إذا تغزلوا، ويوظفون بها إذا مدحوا.

2- المعاني المبتذلة: فعلى الرغم من الآراء التي سعت إلى دحض هذه الرؤية، التي تتمثل في أن معاني الموشحات مبتذلة، فلا يُمكن إنكار بأن الموشحات تحفل بأروع التشابيه، والاستعارات الطبيعية، وهي تفتقر -على الغالب- إلى معان سامية، وعميقة، تروق وتؤثر في المفكر البصير، غير أن الابتذال اللغوي قد يضيع في ميعة الجمال اللغوي، وينحسر أمام روعة التشابيه، ورنه القافية، وجرس الألفاظ، فالموشحات وُضعت لتطرب لها الآذان، وتتراقص لوقعها العواطف.

3- تأثيرها في الأدب واللغة: لقد تميزت الموشحات بأنها كانت بالغة الأثر في الأوساط الأدبية، ولهذا فقد تناقلها الناس بسرعة، نظراً لخفة أوزانها، وانتشرت في فترة قصيرة انتشار النار في الهشيم، حيث إنها اجتازت حدود الأندلس، بيد أن الأندلسيين، ظلوا متفوقين على غيرهم في هذا الميدان.

وبالنسبة إلى اللغة الفصحى، فهي التي أثارت الكثير من الجدل، حيث إنها عبرت عن بلاغة أصحابها في الإفصاح عن أفكارهم الشعرية بلغتهم العامية⁽¹⁶⁾، حيث يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة، وفيهم الفحول. والمتأخرون والكثير من المنتحلين للعلوم لهذا العهد، وخصوصاً علم اللسان، يستنكر صاحبها هذه الفنون التي لهم إذا سمعها، ويمج نظمهم إذا أنشد، ويعتقد إنما ذوقه نبا عنها لاستهجانها، وفقدان الإعراب منها، وهذا إنما أتى من فقدان الملكة في لغتهم، فلو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له طبعه وذوقه ببلاغتها إن كان سليماً من الآفات في فطرته ونظره، وإلا فالإعراب لا مدخل له في البلاغة..»⁽¹⁷⁾

إن الموشحات الأندلسية هي فن جديد، وقد اتسمت بأنها رائعة الديباجة، وخفيفة

الأوزان، وإذا لم تكن معانيها عميقة، فهي بسبب أنها وضعت أصلاً للطرب بأنغامها.

ثانياً: نشأة الموشحات وأصلها

يجمع الدارسون على أنَّ الموشحات فنٌّ أندلسي، نشأ في بلاد الأندلس، بيد أنهم اختلفوا في مخترعها، وفي الزمن الذي اخترعت فيه، إلا أن أغلبية الآراء تذهب إلى أن اختراعها كان مع أواخر القرن الثالث الهجري، فابن بسام يعد أهل الأندلس هم الذين وضعوا حقيقة صناعة التوشيح، ونهجوا طريقته، وانتهاءً بالمقري صاحب نفح الطيب.

يقول ابن خلدون: «وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم، وتهدبت مناحيه، وفنونه، وبلغ التتميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فناً سموه بالموشح، ينظمونه أسماًطاً أسماًطاً، وأغصاناً أغصاناً، يكثرون من أعاريضها المختلفة، ويسمون المتعدد منها بيتاً واحداً، ويلتزمون عند قوافي تلك الأغصان، وأوزانها متتالياً فيما بعد إلى آخر القطعة، وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات...

وكان المخترع له بحزيرة الأندلس مقدم بن معافر الفريري من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المرواني، وأخذ ذلك عنه أبو عبد الله أحمد بن عبد ربه صاحب كتاب العقد، ولم يظهر لهما مع المتأخرين ذكر، وكسدت موشحاتهما، فكان أول من برع في هذا عبادة القزاز شاعر المعتصم بن صمادح صاحب المرية»⁽¹⁸⁾

وقد أكد ابن بسام صاحب «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» على أن «أَوَّلُ مَنْ صَنَعَ أَوْزَانَ هذه الموشحات بأفْقِنَا واخترع طريقَتَهَا - فيما بلغني - محمد بن محمود (حمود) القُبْرِيّ الضَّرِير... وقيل إنّ ابن عبد رَته صاحب كتاب "العقد" أَوَّلُ مَنْ سَبَقَ إلى هذا النَّوع من الموشحات عندنا» (19)

إن ما نفهمه مما ذكره ابن بسام وابن خلدون أن من ابتكر هذا الفن بالنسبة إلى صاحب الذخيرة هو محمد بن محمود القبري، في حين يذكر ابن خلدون اسماً آخر وهو مقدم بن معافي القبري، وقد ذكر عدد لا بأس به من الدارسين - من بينهم عبد العزيز الأهواني - أن الاسمين ليسا لشاعر بعينه، وإنما هما لشاعرين إسبانيين نشأ في بلدة واحدة هي (قُبْرَة)، ومما يُذكر أن محمد بن محمود القبري كان ضريباً، وأما مقدم بن معافي، لم يكن كذلك، وقد عاش الشاعران في العصر نفسه.

فما يُمكن تأكيده أن (محمد بن محمود القبري ومقدم بن مُعَا في القبري)، قد عُرفا في ذلك العصر، وكان لهما إبداع شعري، ولكن لم يصلنا شيء من موشحاتهما، ويمكن القول إن الموشحات ظهرت بالأندلس في نهاية القرن الثالث الهجري، أي في عهد الأمير عبد الله بن محمد المرواني (275-300هـ) (888-912م)، كما ذكر الحجاري صاحب المسهب، وكان للشاعرين المذكورين أعلاه، ولابن عبد ربه، ولغيرهم محاولات أولية لعلها لم تكن ناضجة، فكسدت ولم تصلنا، وأقدم ما جاء من الموشحات كان لعبادة القزّاز المتوفى سنة: 422هـ (1030م)، حيث يقول ابن بسام في هذا الصدد: «وكان أبو بكر (عُبادة بن ماء السماء) في ذلك العصر شيخ الصناعة، وإمام الجماعة، سلك إلى الشعر مسلماً سهلاً، فقالت له غرائبُه مرحباً وأهلاً، وكانت صنعةُ التوشيح التي نَحَجُّ أهلُ الأندلس طريقها، ووضعوا حقيقتها، غير مرقومة البُرُود، ولا منظومة العقود، فأقام عُبادةُ هذا مُنَادَها، وقومٌ مِثْلَها وسنَادَها، فكأنها لم تُسمع بالأندلس إلّا منه، ولا أُخِذَتْ إلّا عنه، واشتهر بها اشتهاً غلبَ على ذاته، وذهب بكثير من حسناته» (20)

وهناك من ذكر أن لابن المعتز، الشاعر العباسي، موشحة لطيفة، إذا صحت نسبتها إليه، لما بقي لأهل الأندلس فضل اختراع هذا الفن، وقد كان ابن المعتز معاصراً لمقدم بن معافر، بيد أن عدم صحة نسبتها إليه هي الأرجح، فما يُذكر أنها رُويت لشاعر آخر يُقال له الحفيد بن زهر، ومما يُذكر أيضاً في هذا الشأن أن ديوان ابن المعتز، لا يحتوي غير هذه الموشحة، فلو عرف صاحبه فن التوشيح لأكثر منه، كونه يلائم أغراضه التي اختص بها، كما أن المؤرخين يتفقون على نسبة الموشحات إلى أهل الأندلس، فهي من مستنبطاتهم، ولم يُذكر أحد من المشاركة قبل ابن سناء الملك المصري.

وعلى ما يبدو أن الموشحات قد لقيت إنكاراً ومقاومة في البداية، شأنها شأن المحاولات التجديدية، حيث إن جماعة المحافظين تهجموا على هذا النمط، وعدوه خروجاً على الأصول، وضعفاً، وعابوا أصحابه، ولكنه انتشر بسرعة، ولقي أصداء طيبة، مما جعل الأصوات المعارضة له لا تعدو أن تكون مجرد صرخة في واد، أو نفخ في الرماح (21)

ولا شك في أنه بعد أن طال الوجود العربي في بلاد الأندلس، فقد تأثر العرب بالبيئة المحلية، فتهذبت عندهم الأغاني الشعبية المتأثرة بالتراتيل الكنسية، ويرى بعض نقاد الغرب، وفي طليعتهم «مينندس بيدال» أن مخترع الموشحات، قد تأثروا بالتراتيل الروحية.

وقد شهد القرن العاشر ازدهار الأغاني الشعبية الأوروبية، على أيدي جماعات «الجنكلور» و«التروبador»، ولا سيما في إسبانيا، وجنوب فرنسا، حيث إنهم كانوا يطوفون في البلاد رجالاً ونساءً، وينشدون أشعارهم الغرامية، والحماسية في الساحات العامة، وفي الطرقات بين المدن، وفي مجالس الملوك، وفي المناسبات، ومواسم الأعياد، وبها قد تكون تأثرت الموشحات، ومما يُشير إلى

أن الموشحات تأثرت بالأغاني العجمية الشعبية، عدم قدرة المشاركة على مجازاة الأندلسيين، إلا بصعوبة وتكلف، بينما وجد الأندلسيون سهولة في النظم، لأن روحهم تشبعت بالألحان الغريبة (22)

وعن هذا التفسير ، يقول الباحث مصطفى عوض الكريم: «إن كثيراً من الأسئلة الحائرة لا تجد جواباً شافياً، إذا قبلنا النظرية القائلة بأن الموشحات ما هي إلا تقليد لشعر غنائي عجمي، وهي النظرية التي جاء بها المستشرقان الإسبانيان خوليان ريبيرا، ومنديث بيدال، وحشدا لها من الأدلة، ما يجعل رفضها ضرباً من المكابرة والتعنت.

فالموشح يختلف عن الشعر المسمط، وغيره من فنون النظم المشرقية بأنه إنما صنع من أجل الغناء، وأوزانه المستحدثة التي لم يعهدها العرب في المشرق تدل دلالة قوية على أن هذه الأوزان تقليد لأوزان عجمية، ووجود الخرجة الأعجمية هو الحلقة بين الموشح، وذلك الشعر الغنائي العجمي.

وظهور الموشح في الأندلس دون المشرق، وفشل المشاركة في تقليد الأندلسيين في فن التوشيح، لا نفسره إلا أن الأندلسيين كانوا أحذق في تقليد ذلك الشعر الغنائي العجمي، وأن الشاعر المشرقي الوحيد - باعتراف ابن خلدون - الذي استطاع أن يأتي بموشحة خالية من التكلف هو ابن سناء الملك، الذي أدرك أن إحكام صناعة الموشحات، لا يتأتى إلا لمن عاش في بيئة أندلسية» (23)

ومن بين الذين حاولوا ربط نشأة الموشحات بنقل زرياب لطريقة الغناء المشرقية على أصول النوبة إلى الأندلس، الباحث فؤاد رجائي، إذ ينظر إلى نشأة الموشحات وأصلها على أن نقل زرياب لطرائق الغناء المشرقية كان له جملة من التأثيرات المباشرة في التمهيد لاختراع الموشحات، حيث إن الأندلسيين شُغفوا بطريقة النوبة الغنائية هذه التي أشاعها بينهم زرياب، وتتمثل هذه الطريقة في اجتماع عدد من المغنيين، فيُغني كل منهم، حينما تأتي نوبته، عدداً من الأبيات على لحن واحد، ولكن بإيقاع وقافية مختلفتين.

يرى الباحث رجائي أن هذه الطريقة دفعت أحد الشعراء ببلاد الأندلس إلى اختراع طريقة جديدة، يضمن المقطوعة الشعرية فيها عدة ألوان من البحور والقوافي، كما هو الحال في النوبة الغنائية، ليهيئ بذلك مقطوعات شعرية شبيهة بالنوبة، تكون جاهزة للغناء، فيريح بهذا المغني من مشقة اختيار الأشعار، وهكذا قد تكون نشأت الأنماط الأولى من الموشحات، حيث إنها تُشبه المقطوعات الشعرية التي كانت تُغنى، ولكنها من تأليف شاعر واحد لا عدة شعراء، كما هو الأمر في النوبة.

ومن بين القائلين بأن الموشحات عربية الأصل المستشرق نيكل، وهو يؤكد أيضاً على الاهتمام بدراسة العلاقة بين اللحن، والكلمات في موضوع الموشحات وأصولها، وهناك منظور المستشرق الألماني هارتمان بأن التوشيح لم يكن إلا إحياءً لفن التسميط الذي يُنسب إلى شعراء الجاهلية.

ومن بين ما عزز رأي من ذهبوا إلى أن نشأة الموشحات كانت تقليداً لضرب من الأغاني الشعبية الإسبانية، العثور على مجموعة من الخرجات الأعجمية في كتاب: «عدة المجلس ومؤانسة الوزير والرئيس» لعلي بن بشرى الغرناطي (في القرن الثامن أو التاسع الهجري)، وقد بلغ مجموع هذه الخرجات الأعجمية ستاً وعشرين خرجة، وكانت قبل هذه الفترة قد اكتُشفت مجموعة

أخرى من الخرجات الأعجمية، في موشحات عبرية نظمها صموئيل ابن نغلة، وسليمان بن جبرول، وموسى بن عزرا، ويهودا هاليفي، وغيرهم.

كما كانت خرجات بعض الموشحات العبرية في عامية أندلسية، وفي لغة أعجمية (أي إسبانية قديمة)، وقد قام عدد من الباحثين بدراسات طريفة لهذه الخرجات، حيث وجدت في موشحات الخرجة الأعجمية نفسها، حيث إنها تظهر في موشحتين إحداها عربية، والأخرى عبرية، وهذا ما تحجج به غربية غومس، فنبه إلى أن وجود الخرجة نفسها في موشحة عربية، وفي أخرى عبرية، في قصيدتين مختلفتين، لشاعرين مختلفين، يعد دليلاً على أن هذه الخرجات عبارة عن أغان قصيرة باللهجة الرومانسية، التي كانت معروفة من قبل (أي قبل تضمينها في الموشحات العربية والعبرية)، وأنه على هذه الأغاني بُنيت الموشحات.

وهذه واحدة من أقوى الأدلة والحجج التي يسوقها هذا الفريق من الباحثين الذين يذهبون إلى أن أصل الموشح أعجمي⁽²⁴⁾ فعلى ما يبدو أن الوشاحين الأوائل، قلدوا شعراً غنائياً عجمياً، كانوا يسمعون في مختلف المحافل، فتأثروا به، وامتأوا وجدانهم بنغماته، ومما يؤيد به الأستاذ منديث بيدال كون رؤيته التي يرى فيها أن الموشحات من أصول أعجمية، أنها تُنظم على طريقة الفقرات (الآيات، والبيت، وقفل، وأغصان)، وهذه الطريقة غربية، تغاير ما سارت عليه القصيدة العربية التليدة ذات البحر الواحد، والقافية الواحدة، وكذلك لا يبدو غريباً في استعماله الخرجة «في نهاية كل فقرة، وفي بعض الموضوعات التي يطرقها مثل الفجريات، وهي مقطعات شعرية عرفها اللاتين باسم ألباتا تُقال في افتراق الأحبة عند طلوع الفجر، وفي خُلُوه من الموضوعات التي تُميز الشعر العربي من غيره، كوصف الرحلات في القفار المهجورة، وصفة حياة البدو، والتنقل والتحدث عن المواقع التي غادرتها القبيلة إلى غيرها، والكلام على الجمال، وما إلى ذلك. ولأنه يتحدث عن أعياد، ومواسم لا توجد إلا في التقويم اللاتيني، ولا استعماله ألفاظاً وعبارات عن عجمية الأندلس مختلطة باللغة العربية الدارجة...»⁽²⁵⁾

ومن بين الأدلة التي قدمها الباحث مصطفى عوض الكريم في كتابه: «فن التوشيح» على أن أصل الموشحات أعجمي ازدهار أنصار الشعر التقليدي للموشحات، فهو يرى أن الازدهار، والتحقيق، الذي واجه الموشحات في بدايتها، يعد دليلاً على أن أصلها غير عربي، وقد أورد مجموعة من الأدلة التي تصب في هذا الباب، ومن بين الأدلة المقدمة من قبله قوله: «... أما الفتح بن عبد الله القيسي، فقد كان أشد احتقاراً للموشحات من ابن بسام، فهو لم يُشر إليها في كتابيه: (قلائد العقيان)، و(مطمح الأنفس)، مع أنه قد ترجم لعدد من الشعراء الذين اشتهروا بنظم الموشحات، واكتفى بإيراد قصائدهم التقليدية.

وقد لمح للموشحات تلميحاً خفياً فيه كثير من الاستهانة والتحقيق...، أما عبد الواحد المراكشي فهو صاحب الاعتذار الطريف عن إيراد الموشحات، وهو أنه (لم) تجر العادة بإيرادها في الكتب المجلدة المجلدة). أما ابن دحية فلم يُشد بالموشحات، إلا بعد أن أشاد بها ابن سناء الملك، وإذا تصفحنا كتابه وجدناه لم يورد فيه غير موشحتين، لعله نقل إحداها عن دار الطراز، أما الأخرى فقد انفرد دون غيره من الكتاب بإيرادها، وكلتاها لشيخه ابن زهر، ولكنه لا يذكر لغيره من الوشاحين شيئاً، بل يكتفي بإيراد أشعارهم التقليدية...»

ولا يخفى علينا بعد كل ما أوردناه أن أنصار الشعر التقليدي كانوا يزدرون الموشحات، ولا يرون فيها إلا أدباً مستعرباً أصله عجمي، لا يجوز تناقله، ولا تداوله «⁽²⁶⁾

ويبدو أن الافتراضات المقدمة بشأن نشأة الموشحات، تبقى دائماً مجرد زعم لا يصل إلى درجة اليقين، فالكلام الذي ينسب أصل الموشحات إلى الأغاني الأعجمية، بسبب وجود خرجات أعجمية، قد يُرد عليه، ومن بين التعليقات المقدمة في هذا الصدد أن الموشحة أسبق في ظهورها من الزجل، وأن الزجل ما هو إلا مجرد تقليد لها، وأن الوشاحين الأوائل كانوا ينظمون الخرجة أولاً باللفظ العامي، أو العجمي، ويُسمونها المركز، ثم يضعون عليها الموشحة باللغة العربية الفصحى، وبذلك يُمكن تعليل استعمال الألفاظ والجمل الأعجمية في جزء من العربي الفصيح بأنه لما كان «العربي يُمثل العنصر الارستقراطي المسيطر في الأندلس، فكان من الطبيعي أن تحاول الغانيات الإسبانيات التقرب منه بالود، وإظهار الحب، لترجو منزلة أفضل بين صاحباته، أو جواريه، ويبدو أن تغزل المرأة بالرجل كان ظاهرة شائعة بين الإسبانيات المستعربات، أي اللاتي كن يعشن بين العرب الأندلسيين، فأتى الوشاحون وعبروا في موشحاتهم عن هذه الظاهرة، بأن نقلوا كلام الفتاة المتغزل بها، وبألفاظها الأعجمية، لأن ذلك أقرب إلى الطبيعة، وأشد تأثيراً في نفوس السامعين. أو هم على الأصح لم ينقلوا كلام الفتاة، وإنما تصوروا أن فتاة من الأعاجم في مثل هذا الموقف الذي يصفونه، يمكن أن تقول هذا القول الذي يقولونه على لسانها، ويستعيرون لأدائه ألفاظها، ولغتها الأعجمية، ليكون النظم أدخل في باب الظرف، وأفعل في النفس» (27)

والمعروف أن مضامين الخرجات الأعجمية تصور ما يسود في مجالس الخمر، والغناء، وجوها الصاحب، الذي تتخلى فيه السكرى، عما قد يكون بقي لها من وقار، أو خجل، فيكون تغزلها الصريح، وإعلانها اشتياقها إلى من تحب أمراً طبيعياً، ومفهوماً، فضلاً عن أن ما جرت عليه العادة بين الأعاجم، هو عدم التخرج في الأخذ بحديث الحب، والتعبير عما يُشيعه في النفس من أحاسيس.

ثالثاً : أوزان الموشحات

ما يلاحظ بالنسبة إلى أوزان الموشحات، هو أن الأندلسيين، لم يلتزموا في الموشح قافية واحدة، أو وزناً واحداً، ذلك لأنهم وجدوا أن إيجاد وزن يُناسب النغم، أسهل من إيجاد نغم يُناسب الوزن، لذلك كان الموشح تابعاً لما تقتضيه الأنغام، حيث إنه في بعض الحالات يُوافق أوزان الشعر العربية التي ابتكرها الخليل بن أحمد الفراهيدي، وفي حالات أخرى يُخالفها، حيث يذكر ابن سناء الملك في كتابه: «دار الطراز في عمل الموشحات» أنها تنقسم من حيث أوزانها إلى قسمين :

القسم الأول : ما جاء على أوزان أشعار العرب، والقسم الثاني ما خرج عن أوزان الشعر العربي، حيث يقول : « والموشحات تنقسم قسمين: الأول ما جاء على أوزان أشعار العرب، والثاني ما لا وزن له فيها، ولا إمام له بها.

والذي على أوزان الأشعار ينقسم إلى قسمين : أحدهما ما لا يتخلل أفعاله وأعصانه كلمة تُخرج به تلك الفقرة التي جاءت فيها تلك الكلمة عن الوزن الشعري، وما كان من الموشحات على هذا النسج فهو المردول المخذول، وهو بالمخمصات أشبه منه بالموشحات، ولا يفعله، إلا الضعفاء من الشعراء، ومن أراد أن يتشبه بما لا يعرف، ويتشيع بما لا يملك، اللهم إلا إن كانت قوافي قفله مختلفة فإنه، يخرج باختلاف قوافي الأقفال عن المخمصات، باختلاف قوافي الأقفال، كالموشحة التي مطلعها :

يا شقيق الروح من جسدي أهوى بي منك أم لم

فهي من المديد : فاعلاتن فاعلن فعلن (28)

أو كقول ابن زهر (595 هـ) في موشحته المشهورة التي هي من بحر الرمل، ومطلعها :

أَيُّهَا السَّاقِي إِلَيْكَ الْمِشْتَكِي قَدْ دَعَوْنَاكَ وَإِنْ لَمْ تَسْمَعْ

فاعلاتن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن (29)

وثانيهما: ما جاء على أوزان الشعر المعروفة، ولكن نُحْرِجُهُ كلمةً، أو أكثر أو حركة عن أوزان الخليل، كقول ابن بقي في مطلع إحدى موشحاته :

صَبْرْتُ وَالصَّبْرُ شِمَّةُ الْعَانِي

وَلَمْ أَقُلْ لِلْمُطِيلِ هَجْرَانِي (مُعَذِّبِي كَفَانِي)

متفعّلن مفعولات مفعولن

فالمَوْشَّحَةُ من بحر المنسرح، وأخرجها مِنْهُ قوله: «مُعَذِّبِي كَفَانِي». وهذه الموشحات التي تلتزم بالأوزان الخليلية تسمى "الموشحات الشعرية".

وأما القسم الثاني: فيقول فيه ابن سناء الملك

« والقسم الثاني من الموشحات هو ما لا مَدْخَلَ لشيء مِنْهُ في شيء من أوزان العرب، وهذا القسم منها هو الكثير، والجَمُّ الغفير، والعددُ الذي لا يَنْحَصِرُ، والشارِدُ الذي لا يَنْضَبُطُ، وَكُنْتُ أَرَدْتُ أَنْ أَقِيمَ لَهَا عَرُوضًا يَكُونُ دَفْتَرًا لِحَسَابِهَا، وَمِيزَانًا لِأَوْتَادِهَا، وَأَسْبَابًا فَعَزَّ ذَلِكَ وَأَعَوَزَ، لخروجها عن الحصر، وانفلاتها من الكَفِّ (الجمع)، وما لها عَرُوضٌ إِلَّا التَّلْحِينُ، ولا ضَرْبٌ إِلَّا الضَّرْبُ ... » (30)

ويقول في مكان آخر من دار الطراز : « والموشحات تنقسم من جهة أخرى إلى قسمين : قسم يستقلُّ التلحين به، ولا يفتقر إلى ما يعينه عليه ، وهو أكثرها، وقسم لا يحتمله التَّلْحِينُ، ولا يَمْشِي به إِلَّا بِأَنْ يَتَوَكَّأَ عَلَى لَفْظَةٍ لا معنى لها تكون دِعَامَةً لِلتَّلْحِينِ، وَعُكَّازًا لِلْمَغْنِي، كقول ابن بقي :

مَنْ طَالِبٌ ثَارَ قَتْلِي ؟ ظَبْيَاتُ الْخُدُوجِ

فَتَانَاتُ الْحَجِيجِ

فإنَّ التلحين لا يستقيم إِلَّا بِأَنْ يَقُولَ : « لا لا بين الجزئين الجيمين من هذا القُلْ .»

ومما سبق يتبيّن لنا أن الوشاحين الأندلسيين قد اخترعوا الموشحات من أجل الغناء، وحسب تقسيمات ابن سناء الملك، فإن أوزان الموشحات كانت على النحو التالي :

ما جاء على أوزان الشعر المعروفة، وهي في نظره مردولة، ولا يلجأ إليها إلا الشعراء الضعفاء.

ما جاء على أوزان الشعر المعروفة، وكانت قوافي قُفله مختلفة فهي مقبولة عند ابن سناء، لأنها تختلف عن الخمسات.

ما جاء منها على أوزان الشعر المعروفة، وتخللت أقفالها، وأوزانها كلمة، أو حركة ملتزمة تُخرجها عن أوزان الشعر المعروفة، فهي مقبولة أيضاً.

ما خرج منها على أوزان الشعر المعروفة، ولا وزن له إلا التلحين، وهو أكثر الموشحات.

ما خرجت عن الأوزان الشعرية المعروفة، ولا وزن لها إلا التلحين أيضاً، ولكنها تكون بحاجة إلى لفظة لا معنى لها تكون دعامة للتلحين، وسندا للمعنى كموشحة ابن بقي السالفة الذكر⁽³¹⁾

يقول الباحث مصطفى عوض الكريم: «إن الموشحات تنقسم من حيث الوزن إلى خمسة أقسام: القسم الأول ما كان على وزن شعري تقليدي، والثاني ما أخرجته عن الوزن الخليلي حركة أو كلمة، والثالث ما اشترك فيه أكثر من وزن واحد، والرابع ما له وزن يدركه السمع عند قراءته، ولا يوزن إلا بالتلحين، وذلك بمد حرف وقصر آخر، وإدغام حرف في حرف، وغير ذلك من فنون التلحين»⁽³²⁾

إن أوزان الموشحات هي تحديد حقيقي في أوزان الشعر العربي، بل هي تشكل ثورة عليها، والتجديد والطفرة بالنسبة إلى ما درجت عليه الشعوب من أوزان لأشعارها نادر، ومن بين الأدلة التي استند عليها الباحث مصطفى عوض الكريم لإيضاح أن الموشحات بنيت على أنغام عجمية كانت معروفة من قبل، هو أوزان هذه الموشحات المستحدثة الخارجة على أعاريض الخليل.

ولا يختلف اثنان في أن اختراع وزن جديد في الشعر تقبله النفوس، وتستسيغه الأسماع للتو واللحظة، يعد أمراً مستحيلاً، إذ لا بد من الدربة، والمران على وزن بعينه، كما يقول إبراهيم أنيس: «قبل أن نألفه ونستسيغه، وأوزان الشعر في هذا كالموسيقى القومية، نألفها فنحبها، ولا نرضى عنها بديلاً، فإذا سمعنا موسيقى أمة أخرى أحسنا بغرابتها، ونفر معظمنا منها، حتى يسمعها مرات ومرات. فنبدأ في تذوقها والارتياح إليها. والناس عادة لا يقبلون الطفرة في تطور موسيقاهم، وأوزان شعرهم. ولكنهم حين يُصرون بنواح من الجمال جديدة في مثل هذا التطور، وتتكرر على أسماعهم تلك الأنغام الجديدة يأخذون في الإقبال عليها رويداً رويداً»⁽³³⁾

وإن كان لابن سناء الملك في كتابه: «دار الطراز في عمل الموشحات» الكثير من الجهود المتميزة، كما أن له فضل الريادة في مناقشة قضايا التوشيح، وعمل الموشحات، فهو لم يضبط عروض التوشيح على أسس علمية دقيقة كما عمل الخليل بن أحمد الفراهيدي.

وقد تبين لبعض الباحثين - من بينهم يوسف عيد - أنه يسهل علينا تقسيم الموشحات والأوزان إلى أربعة أقسام رئيسية:

1- الموشحات الموزونة على بحر الخليل.

2- الموشحات الموزونة التي اختلطت أوزانها، وامتزجت بحيث يستخدم الشاعر أكثر من بحر واحد في الموشحة الواحدة.

3- الموشحات غير الموزونة.

4- الموشحات ذات الأوزان الجديدة، التي يُمكن أن نجد فيها الموسيقى الشعرية، والإيقاع المستحب، بحيث لا تنفر الآذان منها (34)

ولا يختلف اثنان في أن أبرز ما لفت انتباه النقاد القدامى في الموشحات، هي أوزانها، ويتجلى لنا هذا الأمر في النصوص التي وصلتنا، والتي فيها كلام عن الموشحات، فابن بسام يُعبر عن منظوره إلى الموشحات بأن أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب، ويتفق معه ابن سناء الملك من خلال مجموعة من الرؤى التي قدمها، ويبدو من خلال كلام ابن سناء الملك أن ما كان على أوزان الشعر استثناءً، ذلك أنه يعدها من المرذول المخذول، وهو بالمخمسات أشبه منه بالموشحات، بيد أنه يتميز عن المخمسات، باختلاف قوافي قُفله، حيث يذكر ابن سناء الملك أنه يخرج باختلاف قوافي الأفعال عن المخمسات.

ومنه ما تكون خرجته بيت شعر تنسج عليه سائر أفعال الموشح، وهذا ما يرى ابن سناء الملك أنه من عمل شجعان الوشاحين، والطعنين في صدور الأوزان، فهذا يعد - كما نفهم من كلام ابن سناء الملك - استثناءً أيضاً، وليس قاعدة كونه يتطلب شجاعة خاصة من الوشاح، بيد أن الشاهد الذي أورده ابن سناء الملك لا يُناسب مدلول عبارته، حيث إنه يتمثل في تضمين بيت ابن المعتز خرجة في البيت الأخير من الموشح، وليس في هذا شجاعة ولا طعن، وهذا الأمر يعده الباحث سليم ريدان دليلاً على أن ابن سناء الملك يخلط بين هذا النوع والأنواع الأخرى، فكأن ابن سناء الملك قد سجل ما لم يكن يفهم، أو خلط بين أمور مختلفة، ذلك أن القارئ يُلفي مثلاً آخر شبيهاً بهذا التضمين، ويتعلق ببيت ابن زيدون (مجزوء الرجز):

يَا لَيْلٍ طُلْ أَوْ لَا تَطُلْ لَا بُدَّ لِي أَنْ أَسْهَرَكَ (35)

غير أن الوشاح تصرف فيه، فنقل منه لفظاً من الصيغة الفصيحة في الشعر إلى صيغة عامية في الموشح، فأضحى البيت مُذْيَلاً، ولم يكن كذلك في الشعر، والتزم الوشاح التذييل في سائر أفعال الموشح: (مجزوء الرجز)

يَا لَيْلٍ طُلْ أَوْ لَا تَطُولْ لَا بُدَّ لِي أَنْ أَسْهَرَكَ (36)

إن هذا التصرف في البيت الشعري، ربما يُبرر بعض الشيء معنى الشجاعة، والطعن، ولكنه غير كافٍ، لأنه لم يدخل تغييراً كبيراً في الوزن، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الخرجة في موشح ابن زهر في صيغتها الملحونة، ولعل ما يُطابق عبارة ابن سناء الملك هو (ما تخللت أفعاله وأبياته كلمة، أو حركة ملتزمة تخرجه من أين يكون شعراً صرفاً، وقريضاً محضاً) (37)

ومثال ما أخرجته كلمة، هو قول ابن بقي:

صَبْرْتُ وَالصَّبْرُ شِيمَةُ الْعَايِ* وَلَمْ أَقْلَ لِلْمَطِيلِ هِجْرَانِي* مُعَذِّبِي كَفَائِي

فهذا من المنسرح، وأخرجه منه قوله: (معذبي كفائي).

فكأن التوشيح في هذا المثال، إنما يتمثل في هذا الذي يخرج بالكلام عن الوزن الشعري، وهو معنى أشار إليه الصفدي، فما هو على الوزن الشعري في هذا المثال، ليس سوى جزء من القفل، أما كل القفل فخارج عن وزن الشعر، فالمثال الذي أورده ابن سناء الملك يندرج في إطار الاستثناء القليل الموجود هو في ذاته من صميم القاعدة، وهي أن الموشح تختلف أوزانه عن أوزان الشعر، ولوتشاجت معها من بعض الوجوه.

وأما مثال ما أخرجته حركة عن الوزن الشعري، فقولهم: (من البسيط)

يا وَيْحَ صَبَّ إِلَى الرِّقِ * لَهُ نَظْرٌ * وَفِي الْبُكَاءِ مِنْ الْوُرْقِ * لَهُ وَطَرٌ⁽³⁸⁾

فهذا وفق منظور ابن سناء الملك من البسيط، غير أنه التزم إعادة القافية في وسط الوزن (القاف المكسورة)، هو الذي أخرجـه من أن يكون شعراً صرفاً، فهذا القفل في مجموع ألفاظه ينتظم حسب وزن البسيط في الشعر، وينقسم إلى شطرين، لكن الوشاح انتظم في كلا الشطرين قافية داخلية هي القاف المكسورة، مما يدعو إلى إبرازها بالوقف عند الأداء والإنشاء، وهو ما يُحْطَم إيقاع الوزن الشعري تماماً.

فهذان النوعان من التصرف يبران استعارة الطعن في صدور الأوزان، وهذا ما يعد دليلاً على أن ابن سناء الملك قد خلط بين مجرد تضمين بيت شعر خرجةً في البيت الأخير من الموشح دون أي تصرف في الوزن.

وهذه الأنواع الثلاثة التي تبدو على أوزان الشعر-وبعضها بيت مستعار، لكن الوشاح تصرف في الوزن الشعري وخرج عنه- تمثل استثناء يؤكد القاعدة، وهي أن أوزان الموشح تختلف عن أوزان الشعر.

وهذا التعامل مع الموشحات شكلي نظري بحت، لا يأخذ بعين الاعتبار عنصر الأداء الصوتي، فيقصي بذلك من الموشح بعض عناصر الإيقاع المميزة له، ليرتد شعراً على أوزان الخليل، وما هو كذلك⁽³⁹⁾

ولا شك في أن للموشحات علاقة وطيدة بالموسيقى والغناء والإنشاد، ترتبط بنشأتها، وبأوزانها، والشعر والموسيقى يرتبطان ببعضهما البعض، ويرعاها الإيقاع، وقد دأب العرب القدامى على القول أنشد قصيدة، ويقال عن البحري إنه أنشد فغنى، ويبدو أن المقصود بالغناء والإنشاد هو التلاوة على الوزن والإيقاع، والتغني بالشعر، والإيقاع الشعري هو العروض المتفق عليه، حيث يبلغ عدد الأوزان الشعرية ما يُقارب المائة والعشرين إيقاعاً، تتمشى كلها مع التفاعيل الثمانية المعروفة (مستفعلن، مفاعيلن...)، وتتألف هذه التفعيلات من أزمنة يحققها متحركات وسكنات، ومن أسباب وأوتاد وفواصل، وتؤلف هذه الأزمنة سلسلة يقاس عليها بيت الشعر، وهذا ما يُطلق عليه الإيقاع الشعري، وهو يتخلص بالميزان الغنائي، الذي هو سلسلة أزمنة يُوضحها النقر على الدف أو الطبل، والزمن هو المدة الواقعة بين فقرتين، فالإيقاع هو عبارة عن عدد من الأزمنة مختلفة المدة تفصل بينها مجموعة من الثغرات تُسمى في علم الموسيقى دوراً، وإذا تم قياس الزمن إلى أجزاء معينة، ولم يُلاحظ السامع الدور الأول، وبداية الدور الثاني، فلا يُسمى هذا إيقاعاً، وإن كان النقر موزوناً، وهذا يُسمى بالنبرة الموسيقية.

وبناءً على تعريف صفّي الدين عبد المؤمن البغدادي، فالإيقاع هو جماعة فقرات تتخللها أزمنة محدودة المقادير على نسب، وأوضاع مخصوصة بأدوار متساوية، و يُدرك تساوي تلك الأدوار الطبع السليم، وإن كل جماعة فقرات، وإن كان بينها أزمنة متساوية، فإنه يُسمى الإيقاع الموصل، وإن كانت متفاضلة فيُسمى الإيقاع المفصل.

وقد ميز العلماء خصائص الإيقاع عند العرب، وذهب عدد كبير من الدارسين إلى أن العرب غنوا على ثمانية أنواع من الإيقاع، هي:

أولاً: الثقيل الأول: إيقاعه الغنائي: تن تن تن تن تن ت تن تن

ثامناً: خفيف المزج: ويُسمى أيضاً خفيف الخفيف، إيقاعه الغنائي:

تنن تنن

مفاعِلن مفاعِلن

والجدير بالذكر أن هذه الأنواع الثمانية، تتفرع عنها مجموعة من أنواع الألحان، كما يتفرع من الثمانية تفاعيل (فعولن، مفاعيلن، متفاعِلن، مستفعلن، فاعلاتن، فاعِلن، مفعولاتن، مفاعِلتن) ⁽⁴⁰⁾

إن من يطلع على مجموعة من الموشحات، ويرى التحاليل التي قُدمت من قبل عدد كبير من النقاد الذين سعوا إلى توضيح أوزان الموشحات، يخرج بجملة من الملاحظات، لعل أبرزها:

1- إن الموشح- في أبسط صوره وهو الموشح الشعري- يختلف عن المخمسات.

2- إن الأوزان الخليلية- تامة أو مجزوءة أو مشطورة- لا تُطابق الكثير من الموشحات، إلا إذا أهملنا ما يلتزمه الوشاح في مختلف أجزائها من قواف داخلية، غير أن ذلك يُضحي بعنصر الإيقاع الخاص بالموشح، ويُلقي عرض الحائط بظاهرة (التفكير)، التي تعد عنصر تحول واكتمال في تطور الموشح، غير أن مطابقة مجموع أصوات الجزء الوزن الشعري تعتبر ظاهرة موجودة في الكثير من الموشحات، وتستدعي المزيد من البحث والدراسة للوقوف على دلالاتها، وأسبابها، فهي ليست ظاهرة اعتباطية كما يرى النقاد...

3- إن من الموشحات ما خرج عن الأوزان الخليلية بإضافة كلمة من الكلمات، فالوزن الخليلي لا يُناسب إلا بعضه، وما خرج عن الوزن بدا للنقاد القدامى والمحدثين كأنما قصد الوشاح إليه قصداً، وربما كان الأمر كذلك، ولكن إيقاع الجزء من الموشح في كليته- ما طابق منه الوزن الخليلي وما خرج عنه- من شؤون الإبداع الفني، وهو يتجاوز المقاصد الواعية.

4- إن ما لحقت تفعيلاته تغييرات، تندرج في نظر العروضيين القدامى في إطار المهمل والمستقبح، كالخرم، أو في إطار ما هو مقبول كالخزم، فما يلاحظ أن ذلك في الموشحات، قد كان ببعض التجاوز لما حدده العروضيون، وقد يُبنى الموشح بأكمله عليه أحياناً، غير أنه في القصيدة الواحدة قليل، وغير ملتزم في جميع أبياتها.

5- إن عدداً غير قليل من الموشحات يحتمل افتراض أكثر من وزن، وهذا يرجع إلى أن بنية الكلام فيها تستجيب لجملة من الإمكانيات المختلفة من التأويل والتقدير، مما يدعو إلى البحث عن أجوبة تتصل بجدوى ربط هذا الكلام الموزون ببحور نظرية عن طريق الافتراض، أليس من الأجدي الانطلاق مما ذكره ابن بسام، وابن سناء الملك، من أن معظم الموشحات هي على غير أعاريض أشعار العرب، والتوجه إلى البحث عن أوزانها، والاتجاه إلى مجال التلحين على نحو ما نبهنا إليه ابن سناء الملك في كتابه: «دار الطراز في عمل الموشحات».

6- إن المعلومة التي ذكرها ابن سناء الملك في شأن ما يُمكن أن يُضيفه التلحين من أصوات لإقامة الوزن تعلقت بموشح واحد، بيد أنه يُمكن لمن له دراية بهذا الفن، ولديه خبرة بفن التلحين أن ينسج على هذا المنوال، فالتلحين له وجه آخر يتجاوز عملية الإضافة هذه إلى عملية الأداء الصوتي في لغة الموشح، سواءً أكانت عامية، أم أعجمية، أم فصحية، فالباحث يظل في

حاجة إلى معرفة كيف كان أهل الأندلس يؤدون الأصوات في مختلف اللغات التي كانوا يستعملونها، وهذا ما يفتقر إليه البحث في أوزان الموشحات (41)

فذلكة:

لقد جاء فن التوشيح بمثابة ثورة شاملة على القصيدة العربية القديمة، فالموشحات تعد واحدة من الفنون الشعرية الأنيقة، التي اتخذت أشكالاً بعينها، وذلك في إطار نزعة التجديد في الأوزان والقوافي، حيث فتحت آفاقاً جديدة للمبدعين الأندلسيين، فسمحت لهم بتنوع الأوزان الشعرية، وهذا ما شكل لهم حافزاً للخلق والابتكار.

وما يلاحظه الدارس لفن الموشحات، أن أوزانها قد حُدد جزء منها، بيد أن الحقيقة التي يخرج بها المطلع على هذا الفن الشعري، هي أن أوزان الموشح «لا يمكن تحديدها إلا متى حددنا قوانين الأداء الصوتي الخاصة بشتي اللغات المستعملة في الموشح، وهو عنصر أساسي في إيقاعه يؤكد قول ابن سناء الملك في شأن (الكثير والجم الغفير) من الموشحات، وما لها عروض إلا التلحين، والتلحين إنما ينطلق من هذا الأداء الصوتي المخصوص، ويتفنن فيه.

فوزن الموشح في أصل نشأته لا علاقة له بالشعر وإيقاعه. وتحديده يطرح قضايا مختلفة تدل كلها على أن هذا الوزن - لأنه ينبع من ثقافة غير ثقافة الشعر ومتصل بلغات غير الفصحى - هو أبرز ما يتميز به الموشح عن الشعر. فالإيقاع فيه يتولد عن أداء أعجمي، ولو كان النص عربياً» (42) وقد عبر عن هذا الأمر بعض الوشاحين بقولهم: (أعجمي الصوت لكن شجاني عربي اللسان).

والأمر الذي لا يختلف فيه اثنان، هو أن الموشحات قد مثلت المتحول في النص الشعري الأندلسي، كونها شكلت شكلاً جديداً في النظم ابتدعه أهل البلاد الأندلسية، وانفردوا باختراعه بعيداً عن المشاركة، فهو يعد خروجاً عن بنية القصيدة التقليدية، فقد استحدثه الأندلسيون، ثم انتقل إلى المشرق العربي، والمغرب على السواء، وقد ازدهر هذا الفن أيما ازدهار، وعرف انتشاراً كبيراً في القرنين الخامس والسادس، كما شهد انبعثاً جديداً، وانتعاشاً في القرن الثامن، حيث يُلاحظ القارئ للموشحات التي أبدعت في نهاية الأندلس أن هناك تطورات عرفها هذا الفن، فقد «توارد عليه كل من ابن خاتمة، وابن الخطيب، وابن زمرك. وبرز فيه ابن خاتمة شكلاً ومضموناً، فجاءت موشحاته مضاهية لموشحات كبار الوشاحين في بناها، وأوزانها، وإشادتها باللذة الكاملة، ودعوتها إلى اغتنام اللحظة العابرة.

وأبدع ابن الخطيب في عدد من موشحاته، وصدرت جميعها عن الإحساس الفاجع بالزمان، وسيطر على معظمها الانشغال بواقع الأندلس المتأزم. أمّا موشحات ابن زمرك فقد ضمنها موضوعاً جديداً لم يألفه فن التوشيح، وهو الحنين إلى الأوطان على خلفية من واقع الأندلس الحرب الحيران» (43)

وأياً ما يكن الشأن، فإن الموشحات الأندلسية، قد تعددت، وتنوعت موضوعاتها، وأغراضها، وقد تطرق الوشاحون إلى مختلف الأغراض، لكن الأمر الذي بات مؤكداً أن الموشحات فن أندلسي قلباً وقالبا، نشأة وظهوراً، وفناً وموضوعاً، فهي تشكل إلى جانب الزجل المتحول في النص الشعري الأندلسي، أي أنها تبرز جوانب التميز في الإبداع الشعري الأندلسي، عن الشعر المشرقي، فبعد أن كان التأثير من المشرق إلى الغرب الإسلامي، بفضل اختراع الموشحات تغيرت المعادلة، وأصبح المشاركة

يقلدون أهل الأندلس في إبداع الموشحات، كما لاحظنا هذا الأمر مع ابن سناء الملك على سبيل المثال، فالموشحات تظل ظاهرة فنية شعرية حضارية، أثرت تأثيراً بالغاً في الشعر العربي، وفي التراث الفني الشعري الإنساني بصورة عامة.

الهوامش:

- (1) نجاة المريني: الشعر المغربي في عصر المنصور السعدي، منشورات كلية الآداب بالرباط، المغرب الأقصى، ط: 1، 1999م، ص: 158.
- (2) سامي يوسف أبو زيد: الأدب الأندلسي، منشورات دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط: 1، 1433هـ-2012م، ص: 100.
- (3) جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط: 02، 1966م، ص: 285 وما بعدها.
- (4) محمد بن تاويت ومحمد الصادق غنفي: الأدب المغربي، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط: 1969م، ص: 488.
- (5) ابن سناء الملك: دار الطراز في عمل الموشحات، تح: جودت الركابي، دار الفكر بدمشق، ط: 3، 1400هـ/1980م، ص: 32 وما بعدها.
- (6) مصطفى عوض عبد الكريم: فن التوشيح، منشورات دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط: 2، 1974م، ص: 18 وما بعدها.
- (7) إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر، دار القلم، بيروت، لبنان، د، ص: 242.
- (8) ابن سناء الملك: دار الطراز في عمل الموشحات، ص: 100 وما بعدها.
- (9) حكمة علي الأوسي: فصول في الأدب الأندلسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، العراق، ط: 1974م، ص: 123.
- (10) سليم ريدان: ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي من القرن الرابع إلى السادس هجرياً، منشورات كلية الآداب بجامعة منوبة، ج: 01، تونس، 2001م، ص: 400 وما بعدها.
- (11) محمد رضوان الداية: الأدب الأندلسي والمغربي - أبحاث في الأدب الأندلسي والمغربي -، منشورات مطبعة خالد بن الوليد، دمشق، سورية، 1981م، ص: 319.
- (12) فوزي سعد عيسى: الموشحات والأزجال الأندلسية في عصر الوحدين، منشورات دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1990م، ص: 114.
- (13) أحمد محمد عطا: دراسات في فني الموشحات والأزجال، منشورات مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط: 1، 1999م، ص: 18.
- (14) إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي - عصر الطوائف والمرابطين -، منشورات دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط: 1974م، ص: 237.
- (15) أنطوان محسن القوّال: الموشحات الأندلسية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: 3، 1424هـ/2003م، ص: 13.
- (16) يوسف عيد: التوشيح في الموشحات الأندلسية - باب جديد في أوزان الموشح ونغماته -، منشورات دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط: 1993م، ص: 97.
- (17) ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بيروت، لبنان، د، ص: 590.
- (18) ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بيروت، لبنان، د، ص: 583.
- (19) ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، (ثمانية أجزاء)، تحقيق: إحسان عباس، ليبيا، تونس، 1975-1979م، القسم الأول، المجلد الأول، ص: 469. وأنظر ترجمة: محمد بن محمود القبري (ت: 250هـ) في كتاب: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس للحميدي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط: 2، بيروت، لبنان، 1983م، ص: 152.
- (20) ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج: 1، ق: 1، ص: 468-469.
- (21) بطرس البستاني: أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، منشورات دار الجيل، بيروت، لبنان، د، ص: 166.
- (22) يوسف عيد: دفاتر أندلسية في الشعر والنقد والحضارة والأعلام، منشورات المؤسسة الحديثة للكتاب ناشرون، طرابلس، لبنان، 2006م، ص: 368.
- (23) مصطفى عوض الكرم: فن التوشيح، منشورات دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط: 1974م، ص: 107.
- (24) حكمة علي الأوسي: فصول في الأدب الأندلسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ص: 132 وما بعدها.
- (25) تاريخ الفكر الأندلسي، ص: 156، نقلاً عن: مصطفى عوض الكرم: فن التوشيح، ص: 110.
- (26) مصطفى عوض الكرم: فن التوشيح، ص: 114 وما بعدها.
- (27) حكمة علي الأوسي: فصول في الأدب الأندلسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ص: 136.
- (28) المديد : فاعلاتن فاعلن فاعلاتن.
- (29) الرمل : وزنه : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن.
- (30) وجموز : فاعلاتن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن
- (31) دار الطرز، ص : 46 - 47.
- (32) سعد بوفلاحة: الشعرية العربية: المفاهيم والأنواع والأنماط، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 2008م، ص: 73.
- (33) مصطفى عوض الكرم: فن التوشيح، ص: 69.
- (34) إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر، ص: 12.

- (34) يوسف عيد: التوشيح في الموشحات الأندلسية-باب جديد في أوزان الموشح ونغماته-، منشورات دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط: 1993، 1م، ص: 22.
- (35) ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق: علي عبد العظيم، دار تحفة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص: 182.
- (36) غازي: ديوان الموشحات، ص: 89.
- (37) ابن سناء الملك: دار الطراز في عمل الموشحات، تحقيق: جودت الركابي، منشورات دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: 1400، 3هـ-1980م، ص: 34.
- (38) دار الطراز في عمل الموشحات، ص: 35.
- (39) سليم ريدان: ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي من القرن الرابع إلى السادس هجرياً، ج: 1، منشورات كلية الآداب بجامعة منوبة، ج: 01، تونس، 2001م، ص: 385 وما بعدها.
- (40) يوسف عيد: التوشيح في الموشحات الأندلسية-باب جديد في أوزان الموشح ونغماته-، ص: 82 وما بعدها.
- (41) سليم ريدان: ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي من القرن الرابع إلى السادس هجرياً، ج: 1، ص: 397 وما بعدها.
- (42) سليم ريدان: ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي من القرن الرابع إلى السادس هجرياً، ج: 1، ص: 450.
- (43) حسناء بوزويطة الطرابلسي: حياة الشعر في نهاية الأندلس، منشورات دار محمد علي الحامي، صفاقس، ومركز النشر الجامعي، تونس، ط: 01، 2001م، ص: 711.
- المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

- 1- ابن الأبار (أبو عبد الله محمد): التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عزت العطار الحسيني، القاهرة، 1956م.
 - 2- ابن الأبار (أبو عبد الله محمد): الحلة السيرة، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط: 1985، 2م.
 - 3- ابن الأبار (أبو عبد الله محمد): الديوان، تعليق: عبد السلام المهراس، تونس، الدار التونسية للنشر، 1985م.
 - 4- ابن الأثير (ضياء الدين)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، (ثلاثة أجزاء)، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة، 1962م.
 - 5- ابن بسام (أبو الحسن علي الشنتري)- (ت: 542هـ)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، (ثمانية أجزاء)، تحقيق: إحسان عباس، ليبيا، تونس، 1975-1979م.
 - 6- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن، (ت: 808هـ، 1406م): العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، في سبعة مجلدات، الطبعة الثانية، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 1956-1961م.
 - 7- ابن سناء الملك: دار الطراز في عمل الموشحات، تحقيق: جودت الركابي، منشورات دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: 1400، 3هـ-1980م.
 - 8- ابن سهل الإسرائيلي (أبو إسحاق إبراهيم): الديوان، دراسة وتحقيق: يسرى عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1408، 1هـ-1988م.
 - 9- غازي (سيد): ديوان الموشحات الأندلسية، ج: 1، وج: 2، الإسكندرية، مصر، 1979م.
- ثانياً: المراجع العربية والمعرّبة:
- 1- أنيس (إبراهيم): موسيقى الشعر، منشورات دار القلم، بيروت، لبنان، 1972م.
 - 2- الأوسي (حكمت علي): الأدب الأندلسي في عصر الموحدين، منشورات مكتبة الخانجي بالقاهرة، مصر، د.ت.
 - 3- الأوسي (حكمت علي): فصول في الأدب الأندلسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، العراق، ط: 1974، 2م.
 - 4- البستاني (بطرس): أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، ج: 3، منشورات دار الجليل، بيروت، لبنان (د.ت).
 - 5- بوفلاقة (سعد): الشعرية العربية المفاهيم والأنواع والأنماط، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، 1428هـ-2007م.

- 6- بوفلاقة (سعد): في سيمياء الشعر العربي القديم ودراسات أخرى، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، 1425هـ-2004م.
- 7- بن تاويت (محمد): الأدب المغربي، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط: 1969، 2م.
- 8- تودوروف: الشعرية (ترجمة: شكري المبخوت ورجاء سلامة)، منشورات المعرفة الأدبية، الدار البيضاء، المغرب، 1988م.
- 9- التونجي (محمد): المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، ج: 01، ط: 01، بيروت، لبنان، 1993م.
- 10- الداية (محمد رضوان): أبحاث في الأدب الأندلسي والمغربي، منشورات مطبعة خالد بن الوليد، دمشق، سورية، 1981م.
- 11- الداية (محمد رضوان): أبو البقاء الرندي شاعر رثاء الأندلس، منشورات مكتبة سعد الدين، ط: 1406، 2هـ-1986م.
- 12- الداية (محمد رضوان): مختارات من الشعر الأندلسي وفصول في شعر المغرب وصقلية، وفي الموشحات والأزجال، منشورات المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (د، ت).
- 13- ريدان (سليم): ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي - من القرن الرابع إلى السادس هجرياً -، منشورات كلية الآداب بجامعة منوبة، ج: 01، تونس، 2001م.
- 14- أبو زيد (سامي يوسف): الأدب الأندلسي، منشورات دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط: 1433، 1هـ-2012م.
- 15- بن سلامة (الربيعي): الأدب المغربي والأندلسي بين التأسيس والتأصيل والتجديد، منشورات دار بهاء الدين بالجزائر، وعالم الكتب الحديث بالأردن، ط: 1431، 1هـ-2010م.
- 16- الشكعة (مصطفى): الأدب الأندلسي: موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 04، 1979م.
- 17- الطرابلسي (حسناء بوزوينة): حياة الشعر في نهاية الأندلس، منشورات دار محمد علي الحامي، صفاقس، ومركز النشر الجامعي، تونس، ط: 01، 2001م.
- 18- عباس (إحسان): تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، منشورات دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط: 1974، 4م.
- 19- عباس (إحسان): تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، منشورات دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط: 1974، 4م.
- 20- عباس (إحسان): تاريخ النقد الأدبي عند العرب، منشورات دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1978م.
- 21- عباس (إحسان): العرب في صقلية - دراسة في التاريخ والأدب -، منشورات دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط: 1975، 2م.
- 22- عتيق (عبد العزيز): الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1976م.
- 23- عطار (أحمد محمد): دراسات في فني الموشحات والأزجال، منشورات مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط: 1419، 1هـ-1999م.
- 24- عناني (محمد زكريا): الموشحات الأندلسية، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، 1980م.
- 25- عوض (الكريم مصطفى): فن التوشيح، منشورات دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط: 1974، 2م.
- 26- عيد (يوسف): التوشيح في الموشحات الأندلسية، باب جديد في أوزان الموشح ونغماته، منشورات دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط: 1993، 1م.
- 27- عيد (يوسف): الحواسية في الأشعار الأندلسية، منشورات المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2003م.
- 28- عيد (يوسف): دفاتر أندلسية في الشعر والنثر والنقد والحضارة والأعلام، منشورات المؤسسة الحديثة للكتاب ناشرون، طرابلس، لبنان، 2006م.

- 29- عيسى (فوزي سعد): الموشحات والأزجال الأندلسية في عصر الموحدين، منشورات دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1990م.
- 30- غومس (غرسية) (G.GOMEZ): مع شعراء الأندلس والمنتبي-سير ودراسات-، ترجمة: الطاهر أحمد مكي، منشورات دار المعارف بمصر، ط: 1406، 4هـ-1985م.
- 31- القوّال (أنطوان محسن): الموشحات الأندلسية، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: 1424، 3هـ-2003م.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ قبول النشر: 2019-12-15

تاريخ النشر: 2019/12/20

تاريخ الإصدار: 2019-04-26

موقف الناقد البلاغي ابن المعتز من حداثة أبي تمام الشعرية
مقاربة نقدية

The opinion of the critic Rhetoric Ibn M u'taz from the M odernity
of Abu Tammam Poetry -Criticism Approach –

الأستاذة: سميرة بوجرة، المركز الجامعي عبد الحفيظ بالوصوف –ميلة- الجزائر .
الأستاذ الدكتور حسان راشدي، المشرف، جامعة الهضاب 2، –سطيف-، الجزائر.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

سميرة بوجرة، موقف الناقد البلاغي ابن المعتز من حداثة أبي تمام الشعرية _مقاربة نقدية_، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019, ninth
FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

BOUDJERRA Samira, The opinion of the critic Rhetoric Ibn Mu'taz from the Modernity of
Abu Tammam Poetry -Criticism Approach –, **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth
folder, December 2019.



الملخص:

شهد القرن الثالث الهجري احتدام الصراع بين القديم والمحدث، وفي أجواء هذه الخصومة الأدبية، التي انتقلت في مرحلة متقدمة إلى خصومة بين أنصار البحتري وأبي تمام، ظهرت مؤلفات عبد الله بن المعتز، الذي ارتبط اسمه بهذه الخصومات الأدبية، وقد لعب الناقد دورا كبيرا ومؤثرا في رسم التوجه النقدي والبلاغي القديم لكثير من النقاد بعده فيما يتعلق بحداثة أبي تمام الشعرية، فهو الذي تعاطف مع الشعراء المحدثين وأبدى إعجابه بأبي تمام وشعره في كتاب "طبقات الشعراء"، وهو الذي تحجم على كثير من استعارات أبي تمام وابتدائه وألفاظه وغيرها في رسالته التي وصلنا منها مساوئ الشاعر وحسب وفي كتابه "البدیع"، فكيف يمكن تفسير هذا التناقض في آراء الناقد؟ خاصة إذا علمنا أن مجمل أحكامه النقدية هي صدى للتلقايات الشفاهية التي يمثلها جمهور النقاد اللغويين.

الكلمات المفتاح:

الحداثة الشعرية؛ البدیع، الصنعة، الاستعارة، التشبيه.

Abstract :

Abdullah bin Mu'taz has played a major and influential role in identifying the critical and rhetorical approach of many of the critics after him in relation to the modernity of Abi Tammam poetry. He is the one who sympathized with the modern poets and expressed his admiration for Abi Tammam and his poetry in « Tabakate Alchouara ». He is also the one who attacked many of the metaphors of Abi Tammam. its beginnings ,words and others in his letter, by which we have received disadvantages of the poet. He is the one who dénonce Abi Tamam extravagance in and the workmanship in his book " Badia.

Keywords:

The Modernity of Poetics ; Badia ; workmanship ; metaphor ; comparision.

إنّ الحديث عن حادثة أبي تمام الشعرية حديث عن بذرة قديمة غرست في تربة فكرية خصبة وارتوت بمائها فأنبثت وأينعت، وبثّت فروعها في سماء الأدب والنقد وأسفرت على نتاج نقدي علمي ضخّم أثرى تاريخ الأدب العربي قديماً وحديثاً، فجّل المصادر تكاد تتفق على أن هذه الحادثة الشعرية قامت حولها ضجة كبيرة في أثناء حياة الشاعر وتأججت بعد مماته وخلفت من ورائها ثروة أدبية ونقدية قيّمة، مكنتنا من الاطلاع على الاتجاهات الفكرية والنقدية للتراث، وشكلت مرجعية نقدية لا يستهان بها في قراءة التراث واستلهاهم قيمه الفنية والجمالية.

ولعل الحديث عن موقف رائد من رواد النقد والبلاغة في التراث العربي وهو عبد الله بن المعتز، حديث عن مرحلة متقدمة في الوعي والنضج العلمي لدى النقاد العرب القدماء، استطاع فيها الناقد أن ينتفع بالنهضة العلمية التي قامت في القرن الثاني للهجرة، وأن يتجاوز فيها مستويات النقد الانفعالي والدوقي الساذج إلى مرحلة التأصيل، لكن هذا لا الموضوعية الكاملة، فالاختلاف حول حادثة أبي تمام الشعرية لا يزال قائماً في القرن الرابع الهجري بين متعصب لها أو متعصب عليها. ونتساءل في هذا المقام عن رد فعل الناقد والبلاغي ابن المعتز اتجاه هذه الحادثة الشعرية عند الطائي، ما موقفه من الشعر المحدث؟ وكيف تلقى حادثة أبي تمام الشعرية؟ وهل كان لآراء علماء اللغة -وهم أساتذته في الغالب- تأثير على آرائه النقدية؟

والموضوع كما هو مصاغ في العنوان، وفي ضوء أهم مصطلح متواتر فيه هو الحادثة الشعرية، رأيت ضرورة مقارنة رؤية بعض نقادنا العرب القدامى وهو ابن المعتز، وبالتالي، موضوع البحث ينضوي تحت مظلة نقد النقد، وفي سبيل وضع معالم الإشكالية في إطار منهجي ومعرفي، بدى لي المنهج النقدي التحليلي القائم على الوصف والاستقراء والترجيح أنسب المقاربات النقدية لموضوعنا هذا.

2. ملامح الرؤية النقدية لابن المعتز

إنّ دارس الأدب العربي القديم يجد صعوبة في الفصل بين مباحث الأدب والنقد والبلاغة خاصة في العصر العباسي، وخير دليل على ذلك الشاعر والناقد والبلاغي عبد الله بن المعتز، وفيه يقول ابن خلكان: «أبو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل بن المعتصم بن هارون الرشيد... أخذ الأدب عن أبي العباس المبرد وأبي العباس ثعلب وغيرهما، كان أديباً بليغاً شاعراً مطبوعاً مقتدرًا على الشعر...»¹، ولوفاة ابن المعتز حكاية لخصها صاحب "وفيات الأعيان" في مقتله بعد توليه للخلافة ليوم ليلة وذلك في ست وتسعين ومائتين للهجرة، أما مولده فكان في سبعة وأربعين وقيل ست وأربعين ومائتين للهجرة، لكن الرجل يحسب على أهل الأدب أكثر مما يحسب على الخلفاء، فهو من الشعراء المحدثين، انماز شعره بقرب المأخذ وسهولة اللفظ وحسن المعاني وجودة القرينة².

وقد تأثر ابن المعتز بالأجواء الأدبية والنقدية في عصر وفي المحيط الدائر به، فمن جهة كان ابن القصور تعلم العلوم اللغوية والنحوية العربية وحفظ الشعر القديم وروى أخباره، ومن جهة أخرى كان شاعر احتضنه عصر الحداثة العباسية، فتلون شعره بخصائص هذا العصر، وفي ذلك يقول صاحب الأغاني: «ومنن صنع من أولاد الخلفاء فأجاد وأحسن وبرع في تقدم جميع أهل

عصره فضلاً وتشرفاً وأدباً وشعرًا وظرفًا وتصرفًا في سائر الآداب أبو العباس عبد الله بن المعتز بالله... وشعره إن كان فيه رقة الملوكية وغزل الظرفاء وهلهلة المحدثين، فإن فيه أشياء كثيرة تجري في أسلوب المجيدين ولا تقصر على مدى السابقين»³.

لا يختلف اثنان في أن القرن الثالث شهد احتدام الصراع بين مذهب القدماء ومن مثلوه من العلماء ومذهب الشعراء المحدثين، وفي أجواء هذه الخصومة الأدبية بين القديم والحديث، التي انتقلت في مرحلة متقدمة إلى خصومة بين أنصار البحري وأبي تمام، ظهرت مؤلفات ابن المعتز وهي تعكس في مجملها توجهه الأدبي والنقدي، ولعل أهمها كتاب "البديع" و"طبقات الشعراء" و"السراقات الشعرية" و"رسالة في محاسن ومساوئ أبي تمام"، وهي تعكس ارتباط اسم ابن المعتز بهذه الخصومات الأدبية، هذا من جانب، ومن جانب آخر، يرى جابر عصفور أن الخلافة العباسية في عهد المتوكل -جد ابن المعتز- بدأت تميل عن التيار الإعترالي العقلي لتتقرب من أهل السنة والنقل، ومن هنا يرى الناقد أن الأفق الفكري لكتابات لابن المعتز هو نسق القديم والنقل، فمعظم أساتذته من اللغويين والنحاة كالمبرد وثعلب، وكونه أحد أبناء الخلافة العباسية سيلتقي أفقه الفكري مع الأفق الفكري للحنابلة في مفهوم التقليد والجر⁴.

وقد اختلف الدارسون المحدثون في قراءاتهم لابن المعتز وموقفه من الشعر المحدث عامة وحادثة أبي تمام الشعرية على الخصوص، فهناك من يرى أن ابن المعتز ينتصر للمحدثين ويرفع الضيم عنه في كتاباته، فهو اقتصر لهم من القدماء الذين سلبوهم كل شرف في الشعر بحديثه عن البديع الذي ارتبط بالحادثة الشعرية العباسية، لكن يذهب بعض الآخر إلى أن ابن المعتز لا يختلف عن أساتذته من اللغويين والنحاة المتعصبين لطريقة القدامى في الشعر، «فبدلاً من إنصاف الشعر المحدث، ذهب ابن المعتز ينصف القديم، وعن هذه الطريق أكد أن البديع لم يكن بدعاً مستحدثاً، وإنما كان الفضل فيه للقدماء»⁵. وقبل الخوض في موقف ابن المعتز من حادثة أبي تمام الشعرية وجب توضيح مفهومه للبديع الذي كان محور كتابه، وموقفه من الشعر المحدث الذي هو جزء منه.

البديع عند ابن المعتز

اقترن البديع بالحادثة الشعرية العباسية، فالبديع لغة: من بدع الشيء بدعاً وابتدعه أنشأه وبدأه، والبدع: الشيء يكون أولاً، والبدعة كل محدثة، والمبتدع: الذي يأتي أمراً على شبهه لم يكن ابتدأت إياه ولم يسبقه إليه أحد، والبديع: المحدث العجيب والاختراع لا على مثال، لذلك البديع من أسماء الله تعالى لأنه مبدع كل شيء⁶. وتلتقي الحادثة مع البديع في أن الحادثة من الحديث وهو ضد القدم، والحديث كون الشيء لم يكن، ومحدثات الأمور: ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف على غيرها، وحدثته أي بأوله وابتدائه والحديث عامة الجديد من الأشياء⁷. فالقواسم المشتركة بين البديع والحادثة هي: الأولوية في الوجود، والعمل على غير مثال، والاختراع والابتكار، وتجاوز الماضي والقديم.

ويؤكد هذا الكلام الناقد محمد عبد المطلب من أن البديع ظل مرتبطاً بالزمن لدى النقاد العرب القدامى، أي الحادثة الزمنية وبالتالي جرى رفضه، وهذا ما عبرت عنه مواقف هؤلاء من مثل الأصمعي وابن الأعرابي اتجاه الشعراء المحدثين⁸. فغدا البديع صنعة ومعلما من معالم الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وقد ارتبط كمبحث بلاغي بالحادثة الشعرية في العصر العباسي، وأصبح مذهباً للشعراء المحدثين وعليه يمكننا القول إن البديع كان منعرجاً حاسماً في تغير مسار الشعرية العربية التراثية، فالصنعة البديعية مثلت حادثة تعبيرية.

وقد استعمل الجاحظ مصطلح "البديع" قبل ابن المعتز بمعناه الأدبي حين قال: «إن البديع مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة و أريت على كل لسان»⁹، لم يكن مصطلح البديع قديما مقصورا على جنس من المحسنات اللفظية، بل كان اسما جامعاً لفنون البلاغة على اختلافها (التشبيه والاستعارة والكناية) والتي عدها ابن المعتز من فنون البديع؛ «لأن البديع اسم موضوع لفنون من الشعر يذكرها الشعراء والنقاد المتأدين منهم فأما علماء اللغة والشعر القديم، فلا يعرفون هذا الاسم، ولا يدركون ما هو، وما جمع فنون البديع، ولا سبقني إليه أحد»¹⁰. ويتمثل سبق ابن المعتز في جمع هذه الفنون البديعية في مؤلف وهو كتابه "البديع".

وحديث ابن المعتز في مقدمة كتابه البديع، عن ظاهرة البديع في الشعر المحدث، هو انتصار صريح للقدامى، حيث نفى من أن يكون مذهب البديع قد نشأ على يد بشار ومسلم بن الوليد وأبي نواس، وذلك لأن البديع ورد في كتاب الله عز وجل وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة بالإضافة إلى كلام بعض الشعراء العرب القدامى، وإنما السبب الرئيس في نسبة مذهب البديع إلى بشار ومسلم بن الوليد وأبي نواس هو إسرافهم وإكثارهم من استخدام فن البديع في أشعارهم¹¹. ومعنى هذا الكلام أن البديع أصبح مذهباً للشعراء المحدثين، نظراً لعنايتهم به، لذلك أصبح «يعني مدلول البديع، بوصف تغيراً في إخراج المعاني القديمة، وغلو فيما اقتصد فيه القدماء»¹².

ولعل هذا المنحى، هو الذي جعل ابن المعتز يميل إلى الاعتدال والتوسط في البديع، فقد صنّفه أحمد إبراهيم موسى في الصنف الثالث من الشعراء المحدثين مع البحري، في ميلهما إلى البديع السهل والسطحي البسيط، والزخرف الحسي¹³، الذي تجلّى في تشبيهات ابن المعتز، فهي تشبيهات حسية حافظت على التمايز بين حدود الصورة. وانطلاقاً من هذا الأفق الذي يصدر عنه ابن المعتز نتساءل عن موقفه من الشعر المحدث؟ فهل كان ينتصر لهذا المذهب الفني الذي يعد واحداً منه؟ أم أن ولائه للقديم أكبر من أي اعتبارات أخرى؟

2.2 موقف ابن المعتز من الحداثة الشعرية

إن وضع مؤلفات ابن المعتز في سياقها المعرفي والتاريخي، يجعلنا نقول إن ابن المعتز ينتصر للحداثة الشعرية العباسية بمفهومها الزمني؛ أي المعاصرة، وذلك لعدة أسباب، منها، انتماءه زمنياً إلى هذا العصر؛ أي عصر المحدثين «وعبد الله بن المعتز بالله أمير المؤمنين في المولدين...»¹⁴. كما أن لازدياد دائرة توسع الشعر المحدث، أثراً كبيراً في الجو الثقافي السائد في تلك الحقبة، فهو أشكل بالزمن وأكثر استعمالاً في المجالس، مما يعني طغيان اللغة الشعرية الجديدة، ونجد كذلك، مكانة ابن المعتز في الدولة العباسية، التي كان أغلب داعميه من المحدثين والموالي، هذا كله ولد لديه ـ ابن المعتز ـ إحساس بالانتماء إلى فئة المحدثين.

لكن كان موقفه مخالفاً من الحداثة الفنية للشعراء المحدثين، فهو ـ حسب جابر عصفور ـ وإن بدى للعيان أنه تجاوز ثنائية القديم والحديث، إلا أنه في الحقيقة استبدل هذه الثنائية بثنائية (حديث مطبوع) كبشار بن برد والنمري والبحري وغيره، و(حديث مصنوع) كمسلم بن الوليد وأبي تمام، «وهكذا أخذ أساتذة ابن المعتز ومعاصروه يمايزون بين طريقة أبي تمام التي هي أقرب إلى طريقة مسلم بن الوليد وصالح بن عبد القدوس، في مقابل طريقة البحري... وذلك في الوقت الذي أخذوا يتقبلون فيه ما لا يتباعد عن هذه الطريقة من شعر بقية المحدثين»¹⁵.

ومن خلال ثنائية الحدث المطبوع والمحدث المتكلف أو المصنوع، وضع ابن المعتز ملامح وتحليلات الأنموذج الأصلي للشاعر المطبوع، الذي يلخص جابر عصفور أوصافه في قوله: «تقترن بالبديهة والارتجال من ناحية، والغزارة والاقتدار من ناحية ثانية، والسهولة والوضوح من ناحية ثالثة، والاستواء والسلاسة من ناحية رابعة، فالشاعر المطبوع . في طباقات ابن المعتز . شاعر "منطقي"، "فصيح"، "مفوه"، "غزير"، "لسن"، "فحل"، يضع لسانه حيث يشاء، "يلعب بالشعر لعباً"، صاحب "بديهة"، "قادر على الكلام"، يتدفق تلقياً بالشعر كما يتدفق النبع الصافي بالماء الزلال، ميسر للشعر بفطرته التي فطر عليها متيسراً عليه بغزارته التي تجود بحملها في يسر وإسماح»¹⁶ . ويعد إبداع الشاعر المطبوع متناً مرجعياً لدى النقاد اللغويين والنحاة والذين تأثروا بهم منه تأخذ الشواهد الشعرية التي يعتد بها اللغوي والنحوي، والناقد والبلاغي.

ومن هنا يسوغ لنا القول إن الأفق الفكري والحضاري الذي يصدر عنه ابن المعتز، هو الأفق الذي تم فيه تمجيد طريقة القدامى واستحسان كل شعر نهج على خطاها من طريق التقليد، ووصم كل حادثة بالبدعة.

3. نقد ابن المعتز للحادثة الشعرية عند أبي تمام

يرى إحسان عباس أن أبا تمام يمثل مشكلة فنية حقيقية لابن المعتز¹⁷؛ لأن شعر أبي تمام يمثل ذروة القطيعة الفنية التي انقطع بها المحدثون عن نمط الأعراب الفصحاء¹⁸، ففي كتاب "طبقات الشعراء" الذي خصصه للشعراء المحدثين، ظهر ابن المعتز، معجبا ومتسامحا مع شعر أبي تمام الحداثي، معترفا بإحسانه، يقول: «ومما يستملح في شعره - وشعره كله حسن... ولو استقصينا ذكر أوائل قصائده الجياد التي في عيون شعره لشغلنا قطعة من كتابنا... وأكثر ما له جيدٌ والريء الذي له إنما هو شيء يستغلق لفظه فقط، فأما أن يكون في شعره شيء يخلو من المعاني اللطيفة والمحاسن والبدع الكثيرة فلا»¹⁹.

ومن المرجح أن استحسان ابن المعتز لشعر أبي تمام اقتصر على الشعر الذي اتبع فيه الشاعر سنة الأوائل؛ أي بما لا يفارق صفة الوضوح من صنعة الشاعر، وما لا يعد انفصاما عن الأنموذج، وهذا معناه أن ابن المعتز معجب بالجانب القديم في شعر أبي تمام²⁰، أما الجانب الحداثي من شعره فلم يسلم من نقده اللاذع، وهذا تجسده رسالته في محاسن ومساوئ أبي تمام التي وصل منها الجزء الخاص بالمساوئ فقط في "البصائر والذخائر" للتوحيدي و"الموشح" للرمزباني، والتي تختلف تماما لما جاء به في الطبقات.

ومن الواضح أن الرسالة ألفها ابن المعتز في خضم تأجج الخصومة الأدبية بين أنصار أبي تمام وأنصار البحتري، والجدل لم تكن تصنعه طريقة البحتري، لكن الاختلاف وقع على مذهب أبي تمام الحداثي مما استدعى من الناقد تأليف الرسالة، وهو ما يفهم من قوله: «ربما رأيت في تقدسم بعض أهل الأدب الطائي على غيره من الشعراء إفراطا بيئاً، فاعلم أنه أوكد أسباب تأخير بعضهم إياه عن منزلته في الشعر لما يدعوه إليه اللجاج، فأما قولنا فيه فإنه بلغ غايات الإساءة والإحسان، فكأن شعره قوله:

إن كان وجهك لي تترى محاسنه فإن فعلك بي تترى مساويه»²¹

والذي وصل القارئ العربي هي المساوئ دون المحاسن، وهو ما حدا بجابر عصفور إلى القول إن ابن المعتز صبّ أكثر اهتمامه على المساوئ، أما المحاسن التي يقصدها الناقد، فهي قرينة الوضوح والسهولة في التعبير والإفادة من زخرف المحدثين دون الإحلال

بأصول نط الأعراب الفصحاء²². وفيما يلي التفصيل في القضايا البلاغية التي تناول فيها ابن المعتز شعر أبي تمام الحداثي خاصة في كتابه "البديع" وفي "الرسالة".

1.3 الاستعارة

تأتي الاستعارة في مقدمة أشكال البديع عند ابن المعتز وهو أمر يعكس مدى إحساس هذا الأخير بقوة الصورة وتأثيرها، كما أن الاستعارة هي أكثر الأشكال الفنية ورودا في المحدثين، وجاء حديث ابن المعتز عن الاستعارة عند هؤلاء بعد فراغه من الحديث عن الاستعارة في القرآن وعند الشعراء القدماء، وخصص الجزء الأخير لاستعارات المحدثين منهم أبي تمام التي صنفها مما عيب في الشعر والكلام، ومنها قوله²³:

أَمْطَرْتَهُمْ عَزَمَاتٍ لَوْ رَمَيْتَ بِهَا يَوْمَ الْكَرْبَةِ رُكْنَ الدَّهْرِ لَأَنْهَدَمَا
حَتَّى انْتَهَكَتَ بِحَدِّ السَّيْفِ هَامَهُمْ جَزَاءَ مَا انْتَهَكُوا مِنْ قَبْلِكَ الْخُرْمَا

وقعت الاستعارة في البيت الأول في قوله "أمطرتهم عزمات"، وهي استعارة مكنية، حيث شبه عزيمة الممدوح بالمطر الغزير وحذف المشبه به ورمز له بشيء من لوازمه وهو الفعل "أمطرتهم"، وفي عجز البيت استعارة أخرى في قوله "ركن الدهر"، جعل فيها الدهر بيتا. وفي البيت الثاني استعارة أخرى، وهي استعارة تصريحية في قوله "انتهكت بحد السيف هامهم"، حيث صرح بالمشبه به "هامهم" وحذف المشبه وهو "القتل والإبادة"، وقد جانس أبو تمام بين انتهكت وانتهكوا عن طريق الاشتقاق. ومن الاستعارات التي استشهد بها ابن المعتز للطائي قوله:

يَا سَهُمُ كَيْفَ يُضَيِّقُ مِنْ سَكْرِ الْهَوَى حَزَانُ يُصْبِحُ بِالْفِرَاقِ وَيُغَبِّقُ
عَمْرِي لَقَدْ نَصَحَ الزَّمَانُ وَإِنَّهُ لَمِنْ الْعَجَائِبِ نَاصِحٌ لَا يُشْفِقُ

وعلق ابن المعتز على الشاهد بنبرة من القلق قائلا «نصح الزمان أي أدبك بما يريك من غيره واختلافه والزمان لا يشفق على أحدٍ لأنه يأتي على الإنسان كما يقضى عليه فقال من العجائب أن ينصحك الدهر وهو لا يشفق»²⁴.

الاستعارة في قول الشاعر "لقد نصح الزمان"، وفي هذه الاستعارة جسم الشاعر الزمان جاعلا منه رجلا حكيما على سبيل الاستعارة المكنية، ثم وصف هذا الزمان بأنه "ناصح" باسم الفاعل لدلالة على قوة النصح وديموته، لكن هذا الزمان الناصح لا يشفق، وهنا تكمن المفارقة التي يتعجب منها الشاعر، بين زمان ناصح وزمان لا يشفق. والتضاد الذي وقع في شاهد أبي تمام لم يلقى استحسان ابن المعتز، ولذلك قال: "من العجائب أن ينصحك الدهر وهو لا يشفق"، ومن ثم أعاب الاستعارة كلها.

كما أورد ابن المعتز في الرسالة التي خصصها لبيان محاسن شعر أبي تمام ومساوئه بعض الشواهد كدليل على الاستعارة الرديئة ومن هذه الأبيات كالتالي:

لو لم تدارك مُسِنَّ المجد مذ زمنْ بالحدود والبأس كان المجدُّ قد خرفاً

علق ابن المعتز قائلاً: «فقوله "مسن المجد" من البديع المقيت»²⁵. كذلك استقبح هذا الأخير قول الطائي:

شاب رأسي زما رأيتُ مشيب ال رَأْسِي إِلَّا مِنْ فَضْلِ شَيْبِ الْفَوَادِ

قال ابن المعتز حول الشاهد: «فيا سبحان الله: ما أقبح مشيب الفؤاد! وما أجراه على الأسماع هذا وأمثاله»²⁶.

يبدو أن الاستعارة عند أبي تمام لم تعد تلك الصورة البسيطة التي يتوخى فيها المقاربة وإخراج الأغمض إلى الأوضح، بل أصبحت أكثر تعقيداً، يدخل فيها التجسيم والتشخيص، وتمتزج بالاشتقاق والتضاد، ومن هنا لم تروق هذه الاستعارات ابن المعتز، فاستشهد بها على الاستعارة المعيبة عند المحدثين، فهي نمط جديد من التصوير لم تألفه ذائقة ابن المعتز الذي يعرف الاستعارة بأنها «استعارة الكلمة لشيء يعرف بها من شيء قد عرف بها»²⁷. فمن الواضح أن رؤية ابن المعتز للاستعارة ما زال يحصرها في نطاق ضيق جداً، كونها تشبيهاً قائماً على علاقة محددة بين المشبه والمشبّه به.

وهو المفهوم الذي ينطبق على ما أورده من شواهد على الاستعارة عند الشعراء القدماء وفي القرآن الكريم، وهذا يعني «أن استعارات أبي تمام التي كان يعيها لم تكن تعصف بالمسلمات اللغوية لنمطه المتخيل الذي يبرر نفسه بمؤلاء "الأعراب الفصحاء"، فحسب، بل كانت في الوقت نفسه تعصف بأقانيمه كلها، على نحو يمكن معه أن نصف هذه الاستعارات بأنها النقيض الإبداعي الحاد لكل المعاني التي يكتسبها "التقليد" و"الجبر" في هذه الأقانيم»²⁸.

فحسب جابر عصفور -دائماً- فإن ابن المعتز ينفر من التشخيص والتجسيم خاصة ما يتعلق بالدهر أو الزمان، فهو كأستاذه ابن قتيبة الذي كان يعترض بحدة على طرائق المعتزلة في التأويل، وهو الأصل الذي اعتمد عليه الناقد في تفسير هذا النوع من استعارات أبي تمام تلك التي ذكر فيها الدهر سحرية منه أو وصفاً مفارقاته اللامعقولة، وهذه النظرة هي التي جعلت الناقد يعتبر الاستعارة عند أبي تمام بدعة²⁹.

2.3 التشبيه

وإذا كانت السهولة ووضوح وراء انتشار التشبيه في الشعر الجاهلي فإنّ النقاد والبلاغيين لن يميلوا إلا إليه، وعلى حساب صور بيانية أخرى كالاستعارة، مع الإلحاح على علاقة المقارنة والمشاكلية التي لا تصل إلى حد التفاعل والاتحاد، بل لا بد أن تبقى العلاقة بين الطرفين علاقة اشتراك وتمايز، وليس علاقة اتحاد وتمايز. وهذا الوضوح لا يكون من جهة المبدع فقط؛ أي الشاعر، لكنه تحقيق للوضوح على المستوى التلقي أيضاً، وهو ما يبينه (الزّيدي) كالآتي: «وهو ما يضمن للتشبيه بعده الإبلاغي اللازم وهذا يستجيب لأدبية المنطوق من جهة أن الباث تسهل عليه عملية الخلق انطلاقاً من عنصرين ثابتين يتجلى إبداعهما فيما بينهما من عناصر ثانوية تتمثل في الأداة ووجه الشبه... إنّ بناء التشبيه على الصورة التي ذكرنا يسهل استدعاء الصورة لدى الباث والمستقبل»³⁰، ومن هنا لم يستحسن ابن المعتز، الذي نقل عنه المرزباني قوله في الرسالة عن بيت أبي تمام الذي قاله في وقعة لبابك انهرم فيها ومدح الأفشين:

وَلَمْ يُظْلَمْ وَمَا ظَلَمَ امْرُؤٌ حَتَّى النَّجَاءِ وَخَلْفَهُ التَّنِينُ

وعلق قائلاً: «فلو كان أجهد نفسه في هجاء الأفشين هل يزيده على أن يسميه التنين؟ وما سمعت أحداً من الشعراء شبه به مدوحاً بشجاعة ولا غيرها»³¹.

وهذا التشبيه رديء حسب ابن المعتز؛ لأن أبا تمام لم يوفق في اختيار المشبه به، فالتنين حيوان غريب على الثقافة العربية، لا يملك العربي تصور واضح عنه، والعرب تشبه مدوحها بالأسد في القوة والشجاعة، أما تشبيهه بالتنين فهذا غريب وغير مستحسن، لأن ذلك يجعل المتلقي يعتقد أن المشبه به هو شخص وحشي ومريع الخليقة، ينفر منه كل من يراه، وهو الذي يخالف القاعدة المعروفة في التشبيه، أين يكون وجه الشبه أقوى في المشبه به على المشبه.

3.3 الجنس والطباق

الجناس هو النوع الثاني من أنواع البديع بعد الاستعارة في كتاب البديع، يعرفه (ابن المعتز) فيقول: «هو أن تجيء الكلمة بجناس أخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها»³². ويستشهد ابن المعتز في كتابه على الاستخدام والتوظيف الجيد لغرض التجنيس في القرآن الكريم، ثم من الحديث النبوي الشريف ومن شواهد شعرية لشعراء مختلفين، أما تجنيسات المحدثين، فمنها الحسنة ومنها الرديئة، والتجنيسات التي يستحسنها ابن المعتز في شعر أبي تمام، هي تلك التي تحقق القاعدة البلاغية المعروفة، وهي أن يأتي الشاعر بلفظتين تتجنسان في التأليف دون المعنى، وأورد منها كثير، منها قول الطائي:

سَعِدَتْ غُرْبَةُ النُّوَى بِسُعَادٍ فَهِيَ طَوْعُ الْإِتْهَامِ وَالْإِنْجَادِ

فالشاعر جانس بين "سعدت" و"سعاد"، فاللفظة الأولى فعل بمعنى بركت واللفظة الثانية اسم علم مؤنث، فالشاعر وفق في المجانسة بين اللفظتين - حسب ابن المعتز - الذي أبدى ارتياحه بقوله: «هذا من الأبيات الملاح»³³.

بينما التجنيس المعيب في شعر أبي تمام، هو ذلك الذي يؤدي إلى الالتباس في المعنى، بسبب كثر الاشتقاق، ومن الشواهد التي أثارت سخط الناقد واستهجانه، حيث ذكره في رسالته في أبي تمام ضمن المساوئ، وجاء ذكره أيضاً في "البديع" ضمن التجنيس المعيب، قول أبي ابن أوس³⁴:

ذَهَبْتُ بِمَذْهَبِ السَّمَاخَةِ فَالْتَوْتُ فِيهِ الظَّنُّ أَمْذَهَبُ أَمْ مَذْهَبُ

ويشرح ابن المعتز الشاهد قائلاً: «يريد غلبت على مذهبه السماحة؛ فكأن فيها مذهبا يظنه بعض الناس»³⁵. ويريد الناقد من خلال هذا الشرح الإشارة إلى الالتباس والغموض الذي يحوم حول الشاهد جراء التجنيسات الرديئة التي ولع بها أبو تمام، كما أعاب في رسالته عدة شواهد في التجنيس لم تنل استحسانه واستحسان النقاد البلاغيين بعده.

ويظهر موقف ابن المعتز من الجناس عند أبي تمام أن التجنيس والبديع عامة مجرد سمات وخصائص كمية، ولا يجهد نفسه في شرحها أو تبريرها، ومنها ترسخت لديه قناعة مفادها أن الاختلاف بين شعر القدماء وشعر المحدثين يكمن في عدد الانسحاق البلاغية في كل قصيدة، ورفض الاعتراف لأي اختلاف نوعي في الأنساق البلاغية ذاتها، وهنا يظهر قصور نظرية ابن المعتز حسب الناقدة المستشرقة سوزان ستيتكيفيتش³⁶.

فالجناس بوجه خاصة والبديع بوجه عامة تماثل صوتي وتكرار لفظي يترك أثرا على سمع المتلقي هذا الأثر يلفت الانتباه ويستثير النفس ويحقق اللذة والمتعة، ويرى عبد القاهر الجرجاني أن الحسن الذي ينجم عن هذا التكرار لا يقدر عليه إلا الشاعر المجيد يقول: «... ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفأها، فبهذه السرية صار "التجنيس". وخصوصا المستوفي منه والمتفك في الصورة. من حلى الشعر، ومذكورا في أقسام البديع»³⁷. ولا طالما كان التجنيس عند (أبي تمام) وسيلته لتحقيق التماثل بين الفواصل الموسيقية، وخلق انسجام وتوازن للقصيدة وتعبيراً عن رؤى عقلية وأغراض فنية، وعن مواقف مختلفة، من خلال بنية إيقاعية متكاملة، ويتجلى ذلك في العديد من قصائده.

أما النوع الثالث من أنواع البديع في تصنيف ابن المعتز، فهو الطباق، الذي يعني المعنى وضده حسب الأمثلة التي ساقها الناقد³⁸، وقد شاب ما عانته معالجة ابن المعتز المطابقة في شعر أبي تمام من نقص معالجته للاستعارة والتجنيس من نقص³⁹، فهو لا يعلل للظواهر التي يستحسنها، ولا يذكر أسباب الإساءة، فنجد أنه يذكر شواهد لأبي تمام في المطابقة في الجزء الخاص بالمحدثين ولا يظهر ما إذا كانت مما يستحسنه في المطابقة، أم لا، وعندما ينتقل إلى المعيب من المطابقة يذكر شاهدين بدون التعليق عليهما، وهما⁴⁰:

فيا ثَلَجَ الفؤادِ وكان رَضُفًا ويا شَبَعِي برؤيته ورَيِّي

وقال:

فإذا الصُّنْعُ كان وَحْشًا فَمُلِّيَ تَ برغم الزمانِ صُنْعًا رَيِّبا

وقعت المطابقة بين لفظي "ثلج" و"رضفا" في الشاهد الأول، ومعنى الرضف السخن، وبين لفظي "وحشا" و"ريبا" في الشاهد الثاني، والوحش كبير السن، بينما الريب صغير السن.

أما في الرسالة فلم يستحسن ابن المعتز المطابقة في قول أبي تمام:

سَرَتْ تَسْتَجِيرُ الدَّمْعَ خَوْفَ نَوَى عَدٍ وَعَادَ قَتَادًا عِنْدَهَا كُلُّ مَرَقِدٍ

لَعَمْرِي لَقَدْ حَرَزْتَ يَوْمَ لَقَيْتُهُ لَوْ أَنَّ الْقَضَاءَ وَحْدَهُ لَمْ يُبَرِّدِ

وعلق قائلاً: «فلم تخرج ها هنا المطابقة خروجاً حسناً، ولا تحسن في كل شيء»⁴¹. فالشاعر حسب هذا الكلام لم يوفق في المطابقة في هذه الشواهد، فمطابقة الشاعر بين "سرت" و"عاد" وبين "حررت" ولم "يبرد"، ومرد ذلك إلى رؤيته الجزئية لهذه الطبقات وعزلها عن القصيدة ومعانيها، بينما الطباق يجمع بين عناصر الشكل وعناصر المعنى، بشكل يصبح من المستحيل الفصل بينهما، ولهذا لا يجب النظر إلى هذا اللون البديعي كحلية من حلي الزخرف اللفظي، بل هو آلية من آليات إنتاج المعنى، ف«قصائد أبي تمام بنيت عن عمد من مثل تلك الثنائيات المتقابلة بوصفها موضوعات رئيسية ولذا في المطابقة التي تقع في أبيات بعينها ليست من قبيل الزخرفة، بل هي عناصر دلالية - شأنها شأن التصوير وبنية القصيدة - تقوم بحمل رسالتها»⁴².

كما أن المطابقة في شعر أبي تمام تصنع إيقاعاً خاصاً في نفسية القارئ ووجدانه ومخيلته، ومن هذه الخصائص النشاط والحركة والحيوية، فالجمع بين المتباعدات من سمات دينامية الخيال وفاعلية العقل في اعتماد استراتيجية الحضور/الغياب.

4.3 السرقات الشعرية

تطرق ابن المعتز في رسالته التي نبه فيها على محاسن شعر أبي تمام ومساويه، إلى سرقات الشاعر، وقال: «ولما نظرت في الكتاب الذي ألفه في اختيار الأشعار وجدته قد طوى أكثر إحسان الشعراء. وإنما سرق بعض ذلك، فطوى ذكره، وجعل بعضه غُدَّةً يرجع إليها وقت حاجته، ورجاء أن يترك أكثر أهل المذاكرة أصول أشعارهم على وجوهها، ويقنعوا أن اختياره لهم، فتعجب عليهم سرقاته»⁴³. جعل ابن المعتز في نصه هذا اختيارات أبي تمام في كتابه الحماسة وغيره، أداة وحجة لإثبات السرقة الشعرية عليه، فجعل اختيارات أبي تمام كانت من الشعر القديم، وجعل السرقات الشعرية التي استخرها الناقد أرجع فيها مصدر السرقة إلى القديم من الشعراء، ويرى جابر عصفور أن هذا نوع من أنواع التشويش على القارئ بأن أفضل ما في شعر أبي تمام راجع إلى القدماء⁴⁴.

وقد أورد عديد الشواهد الشعرية التي اتهم فيها الشاعر بالسرقة، منها قوله⁴⁵:

رَقَّتْ جَوَاهِرُ أَجْناسِ الْعَزَالِ فُلُو مَلَكُتُهُ لَشْرِبْتُ الْخِشْفَ فِي الْكَاسِ

قال: وإنما سرق المعنى من قول أبي العتاهية لمخارق وقد غنى:

رَقَقْتُ حَتَّى كَدْتُ أَنْ أَحْسُوكَ

وقال الطائي: [الطويل]⁴⁶

أَبَا جَعْفَرُ إِنَّ الْجَهَالَهَ أُمُّهَا وَلَوْ وَأُمُّ الْحِلْمِ جَدَّاءُ حَائِلُ

ويرى أنه أبا تمام سرق المعنى من قول الشاعر: [الوافر]

بُغَاثُ الطَّيْرِ أَكْثَرُهَا فِرَاخًا وَأُمُّ الصَّخْرِ مَقْلَاتُ نُزُورُ

وهكذا طبعت الجزئية وعدم الدقة معالجة ابن المعتز للسرقات عند أبي تمام، فهو لا يبين الناقد موطن السرقة أهى على مستوى اللفظ أم المعنى؟ ولا الأسباب التي قد تؤدي بالشاعر إلى أخذ معاني شعراء آخرين؟ بينما نجد النقاد البلاغيين بعده يفرقون بين أنواع الأخذ والسرقة ويضعون لها المصطلحات والمفاهيم، وهو ما يظهر حجم تأثر ابن المعتز بالنقاد اللغويين، فهو يصدر عن الأفق ذاته، ومثلهم لا يفصل في أنواع السرقة، كما أنه لا يختلف عنهم في التشكيك في حادثة أبي تمام الشعرية من خلال رمي شعره بالسرقة.

5. خاتمة:

تناول هذا البحث أحد أبرز شعراء العربية أهم رواد حداثتها، وهو الشاعر العباسي أبو تمام، الذي اكتملت على يديه حركة التجديد في الشعر العربي، وليس من السهل مقارنة حادثة أبي تمام الشعرية، إذ تباينت الآراء النقدية قديماً حول شعره بين مؤيدٍ ومعارض، وقد اخترنا ناقداً وبلاغياً لا يقل شأنًا عن أبي تمام لمقارنة آرائه النقدية حول حادثة الشاعر، وهو عبد الله بن المعتز؛ الذي كان له دوراً كبيراً في تلقي النقاد والبلاغيين بعده لحادثة أبي تمام الشعرية كالأمدى والخفاجي وغيرهما.

وقد عنا لنا من خلال تتبع آراء الناقد والبلاغي ابن المعتز ما يأتي:

استحسن ابن المعتز شعر أبي تمام الذي اتبع فيه الشاعر منهج القدامى، أما الجانب الحدائثي في شعره فلم يسلم من نقده. حادثة أبي تمام الشعرية من وجهة نظر ابن المعتز هي إفراط في الصنعة البديعية وليست موقفاً فنياً جديداً يعبر انبثق عن رؤى وأفكار ومؤثرات جديدة.

أدرج ابن المعتز استعارات أبي تمام في جزء استعارات المحدثين المعيبة، إذا لم تنل استعارات الطائي رضى الناقد لما فيها من تشخيص وتجسيم وتضاد في المعاني، وقد وقف عند عينة قليلة من هذه الاستعارات، ولم يتعرض لكثير من استعارات أبي تمام التي أثارت الجدل خاصة تلك التي سميت بالاستعارات البعيدة والاستعارات الدهرية.

يظهر جلياً تأثر ابن المعتز بالنقاد اللغويين، خاصة في معالجته للسرقات الشعرية عند أبي تمام، إذ اتخذ من هذه الظاهر الشعرية نافذة للتشكيك في حداثته الشعرية، كما أن منهجه في البحث في سرقات أبي تمام لم يكن واضحاً، بل اتسم بعدم الدقة وإطلاق الأحكام الانفعالية.

أعاب ابن المعتز على أبي تمام شغفه بالتجنيس والاشتقاق إفراطه في استعماله، ورأى في ذلك تكلف وصنعة.

منهج ابن المعتز في مقارنة حادثة أبي تمام منهج بياني، يقوم على الجمع؛ أي تجميع الأمثلة البلاغية التي تندرج تحت كل فن من الفنون البلاغية، التي تناولها، ثم التعليق عليها تعليقات هامشية، تخرج في أحيان كثيرة عن الموضوعية النقدية، وتخضع للذوق والانفعالية.

- ¹ أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، المجلد الثالث، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت: 1970 م، ص 76.
- ² ينظر: المصدر نفسه، ص 76، 77.
- ³ أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني، المجلد 10، تحقيق 'حسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس، دار صادر، ط 3، بيروت: 2008 م، ص 217.
- ⁴ ينظر: جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 1، القاهرة: 1994م، ص 160. 164.
- ⁵ إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب - نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري -، دار الشروق، ط 01، عمان: 1993م، ص 109، 110.
- ⁶ ينظر: أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور، معجم لسان العرب، المجلد 1، الجزء 4، تحقيق أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 03، بيروت: 1999 م، ص 229. 231.
- ⁷ ينظر: ابن منظور، المصدر نفسه، المجلد 1، ص 230، 231.
- ⁸ ينظر: محمد عبد المطلب، بناء الأسلوب في شعر الحداثة التكويني البديعي، دار المعارف، ط 2، القاهرة: 1995 م، ص 79.
- ⁹ أحمد إبراهيم موسى، الصبغ البديعي في اللغة العربية، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة: 1969م، ص 95.
- ¹⁰ عبد الله بن المعتز، كتاب البديع، تحقيق كراتشكوفسكي، مكتبة المثنى، ط 02، بغداد: 1979م، ص 58.
- ¹¹ ينظر: عبد الله بن المعتز، كتاب البديع، ص 1، 2.
- ¹² مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت: (د ت)، ص 94.
- ¹³ أحمد إبراهيم موسى، الصبغ البديعي في اللغة العربية، ص 101.
- ¹⁴ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري، القبرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، الجزء 01، مفصل ومضبوط ومشروح بقلم زكي مبارك، دار الجيل، ط 04، بيروت: (د ت)، ص 175، 176.
- ¹⁵ جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 186، 187.
- ¹⁶ جابر عصفور، المرجع نفسه، ص 183.
- ¹⁷ ينظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 108.
- ¹⁸ ابن خلكان، وفيات الأعيان، المجلد الثالث، ص 76.
- ¹⁹ عبد الله بن المعتز، طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فرج، دار المعارف، ط 03، القاهرة: 1956م، ص 284. 286.
- ²⁰ ينظر: جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 204.
- ²¹ أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، الموشح: مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد البحايي، دار الفكر العربي، القاهرة: 1965م، ص 246، 247.
- ²² ينظر: جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 203، 204.
- ²³ ينظر: ابن المعتز، البديع، ص 22، 23.
- ²⁴ ابن المعتز، المصدر نفسه، ص 22، 23.
- ²⁵ المرزباني، الموشح، ص 347.
- ²⁶ المرزباني، المصدر نفسه، ص 348.
- ²⁷ عبد الله بن المعتز، البديع، ص 02.
- ²⁸ جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 209، 210.
- ²⁹ .. ينظر: جابر عصفور، المرجع نفسه، ص 216، 217.
- ³⁰ توفيق الزبيدي، مفهوم الأدبية في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع، دار عيون المقالات، ط 02، الدار البيضاء: 1989م، ص 120.
- ³¹ المرزباني، الموشح، ص 348.
- ³² ابن المعتز، البديع، ص 25.
- ³³ ابن المعتز، البديع، ص 29.
- ³⁴ ينظر: ابن المعتز، المصدر نفسه، ص 35. وينظر: المرزباني، الموشح، ص 349.

35. المرزباني، الموشح، ص 349.
36. ينظر: سوزان بينكني ستيتكيفيتش، إعادة صياغة البديع، مجلة فصول (قراءات تراثية)، المجلد 13، العدد 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1994م، ص 278، 279.
37. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني ودار المدني، القاهرة وجدة: 1988م، ص 07، 08.
38. ينظر ابن المعتز، البديع، ص 36.
39. سوزان بينكني ستيتكيفيتش، إعادة صياغة البديع، مجلة فصول، ص 280.
40. ينظر: ابن المعتز، البديع، ص 47.
41. المرزباني، الموشح، ص 347.
42. سوزان بينكني ستيتكيفيتش، إعادة صياغة البديع، مجلة فصول، ص 281.
43. المرزباني، الموشح، ص 352.
44. ينظر: جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 210.
45. المرزباني، الموشح، ص 354.
46. المرزباني، المصدر نفسه، ص 357.

7. قائمة المراجع والمصادر

الكتب باللغة العربية

1. أحمد إبراهيم موسى، الصبغ البديعي في اللغة العربية، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة: 1969م.
 2. توفيق الزبيدي، مفهوم الأدبية في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع، دار عيون المقالات، ط2، الدار البيضاء: 1989م.
 3. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني ودار المدني، القاهرة وجدة: 1988م.
 4. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، المجلد الثالث، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت: 1970 م.
 5. أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني، المجلد 10، تحقيق 'حسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس، دار صادر، ط 3، بيروت: 2008 م.
 6. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري، القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، الجزء 01، مفصل ومضبوط ومشرح بقلم زكي مبارك، دار الجيل، ط4، بيروت: (د ت).
 7. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب - نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الشروق، ط01، عمان: 1993م.
 8. محمد عبد المطلب، بناء الأسلوب في شعر الحدائث التكوينية البديعي، دار المعارف، ط 2، القاهرة: 1995 م.
 9. جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، القاهرة: 1994م.
 10. مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت: (د ت).
 11. أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، الموشح: مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد البحوي، دار الفكر العربي، القاهرة: 1965م.
 12. عبد الله بن المعتز، كتاب البديع، تحقيق كراتشكوفسكي، مكتبة المثني، ط2، بغداد: 1979م.
 13. أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور، معجم لسان العرب، المجلد 1، الجزء 4، تحقيق أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط03، بيروت: 1999 م.
- المقالات:

1. سوزان بينكني ستيتكيفيتش، إعادة صياغة البديع، مجلة فصول (قراءات تراثية)، المجلد 13، العدد3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1994م.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol-9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ قبول البشير: 2019-12-15

تاريخ النشر: 2019/12/02

تاريخ الاستقبال: 2019-06-24

مدار خوارم الأهلية عند المحدثين وأثرها في الرواية
دراسة تحليلية تطبيقية

Eligibility of the Eligibility of the M odernists and Their Impact on
the N ovel, An A nalytical and A pplied Study

د. عالية سليمان سعيد العطرور، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في الجامعة القاسمية بالشارقة -
الإمارات العربية المتحدة.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

عالية سليمان سعيد العطرور، مدار خوارم الأهلية عند المحدثين وأثرها في الرواية دراسة تحليلية تطبيقية، مجلة التراث، العدد
32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019,
ninth FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

ALIA SULEIMAN Saeed Al Atrouz, Eligibility of the Eligibility of the Modernists and
Their Impact on the Novel, An Analytical and Applied Study, **EL TOURATH REVIEW**,
number 32, ninth folder, December 2019.



موضوع هذه الدراسة هو مدار حوارم الأهلية عند المحدثين وأثرها في الرواية، دراسة تحليلية تطبيقية. ولقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة ومبحثين وخاتمة.

تناولت في المقدمة الفكرة العامة لهذه الدراسة، والغاية الأساسية منها.

و أما المبحث الأول فقد خصصته للحديث عن الإصابات العقلية على اعتبار أن من أبرز شروط العدالة العقل ومنه فكل ما يضر بالعقل يعد حارماً للعدالة ، وأما المبحث الثاني فنخصصته للحديث عن الإصابات البصرية بكل أنواعها ومحاولة الوقوف على أثرها بالرواية.

وأما الخاتمة فقد بينت فيها أهم النتائج التي تم الوصول إليها.

الكلمات المفتاحية:

الاختلاط: ويقصد به حالة من فساد الإدراك وليس فقدانه.

حوارم الأهلية: وهي ما يقدر في أهلية الراوي لرواية حديث النبي عليه الصلاة والسلام

Abstract:

The subject of this study is the study of the eligibility algorithm for modernists and its impact on the novel, applied analytical study. This study came in an introduction, two papers and a conclusion.

In the introduction, I discussed the general idea of this study, and its main purpose.

The first topic is devoted to talking about mental injuries on the grounds that one of the most important conditions of justice is the mind and from it all that harms the mind is considered a prison for justice. The second section is devoted to talking about visual injuries of all kinds and trying to stand on their impact in the novel.

The conclusion in which the most important results were reached.

مقدمة:

الحمد لله حمد الشاكرين، وأفضل الصلاة وأزكى التسليم على خير خلقه المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحابته الغر الميامين. وبعد:

الإنسان جسم وروح وعقل، هذه العناصر المكونة للبشر تحتاج إلى رعاية حتى تتفاعل معا بشكل يمكن الفرد من القيام بواجباته في الحياة لتحقيق أهدافه المرجوة .

ويمكن الحفاظ على الحالة الصحية الجسمية والعقلية بإتباع أسلوب الحياة المناسب، فالصحة العضوية هي الأساس للحصول على حياة أكثر صحة وسعادة، وكما يقال العقل السليم في الجسم السليم .

ولكن نحن البشر لا يدوم لنا حال، فكلنا معرضون لتقلب أحوالنا الصحية سواء الجسمية أو النفسية، الأمر الذي ينعكس على تصرفاتنا اليومية، فأَيُّ فرد منا أثناء تواصله مع غيره من الأفراد يهمله فيمن يتعامل معهم مصداقيتهم، التي تجعله يشعر بالطمأنينة تجاه أفعالهم وأقوالهم، فترانا نشترط فيمن نأخذ منهم الأخبار في الصحيفة أو الإذاعة أن يكون على قدر من العلم والعقل والصدق ...، فكيف الأمر إن تعلق بنقل أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله ؟ أترانا نتساهل به أم ينبغي اتخاذ كافة التدابير اللازمة لتنقيح أحوال أولئك الأفراد الذين وقعت عليهم مسؤولية نقل سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

وإن المتتبع لجهود علماء السنة النبوية يرى ما بذله علماءنا من جهود جبارة ضمنت أن يكون ما وصلنا من أخبار رسولنا صلى الله عليه وسلم موثوقا بصحة نسبته إلى رسولنا صلى الله عليه وسلم .

فقد بين العلماء العوارض التي قد تقدح في رواة الحديث وبينوا الأحكام المترتبة على كل منها، ومن هنا ستقوم هذه الدراسة بعرض تفصيلي لمجموعة من العوارض المنقصة لأهلية الرواة من الناحية الجسمية فمن بين الإصابات العضوية التي قد يصاب بها الإنسان أن يصاب بعينه، و مما لا شك فيه أن للعقل والعين أثر بارزاً في قدرة الإنسان على الحفظ، وهو ما ستتناوله الباحثة في هذه الدراسة والذي سيتم تقسيمها على النحو الآتي:

المبحث الأول: الإصابات العقلية

المطلب الأول: الاختلاط.

المطلب الثاني: الغفلة.

المبحث الثاني: الإصابات البصرية

المطلب الأول: العمى.

المطلب الثاني: العور

المطلب الثالث: العمش، العشي، الحول.

المبحث الأول: (الإصابات العقلية)

العقل لغة: "عَقْلٌ وهو أحد المصادر التي جاءت على مفعول كالمَيْسُور والمُعْشُور وعَاقَلَهُ فَعَقَلَهُ يَعْقِلُهُ بالضم كان أَعْقَلَ منه والعَقْلُ التَّثَبُّتُ في الأمور والعَقْلُ الْقَلْبُ وَالْقَلْبُ الْعَقْلُ وَنُمِّي الْعَقْلُ عَقْلاً لَأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْجِسُهُ وَقِيلَ الْعَقْلُ هُوَ التَّمْيِيزُ الَّذِي بِهِ يَتَمَيَّزُ الْإِنْسَانُ مِنْ سَائِرِ الْحَيَوَانِ وَيُقَالُ لِغُلَّانٍ قَلْبٌ عَقُولٌ وَلِسَانٌ سَقُولٌ وَقَلْبٌ عَقُولٌ فَهُمْ وَعَقْلُ الشَّيْءِ يَعْقِلُهُ عَقْلاً فَهْمُهُ"⁽¹⁾، ويقال: "عقل: أدرك الأشياء على حقيقتها، والغلام أدرك وميز. يقال ما فعلت هذا مذ عقلت"⁽²⁾.

ومهما كان تعريف العقل فهو نعمة من نعم الله تعالى على الإنسان؛ إذ إنه مناط التكليف كما وضع ذلك النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث الشريف: (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل)⁽³⁾.

وليس الكلام هنا حول رواية المجنون لحديث رسول الله ﷺ، فمثل هذا لا تؤخذ روايته، وإنما الكلام هنا حول ما قد يعتري الراوي من إصابات تؤثر على إدراكه لما يرويه عن الرسول ﷺ، الأمر الذي يؤثر في مصداقية ما يرويه. ومن أبرز هذه الإصابات: الاختلاط والغفلة لدى الراوي، وستقوم الباحثة خلال هذا الفصل بتوضيح كل من الاختلاط والغفلة، وأثرهما على رواية الحديث.

المطلب الأول: (الاختلاط)

يعد الاختلاط من أوائل الإصابات العقلية التي اهتم نقاد الحديث النبوي بكشفه وملاحظة تأثيره على الرواة. وقد عبّر عنه علماء الجرح والتعديل ببعض العبارات؛ كقولهم في الراوي: تغير حفظه قبل موته، أو اختلط أو تغير حفظه بآخره، وغيرها من العبارات الدالة على تبدل حفظه. ورغم أن كثيراً من الناس يختلطون إلا أنه إذا أطلقت كلمة الاختلاط فإنه يشار بها مباشرة إلى اختلاط رواية الحديث و الثقات منهم خاصة؛ وذلك لخطورة أثره على نقل حديث رسول الله ﷺ. وفيما يلي عرض لأهم القضايا المتعلقة بهذا الموضوع بما يخدم هذه الدراسة.

أولاً: مفهوم الاختلاط لغة واصطلاحاً.

الاختلاط لغة: "من خلط ويقال اختلط عقله: أي فسد"⁽⁴⁾.

وأما الاختلاط اصطلاحاً فقد تعدد وتنوع الحديث حوله، فكانت من أوائل المحاولات ما ذكره الإمام ابن الصلاح في مقدمته، بقوله عند حديثه عن الاختلاط: "هَذَا فَنُّ عَزِيزٌ مُهِمٌّ ، لَمْ أَعْلَمْ أَحَدًا أَفْرَدَهُ بِالتَّصْنِيفِ وَاعْتَنَى بِهِ ، مَعَ كَوْنِهِ حَقِيقًا بِذَلِكَ جَدًّا وَهُمْ مُنْقَسِمُونَ : فَمِنْهُمْ مَنْ خَلَطَ لِاخْتِلَاطِهِ وَخَرَفِهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ خَلَطَ لِذَهَابِ بَصَرِهِ ، أَوْ لِعَبْرِ ذَلِكَ"⁽⁵⁾.

كما تحدث عنه الإمام النووي، فقال: "هو فن مهم لا يعرف فيه تصنيف مفرد، وهو حقيق به، فمنهم من خلط لخرفه، أو لذهاب بصره، أو لغيره، فيقبل ما روى عنهم قبل الاختلاط، ولا يقبل ما بعده أو شك فيه، فمنهم عطاء بن السائب فاحتجوا برواية الأكابر عنه كالثوري، وشعبة إلا حديثين سمعهما شعبة بآخرة، ومنهم أبو إسحاق السبيعي، ويقال: سماع ابن عيينة منه بعد اختلاطه..."⁽⁶⁾. وزاد الحافظ ابن حجر فقال: "إذا كان سوء الحفظ طارئاً على الراوي إما لكبره أو ذهاب بصره أو لاحتراق كتبه أو عدمها؛ بأن كان يعتمد عليها فرجع إلى حفظه فساء؛ فهذا هو المختلط"⁽⁷⁾.

وكان من الذين حاولوا صياغة تعريف متكامل للاختلاط الإمام السخاوي، بقوله: "الاختلاط هو: "فساد العقل وعدم انتظام الأقوال والأفعال، إما بخرف أو ضرر أو مرض أو عرض من موت ابن أو سرقة مال؛ كالمسعودي⁽⁸⁾ ت(160هـ)، أو ذهاب كتب؛ كابن لهيعة⁽⁹⁾ ت(174هـ)، أو احتراقها؛ كابن الملقن ت(804هـ)"⁽¹⁰⁾. وزاد الإمام السيوطي بقوله: "من خلط لخرفه أو ذهاب بصره أو لغيره كتلف كتبه والاعتماد على حفظه"⁽¹¹⁾.

فإذا أمعنا النظر وأعملنا الفكر في التعريفات السابقة فإننا سنلاحظ أن عامة كلام أهل العلم متفق في جانب ومختلف في آخر؛ فهم جميعاً يتفقون في الجانب المتعلق بالخرف؛ أي أن الاختلاط هو ما يطرأ على الإنسان من فساد عقل يصيبه عند التقدم بالسن؛ إلا أن الاختلاف والتمييز وقع بينهم في التغير الذي يصيب الإنسان لسبب عارض؛ كفقْدان البصر أو ضياع الكتب وغيرها من الأسباب، وهذا ما يفهم من عبارة ابن الصلاح رحمه الله تعالى، والذي تحدث عنه صراحة الإمام ابن رجب في شرحه لعلل الترمذي، عندما تحدث عن جماعة من الثقات، لا يذكر أكثرهم غالباً في أكثر كتب الجرح والتعديل، وقد ضعف حديثهم، إما في بعض الأوقات أو بعض الأماكن أو عن بعض الشيوخ⁽¹²⁾، حيث ذكر أنهم متفاوتون في تخطيطهم، فمنهم من خلط تخطيطاً فاحشاً، ومنهم من خلط تخطيطاً يسيراً، فأدخلهم الإمام ابن رجب في مسمى الاختلاط عموماً، من حيث عدم ضبطهم للرواية.

ومن الأمور التي تؤكد أن العلماء قد ميزوا ما بين الاختلاط الحاصل نتيجة فساد العقل، وبين ما يصاب به أحدهم من تغير نتيجة لسبب عارض ما ذكر عن الإمام أبي حاتم الرازي أنه قال: "أحمد بن عبد الرحمن بن وهب ابن أخي عبد الله بن وهب: "كتبنا عنه وأمره مستقيم، ثم خلط بعد، ثم جاءني خبره أنه رجع عن التخليط"، وقال: "كان صدوقاً". قال ابن أبي حاتم: سمعت أبا زرعه وأتاه بعض رفقاءني، فحكى عن أبي عبيد الله ابن أخي ابن وهب أنه رجع عن تلك الأحاديث، فقال أبو زرعه: "إن رجوعه مما يحسن حاله، ولا يبلغ به المنزلة التي كان قبل ذلك"⁽¹³⁾.

وبعد العرض السابق لبعض آراء العلماء في مفهوم كلمة الاختلاط، فمما لا شك فيه إذن أن المفهوم الأساسي للاختلاط هو فساد عقل الراوي، وعدم انتظام أقواله وأفعاله، سواء أكان ذلك ناتجاً عن كبره في السن، أو لأي سبب آخر عارض؛ كموت ابن أو احتراق كتب أدى لفساد عقله بصورة دائمة. فالتنوع قد يحصل في صورة السبب المؤدي للنتيجة الدائمة، وبهذه الصورة يظهر الترابط بصورة جلية ما بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الاختلاط، فالذي تكون هذه حاله هو المقصود بالمختلط الذي تعامل العلماء معه بصورة معينة. سيأتي شرحها لاحقاً. ويبقى الذي يصاب بفساد مؤقت لعقله؛ نتيجة لأي سبب من الأسباب العارضة، إلا أن هذا التأثير رهين بوضع معين يزول بعدها، فمثل هذا لا يعد من الاختلاط، بل هو مجرد تغير، ولا يعني رد رواية الراوي كاملة وإنما التحفظ عليها في بعض الأحيان، إذا ما كان هناك شيء من الانتقاد عليها.

ثانياً: أسباب الاختلاط

من خلال التعريفات السابقة الذكر يتبين أن للاختلاط عدة أسباب يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

1) الخرف الذي يصيب الإنسان غالباً نتيجة للهرم، أو نتيجة لحالة مرضية يصاب بها الراوي رغم صغر سنّه، مما يؤدي إلى فساد عقله وذهاب حفظه. وغالباً ما يكون أثر الخرف جزئياً، ثم يبدأ بالتسارع حتى يصبح حالة مطبقة، لا تنفك عن الراوي

بحال. ومن الرواة الذين اختلطوا بسبب الكبر أحمد ابن الأزهر ابن منيع أبو الأزهر النيسابوري، إذ قيل فيه: "صدق كان يحفظ ثم كبر فصار كتابه أثبت من حفظه من الحادية عشرة مات سنة ثلاث وستين س ق" (14).

(2) إصابة المحدث بالاختلاط؛ نتيجة لصدمة نفسية إما بموت عزيز عليه أو بفقدان مال أو كتب؛ إما بضياها أو سرقتها أو احتراقها لمن يعتمد على كتبه (15).

ومن الرواة الذين اختلطوا لمثل هذا السبب، المسعودي حيث قال أبو النضر هاشم بن القاسم: "إني لأعرف اليوم الذي اختلط فيه المسعودي، كنا عنده وهو يعزي في ابن له إذ جاءه إنسان، فقال له: إن غلامك أخذ من مالك عشرة آلاف وهرب، ففرع وقام فدخل في منزله ثم خرج إلينا وقد اختلط" (16).

(3) إصابة المحدث بالاختلاط؛ نتيجة مرض أو إصابة عضوية أخرى تؤدي إلى فساد حفظه (17). ومن اختلطوا نتيجة للإصابة بالمرض يحيى بن يمان العجلي حيث قال فيه الإمام علي بن المديني: "كان فلج فتغير حفظه" (18).

ثالثاً: سبل الكشف عن الاختلاط.

تكمن صعوبة الكشف عن الاختلاط في كونه من الإصابات التي لا تظهر مباشرة ودفعة واحدة، بل تبدأ خفية ثم تتعاضم، وبين بدء ظهورها واشتعارها يكون الراوي قد حدثت بأحاديث نقلها عنه رواة آخرون (19)، ورغم صعوبة الأمر فقد عرفت بعض الطرق التي تساعد في الكشف عن الاختلاط سواء أكان ذلك من قبل النقاد أنفسهم أو من قبل ذوي الراوي. وفيما يلي توضيح ذلك.

دور النقاد في الكشف عن الاختلاط، وذلك بعدة طرق:

متابعة الراوي:

إن المتابع لتعامل النقاد مع المختلطين سيلاحظ أن من أبرز الوسائل المستعملة في الكشف عن الاختلاط هو متابعة الناقد للراوي المتهم بالاختلاط عندهم، متابعة دقيقة وشاملة، لا تقتصر على جانب أو وقت محدد، بل تمتد هذه القضية إلى لحظة وفاة ذلك الراوي. وبناء على هذه المتابعة ومن خلال ملاحظات النقاد ومقارنتهم لمرويات ذلك الراوي ببعضها أو بروايات غيره يصدر الناقد حكمه، إما بتثبيت الاختلاط عليه أو بعدمه (20). قال إبراهيم الحربي (21)، أخبرني صديق لي قال: لما قدم حجاج الأعور آخر قدمة إلى بغداد خلط فرأيت يحيى بن معين عنده، فرآه يحيى فقال لابنه: لا تدخل عليه أحداً، قال: فلما كان بالعشي، دخل الناس عليه فأعطوه كتاب شعبة، فقال: حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة عن عيسى بن مريم عن خيثمة فقال يحيى بن معين لابنه: قد قلت لك.

يتجلى مما سبق حرص الإمام يحيى بن معين على عدم ضياع رواية حجاج، حين لاحظ عليه الاختلاط، ولذلك وجه النصح لابن حجاج بأن لا يدخل على أبيه أحد، حتى يحافظ على ما تبقى من رواياته. ومن الأمثلة على ذلك أيضاً ما كان من مقارنة سفيان ابن عيينة لمرويات عطاء بن السائب ببعضها، حيث قال: "كنت سمعت من عطاء بن السائب قديماً، ثم قدم علينا قدمة فسمعت يحدث ببعض ما كنت سمعت فخلط فيه فاتقيته واعتزلته" (22).

(2) امتحان النقاد للراوي المتهم بالاختلاط؛ وذلك إما بإلقاء أحاديث مع القلب لأسانيدھا ومتونها، أو بأن تدخل عليه أحاديث ليست له فيزعم أنها له، فإن قبلها فيثبت اختلاطه، وإن ردها كان دليلاً لضبطه⁽²³⁾.

ومن ذلك ما ذكره الرامهرمزي من طريق يحيى بن سعيد قال: " قدمت الكوفة وبها ابن عجلان، وبها من يطلب الحديث مليح بن وكيع، وحفص بن غياث، وعبد الله بن إدريس، ويوسف بن خالد التميمي، قلنا: نأتي ابن عجلان نقلب على هذا الشيخ⁽²⁴⁾ ننظر فهمه، قال: فقلبوها، فجعلوا ما كان عن سعيد عن أبيه، وما كان عن أبيه عن سعيد، ثم جئنا إليه، لكن ابن إدريس تورع وجلس بالباب، وقال: لا أستحل وجلست معه، ودخل حفص ويوسف بن خالد ومليح، فسألوه فمر فيها، فلما كان عند آخر الكتاب انتبه الشيخ، فقال من القائل: أعد العرض، فعرض عليه، فقال: ما سألتهم عن أبي، فقد حدثني به سعيد، وما سألتهم عن سعيد، فقد حدثني به أبي⁽²⁵⁾."

إذن لقد استعمل العلماء أسلوب الامتحان؛ للتأكد من ضبط الرواة، وبهذه الطريقة استطاعوا الوقوف على أي تغير قد يحدث في رواية الراوي. ورغم أن ابن عجلان قد تنبه في هذه الروايات إلا أنه ممن اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة رضي الله عنه، حيث قيل: " قال يحيى القطان عن ابن عجلان: كان سعيد المقبري يحدث عن أبي هريرة وعن أبيه عن أبي هريرة وعن رجل عن أبي هريرة فاختلطت عليه، فجعلها كلها عن أبي هريرة⁽²⁶⁾."

تصريح النقاد باسم من اختلط من الرواة:

ومن الأمثلة على ذلك ما كان من موقف سفيان ابن عيينة من مرويات عطاء بن السائب -السابق الذكر-، حيث وضع بصراحة تامة اختلاط عطاء مع بيانه لدليل ذلك، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على الأمانة العلمية التي تميز بها علماء الحديث النبوي الشريف، ودلّ على مدى حرصهم في حماية حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وظيفة أهل الراوي المختلط وذويه:

ويظهر هذا الدور من خلال مراقبتهم لصاحبهم وعدم تركه دون متابعة، بحيث قد يصل الأمر بهم إلى منعه من الرواية، أو صيانة كتبه وإلزامه التحديث منها تحت الرعاية والإشراف.

وما ذكره البرذعي⁽²⁷⁾ في مسألة لأبي زرعه الرازي⁽²⁸⁾ خير دليل على ذلك حيث قال: قلت لأبي زرعه: قرّة بن حبيب تغير، فقال: نعم، كنا أنكرناه بأخرة غير أنه كان لا يحدث إلا من كتابه، ولا يحدث حتى يحضر ابنه ثم تبسم، فقلت: لم تبسمت؟ قال أتيت ذات يوم وأبي حاتم⁽²⁹⁾، فقرعنا عليه الباب واستأذنا عليه، فدنا من الباب ليفتح لنا، فإذا ابنته قد لحقت، وقالت: يا أبتى إن هؤلاء أصحاب الحديث ولا آمن أن يغلطوك، أو أن يدخلوا عليك ما ليس من حديثك، فلا تخرج إليهم، حتى يجيء أخى، تعني علي بن قرّة، فقال لها: أنا أحفظ فلا أمكنهم ذاك، فقالت: لست أدعك تخرج إليهم فإني لا آمنهم عليك، فما زال قرّة يجتهد، ويحتج عليها في الخروج، وهي تمنعه، وتحتج عليه في ترك الخروج إلى أن يجيء علي بن قرّة، حتى غلبت عليه، ولم تدعه قال أبو زرعه: فانصرفنا وقعدنا حتى وافى ابنه علي، قال أبو زرعه: فجعلت أعجب من صرامتها وصيانتها أبيها⁽³⁰⁾.

يظهر هنا بصورة جلية صرامة ابنة قرّة في الحفاظ على حديث أبيها من الضياع، ورفضها أن يحدث قبل حضور أخيها، مما يدل على شدة تأثير دور العائلة بصيانة حديث راويهم. ومن الأمثلة على ذلك أيضاً ما ذكره ابن سعد في الطبقات بقوله عن إبراهيم

بن العباس: "وَيُكْنَى أَبَا إِسْحَاقَ ، وَيُعْرَفُ بِالسَّامِرِيِّ ، رَوَى عَنْ أَبِي أُوَيْسٍ ، وَشَرِيكِ وَعَظِيمَاهُمَا ، وَكَانَ قَدْ اخْتَلَطَ فِي آخِرِ عُمرِهِ ، فَحَجَبَهُ أَهْلُهُ فِي مَنْزِلِهِ حَتَّى مَاتَ." (31). وقال العلائي عن عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي: "... من رجال الصحيحين أيضاً. قال عقبة بن مكرم: كان قد اختلط قبل موته بثلاث سنين أو أربع. وقال أبو داود: تغير. وكذلك قال العقيلي وزاد: أن أهله حجبه فلم يرو شيئا بعد ذلك" (32).

إن حجب ذوي الراوي له عن التحديث بعد إصابته بالاختلاط خوفاً من أن يوقعه أحدهم بالخطأ، أو أن يزل لسانه فيخطئ في كلامه، يهدف بالدرجة الأولى والأخيرة إلى صيانة حديث هذا الراوي والحفاظ عليه.

رابعاً : ضابط التمييز بين روايات المختلطين (33):

تعامل العلماء مع روايات المختلطين بدقة بالغة، مع عنايتهم ومراعاتهم لأمر متعددة تساعدهم في ضبط روايات أولئك الرواة وإعطائهم القدرة على الحكم الدقيق على مروياتهم، فليس كلها سواء، فمنها ما يكون قد صدر من الراوي قبل اختلاطه، ومنها ما يكون قد صدر بعد ذلك، ومنها ما لا يتميز بين مروياته.

ولقد اجتهد العلماء حتى وضعوا جملة من الضوابط، يمكن من خلالها التمييز بين روايات المختلطين، ومن هذه الضوابط:

1) اعتبار المكان وسيلة للتمييز بين قدس السماع من الراوي وبين حديثه، ومثال ذلك عطاء بن السائب (34)، علماً أنه اختلف في ضابط من سمع منه قديماً ومن سمع منه حديثاً، حيث قيل فيه: من سمع منه بالكوفة فسماعه صحيح، ومن سمع منه بالبصرة فسماعه ضعيف.

إن اعتبار المكان شيء هام جداً في المساعدة للوقوف على روايات الراوي التي اختلط بها، إلا أنه ليس بتلك القوة؛ فهناك ضوابط أقوى منه، لا سيما وأن ضابط المكان على الأغلب سيرتبط بضابط آخر وبالذات ضابط الزمان، لتكون قادرين على تمييز روايات الراوي.

2) اعتبار الزمان وسيلة للتمييز بين روايات الراوي المختلط؛ وذلك من خلال تحديد السنة التي حدث فيها الاختلاط تماماً، والتي يرتبط تحديدها بدوره بتحديد تواريخ هامة جداً؛ كتواريخ رحلات الرواة أو تحديد تاريخ حدوث حدث معين أثر في حياته، ومثاله، قيل: دخل عطاء بن السائب البصرة مرتين، فمن سمع منه في الأولى فسماعه صحيح ومنهم الحمّادان والدستوائي (35)، ومن سمع منه في القدم الثانية فسماعه ضعيف، ومنهم وهيب وإسماعيل بن عليّة (36).

وبهذا فإن ضابط الزمان يمكن للدارس أن يعده من أقوى الضوابط لتمييز روايات الراوي، إذا تم تحديده بدقة تامة، فيكون حينها قول التاريخ هو القول الفصل؛ فكل حدث مرهون بزمانه.

3) الانتباه لكيفية أداء المحدث المتهم بالاختلاط لروايته، ومن ذلك ما ذكره العلماء أيضاً في روايات عطاء، حيث قيل: إذا حدث عن رجل واحد فحديثه جيد، وإن حدث عن جماعة فحديثه ضعيف، وهذا الضابط عند شعبة (37).

ولا يستغرب هذا التدقيق من علماء الحديث، فإن شدة ممارسة حديث الراوي وتكرارهم لأحاديثه يجعلهم قادرين على ضبط صيغه إذا حدث، فيميزون صيغه الدالة على صحة قوله، وصيغه الدالة على خطائه إذا أخطأ، إلا أنه بذات الوقت ضابط ينحصر في عدد من الرواة، فلا يشترط إذا اختلط الراوي أن يقيد نفسه بصيغة معينة، فالأولى أن يبحث عن ضابط يعم الجميع.

4) النظر إلى طبيعة من روى عنه، وهل هم ضابطون لما يروونه عن المختلط، ولذلك قال بعض علماء الحديث في روايات عطاء بن السائب بأنه إذا حدث عنه شعبة وسفيان فحديثه صحيح؛ لأنهم سمعوا منه قبل الاختلاط.

إذن لا بد من مراعاة إذا كان الراوي عن المحدث المتهم بالاختلاط من كبار تلاميذه أم من صغارهم؛ لأنه إذا كان من الكبار فالغالب عليه أنه من المتقدمين بالسماع من الراوي، وعلى الأولى تبعاً لذلك أنه ممن نقد روايات شيخه وأتقنها فتطمئن النفس إلى حديثه، وهذا ضابط من الضوابط القوية جداً، وقد يعم تطبيقه عند الحديث عن كل الرواة المتهمين بالاختلاط، وذلك بأن ننظر في تلاميذهم، إلا أنه بذات الوقت لا يتيسر لكل واحد، فلا يقدر عليه إلا من كان له معرفة واسعة في علم الرجال.

خامساً: حكم رواية المختلط

لم يقع خلاف بين العلماء في قبول رواية المختلط قبل اختلاطه ممن سمع منه حينها، كما أنه لم يخالف أحد من العلماء في عدم قبول مرويات الراوي التي حدث بها بعد اختلاطه، وأضاف بعضهم إلى هذا النوع تلك المرويات التي لم يتميز وقت سماعها أكان قبل اختلاطه أم بعدها⁽³⁸⁾، إلا أن الإمام ابن حجر العسقلاني رفض إدراج هذا النوع الأخير ضمن دائرة الرفض، وكان الأولى عنده التوقف فيها على اعتبار أنه لعل الله تعالى أن يفتح على آخرين بما يميز به حديث هذا الراوي، فقال: "والحكم فيه أن ما حدث به قبل الاختلاط إذا تميز قبل، وإذا لم يتميز تُؤفَّف فيه، وكذا من اشتبه الأمر فيه، وإنما يُعرف ذلك باعتبار الآخذين عنه"⁽³⁹⁾.

ولم تتوقف الاستثناءات عند هذا الحد، فقد استثنى الإمام السخاوي من دائرة الرد عموماً مرويات الراوي - المختلط - المعروف بملازمته لشيخه، وطول صحبته له، بحيث إنه تدرس في حديث شيخه وحفظه، فلم يختلف عليه الحال لكثرة تذكره له، قال الإمام السخاوي: "وقد يتغير الحافظ لكبره ويكون مقبولا في بعض شيوخه؛ لكثرة ملازمته له وطول صحبته إياه بحيث حديثه على ذكره وحفظه بعد الاختلاط والتغير كما كان قبله كحماد بن سلمة أحد أئمة المسلمين في ثابت البناني ولذا أخرج له مسلم كما قدمته في مراتب الصحيح على أن البيهقي قال: إن مسلماً اجتهد وأخرج من حديثه عن ثابت بخصوصه ما سمع منه قبل تغيره..."⁽⁴⁰⁾.

وفي ضوء ما سبق يصبح حكم رواية المختلط على النحو الآتي:

1) تقبل الروايات التي رواها الراوي قبل اختلاطه، دون أن يكون لاختلاطه أثر فيها، وإنما يحكم عليها فقط في ضوء ما صدر من آراء لعلماء الجرح والتعديل، بصورة سابقة على حادثة اختلاطه. وأما ما ثبت رواية الراوي له بعد اختلاطه فهو مرفوض قولاً واحداً، إلا إن وجد له متابع.

فالحكم على مرويات المختلط هنا يمر بمرحلتين، فقولته مقبول قبل اختلاطه مرفوض بعدها، بعكس الحال في غيرها من الإصابات التي قد يصاب بها الراوي فهي قد تضر بحديثه منذ البداية فتجعله ضعيفاً، وقد لا تضره مطلقاً، فالحكم يبقى ثابتاً لا يتبدل.

2) من لم يتميز حديثه من الرواة فلم نقدر على تمييز ما كان قبل الاختلاط وبعده، وكذلك من اختلفت الآراء باختلاطه بين مثبت واختلاطه وبين ناف لذلك، فإنه لا يقبل حديثهم والأولى التوقف فيه، حتى نجد ما يؤيده من مقويات؛ إما بمتابع أو شاهد فيتقوى بالعموم، فضعف الحفظ يجبر ما لم يطعن الراوي بعدالته⁽⁴¹⁾، وفي هذا قال ابن حجر رحمه الله تعالى: "ومتى تُوبع السيئ الحفظ بمُعْتَبَرٍ: كأنَّ يكونَ قَوَّةً، أو مثله، لا دونه، وكذا المختلط الذي لم يتميز، والمستور، والإسناد المرسل، وكذا المدلس إذا لم يُعْرَف المَحْذُوف منه صار حديثهم حسناً، لا لذاته، بل وَصْفُهُ بذلك باعتبارِ المجموعِ مِنَ المتابعِ والمتابع؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهم احتمالُ أن تكون روايته صواباً، أو غير صوابٍ، على حدِّ سواءٍ، فإذا جاءت من الْمُعْتَبَرَيْن روايةٌ موافقةٌ لأحدهم رَجَحَ أحدُ الجانبين من الاحتمالين المذكورين، وَدَلَّ ذلك على أن الحديثَ محفوظٌ؛ فارتقى من درجة التوقف إلى درجة القبول. ومع ارتقائه إلى درجة القبول فهو مُنْحَطٌّ عن رتبة الحسن لذاته، وربما تَوَقَّفَ بعضهم عن إطلاق اسم الحسن عليه"⁽⁴²⁾.

3) يقبل حديث الراوي -المختلط- إذا حدث عن شيخه الذي يعرف بملازمته وطول صحبته، لتمييزه لحديثه. ومن الأمثلة على ذلك: حماد بن سلمة في ثابت البناني كما أشار الإمام السخاوي لذلك، فلم يخالف أحد من العلماء بأن حماد هو اصح الرواة في ثابت.

وكذلك الحال بالنسبة لسعيد بن أبي عروبة، فقد عده ابن معين أثبت الناس في حديث قتادة⁽⁴³⁾. ويفهم سبب هذا التقديم لابن أبي عروبة بما ذكره الإمام أحمد بن حنبل عندما قال: "أصحاب قتادة شعبة و سعيد و هشام، إلا أن شعبة لم يبلغ علم هؤلاء، كان سعيد يكتب كل شيء"⁽⁴⁴⁾.

سادساً: أقسام الرواة المختلطين⁽⁴⁵⁾

هذه أسماء بعض الرواة المختلطين، جعلتهم في قسمين تبعاً لنوع سبب الإصابة، وقد اجتهدت هنا في ذكر ما استطعت ذكره من أسماء المختلطين، تبعاً لذلك السبب وإتماماً للفائدة:

أولاً: الذي أصيب بالاختلاط نتيجة لسبب عارض ألم به:

1	إبراهيم بن مرزوق الأموي البصري	14	وهيب بن خالد الباهلي.
2	إسحاق بن محمد بن إسماعيل الفروي	15	حجاج بن محمد المصيصي
3	خالد بن مهران أبو المنازل	16	سعيد الجريري.
4	شريك بن عبد الله.	17	سعيد بن أبي عروبة.
5	سويد بن سعيد الهروي	18	عبد الله الرقي
6	عبد الرحمن بن أبي الزناد	19	محمد بن عبد القادر الجعفري
7	عبد الملك بن محمد بن عبد الله الرقاشي	20	محمد بن الفضل
8	عبدة بن معتب أبو عبد الرحيم	21	حفص بن غياث
9	عثمان بن عمير	22	خالد بن مهران
10	علي بن مسهر	23	عباد بن منصور
11	حمد بن جابر بن سيار .	24	عبد الحميد الحضرمي
12	أبو بكر بن عبد الله الغساني.	25	عبد الرزاق الصنعائي
13	عفان بن مسلم	26	الهيثم بن جميل البغدادي

ثانياً: بعض الذين اختلطوا بسبب الهرم (الكبر):

1	أحمد بن الأزهر بن منيع.	18	خلف بن خليفة الأشجعي
2	أحمد بن إسماعيل السهمي.	19	رؤاد بن الحجاج أبو عصام العقلاني
3	أحمد بن عبد الرحمن المصري	20	زيد بن حبان الرقي
4	إبراهيم بن أبي العباس السامري	21	سعيد بن إياس الجريري.
5	أبان بن صمعة	22	سعيد بن حفص بن عمر الثقلي
6	إسحاق بن إبراهيم بن مخلد	23	سعيد بن داود بن أبي زنبر

الحنظلي			
7	إسماعيل بن عياش .	24	سعيد بن عبد العزيز التنوخي .
8	أصبغ مولى عمرو المخزومي	25	سعيد بن أبي عروبة .
9	بحر بن مرار	26	سعيد بن أبي هلال الليثي .
10	جرير بن حازم الأزدي	27	سفيان بن عيينه .
11	جرير بن عبد الحميد بن قرط	28	سهيل بن أبي صالح ذكوان .
12	الحارث بن عمير	29	شرحبيل بن سعد .
13	حبان بن يسار الكلابي أبو رويحه .	30	عباد بن منصور أبو سلمة البصري .
14	حجاج بن محمد المصيصي الأعور	31	عبد الله بن جعفر بن نجيح السعدي .
15	حصين بن عبد الرحمن السلمي	32	عبد الله بن جعفر القرشي .
16	خصيف ابن عبد الرحمن الجزري	33	عبد الله بن رجاء المكي .
17	خطاب بن القاسم الحراني	34	داود بن مزاھيج .

35	عبد الله بن سلمة المرادي الكوفي .	53	القاسم بن عيسى .
36	عبد الله بن عبد العزيز الليثي .	54	قريش بن أنس الأنصاري .
37	عبد الله بن محمد بن عقيل	55	قيس بن أبي حازم البجلي .
38	عبد الله بن مطر .	56	قيس بن الربيع الأسدي .
39	عبد الله بن وافر الحراني .	57	الليث بن أبي سليم .
40	عبد الرحمن بن ثابت العنسي .	58	أبو بكر بن عياش .
41	عبد الملك بن عمير اللخمي .	59	مجالد بن سعيد الهمداني .
42	عبد المجيد بن الصلت .	60	موسى بن دهقان .

عبيد بن هشام الحلبي.	43	61	نجيع بن عبد الرحمن السندي.
عثمان بن الهيثم بن جهم.	44	62	هاشم بن القاسم بن شيبه.
عطاء بن أبي رباح.	45	63	هشام بن عمار.
عطاء بن السائب.	46	64	هلال بن خباب.
عمرو بن عصام الكلابي.	47	65	يحيى بن يمان العجلي.
محمد بن الفضل السدوسي.	48	66	يزيد بن أبي زياد.
المثنى بن الصبا اليماني.	49	67	أحمد أبو بكر القطيعي.
عمرو بن عبد الله بن عبيد.	50	68	أحمد بن أبي القاسم البغدادي.
عمرو بن عيسى بن سويد بن هيرة.	51	69	إبراهيم بن خيثم.
العلاء بن الحارث الحضرمي.	52	70	بشر بن الوليد الكندي.

الحسين بن الحسين الفايئد.	71	79	حماد بن سلمة البصري.
الحسين بن علي النجفي.	72	80	خالد بن طهمان الكوفي.
حنظلة بن عبد الله الدوسي.	73	81	صالح بن نبهان.
حصين أبو الهذيل السلمي.	74	82	عبد الباقي بن قانع.
حماد بن أسامة القرشي.	75	83	عبد الرحمن المسعودي أبو الهذيل.
ربيعة بن أبي عبد الرحمن القرشي.	76	84	عبد السلام أبو علي السكري.
سكره بنت عبد الله (قطر النبات)	77	85	سماك بن حرب.
سلمة بن نبط.	78	86	

سابعاً: نماذج من الرواة المختلطين:

1) سعيد بن إياس الجريري: (الترجمة) (46):

سعيد بن إياس الجريري أبو مسعود البصري. قال أبو طالب عن أحمد: الجريري محدث أهل البصرة. وقال الدوري عن ابن معين: ثقة. وقال أبو حاتم: تغير حفظه قبل موته، فمن كتب عنه قديماً فهو صالح، وهو حسن الحديث.

وقال يحيى القطان عن كههمس: أنكرنا الجريري أيام الطاعون. وقال ابن سعد عن يزيد ابن هارون: سمعت من الجريري سنة (42) وهي أول سنة دخلت البصرة، ولم ننكر منه شيئاً، وكان قيل لنا: أنه قد اختلط وسمع منه إسحاق الأزرق بعدنا. وقال أحمد بن حنبل عن يزيد بن هارون: ربما ابتلانا الجريري وكان قد أنكر. وقال ابن معين عن ابن عدي: لا نكذب الله سمعنا من الجريري وهو مختلط. وقال الآجري عن أبي داود: أرواهم عن الجريري ابن عليه، وكل من أدرك أيوب فسماعه من الجريري جيد. وقال النسائي ثقة أنكر أيام الطاعون. قال ابن حبان: كان قد اختلط قبل أن يموت بثلاث سنين ورآه يحيى بن سعيد القطان وهو مختلط، ولم يكن اختلاطه فاحشاً. وقال ابن معين: قال يحيى بن سعيد لعيسى بن يونس أسمع من الجريري، قال: نعم. قال: لا ترو عنه يعني؛ لأنه سمع منه بعد اختلاطه. وقال الدوري عن ابن معين: سمع يحيى بن سعيد من الجريري، وكان لا يروي عنه. وقال النسائي: هو أثبت عندنا من خالد الحذاء. وقال العجلي: بصري ثقة، واختلط بآخره، روى عنه في الاختلاط يزيد بن هارون، وابن المبارك، وابن أبي عدي، وكلما روى عنه مثل هؤلاء الصغار فهو مختلط، إنما الصحيح عنه حماد بن سلمة والثوري وشعبة وابن عليّة وعبد الأعلى من أصحابهم سمعاً منه قبل أن يختلط بشمان سنين.

2) أبو إسحاق السبيعي:

الترجمة (47):

ع (الستة) عمرو بن عبد الله بن عبيد ويقال علي ويقال ابن أبي شعيرة أبو إسحاق السبيعي الكوفي. قال عبد الله بن أحمد قلت لأبي: أيما أحب إليك أبو إسحاق أو السدي؟ فقال: أبو إسحاق ثقة، ولكن هؤلاء الذين حملوا عنه بآخره. وقال ابن معين والنسائي: ثقة. وقال ابن المديني: أحصينا مشيخته نحواً من ثلاثمائة شيخ، وقال مرة أربعمائة، وقد روى عن سبعين أو ثمانين لم يرو عنهم غيره. وقال العجلي: كوفي تابعي ثقة، والشعبي أكبر منه بستين، ولم يسمع أبو إسحاق من علقمة، ولم يسمع من حارث الأعور، إلا أربعة أحاديث، والباقي كتاب.

وقال أبو حاتم: ثقة وهو أحفظ من أبي إسحاق الشيباني، وشبه الزهري في كثرة الرواية واتساعه في الرجال. وقال له رجل: إن شعبة يقول إنك لم تسمع من علقمة قال: صدق. وقال أبو داود الطيالسي: قال رجل لشعبة: سمع أبو إسحاق من مجاهد؟ قال: ما كان يصنع بمجاهد، كان هو أحسن حديثاً من مجاهد، ومن الحسن وابن سيرين.

وقال البغوي في الجعديات: ثنا محمود بن غيلان، سمعت أبا أحمد الزيري قال: لقي أبو إسحاق علياً. وقال ابن أبي حاتم في المراسيل: سمعت أبي يقول: لم يسمع أبو إسحاق من ابن عمر، إنما رآه رؤية، قال: وقد رأى حجر بن عدي وما أظنه سمع منه، قال: وكتب إلي عبد الله بن أحمد عن أبيه: قال لم يسمع أبو إسحاق من سراقه. قال: وسمعت أبا زرعة يقول: وحديث ابن عيينة

عن أبي إسحاق، عن ذي الجوشن، هو مرسل لم يسمع أبو إسحاق من ذي الجوشن. قال وسألت أبي: هل سمع من أنس؟ قال: لا يصح له من أنس رؤية ولا سماع.

وعن الأعمش قال: كان أصحاب عبد الله إذا رأوا أبا إسحاق، قالوا: هذا عمرو القاري. وقال له عون بن عبد الله: ما بقي منك؟ قال: أصلي البقرة في ركعة. قال ذهب شرك، وبقي خيرك. وعن أبي بكر بن عياش قال: قال أبو إسحاق: ذهبت الصلاة مني وضعفت، فما صلي إلا بالبقرة وآل عمران. وقال العلاء بن سالم: كان الأعمش يتعجب من حفظ أبي إسحاق لرجاله الذي يروى عنهم. وقال حفص بن غياث عن الأعمش: كنت إذا خلوت بأبي إسحاق جئنا بحديث عبد الله غضا. وقال ابن حبان: كان مدلسا ولد سنة 29، ويقال: سنة 32. وكذا ذكره في المدلسين حسين الكرابيسي، وأبو جعفر الطبري.

قال شعبة: سمعت أبا إسحاق يحدث عن الحارث بن الأزعم بحديث، فقلت له: سمعت منه؟ فقال حدثني به: مجالد عن الشعبي عنه، قال شعبة: وكان أبو إسحاق إذا أخبرني عن رجل، قلت له: هذا أكبر منك، فإن قال: نعم علمت أنه لقي، وإن قال: أنا أكبر منه تركته.

(3) ابن عتبة:

الترجمة (48):

روى له البخاري في التعاليق والأربعة. وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي المسعودي. قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل عن أبي عميس والمسعودي قال: كلاهما ثقة، والمسعودي أكثرهما حديثاً. قلت: هو أخوة. قال: نعم. وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه: سماع وكيع من المسعودي قاسم، وأبو نعيم أيضاً، وإنما اختلط المسعودي ببغداد، ومن سمع منه بالكوفة والبصرة فسماعه جيد. وقال حنبل عن أحمد: سماع أبي النضر وعاصم، وهؤلاء من المسعودي بعدما اختلط. وقال عثمان بن سعيد الدارمي، عن ابن معين: ثقة. وقال ابن أبي مريم عن يحيى: من سمع منه في زمان أبي جعفر، فهو صحيح السماع. وقال يعقوب بن شيبة: عن يحيى المسعودي: ثقة، وقد كان يغلط فيما يروي عن عاصم والأعمش والصفار يخطئ في ذلك. ويصح له ما روى عن القاسم ومعن وشيوخه الكبار.

وقال عباس الدوري عن ابن معين: أحاديثه عن الأعمش مقلوبة، وعن عبد الملك أيضاً، وأما عن أبي حصين وعاصم فليس بشيء، إنما أحاديثه الصحاح عن القاسم وعن عون، وقال يصحح فيما روى عن القاسم ومعن. وقال ابن نمير: كان ثقة واختلط بآخره، سمع منه ابن مهدي ويزيد بن هارون أحاديث مختلطة، ومما روى عن الشيوخ فهو مستقيم. وقال عمرو بن علي سمعت يحيى يقول: رأيت المسعودي سنة رآه عبد الرحمن بن مهدي فلم أكلمه. وقال أيضاً: سمعت معاذ بن معاذ يقول: رأيت المسعودي سنة 54 يطالع الكتاب، يعني أنه قد تغير حفظه. وقال يحيى بن سعيد آخر ما لقيت المسعودي سنة سبع أو ثمان وأربعين، ثم لقيته بمكة سنة 58، وكان عبد الله بن عثمان ذلك العام معي، وعبد الله بن مهدي فلم يسأله عن شيء.

وقال ابن سعد: كان ثقة كثير الحديث، إلا أنه اختلط في آخر عمره ورواية المتقدمين عنه صحيحة. وقال النسائي: ليس به بأس. وقال ابن عيينة: ما أعلم أحداً أعلم بعلم ابن مسعود من المسعودي. وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: تغير قبل موته بسنة أو سنتين. وقال سليمان بن حرب، وأبو عبيد، وأحمد بن حنبل: مات سنة ستين ومائة. وقال يعقوب بن شيبة: توفي سنة 65

وكان ثقة صدوقاً، إلا أنه تغير بآخره. وقال ابن عمار: كان ثباتاً قبل أن يختلط، ومن سمع منه ببغداد فسماعه ضعيف. وقال العجلي: ثقة إلا أنه تغير بآخره. وقال ابن خراش نحو ذلك. وقال ابن حبان: اختلط حديثه فلم يتميز فاستحق الترك. وقال أبو النضر هاشم بن القاسم أني لأعرف اليوم الذي اختلط فيه المسعودي، كنا عنده وهو يعزي في ابن له إذ جاءه إنسان، فقال له إن غلامك أخذ من مالك عشرة آلاف وهرب، ففزع وقام فدخل في منزله ثم خرج إلينا وقد اختلط.

وبعد الاطلاع على مرويات هؤلاء الرواة السابقة أسماؤهم الواردة في الكتب الستة، فإن خلاصة القول فيهم أنه قد اهتم العلماء بذكر روايات من سمع منهم قبل الاختلاط بصورة أساسية، مع الذكر أيضاً لروايات بعض من سمع منهم بعد الاختلاط، حتى أنهم ذكروا بعض روايات من لم يتميز سماعه عنهم، وذلك منهم على سبيل الانتقاء والتخريج لما صح عنهم بالمقارنة مع غيرهم، أو التخريج لهم مقرونين بغيرهم كما فعل الإمام البخاري عندما خرج لخالد الواسطي عن الحريري وهو ممن سمع منه بعد الاختلاط، ولكن بمتابعة بشر بن المفضل الذي سمع من الحريري قبل الاختلاط للتدليل على ضبطه للرواية.

المطلب الثاني: (الغفلة)

أولاً: تعريف الغفلة لغة واصطلاحاً:

الغفلة لغة: "يقال غَفَلَ عن الشيء غفولاً وغفلة: سها من قلة التحفظ والتيقظ وتركه إهمالاً من غير نسيان فهو غافل" (49).

أما الغفلة اصطلاحاً: فمن أوائل المحاولات في صياغة تعريف اصطلاح الغفلة ما ذكره عبد الله بن الزبير الحميدي حين قال: "إن قال، فما الغفلة التي ترد بها حديث الرجل الرضي الذي لا يُعرف بكذاب. قلت هو: أن يكون في كتابه غلط، فيقال له: في ذلك، فيترك ما في كتابه ويحدث بما قالوا، ويغيره بقولهم في كتابه لا يعرف فرق ما بين ذلك أو يصحف تصحيفاً فاحشاً يقلب المعنى، لا يعقل ذلك فيكف عنه" (50). وهذا ما ذكره الإمام الخطيب (51) في كتابه (الكفاية)، نقلاً عن الحميدي، إلا أن هذا الكلام لا يمكن أن نعهده تعريفاً منضبطاً، وإنما هو بيان لحال المغفل.

ومما ذكره الزبيدي حول هذا الموضوع قوله: "والغفلة على ما قاله الحرالي: فَقَدْ الشُّعُورُ بما حَقُّهُ أن يُشْعَرَ به، وقال أبو البقاء: هو الذُّهُولُ عن الشيء، وقال الراغب: هو سَهْوٌ يَعْتَرِي مِنَ قِلَّةِ التَّحَقُّظِ والتَّيَقُّظِ... " (52). وقال أيضاً: "والغفلة: غيبوبة الشيء عن بال الإنسان وعدم تذكره" (53). ومضمون قوله لا يتعدى الإشارة إلى نوع من أنواع الغفلة، وهي الغفلة المكتسبة نتيجة للتساهل والذهول.

ومن التعريفات المعاصرة ما ذكره همام سعيد بقوله: "والغفلة: بلادة في الذهن، وقبول للأمور من غير تمحيص، والمغفل لا يميز الصحيح من السقيم" (54). وهذا التعريف أيضاً لا يمكن أن نعهده شاملاً لحديثه عن جانب واحد من أنواع الغفلة، وهي الناتجة لأسباب عقلية.

وبعد الاطلاع على ما سبق وبمراعاة التعريف اللغوي للكلمة، فإنه يمكن القول بأن الغفلة هي حالة ذهول العقل ونسيانه ما يلزم تذكره، لأسباب مختلفة إما خلقية أو مكتسبة، فإذا اعترت المحدث هذه الحالة، أخلت بضبطه للحديث مع أنه قد يكون من الثقات وبقدر تأثيرها فيه تكون درجة الحديث. إلا أنه ينبغي التنبيه على أنه حالة السهو تلك التي تصيب المحدث لها عدة أسباب سيلبي بيانها.

ثانياً: أسباب الوصف بالغفلة:

قال ابن الجوزي " إن من أسباب الغفلة ما هو داخل تحت الكسب، ومنها ما كانت مجبولة في الطباع، فإنها لا تكاد تقبل التغيير" (55).

تشير عبارة ابن الجوزي إلى أنواع الأسباب المؤدية لوصف إنسان بالغفلة، ذاكراً في البداية الأسباب المكتسبة، وهي الأسباب التي تحصل للإنسان بسبب تصرفاته، ومنها:

الجهل بالحديث وعلومه:

قال ابن حبان: " المسيب بن شريك التميمي كان شيخاً صالحاً كثير الغفلة، لم تكن صناعة الحديث من شأنه... لا يجوز الاحتجاج به ولا الرواية عنه إلا على سبيل التعجب" (56).

التساهل:

يقول البردوي: " وفي رواية الحديث يجب أن يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة، وأما المغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبي والمعتوه. فأما تهمة الغفلة فليس بشيء ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة إذا كان عامة حاله التيقظ. وأما المتساهل فإنما نعي به المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير، وهذا مثل المغفل، إذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة ألزم من الخلقة" (57). وقال: " ولهذا لم يكن خبر من اشتدت عليه غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة حجة" (58).

وقال الإمام السرخسي: " أما المتساهل فهو كالمغفل فإنه اسم لمن يجازف في الأمور ولا يبالي بما يقع له من السهو والغلط، ولا يشغل فيه بالتدراك بعد أن يعلم به، فيكون بمنزلة المغفل إذا ظهر ذلك في أكثر أموره" (59).

وتتجلى العلاقة ما بين التساهل والغفلة بكلام الإمام السخاوي عندما قال: " بأن لم يكن - أي الراوي - مغفلاً لا يميز الصواب من الخطأ كالتائم والساهي" (60). فوجه الشبه بينهما باشتراكهما في قلة التيقظ والإتقان.

3) الانشغال بالعبادة:

يقول ابن عدي: " وهؤلاء المشتغلون بالتعب، الذي يترك حديثهم على قسمين: منهم من شغلته العبادة عن الحفظ، فكثر الوهم في حديثه، ورفع الموقوف ووصل المرسل، وهؤلاء مثل أبان بن أبي عياش ويزيد الرقاشي. وقد كان شعبة يقول: في كل واحد منهما لأن أزي أحب إلي من أن أحدث عنه..." (61).

وقال أيضاً في ترجمة سعد بن سعيد الجرجاني الملقب بسعدوية: " وكان رجلاً صالحاً، ولم تؤت أحاديثه التي لم يتابع عليها من تعتمد منه فيها أو ضعف في نفسه وروايته. إلا لغفلة كانت تدخل عليه وهكذا الصالحين" (62).

الأسباب الجبلية:

أسباب خلقية:

إن من أسباب وصف بعض الرواة بالغفلة ما يرجع إلى أسباب فطرية تدخل فيما فطر عليه الراوي، فهي ملازمة له لا تفارقه مؤثرة في تصرفاته على تباين درجاتها بين الناس، لذلك عرف همام سعيد الغفلة بأنها: " بلادة في الذهن وقبول للأمور من غير تمحيص، والمغفل لا يميز الصحيح من السقيم " (63).

وقد يكون السبب في وجود هذه البلادة في الإنسان العامل الوراثي، لذلك قال الفراهيدي: " وعكلاً قبيلة فيهم غفلة وغباوة يقال لكل من به غفلة: عكلي " (64). وهذه الحالة من الغفلة قد يصاحبها سبب آخر كالانشغال بالعبادة، رغم أن أساس غفلة الراوي حينها ما جبل عليه، إلا أن وجود السبب الآخر يزيد الأمور سوءاً. قال الترمذي: " رُب رجل صالح مجتهد في العبادة لا يقيم الشهادة ولا يحفظها، وكذلك الحديث لسوء حفظه وكثرة غفلته " (65).

ثالثاً: سبل الكشف عن الغفلة

على اعتبار أن الغفلة هي إحدى حوار الضبط فلا شك أن لها طرقاً اتبعها العلماء في الكشف عنها، أهمها:

سبر مرويات الراوي:

من أهم الوسائل المستعملة في الكشف عن حال الراوي، هو دراسة مرويات ذلك الراوي ومقارنتها مع غيرها، فهذه الطريقة تساعد في بيان ما غلب على رواياته من فحش الغلط أو كثرة الغفلة أو الفسق وغيرها، ولذلك قال الإمام السيوطي: " معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد، وهذه أمور يتعرفون بها حال الحديث أو كثير لغلط أو الفسق أو الغفلة " (66). وقد استطاع العلماء بدراساتهم لمرويات الرواة الوقوف على أقوى الأدلة على حال مرويات الرواة، حتى وإن لم يعاصر أحدهم الآخر.

(2) قبول التلقين:

من الوسائل الهامة التي استعملها أهل الحديث في الكشف عن ضبط الراوي، قضية الاختبار للراوي؛ بأن يُلقى عليه أحاديث لم يحدث بها مع الإدعاء أنها له، فينظر فإذا أقر بها فيكون قبوله للتلقين دليلاً على غفلته (67). أو أن يتم إدخال الأحاديث على كتاب الراوي بحيث يضيف أحدهم لكتاب الراوي حديثاً ليس من حديثه، فيظنه هو إذا نظر فيه من أصل كتابه، فيحدث به وهذه الصورة تسمى الإدخال على الشيوخ. قال الإمام السخاوي: " فلا يكون مغفلاً غير يقظ ولا متقناً؛ لئلا يروي من كتابه الذي تطرق إليه الخلل وهو لا يشعر، أو من حفظه المختل فيخطئ " (68).

(3) معاصرة الراوي الموصوف بالغفلة ومعايشته وملاحظة أحواله، قال أبو نعيم الفضل بن دكين: وقد سئل عن القاسم بن الحكم الهمداني وهو من معاصريه، فقال: " فيه تلك الغفلة كما كانت " (69). ولا شك في أن هذا الطريق هو من أقوى الطرق في الكشف عن حال الراوي؛ لأن الحكم يصدر بناءً على مشاهدات حاصلة لحياته.

رابعاً: أقسام المغفلين

بدهي أن الناس يتفاوتون في درجات الغفلة، كما يتفاوتون في نسب الذكاء، فليس كل من وصف بالغفلة على مرتبة واحدة مع غيره، فبعضهم أشد غفلة من بعض، وفيما يلي أقسام المغفلين:

- القسم الأول: من وصفه العلماء بقولهم: (به غفلة / أو فيه غفلة)، وهم الذين أشار إليهم السرخسي بقوله: " فأما المغفل فإن كان أغلب أحواله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية والشهادة؛ لأن ما به من غفلة يسيره قلما يخلو العدل عن مثله، إلا من عصمه الله تعالى، وإن تفاحش ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك في أغلب أموره فهو بمنزلة المعتوه؛ لأن ما يلزم من المرء بطريق العادة يجعل بمنزلة الثابت بأصل الخلقة" ⁽⁷⁰⁾. وقال الفراهيدي: " وعكل قبيلة فيهم غفلة وغباوة، يقال لكل من به غفلة عكلي" ⁽⁷¹⁾. فمثل هذا الاصطلاح يدل على توسط في حال المتحدث عنه.

- القسم الثاني: أن يقال عن الراوي (ضعيف العقل / مغفل / أو فيه غفلة شديدة). وهذه الدرجة أشد من سابقتها، وقال عنها الإمام السرخسي: "... وإن تفاحش ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك في أغلب أموره فهو بمنزلة المعتوه؛ لأن ما يلزم من المرء بطريق العادة يجعل بمنزلة الثابت بأصل الخلقة" ⁽⁷²⁾. ويضاف إلى هذا الوصف من قيل فيه شديد الغفلة أو به غفلة شديدة، قال الإمام أحمد في زهير بن مالك أبي الوازع: " كانت به غفلة شديدة" ⁽⁷³⁾.

خامساً: مجالات الإصابة بالغفلة

1) أول مجال قد يصاب به المرء بالغفلة، هو مجال العلم، ويأتي الوصف بالغفلة هنا نتيجة لقلة التعلم واليقظة أو نتيجة للنسيان.

يقول الإمام أبو حاتم الرازي: " تعجبت من غفلة أبي نعيم الفضل بن دكين حيث جعل يزيد بن خصيفة في الكوفيين وهو مدني، وادخل عمرو بن يحيى المازني في الكوفيين وهو مدني، وجعل عثمان البتي في الكوفيين وهو بصري" ⁽⁷⁴⁾. وهذا النوع من الغفلة قلما ينجم منه أحد، فلا عصمة لأحد من البشر إلا من أراد الله تعالى له العصمة، فحتى كبار العلماء وقّعوا بهذا، ومثل هذا النوع - كما يبدو من خلال ما سبق - لا أثر له في الرواية ولا يؤثر على صاحبه ⁽⁷⁵⁾.

2) أما المجال الآخر للغفلة أن يوصف الإنسان بالغفلة في غير مجال العلم، ورغم ذلك فهي مسألة لا يؤمن جانبها على الراوي؛ فقد تؤثر بعلمه وقد لا تؤثر. قال الإمام الشوكاني: " فإذا كانت تعتريه الغفلة في غير ما يرويه كما وقع ذلك لجماعة من الحفاظ، فإنهم قد تلحقهم الغفلة في كثير من أمور الدنيا، فإذا رويوا كانوا من أحقق الناس بالرواية وأنهم فيما يتعلق بها" ⁽⁷⁶⁾.

سادساً: حكم رواية الموصوفين بالغفلة

نخلص مما سبق أنه من كانت غفلته في مجال العلم إما لقلة حفظ أو نسيان، فهذا لا شيء فيه ولا يؤثر بحديث صاحبه، فهو من قبيل النسيان و السهو . وأما من كانت غفلته في غير العلم فإن أثرها في الرواية نسبي؛ بمعنى أنها قد تؤثر في الراوي وقد لا تؤثر؛ فرواية هؤلاء صحيحة بشرط وجود قرينة تدل على ضبطهم؛ كروايته من كتاب أو من طريق شيخ أتقن عنه حديثه. وهذه من الأمور التي تعد من أقوى القرائن الدالة على الحفظ. لذلك قال أبو حاتم الرازي: " كان غندر صدوقاً مؤدياً، وفي حديث شعبة

ثقة، وأما في غير شعبة فيكتب حديثه ولا يحتج به ⁽⁷⁷⁾، وقال ابن حجر فيه: " ثقة صحيح الكتاب إلا أن فيه غفلة" ⁽⁷⁸⁾. و" قال ابن المبارك ⁽⁷⁹⁾: إذا اختلف الناس في حديث شعبة، فكتاب غندر حكم فيما بينهم" ⁽⁸⁰⁾. فيلاحظ أن ابن المبارك قد جعل الحكم من أحاديث غندر ما كتبه، وليس ما رواه شفاهية؛ لاعتماده على أن الكتاب يدل على ضبطه فيما روى عن شعبة.

وأما من حيث أقسام الموصوفين بالغفلة، فالقسم الأول الذي قيل (به غفلة أو فيه غفلة)، وهو قول يدل على توسط حال الراوي، إلا أن العلماء قد تعاملوا بحذر مع مرويات هؤلاء، فهم في الغالب أخذوا من أحاديثهم ما توبعوا عليه وتركوا ما تفردوا فيه. ولذلك قال الإمام الترمذي: " فكل من روي عنه حديث ممن يتهم أو يضعف لغفلته وكثرة خطئه ولا يعرف ذلك الحديث إلا من حديثه فلا يحتج به" ⁽⁸¹⁾.

وأما القسم الثاني الذين يوصفون بقول العلماء (شديد الغفلة / مغفل / ضعيف العقل / لا يعقل أبداً)، فقد تعددت وتباينت الآراء والأقوال فيهم، وكانت على النحو الآتي:

القول الأول: عدم جواز الكتابة عنهم ورد حديثهم، قال ابن الصلاح: " أجمع جماهير أئمة الحديث والفقهاء على أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلاً ضابطاً لما يرويه، وتفصيله أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً سالماً من الفسق وخوارم المروءة متيقظاً غير مغفل" ⁽⁸²⁾. وقد قال الخطيب رحمه الله: " بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنه قوله "لا يكتب عن الشيخ المغفل" ⁽⁸³⁾.

القول الثاني: جواز الكتابة عنهم؛ لمعرفة حديثهم لا لروايته، قال ابن رجب: " ولكن جوزوا ذلك لمعرفة الحديث لا لروايته... وكذلك من بعدهم من أئمة المسلمين قرناً بعد قرن، وعصراً بعد عصر إلى عصرنا هذا لم يخل إمام من أئمة الفريقين عن مطعون فيه من المحدثين، وللأئمة في ذلك غرض ظاهر، وهو أن يعرفوا الحديث من أين مخرجه والمنفرد به عدل أو مجروح .. ففرق بين كتابة حديث وبين روايته" ⁽⁸⁴⁾.

القول الثالث: قبول حديث أهل الغفلة الذين لا يهتمون بالكذب في الترغيب والترهيب والزهد والآداب. وقد نقل هذا القول عن ابن أبي حاتم الرازي في (الجرح والتعديل)، حديث قال عند حديثه عن مراتب الرواة: " فمنهم الثبت الحافظ الورع المتقن الجهد الناقد للحديث، فهذا الذي لا يختلف فيه ويعتمد على جرحه وتعديله، ويحتج بحديثه وكلامه في الرجال، ومنهم العدل في نفسه، الثبت في روايته، الصدوق في نقله، الورع في دينه، الحافظ لحديثه، المتقن فيه فذلك العدل الذي يحتج بحديثه ويوثق في نفسه. ومنهم الصدوق الورع الثبت الذي يهم أحياناً وقد قبله الجهابذة النقاد، فهذا يحتج بحديثه. ومنهم الصدوق الورع المغفل الغالب عليه الوهم والخطأ والغلط والسهو، فهذا يكتب من حديثه الترغيب والترهيب والزهد والآداب، ولا يحتج بحديثه في الحلال والحرام" ⁽⁸⁵⁾.

القول الرابع: قبول ما ضبطه الموصوف بالغفلة ورد ما سواه، ومن قال بهذا القول الإمام الشيرازي حيث ورد عنه: " فإن كان له حال غفلة وحال تيقظ فما يرويه في حال تيقظه مقبول، وإن روي عنه حديث ولم يعلم أنه رواه في حال التيقظ أو الغفلة لم يُعمل به" ⁽⁸⁶⁾.

سابعاً: أثر الغفلة على الرواية

أما الآثار السلبية للغفلة على الرواية فإنها:

أولاً: التصحيف الفاحش:

وأكثر ما يكون ذلك ممن يقرأون في الكتب، ويتكلمون عليها دون الاتكال على السماع؛ لذلك عقد ابن الجوزي في كتابه أخبار الحمقى والمغفلين، باباً ذكر فيه تصحيفات بعض المغفلين من أهل الحديث، فقال: الباب الحادي عشر (في ذكر المغفلين من رواة الحديث والمصحفين). وذكر شواهد كثيرة على غفلة بعض المصحفين، منها ما ذكر عن عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل أنه يقول: "حكاية عن بعض شيوخه قال رجل لهشيم: يا أبا معاوية أخبركم أبو حرة عن الحسن فقال هشيم أخبرنا أبو حرة عن الحسن، ووصف شيخنا ضحك هشيم هه هه" (87).

ثانياً: الاضطراب وكثرة الأوهام ورواية المناكير والغرائب:

من الطبيعي لمن يوصف بالغفلة أن يتصف بالاضطراب وكثرة الوهم في حديثه، فالغفلة دالة على قلة الإتقان والضبط، ومن خف ضبطه لا شك سيكثر خطؤه. قال ابن رجب: "ومنهم من شغلته العبادة عن الحفظ، فكثر الوهم في حديثه، فرفع الموقوف ووصل المرسل، وهؤلاء أمثال أبان بن أبي عياش ويزيد الرقاشي..." ، وقال ابن حجر في عبد الغني بن علي بن أيوب البخاري: اضطرب في روايته لغفلة كانت فيه (88).

ثالثاً: رواية الكذب والموضوعات

يجري الكذب ورواية الموضوعات على ألسنة كثير من الموصوفين بالغفلة دون أن يتعمدوا ذلك، فهم من أبعد الناس عن تعمد الكذب؛ لأنهم أهل الصدق والصلاح. فقد يكون أحدهم على درجة عالية من التقوى لكنه لا يتحرى في الرواية، بل يأخذ عن كل أحد ويحسن الظن بكل من حدثه، ومن كانت هذه حاله فقد وصف بأنه تعتريه غفلة الصالحين. وهذا الذي يجعل بعض الصالحين يكذبون وهم لا يشعرون؛ لأنهم يحملون عن الكذابين والضعفاء دون أن يتثبتوا فيروّجون أخبارهم (89). وتكمن الخطورة في رواياتهم بأنهم مصدقون لحال صلاحهم وصدقهم، وهذا القسم هو أخفى هذه الأصناف -أي أصناف الوضاعين- لأنهم لم يتعمدوا مع وصفهم بالصدق، فإن الضرر بهم شديد لدقة استخراج ذلك، إلا من الأئمة النقاد، والله الموفق (90).

ثامناً: أثر الغفلة على الراوي

كما أن الغفلة لها أثر على الرواية كذلك لها أثر على الراوي، أما فيما يتعلق بأثرها على الراوي، فيتمثل في جانبين:

الآثار الإيجابية:

قد يكون للغفلة أثر إيجابي على الراوي، فبعض الموصوفين بالغفلة دفعهم ما بهم من البلادة وعدم الذكاء والقدرة على الحفظ على الإلحاح والحرص على الكتابة والسؤال، ليعوضوا بذلك ما فاتهم من قوة الذاكرة. قال أحمد بن حنبل: "كان غندر إذا كان في

شيء من حديث سعيد -أي بن أبي عروبة- عليه عين يعني علامة قال: فيه حدثنا سعيد وقال قد سمعته وعرضته على سعيد، وإذا لم تكن عليه عين لم يقل فيه حدثنا سعيد قال قد سمعته من سعيد⁽⁹¹⁾.

الآثار السلبية:

أولاً: (ترك الراوي وترك الاحتجاج به)

قال الأزدي: أحمد بن عطاء المهجيمي البصري، كان متعبداً مغفلاً يحدث بما لم يسمع، قال الدارقطني: متروك⁽⁹²⁾.

ثانياً: (اتهام الراوي بالوضع والكذب):

فقد يكون أحدهم - كما ذكرنا سابقاً - على درجة عالية من التقوى لكنه لا يتحرى في الرواية، بل يأخذ عن كل أحد ويحسن الظن بكل من حدثه، ومن كانت هذه حاله فقد وصف بأنه تعتريه غفلة الصالحين. وهذا الذي يجعل بعض الصالحين يكذبون وهم لا يشعرون؛ لأنهم يحملون عن الكذابين والضعفاء دون أن يشبثوا فيروجون أخبارهم⁽⁹³⁾. فعن أبي أسامة قال: إن الرجل يكون صالحاً ويكون كذاباً، يعني: يحدث بما لا يحفظ، وعن أبي عاصم النبيل قوله: ما رأيت الصالح يكذب في شيء أكثر من الحديث⁽⁹⁴⁾.

تاسعاً: : قائمة ببعض أسماء من عرف بالغفلة من الرواة⁽⁹⁵⁾:

1	محمد بن يحيى بن أبي عمر العدني.	11	أبو نعام الحنفي قيس بن عباية.
2	محمد بن ميمون المكي الخياط.	12	وضاح بن حسان.
3	إبراهيم بن هاشم.	13	عائذ بن نسيب.
4	ابن أبي عمر المكي.	14	محمد بن يزيد بن سنان.
5	عمر بن القاسم يكنى بأبي حفص.	15	عبد الله بن محمد بن سعيد بن أبي مريم.
6	زهير بن مالك أبو الوازع الكوفي.	16	أحمد بن الحباب القرطبي .
7	عمر بن زرارة الحذثي.	17	سلامة بن روح بن خالد.
8	إسماعيل بن عبد الله الأصبحي.	18	القاسم بن الحكم الهمداني.
9	محاضر بن المورع الكوفي.	19	يزيد بن سنان الجزري.
10	هارون بن أحمد أبو القاسم القطان.	20	عبد الله بن واقد أبو قتادة الحراني.
21	عاصم بن عمر بن حفص العمري.	40	مسلمة بن عثمان بن هشيم الرسي.

22	هلال بن أبي هلال .	41	أبان بن أبي عياش قيس.
23	عاصم بن عبيد الله بن عاصم بن عمر.	42	أنس بن عياض أبو ضمرة الليثي.
24	عفان بن مسلم الصفار.	43	أبو رجاء العطاردي عمران بن ملحم.
25	هشام بن عبد الملك أبو تقي الحمصي.	44	حاتم بن عدي الأسدي .
26	أحمد بن زياد اللخمي القرطبي.	45	عطية بن بقية بن الوليد.
27	عمار بن عبد الملك أبو اليقظان .	46	يونس بن أبي إسحاق السبيعي .
28	أحمد بن طاهر بن عبد الرحمن .	47	حرمي بن عمارة بن أبي حفصة .
29	المسيب بن شريك التميمي.	48	فرقد بن يعقوب أبو أيوب السبخي.
30	الحسين بن عبد الله الجصاص.	49	عبد الله بن صالح بن محمد الجهني.
31	سلام بن أبي مطيع.	50	موسى بن محمد بن إبراهيم التيمي.
32	الليث بن سعد.	51	أحمد بن محمد بن أيوب .
33	أبو العباس محمد بن الفتح الأنماطي.	52	محمد بن جعفر الهذلي.
34	محمد بن الحسن أبو بحر البرهماري.	53	عون بن عمارة العبدي .
35	سلام بن أبي عمرة الخراساني.	54	حرملة بن يحيى التجيبي.
36	محمد بن الحسن بن أحمد الأهوازي.	55	خلف بن يحيى بن نصلان.
37	عمرو بن جابر أبو زرة.	56	حاتم بن إسماعيل المدني .
38	عبد الحميد بن عبد الرحمن الحماني.	57	محمد بن عمر (ابن القوطية).
39	مسلمة بن القاسم بن إبراهيم القرطبي.	58	إسحاق بن بشر أبو حذيفة البخاري.
59	القاسم بن الحكم أبو أحمد الكوفي.	64	إبراهيم بن أحمد البزدوي.

60	رشدین بن سعد .	65	أحمد بن علي بن سلامة المعالي.
61	أحمد بن خشنام بن عبد الواحد.	66	بنان بن أحمد بن علويه.
62	أحمد بن علي بن سلامة الخباز.	67	حرملة بن يحيى التجيبي.
63	محمد بن أبي عمر المدني.		

عاشرا: نماذج من الرواة المصابين بالغفلة:

(1) محمد بن جعفر : (الترجمة)⁽⁹⁶⁾:

محمد بن جعفر الهذلي مولاهم أبو عبد الله البصري المعروف بغندر. روى عن شعبة فأكثر، وجالسه نحو من عشرين سنة، وكان ربيه. قال الميموني عن أحمد: غندر أسن من يحيى بن سعيد سمعته: يقول: لزممت شعبة وعشرين سنة لم أكتب من أحد غيره شيئا، وكنت إذا كتبت عنه عرضته عليه. قال أحمد: أحسبه من بلادته كان يفعل هذا .

وقال عبد الخالق بن منصور، عن ابن معين: كان من أصح الناس كتابا، وأراد بعضهم أن يخطئه، فلم يقدر. قال ابن المديني: هو أحب إلي من عبد الرحمن في شعبة. وقال ابن مهدي: كنا نستفيد من كتب غندر في شعبة، وكان وكيع يسميه الصحيح الكتاب. وقال أبو حاتم عن محمد بن أبان البلخي: قال ابن مهدي: غندر أثبت في شعبة مني. وقال ابن المبارك: إذا اختلف الناس في حديث شعبة، فكتاب غندر حكم بينهم. وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن غندر؟ فقال: كان صدوقا، وكان مؤدبا، وفي حديث شعبة ثقة.

وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: كان من خيار عباد الله، ومن أصحابهم كتابا على غفلة فيه. وقال العيشي: إنما سماه غندرا، ابن جريج كان يكثر التشغب عليه، قال: وأهل الحجاز يسمون المشغب، غندرا. قال أبو داود، وابن حبان: مات في ذي القعدة سنة ثلاث وتسعين ومائة. وقال ابن سعد: مات سنة 94. قلت: وقال: كان ثقة إن شاء الله. وقال البخاري: حدثني محمد بن المثني: قال: مات غندر سنة 92. وقال عمرو بن العباس: كتبت عن غندر حديثه كله، إلا حديثه عن ابن أبي عروبة، فإن عبد الرحمن نهاني أن أكتب عنه حديث سعيد، وقال: أن غندرا سمع منه بعد الاختلاط. وقال ابن المديني: كنت إذا ذكرت غندرا ليحيى بن سعيد عوج فمه، كأنه يضعفه. وقال المستملي: محمد بن جعفر غندر كنيته أبو بكر بصري ثقة. وقال محمد بن يزيد: كان فقيه البدن وكان ينظر في فقه زفر. وذكره الخطيب في الرواة عن مالك. وقال العجلي: بصري ثقة. وكان من أثبت الناس في حديث شعبة البخاري روى له الستة.

(2) عبد الحميد الحماني: (الترجمة)⁽⁹⁷⁾:

عبد الحميد بن عبد الرحمن الحماني أبو يحيى الكوفي ولقبه بشمين. قال ابن معين: ثقة. وقال أبو داود: كان داعية في الإرجاء. وقال النسائي: ليس بقوي. وقال في موضع آخر ثقة.

وذكره ابن حبان في الثقات. وقال ابن عدي: هو وابنه ممن يكتب حديثه. قال هارون الحمال: مات سنة اثنتين ومائتين، وفيها أُرْخِه ابن قانع. وقال ابن سعد وأحمد: كان ضعيفا. وقال العجلي: كوفي ضعيف الحديث مرجئ. وقال البرقي: قال ابن معين: كان ثقة. ولكنه ضعيف العقل، روى له البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي وابن ماجة.

(3) أبان بن أبي عياش: (الترجمة)⁽⁹⁸⁾:

أبان بن أبي عياش فيروز أبو إسماعيل مولى عبد القيس البصري، متروك الحديث، وهو رجل صالح، يكنى أبا إسماعيل. وكان يحبي وعبد الرحمن، لا يحدثان عنه.

وقال البخاري كان شعبة: سيء الرأي فيه. وقال عباد المهلب: أتيت شعبة أنا وحماد بن زيد فكلمناه في أبان أن يمسك عنه فأمسك، ثم لقيته بعد ذلك فقال: ما أراني يسعني السكوت عنه. وقال أحمد بن حنبل: متروك الحديث ترك الناس حديثه منذ دهر، وقال أيضا: لا يكتب عنه. قيل: كان له هوى. قال: كان منكر الحديث، كان وكيع إذا أتى على حديثه يقول رجل ولا يسميه استضعافا. وقال مرة: منكر الحديث. وقال ابن معين: ليس حديثه بشيء. وقال مرة: ضعيف. وقال مرة: متروك الحديث. وكذا قال النسائي، و الدارقطني، وأبو حاتم، وزاد وكان رجلا صالحا، ولكنه بلي بسوء الحفظ.

وقال عفان: قال لي أبو عوانة: جمعت أحاديث الحسن عن الناس، ثم أتيت بها أبان بن أبي عياش فحدثني بها كلها. وقال أبو عوانة: مرة لا أستحل أن أروي عنه شيئا. وقال ابن أبي حاتم: سئل أبو زرعة عنه؟ فقال: ترك حديثه، ولم يقرأه علينا. فقليل له: كان يتعمد الكذب قال: لا كان يسمع الحديث من أنس، ومن شهر، ومن الحسن فلا يميز بينهم. قال النسائي في موضع آخر: ليس بثقة ولا يكتب حديثه. وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وهو بين الأمر في الضعف، وأرجو أنه لا يتعمد الكذب. إلا أنه يشبه عليه ويغلط وهو إلى الضعف أقرب منه، إلى الصدق. كما قال شعبة: وقال مالك بن دينار: أبان بن أبي عياش طاوس القراء. وقال أيوب: ما زلنا نعرفه بالخير منذ دهر: وقال ابن إدريس: قلت لشعبة: حدثني مهدي بن ميمون، عن سلم العلوي، قال: رأيت أبان بن أبي عياش يكتب عن أنس بالليل. فقال شعبة: يرى الهلال قبل الناس.

وقال ابن حبان: كان من العباد سمع من أنس أحاديث، وجالس الحسن فكان يسمع من كلامه. فإذا حدث به جعل كلام الحسن عن أنس مرفوعا وهو لا يعلم، ولعله حدث عن أنس بأكثر من ألف وخمسمائة حديث. ما لكثير شيء منها أصل. وقال ابن معين: مرة ليس بثقة. وقال الجوزجاني: ساقط. وقال ابن المديني: كان ضعيفا. وقال الساجي: كان رجلا صالحا سخيا فيه غفلة يهمل في الحديث، ويخطئ فيه. وقال ابن سعد: بصري متروك الحديث.

وذكره الفسوي في باب من يرغب عن الرواية عنهم. وقال أبو عبيد الآجري عن أبي داود: لا يكتب حديثه. وحكى الخليلي في الإرشاد بسند صحيح أن أحمد قال: ليحيى بن معين، وهو يكتب عن عبد الرزاق، عن معمر، عن أبان نسخة: تكتب هذه، وأنت تعلم أن أبان كذاب، فقال: يرحمك الله يا أبا عبد الله أكتبها وأحفظها؛ حتى إذا جاء كذاب يرويها عن معمر، عن ثابت، عن أنس، أقول له كذبت، إنما هو أبان. وقال الحاكم أبو أحمد: منكر الحديث تركه شعبة، وأبو عوانة، ويحيى، وعبد الرحمن روى له أبو داود.

المبحث الثاني: الإصابات البصرية

من بين الإصابات العضوية التي قد يصاب بها الإنسان أن يصاب بعينه، ولا شك أن للعينين أثراً بارزاً في قدرة الإنسان على الحفظ، ولست أعني بهذا القول الاختصار على العمى، فهو أشهر الإصابات البصرية من حيث الأثر، بل تتنوع الإصابات البصرية أكثر من ذلك، وهو ما سنتناوله الباحثة في هذا المبحث .

المطلب الأول: العمى:

مفهوم العمى:

العمى لغة: "(عمي) العين والميم والحرف المعتل أصلٌ واحد يدلُّ على سَتَرٍ وتغطية. من ذلك العَمَى: ذهاب البصر من العينين كليتهما. والفعل منه عَمِيَ يَعْمَى عَمًى" (99).

أهمية الإبصار في رواية الحديث:

اهتم المسلمون بالحديث النبوي اهتماماً كبيراً، تجلّى ذلك في حرصهم على حفظه ونقله منذ الصدر الأول للإسلام، وقد ساروا على منهج علمي يتسم بالموضوعية، هدفهم منه خدمة السنة من حيث بيانها وتمييز صحيحها من سقيمها، فنشأ من ذلكم الحرص علومٌ كثيرة لدراسة حديث النبي عليه الصلاة والسلام، وكان من بين الأمور التي نالت العناية الاهتمام قضية تحمل الحديث وأدائه، وأهلية الراوي لذلك.

والمقصود بأهلية الراوي: صلاحية المرء لسماع الحديث وتبليغه، فالأهلية تقسم إلى قسمين: أهلية التحمل، وأهلية الأداء. وهنا يأتي السؤال هل يرتبط كلا القسمين ببعضهما ارتباطاً تلازمياً أم يمكن المفارقة بينهما؟. إن أكثر ما أثير من جدل حول هذا إذا ما أصيب الراوي بعضو هام يؤثر في حفظه، كأن يصاب في عينيه على تنوع للإصابات البصرية. وتكمن أهمية هذا الموضوع في القناعة التامة بأن الإنسان المصاب بعينه، إنما هو فاقد لآلية قوية تساعد على ضبط الحديث، وهذا ما يفهم من مضمون قول الإمام يحيى بن معين وقد قيل له: -الرجل الضيرير يكتب له ويلقن بعد ويحفظ- فقال: " لا إلا أن يكون قد حفظ من فيه يعني من في المحدث. وقال العباس في موضع آخر: قيل ليحيى بن معين: الرجل يلقن حديثه، قال: إذا كان يعرف إن أدخل عليه فليس بحديثه بأس، وإن لم يكن يعرف إذا أدخل عليه" (100).

وعلق الإمام الخطيب على ذلك بقوله: "ونرى العلة التي لأجلها منعوا صحة السماع من الضيرير والبصير الأمي، وهي جواز الإدخال عليهما ما ليس من سماعهما، وهي العلة التي ذكرها مالك فيمن له كتب وسماعه صحيح فيها، غير أنه لا يحفظ ما تضمنت فمن احتاط في حفظه كتابه ولم يقرأ إلا منه، وسلم من أن يدخل عليه غير سماعه جازت روايته..." (101).

نظرة الفقه للأعمى:

تعددت الأقوال حول الأعمى في قضايا فقهية كثيرة، وقد استنتجت الباحثة منها:

أن حجة من رفض شهادة الأعمى لوحده في أي قضية هي أن الأعمى لا يسلم من أن يدخل عليه، أو يضاف عليه ما لم يقع؛ لذلك شرطوا أن يكون معه بصير بشهادته، مستفيدين ذلك من أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يجعل ابن أم مكتوم، ينفرد بأذان الصيام، حيث قال عليه الصلاة والسلام: (إن بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم ثم قال: وكان رجلا أعمى لا ينادي حتى يقال له: أصبحت أصبحت)⁽¹⁰²⁾، ولقولهم أن الأعمى إذا شهد مع أحدهم إنما يكون آخرون هم الذين اقتادوه إلى مكان الحدث، لذلك نرى ابن عباس رضي الله عنه لم يكن يرضى أن يؤم الناس بالصلاة، لقوله: "كيف أوهمهم وهم يعدلونني إلى القبلة"⁽¹⁰³⁾.

فالتركيز عند الحديث عن الأعمى دار حول احتمالية أن يلتبس الأمر عليه، إما من حيث المكان أو يخدع فيظن نفسه التقى بفلان وهو قد التقى بغيره، لاحتمالية أن يلتبس الصوت عليه، فالأصوات قد تتشابه⁽¹⁰⁴⁾.

أهلية الأعمى لتحمل والأداء:

ولقد تباينت الآراء والأقوال في أهلية الأعمى وتحمله للحديث، وكان أهمها:

- القول الأول عدم جواز أن يتحمل الأعمى الحديث ولا أن يؤديه، قال شعبة بن الحجاج: "لا ترو عمن يحدثك ممن لم تر وجهه، فلعله شيطان قد تصور في صورته"⁽¹⁰⁵⁾. وأشار الصفدي إلى قول بعض أهل الفقه: أنه لا تجوز رواية الأعمى؛ لأنه قد يلتبس عليه وقت السماع⁽¹⁰⁶⁾، وهذا ما أشار إليه الإمام الخطيب من أن الأعمى عرضة لأن يُخدع⁽¹⁰⁷⁾.

- القول الثاني: أن الأعمى إذا كان ممن يحفظ فلا بأس بروايته إذا دل على ضبطه، بوجود قرينة دالة على ذلك، فلا ينكر عليه شيء، وإلا فلا يقبل منه حديث. قال عبدالله بن الإمام أحمد بن حنبل: "سألت أبي عن سماع الضير، قال: إذا كان يحفظ من المحدث، وإن لم يكن يحفظ، فلا"⁽¹⁰⁸⁾. وأما مسألة القرينة فقد أشار إليها الإمام الخطيب البغدادي بما نقله عن مروان بن محمد حين قال: "لا غنى لصاحب الحديث عن ثلاث: صدق وحفظ وصحة كتاب، فإن كانت فيه اثنتان وأخطأته واحدة لم يضره إن كان صدق وصحة كتاب، ولم يحفظ، ورجع إلى كتب صحيحة"⁽¹⁰⁹⁾، وكذلك ذكر الخطيب قول ابن معين: "ينبغي للمحدث أن يتزر بالصدق وترتدي بالكتب"⁽¹¹⁰⁾.

- القول الثالث: تجوز رواية الأعمى إذا حصل الظن الغالب، واستعان بمن يؤمن قدرتهم على ضبط الرواية. قال ابن الصلاح: "أحدها إذا كان الراوي ضريراً، ولم يحفظ حديثه من فم من حدثه، واستعان بالمؤمنين في ضبط سماعه وحفظ كتابه، ثم عند روايته في القراءة منه عليه، واحتاط في ذلك على حسب حاله بحيث يحصل معه الظن بالسلامة من التغيير صحت روايته، غير أنه أولى بالخلاف والمنع من مثل ذلك من البصير"⁽¹¹¹⁾. وقد استفاد البعض هنا كما ذكر ابن الجوزي من حادثة سماع الرسول عليه الصلاة والسلام لابن أم مكتوم بالأذان في شهر الصيام؛ إذ قرن أذانه بأذان بلال وجعله تالياً له، ولهذا كان رأي بعض أهل الفقه عدم جواز قبول شهادة الأعمى إذا تفرد بها⁽¹¹²⁾.

عند الحديث عن العمى فنحن نتحدث عن إصابة إما قد ولدت مع الإنسان، أو طرأت عليه لاحقاً في سن مبكرة -وهو ما يلتحق بالسابق-، أو أنها ظهرت في الراوي في سن متأخرة. وفيما يلي عرض لبعض أسماء الرواة الذين أصيبوا بالعمى مقسمين تبعاً لزمن الإصابة⁽¹¹³⁾:

الرقم	اسم الراوي	نوع العمى
1	إبراهيم بن مرزوق بن دينار الأموي.	طارئ
2	أحمد بن عمر بن حفص أبو جعفر الضير.	عمي و هو صغير
3	إسحاق بن محمد بن إسماعيل الفروي.	طارئ
4	أشعث بن عبد الله بن جابر الحدائي.	عمي بالصغر
5	بشر بن آثم الضير أبو عبد الله البغدادي.	عمي بالصغر
6	بشر بن معاذ العقدي أبو سهل البصري.	عمي بالصغر
7	بشر من منصور السليمي.	طارئ
8	ثابت بن موسى بن عبد الرحمن الضبي	عمي بالصغر
9	جابر بن عبد الله بن عامر بن حرام الأنصاري.	طارئ
10	جعفر بن حيان السعدي أبو الأشهب الخزاز.	عمي بالصغر
11	الحسن بن يزيد بن فروخ.	طارئ
12	حصين بن نمير الواسطي الضير.	عمي بالصغر
13	حفص بن عمر بن عبد العزيز الأزدي.	عمي بالصغر
14	حفص بن عمر أبو عمر الضير الأكبر.	عمي بالصغر
15	داود بن رشيد الهاشمي مولاهم.	طارئ
16	دينار بن عمر الأسدي أبو عمر البزار.	عمي بالصغر
17	زاذان أبو عمرو الكندي مولاهم الضير.	عمي بالصغر

18	عبد الملك بن عبد العزيز الماجشون.	عمي بالصغر
19	زياد ابن المنذر الحمداي أبو الجارود.	عمي بالصغر
20	السائب بن فروخ أبو العباس المكي.	عمي بالصغر
21	سعيد يربوع المخزومي.	طارئ
22	سلم بن جعفر البكراوي أبو جعفر الأعمى.	طارئ
23	سلام سليمان بن سوار الثقفي مولا هم الضير.	عمي بالصغر
24	سويد بن سعيد بن سهل الحدثاني.	طارئ
25	سوار بن عبد الله بن سوار.	طارئ
26	شباك الضبي الكوفي الأعمى.	عمي بالصغر
27	شقيق بن سلمة أبو وائل الكوفي.	طارئ
28	عبد الحميد بن سليمان الخزاعي المدني الضير.	عمي بالصغر
29	عبد الرحمن بن عبد الحميد بن سالم المصري.	طارئ
30	عبد الرحمن بن عبد العزيز الأوسي المدني.	عمي بالصغر
31	عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري.	طارئ
32	عبد العزيز بن صهيب البناي.	عمي بالصغر
33	عبد الله بن أبي أوفى الأسلمي.	طارئ
34	عبد الله بن جعفر بن غيلان الرقي.	طارئ
35	عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي.	طارئ
36	عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم.	طارئ
37	عبد الملك بن محمد أبو قلابة الرقاشي.	عمي بالصغر
38	عبدة بن أبي لبابة الأسدي.	طارئ

39	عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود.	عمي بالصغر
40	عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم العمري	طارئ
41	عبيد بن عقيل الهلالي أبو عمرو البصري الضير	عمي بالصغر
42	عبيدة بن معقب الضبي أبو عبد الرحيم الضير	عمي بالصغر
43	عتبان بن مالك بن عمرو العجلاني الأنصاري.	طارئ
44	عثمان بن عمير البجلي أبو اليقظان.	عمي بالصغر
45	عطاء بن أبي رباح القرشي.	طارئ
46	علي بن بكار البصري.	طارئ
47	علي بن زيد بن جدعان البصري.	عمي بالصغر
48	علي بن مسهر أبو الحسن الكوفي.	طارئ
49	عمر بن عبد الله بن زارة الكوفي.	طارئ
50	عمر بن رباح العبدي أبو حفص.	عمي بالصغر
51	عمر بن عبد الرحمن بن قيس الكوفي.	طارئ
52	عمرو بن زائدة المعروف بابن أم مكتوم د س ق	عمي بالصغر
53	عمرو بن عبد الله بن عبيد أبو إسحاق السبيعي.	طارئ
54	عمرو بن عثمان بن سيار الكلبي.	طارئ
55	عمرو بن مرة بن عبد الله أبو عبد الله الكوفي.	عمي بالصغر
56	عيسى بن شعيب بن إبراهيم البصري.	عمي بالصغر
57	عيسى عمر الأسدي أبو عمر الكوفي.	عمي بالصغر
58	فروة مجاهد اللخمي مولا هم الفلسطيني الأعمى.	عمي بالصغر
59	قاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق.	طارئ

60	قتادة بن دعامة السدوسي.	عمي بالصغر
61	كعب بن مالك بن أبي كعب الأنصاري السلمي.	طارئ
62	مبارك بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي.	عمي بالصغر
63	محمد إبراهيم بن سليمان الأسباطي.	عمي بالصغر
64	محمد إسماعيل بن البخترى.	عمي بالصغر
65	محمد بن جابر بن سيار اليمامي.	طارئ
66	محمد بن حازم أبو معاوية الضرير.	عمي بالصغر
67	محمد بن خالد خدّاش بن عجلان أبو بكر.	عمي بالصغر
68	محمد بن سواء السدوسي.	عمي بالصغر
69	محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي.	طارئ
70	محمد بن المنهال التميمي البصري.	عمي بالصغر
71	محمد بن ميسر الجعفي.	عمي بالصغر
72	محمد بن ميمون المروزي.	طارئ
73	مسلم إبراهيم الأزدي، أبو عمرو البصري.	طارئ
74	المسيب بن رافع الأسدي الكاهلي أبو العلاء.	عمي بالصغر
75	المغيرة بن مقسم الضبي مولاهم أبو هشام.	عمي بالصغر
76	نفع بن الحارث أبو داود الأعمى الهمداني.	عمي بالصغر
77	هارون من معروف المروزي الخزاز.	عمي بالصغر
78	هزيل بن شرحبيل الأودي.	عمي بالصغر
79	هلال بن أبي هلال أبو ظلال القسملي.	عمي بالصغر
80	يحيى بن المتوكل العمري أبو عقيل المدني.	عمي بالصغر

81	يحيى بن محمد بن قيس المحاربي البصري.	عمي بالصغر
82	يزيد بن بيان العقيلي أبو خالد البصري.	عمي بالصغر
83	يزيد بن هارون أبو خالد الواسطي.	طارئ
84	يوسف بن عدي بن رزق التيمي.	طارئ
85	يونس بن ميسر بن حلبس ويقال أبو عبيد الدمشقي.	عمي بالصغر
86	أبو بصير العبدي الكوفي يقال: اسمه حفص.	طارئ
87	أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث القرشي.	عمي بالصغر
88	أبو خلف الأعمى واسمه حازم بن عطاء.	عمي بالصغر
89	أبو كثير السحيمي الغبري اليمامي.	عمي بالصغر

نماذج من الرواة المصابين بالعمى

1) عبد الملك بن عبد العزيز الماجشون : (الترجمة)⁽¹¹⁴⁾:

كـ د س ق أبي داود في مسند مالك والنسائي وابن ماجة. عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون التيمي. قال مصعب الزبيري: كان مفتي أهل المدينة في زمانه. وقال الآجري عن أبي داود: كان لا يعقل الحديث. قال ابن البرقي: دعاني رجل إلى أن أمضي إليه، فجئناه فإذا هو لا يدري الحديث إيش هو.

وذكره ابن حبان في الثقات. وقال ابن عبد البر: كان فقيهاً فصيحاً دارت عليه الفتيا، وعلى أبيه قبله. وهو فقيه ابن فقيه، وكان ضرير البصر، وكان مولعاً بسماع الغناء، قال: وقال أحمد بن حنبل: قدم علينا ومعه من يغنيه، قيل مات سنة 212. وقيل سنة 214. قلت: وقال: الشيخ أو إسحاق الفزاري في طبقاته مات سنة ثلاث عشرة. قال: وكان فصيحاً. وقال الساجي: ضعيف في الحديث، صاحب رأي. وقد حدث عن مالك بمناكير. قال الأثرم: قلت لأحمد: إن عبد الملك بن الماجشون، يقول: في سند أو كذا. قال: من عبد الملك؟ عبد الملك من أهل العلم؟ من يأخذ من عبد الملك.

قال أبو مصعب: رأيت مالك بن أنس، طرد عبد الملك؛ لأنه كان يتهم برأي جهم. قال الساجي، وسألت عمرو بن محمد العثماني عنه: فجعل يذمه. وقال مصعب الزبيري: كان يفتي، وكان ضعيفاً في الحديث. وقال يحيى بن أكثم: عبد الملك بجرأ لا تكدره الدلاء. وقال أحمد بن المعدل: كلما تذكرت أن التراب يأكل لسان عبد الملك، صغرت الدنيا في عيني. فقيل له: أين لسانك من لسانه. فقال: كان لسانه إذا تعايا، أفصح من لساني إذا تحايا.

(2) محمد بن ميسر الجعفي : (الترجمة) (115):

ث ت الترمذي. محمد بن ميسر الجعفي أبو سعد الصاغاني البلخي الضرير. نزيل بغداد وهو محمد بن أبي زكريا، قال أبو داود عن أحمد: صدوق، ولكن كان مرجئاً. قلت: كتبت عنه. قال: نعم. وقال معاوية بن صالح: عن ابن معين: ضعيف. وقال الدوري: عن ابن معين كان مكفوفاً، وكان جهماً وليس هو بشيء. وقال الحسين بن حبان: قال أبو زكريا: يعني ابن معين: قد رأيت أبا سعد الصاغاني صاحب بن أبي داود، كان ها هنا ليس هو بشيء. وقال أيضاً عنه: جهمي خبيث. قد كتبت عنه. وقال البخاري: فيه اضطراب، وقال مرة: هو متروك الحديث. وقال في موضع آخر: ليس بثقة ولا مأمون.

وقال أبو زرعه: كان مرجئاً ولم يكن يكذب. وذكره يعقوب بن سفيان في باب من يرغب عن الرواية عنهم. وكنت أسمع أصحابنا يضعفونهم. وقال الدارقطني: ضعيف. وقال ابن عدي: والضعف على رواياته بين. قال ابن حبان: لا يحتج به.

(3) شقيق بن سلمة: (الترجمة) (116):

ع الستة. شقيق بن سلمة الأسدي أبو وائل الكوفي. أدرك النبي ﷺ ولم يره، وروى عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي. قال عاصم بن بحدلة عنه: أدركت سبع سنين من سني الجاهلية. وقال مغيرة عنه: أتاننا مصدق النبي ﷺ، فأتيته بكيش لي فقلت: خذ صدقة هذا. فقال: ليس في هذا صدقة.

وقال الأعمش: قال لي أبو وائل: يا سليمان لو رأيته، ونحن هراب من خالد بن الوليد، فوقع عن البعير، فكادت عنقي تندق، فلو مت يومئذ كانت النار. قال: وكنت يومئذ ابن إحدى عشرة سنة. وقال يزيد بن أبي زياد: قلت لأبي وائل: أيما أكبر أنت أو مسروق؟ قال: أنا. وقال الثوري عن أبيه: سمعت أبا وائل وسئل: أنت أكبر أو الربيع بن خثيم؟ قال: أنا أكبر منه سنًا، وهو أكبر مني عقلاً. وقال عاصم بن بحدلة: قيل لأبي وائل: أيهما أحب إليك علي أو عثمان؟ قال: كان علي أحب إلى ثم صار عثمان.

وقال عمرو بن مرة: قلت لأبي عبيدة: من أعلم أهل الكوفة بحديث عبد الله؟ قال أبو وائل. وقال الأعمش عن إبراهيم: عليك بشقيق فإني أدركت الناس وهم متوافرون، وإنهم ليعدون من خيارهم. وقال إسحاق بن منصور، عن ابن معين: ثقة لا يسأل عن مثله. وقال وكيع: كان ثقة. وقال ابن سعد: كان ثقة، كثير الحديث.

قال خليفة بن خياط: مات بعد الجماجم سنة 82. وقال الواقدي: مات في خلافة عمر بن عبد العزيز. قلت: وقال ابن حبان سكن الكوفة، وكان من عبادها وليست له صحبة ومولده سنة إحدى من الهجرة. وقال العجلي: رجل صالح جاهلي من أصحاب عبد الله. وقال ابن عبد البر: أجمعوا على أنه ثقة من عائشة، لا أدري ربما أدخل بينه وبينهما مسروقاً.

أثر العمى على الرواية:

لقد خضع الرواة المصابون بالعمى للنقد جرحاً وتعديلاً، وبذات الصورة التي درس بها العلماء غيرهم من الرواة، ووفق ذات الضوابط والمعايير. ولذلك وبناء على أقسام الإصابة بالعمى فقد قسم الرواة المصابين بالعمى إلى قسمين: فمنهم من ولد أعمى،

أو عمي وهو صغير، وهؤلاء لم يكن للعمى أثر عليهم من منطلق أنه سبب في خفة الضبط، بل نجدهم متنوعين في الدرجات، تبعاً لاختلافهم في القدرات العلمية بينهم.

وأما النوع الثاني فهم المصابين بالعمى الطارئ في الكبر، وهذا النوع قد شكل فيه العمى سبباً مباشراً عند بعض الرواة؛ لتنزل مرتبته من درجة الحفظ إلى أدنى الدرجات؛ إذ اختل حفظ بعضهم فوقعوا بالاختلاط أو التلقين.

المطلب الثاني: العور

مفهوم العور:

"(عورت) عينه عورا ذهب بصرها، ويقال أيضاً عارت تعار، ويقال: عور الرجل: ذهب بصر إحدى عينيه، فهو أعور وهي عوراء". و "(عور) العين والواو والراء أصلاً: أحدهما يدل على تداول الشيء، والآخر يدل على مرض في إحدى عيني الإنسان، وكل ذي عيني. ومعناه: الخلط من النظر" (117).

قائمة بأسماء بعض من عرف بالعور من الرواة وغيرهم (118):

1	حجاج بن محمد المصيبي الأعور.	11	الحارث بن عبد الله الأعور.
2	إسحاق بن أبي بكر المدمي الأعور.	12	عبيد الله الأعور الكندي.
3	عبد الملك بن إياس الشيباني الكوفي.	13	إبراهيم الأعور (إبراهيم بن يزيد الأعور).
4	عنبسة ابن أبي رائلة الغنوي الأعور.	14	أحمد بن علي الكوكبي.
5	عنبسة بن عبد الواحد بن أمية الأعور.	15	إسماعيل بن عبد الرحمن السدي.
6	محمد بن زياد اليكري الطحان الأعور.	16	الأسود بن يزيد بن قيس النخعي.
7	محمد بن عبيد الله بن سعيد الأعور.	17	جابر بن زيد الأزدي.
8	ماهان الحنفي الكوفي الأعور.	18	جرير البجلي.
9	هارون بن سعد العجلي.	19	حاجب بن الوليد الشعبي.
10	محمد بن يزيد بن عبد الملك الأعور.	20	حبيبا ابن أبي قيس الأعور.
21	عمرو بن دينار البصري.	40	الحسين بن يحيى المثولي البغدادي.
22	ميمون أبو حمزة الأعور.	41	سوار بن عبد الله بن سوار العنبري.

23	حبيب بن علقمة الأعور.	42	الضحاك أبو بحر السعدي.
24	الحكم بن الصلت.	43	طلحة بن عبد الله أبو المطرف.
25	سعيد بن المرزبان.	44	عبد الله بن محمد بن ناحية.
26	عبد الله بن يزيد المخزومي.	45	عبيدة السلماني.
27	عزرة بن عبد الرحمن بن زرارة الأعور.	46	عطاء بن أبي رياح.
28	علي بن قيران الكركي.	47	محل بن محرز.
29	علي بن المنذر أبو الحسن الطريفي.	48	معاذ بن سعد.
30	قبيصة الخزاعي.	49	الأحنف بن قيس بن معاوية.
31	قتيبة الباهلي.	50	زهير بن عثمان الأعور.
32	لاحق السدوسي.	51	سعيد بن المسيب.
33	يزيد ابن أبي أمية الأعور.	52	سفيان بن عيينة، ويقال له عمران.
34	أبو عون الأنصاري.	53	عبد الواحد بن غياث.
35	محمد بن علي بن محمد بن رحيم.	54	عطاء ابن أبي رياح.
36	معاوية بن حديج.	55	علي بن رياح.
37	المهلب ابن أبي صفرة.	56	عمران الضبي.
38	هارون بن موسى.	57	محمد بن زياد.
39	هشام بن شنبر.	58	وقدان أبو يعفور الكوفي.
59	وكيع بن الجراح.	68	يحيى الخولاني.
60	يحيى بن أكثم.	1	- يستثنى من الأسماء السابقة ما يلي:
61	خلف بن حوشب.	2	الحارث صاحب علي.
62	زهير بن عثمان الأعور.	3	مسلم بن كيسان.

63	عريان بن الهيثم.	4	أبو سعد سعيد بن المرزبان البقال .
64	مسلم الأعور الملائي.	5	هارون بن موسى المقرئ.
65	محمد بن عبيد الله أبو عون الثقفي.	6	حبيب بن أبي ثابت.
66	أبو مختار الطائي.	7	حجاج بن محمد المصيبي .
67	يحيى بن الحماني.		

فإن هذه الأسماء قد ذكر معها العور على سبيل اللقب لصاحبها، ولا يشترط في اللقب أن يصاحبه حدوث الإصابة الحقيقية.

نماذج من الرواة المصابين بالعور :

وكيع بن الجراح: (الترجمة)⁽¹¹⁹⁾:

ع (الستة) وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي أبو سفيان الكوفي الحافظ. قال القعني: كنا عند حماد بن زيد، فجاء وكيع، فقالوا هذا رواية سفيان. فقال حماد: لو شئت. قلت: هذا أرجح من سفيان. وقال المروزي: قلت لأحمد: من أصحاب سفيان؟ قال وكيع ويحيى وعبد الرحمن. قلت: قدمت وكيعا. قال: وكيع شيخ. وقال عبد الله ابن أحمد، عن أبيه: ما رأيت أوعى للعلم من وكيع ولا أحفظ منه. قال: وسمعت أبي يقول: كان مطبوع الحفظ وكان وكيع حافظا حافظا، وكان أحفظ من عبد الرحمن بن مهدي كثيرا كثيرا. وقال في موضع آخر: ابن مهدي أكثر تصحيفا من وكيع، ووكيع أكثر خطأ منه، وقال في موضع آخر: أخطأ وكيع في خمسمائة حديث.

وقال صالح بن أحمد: قلت لأبي: أيما أثبت عندك وكيع أو يزيد؟ وقال: ما منهما بحمد الله تعالى إلا ثبت. قلت: فأيهما أصلح؟ قال: ما منهما إلا صالح، إلا أن وكيعا لم يتلخ بالسلطان، وما رأيت أحدا أوعى للعلم منه، ولا أشبه بأهل النسك منه. وقال الدوري: ذكرت أحمد بحديث فقال: من حدثك. قلت: شبابه. قال: لكن حدثني من لم تر عينك مثله وكيع. وقال علي ابن عثمان النفيلى: قلت لأحمد: أن أبا قتادة يتكلم في وكيع، قال: من كذب بأهل الصدق فهو الكذاب.

وقال محمد بن عامر المصيبي: سألت أحمد: وكيع أحب إليك أو يحيى بن سعيد؟ قال: وكيع قلت: لم؟ قال: كان وكيع صديقا لحفص بن غياث فلما ولي القضاء هجره. وكان يحيى ابن سعيد: صديقا لمعاذ بن معاذ، فلما ولي القضاء لم يهجره، وحكى محمد بن علي الوراق، عن أحمد

مثل ذلك، سواء في وكيع وابن مهدي، وزاد قد عرض على وكيع القضاء فامتنع منه.

وقال بشر بن موسى: عن أحمد: ما رأيت مثل وكيع في الحفظ والإسناد والأبواب، مع خشوع وورع. وحكى إبراهيم الحربي، عن أحمد نحو ذلك. وزاد ويذاكر بالفقه. فيحسن ولا يتكلم في أحد. وقال أحمد بن الحسن الترمذي: عن أحمد: وكيع أكبر في القلب، وعبد الرحمن بن مهدي إمام. وقال أحمد بن سهل بن بحر: عن أحمد: كان وكيع إمام المسلمين في وقته. وقال عبد الصمد

بن سليمان: سألت أحمد، عن يحيى بن سعيد، وابن مهدي، ووكيع، وأبي نعيم، فقال: ما رأيت أحفظ من وكيع. وكفاء بعبد الرحمن معرفة واتقاناً، وما رأيت أوزن لقوم من غير محابة ولا أشد تثبتاً في الرجال، من يحيى وأبو نعيم أقل الأربعة خطأ.

وقال حنبل عن أحمد: ما رأيت بالبصرة مثل يحيى وبعده عبد الرحمن، وعبد الرحمن أفقه الرجلين قيل له: ووكيع وأبو نعيم؟ قال: أبو نعيم أعلم بالشيوخ وأساميهم، ووكيع أفقه. وقال يعقوب بن سفيان: سئل أحمد: إذا اختلف وكيع وعبد الرحمن بقول من تأخذ؟ فقال: عبد الرحمن موافق ويسلم عليه السلف، ويجتنب شرب النبيذ، وقال نعيم بن محمد الطوسي: سمعت أحمد يقول: عليكم بمصنفات وكيع. وقال أبو حاتم: أشهد على أحمد يقول: الثبت عندنا بالعراق وكيع، ويحيى بن عبد الرحمن. وقال أبو زرعة الدمشقي عن أحمد بن أبي الحواري: سمعت أحمد بن حنبل يقول: فذكر مثله. قال: فذكرت ذلك لابن معين، فقال: الثبت بالعراق وكيع.

وقال عثمان الدارمي قلت: لابن معين أبو معاوية أحب إليك في الأعمش أو وكيع؟ قال: أبو معاوية أعلم به، ووكيع ثقة. قال وقلت له: عبد الرحمن أحب إليك في سفيان أو وكيع؟ قال: وكيع. قلت: فأبو نعيم. قال: وكيع. قلت: فابن المبارك أو وكيع، فلم يفضل. وقال عبد الله ابن إبراهيم بن قتيبة، عن ابن معين: ثقات الناس أربعة، وكيع ويعلى بن عبيد، والقعني وأحمد ابن حنبل. وقال حنبل عن ابن معين: رأيت عند مروان بن معاوية لوحاً، مكتوب فيه أسماء شيوخ فلان كذا وفلان كذا، ووكيع رافضي. قال يحيى: فقلت له: وكيع خير منك قال: مني قلت: نعم قال: فسكت. وقال ابن سعد: كان ثقة مأموناً عالياً رفيع القدر كثير الحديث حجة. وقال العجلي: كوفي ثقة عابد صالح أديب من حفاظ الحديث وكان يفتي. وقال يعقوب بن شيبة: كان خيراً فاضلاً حافظاً.

2) عبيدة السلماني: (الترجمة)⁽¹²⁰⁾:

عبيدة بن عمرو. قال علي بن محمد المديني: عبيدة بن قيس أبو مسلم السلماني، حي من مراد كوفي أسلم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم قبل وفاته بسنتين ولم يره. أخرج له البخاري في الجهاد، وفضائل القرآن، ومواضع عن محمد بن سيرين، وإبراهيم النخعي عنه، عن علي بن أبي طالب، وابن مسعود.

كان من أصحاب علي وعبد الله، وكان أعور، وكان أحد أصحاب عبد الله الذين يقرءون، ويفتون. وكان شريح إذا اشد عليه الشيء، قال: إن هاهنا رجلاً من بني سلمان، فيه جرأة فيرسل إلى عبيدة. وكان ابن سيرين من أروى الناس عنه، وكل شيء روى محمد بن سيرين عن عبيدة سوى رأيه، فهو عن علي، ويروى عن ابن سيرين. قال: ما رأيت رجلاً كان أشد توقياً من عبيدة، وكل شيء يروى إبراهيم النخعي، عن عبيدة سوى رأيه فهو عن عبد الله إلا حديثاً واحداً

وعن يحيى بن معين قال: عبيدة السلماني ثقة، لا يسأل عنه. فهو تابعي كبير [من الثانية] مخضرم فقيه ثبت مات سنة اثنتين وسبعين أو بعدها والصحيح أنه مات قبل سنة سبعين ع.

3) عمرو بن دينار البصري: (الترجمة)⁽¹²¹⁾:

ت ق عمرو بن دينار أبو يحيى البصري قهرمان آل الزبير مولاهم الأعور عن سالم، ويقال وكيل آل الزبير مولاهم روى عن سالم بن عبد الله، وروى عنه عبد الوارث وحماد بن سلمه. قال محمد بن إسماعيل: سمعت ابن علي يقول (عمرو بن دينار) قهرمان

ضعيف. قال إسحاق بن منصور: عن يحيى بن معين انه قال: عمرو بن دينار قهرمان آل الزبير لا شيء، و قال عبد الرحمن : سألت أبي: عن عمرو بن دينار وكيل آل الزبير فقال: ضعيف الحديث، روى عن سالم بن عبد الله ،عن أبيه غير حديث منكر، وعامة حديثه منكر.

و قال عبد الرحمن بن أبي حاتم أيضا: سئل أبو زرعة عن عمرو بن دينار وكيل آل الزبير فقال: واهي الحديث. بينما قال العجلي: يكتب حديثه و ليس بالقوي. قال الذهبي: عمرو بن دينار أبو يحيى قهرمان آل الزبير بن شعيب ،عن سالم بن عبد الله وغيره، وعنه الحمادان، ومعمّر وعدة ضعفوه .وهو ذات ما حكم به ابن حجر من ضعف عمرو بن دينار، وقد جعله في الطبقة السادسة.

أثر العور على الرواية:

مما لا شك فيه أن العور من الإصابات المؤثرة في الإنسان؛ لكونها تضر بأحد عوامل الضبط الهامة، ألا وهو البصر، إلا أنه - وبعد الاطلاع حول الموضوع قدر المستطاع - لم يتم الوقوف على حالة واحدة ممن عرف بالعور من رواة الحديث النبوي الشريف قد كان العور السبب الرئيس في خفة ضبطه، بل كل تبعاً لأصل حاله في الضبط.

وقد لا يستغرب ذلك فإذا كان العمى الكامل لم يؤثر في ضبط الكثير من أهل الحديث، فمن باب الأولى أن مَنْ فَقَدَ عينا وبقيت له أخرى أن تكون فرصته أقوى للحفاظ على ضبطه.

المطلب الثالث: العشي، العمش، الحول:

أولا العشي: قال ابن فارس: " (عشو) العين والشين والحرف المعتل أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على ظلامٍ وقلةٍ وُضوحٍ في الشيء، ثم يَفْرَعُ منه ما يقاربه. من ذلك العشاء... ورجال عُشَوٌ، وهو الذي لا يُبْصِرُ بالليل وهو بالنهار بصير. يقال عَشَى يَعْشِي عَشَى" (122).

ثانيا العمش: " قيل العين والميم والشين كلمتان صحيحتان، متباينتان جداً. فالأولى ضعفٌ في البصر، والأخرى صلاحٌ للجسم. فالأول العَمَش: ألا تزال العينُ تسيل دمعاً " (123).

ثالثا الحول: " هو إقبال الحَذَقَة على الأنف، وقيل هو ذهاب حدقتها قَبْلَ مُؤَخَّرِها، وقيل الحَوْل أن تكون العين كأنها تنظر إلى الحِجَاج، وقيل هو أن تميل الحَذَقَة إلى اللَّحَاط وقد حَوَلَتْ وحالت تَحَال وَاخْوَلَتْ " (124).

قائمة بأسماء بعض من عرف من الرواة بأحد الإصابات السابقة (العمش، العشاء، الحول⁽¹²⁵⁾):

الرقم	العمش:	الرقم	
1	سليمان بن مهران	4	عبيد الله بن عتبة الباهلي المدني.
2	أبو حامد أحمد الأعمش النيسابوري	5	عبد الرحمن الرؤاسي
3	يحيى بن عبد الرحيم الأعمش	6	مروان بن سالم الغفاري الجزري
-	العشاء	4	سعيد بن عبد الرحمن الأعشى.
1	أيوب بن بشير عن سعيد الأعشى.	5	أبو يوسف يعقوب بن خليفة الأعشى.
2	عمرو بن خالد الأعشى.	6	أبو بكر ابن أبي أويس المدني الأعشى.
3	سعيد بن عبد الرحمن الأعشى.	7	عثمان بن المغيرة الثقفي الأعشى.

الرقم	الحول:	الرقم	
		13	حجاج بن حجاج الباهلي البصري الأحول.
1	محمد بن يونس بن المبارك الأحول.	14	الربيع بن حبيب بن الملاح الكوفي
2	خلاد بن عيسى الأحول.	15	سليمان بن داود بن رشيد البغدادي الأحول.
3	محمد بن مسعود الأحول.	16	سليمان بن أبي مسلم المكي الأحول.
4	إسماعيل بن عياش.	17	عاصم بن النضر بن المنتشر الأحول.
5	سلمة بن دينار أبو حازم الأحول.	18	إسماعيل بن إبراهيم الأحول
6	يحيى بن سعيد القطان.	19	علي بن عبد الأعلى الثعلبي الأحول.
7	يحيى بن أكثم بن محمد بن قطن.	20	يحيى بن سعيد بن فروخ القطان الأحول.
8	سعيد بن سليمان المخزومي	21	عثمان بن سعيد، ويقال: ابن عمار

الأحول.		الأزدي.	
9	عبد الملك بن الحسن الجاري.	22	أبو نعيم الملائي الأحول (الفضل بن وكيع)
10	أبو جعفر أحمد بن الهيثم الأحول.	23	محمد بن الحكم المروزي الأحول.
11	عائد بن حبيب الأحول.	24	أحمد بن عثمان بن سعيد الأحول.
12	عبد الله بن عبيد الله ابن أبي مليكة	25	محمد بن عبده بن الحكم الأحول.
26	ثابت بن يزيد الأحول البصري أبو زيد.		ويستثنى من الأسماء السابقة ما يلي ⁽¹²⁶⁾ :
27	محمد بن الحسن الزراع الأحول.	1	عاصم بن سليمان التابعي.
28	عامر الأحول.	2	عامر بن عبد الواحد .
29	عاصم الأحول.	3	سليمان بن أبي مسلم .
30	الحسين بن محمد الزراع الأحول.	4	هشام بن عبد الملك.
31	موسى بن علي البزاز الأحول.	5	محمد بن الحكم المروزي .
32	أحمد بن يحيى الأحول.	6	عاصم بن النضر .
33	الحسن بن ثابت الثعلبي		

نماذج من الرواة المصابين بهذه الإصابات:

1) سليمان بن مهران الأعمش : (الترجمة):⁽¹²⁷⁾

سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي. مولاهم أبو محمد الكوفي الأعمش. قال ابن المديني: لم يحمل عن أنس، إنما رآه يخضب ورآه يصلي. وقال ابن معين: كل ما روى الأعمش عن أنس مرسل. وقال أبو حاتم: لم يسمع من ابن أبي أوفى، ولا من عكرمة. وقال ابن المديني: حفظ العلم على أمة محمد صلى الله عليه وسلم ستة، عمرو بن دينار بمكة، والزهرى بالمدينة، وأبو إسحاق السبيعي والأعمش بالكوفة، وقتادة ويحيى بن أبي كثير بالبصرة.

وقال ابن عيينة: سبق الأعمش أصحابه بأربع كان أقرأهم للقرآن، وأحفظهم للحديث، وأعلمهم بالفرائض، وذكر خصلة أخرى. وقال يحيى بن معين: كان جرير إذا حدث عن الأعمش، قال: هذا الديباج الخسرواني.

وقال شعبة: ما شفاني أحد في الحديث، ما شفاني الأعمش. وقال عبد الله الخريبي: كان شعبة إذا ذكر الأعمش، قال: المصحف المصحف. وقال عمرو بن علي: كان الأعمش يسمى المصحف؛ لصدقه. وقال ابن عمار: ليس في المحدثين أثبت من الأعمش ومنصور ثبت أيضاً، إلا أن الأعمش اعرف بالمسند منه.

وقال العجلي: كان ثقة ثبتاً في الحديث، وكان محدث أهل الكوفة في زمانه، ولم يكن له كتاب وكان رأساً في القرآن عسراً سيئ الخلق، عالماً بالفرائض، وكان لا يلحن حرفاً، وكان فيه تشيع.

وقال يحيى بن سعيد القطان: كان من النساك وهو علامة الإسلام وقال وكيع اختلفت إليه قريباً من سنتين ما رأيته يقضي ركعة وكان قريباً من سبعين سنة لم تفته التكبيرة الأولى وقال الخريبي مات يوم مات وما خلف أحداً من الناس أعبد منه وكان صاحب سنة وقال ابن معين ثقة وقال النسائي ثقة ثبت.

وقال أبو نعيم مات سليمان سنة ثمان وأربعين ومائة في ربيع الأول وهو ابن (88) سنة وفيها أرخه غير واحد.

وذكره ابن حبان في ثقات التابعين وقال رأى أنسا بمكة وواسط وروى عنه شبيهها بخمسين حديثاً ولم يسمع منه إلا أحرفاً معدودة وكان مدلساً أخرجناه في التابعين لأن له حفظاً وبقينا وإن لم يصح له سماع المسند من انس .

(2) يعقوب بن خليفة أبو يوسف الأعشى: (الترجمة): (128)

- هو يعقوب بن محمد بن خليفة الكوفي
- قرأ على أبي بكر بن عياش وكان أجل من قرأ على أبي بكر
- قال أبو بكر النقاش كان أبو يوسف الأعشى صاحب قرآن وفرائض ولست أقدم عليه أحداً في القراءة على أبي بكر كما لا أقدم أحداً على يحيى بن آدم عن أبي بكر
- وقال أبو العباس بن عقدة حدثنا القاسم بن أحمد حدثنا أبو جعفر الشموني عن أبي يوسف الأعشى قال قال لي أبو بكر يا أبا يوسف أنا أصلي خلف فلان وهو يقرأ قراءة حمزة فقد شككتني في بعض الحروف التي أقرأها فاعرض علي عرضة تكون لك تحفظها عنك قال فجلس له في أصحاب الشعر فقرأ واجتمع الناس حوله يكتبون الحروف.

(3) سلمة بن دينار الأحول: (الترجمة): (129)

سلمة بن دينار أبو حازم الأعرج الأفرز التمار المدني القاص مولى الأسود بن سفيان المخزومي ويقال مولى بني شجع من بني ليث ومن قال أشجع فقد وهم قال أحمد وأبو حاتم والعجلي والنسائي ثقة وقال بن خزيمة ثقة لم يكن في زمانه مثله وقال ابنه ليحيى بن صالح من حدثك أن أبي سمع من أحد من الصحابة غير سهل بن سعد فقد كذب وقال مصعب بن عبد الله الزبيري أصله فارسي وكان أشقر أحول أفرز وقال بن سعد كان يقضي في مسجد المدينة ومات في خلافة أبي جعفر بعد سنة أربعين ومائة وكان ثقة كثير الحديث وقال يعقوب بن سفيان مات بعد الثلاثين إلى الأربعين وقال عمرو بن علي مات سنة 33 وقال خليفة سنة 35 وقال بن معين مات سنة أربع وأربعين ومائة قلت وذكره ابن حبان في الثقات وقال كان قاضي أهل المدينة ومن عبادهم وزهادهم بعث إليه سليمان بن عبد الملك بالزهري في أن يأتيه فقال للزهري أن كان له حاجة فليأت وأما أنا فمالي إليه حاجة مات سنة 35.

أثر العمش والحول والعشاء على الرواية:

رغم أن مثل هذه الإصابات من حيث الظاهر لا بد من أن تترك أثراً في ضبط صاحبها، إلا أنه لم يظهر للباحثة أي أثر مباشر قد تركته إحدى هذه الإصابات البصرية، في ضبط من أصيب بها، بل المسألة فيهم بناء على أصل حالهم في الضبط من حيث القوة والضعف، والدليل على ذلك تنوع مراتب الموصوفين بهذه الإصابات وفق أحكام العلماء.

الخاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة، فقد خلصت الباحثة إلى ما يلي من نتائج:

رصد علماء الحديث لكل ما يطرأ أو يعرف عن راوي حديث النبي عليه الصلاة والسلام، لما في ذلك من أثر في الحكم على ذلك الراوي.

رغم تنوع الإصابات العضوية التي أصيب بها رواة حديث النبي عليه الصلاة والسلام، إلا أنها لم تكن جميعها في الأثر سواء. فالإصابات العقلية مثلاً -وهي الاختلاط والغفلة- قد أثر وجودها في ضبط بعض الرواة ممن أصيب بها دون بعض، وبالتالي كان لها أثرها في الحكم على ذلك الراوي وعلى روايته، وكذلك الحال بالنسبة للعمى على وجه الخصوص من بين الإصابات البصرية.

بينما نجد أن العور والعمش والعشاء والحول جميعها لم يرصد لها أية أثر في الرواة الذين عرفوا بها، بل بقي الأمر في كل منهم على أصل حاله ومكانته في العلم.

الهوامش:

- (1) ابن منظور: لسان العرب، مادة (عقل).
- (2) الزيات، أحمد حسن، وآخرون: المعجم الوسيط، مادة: (عقل).
- (3) الترمذي: الجامع، أبواب الحدود، باب فيمن لا يجب عليه الحد، 32/4، قال أبو عيسى حديث علي حديث حسن غريب من هذا الوجه وقد روي من غير وجه عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم.
- (4) الزيات، أحمد حسن، وآخرون: المعجم الوسيط، مادة: (خلط).
- (5) ابن الصلاح: علوم الحديث، ص: 391.
- (6) النووي، يحيى بن شرف: التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، دار الجنان، ط1، 1986، ص: 106.
- (7) ابن حجر العسقلاني: نزهة النظر، ص: 129.
- (8) المسعودي وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة، المحدث، عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة ابن صاحب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عبد الله بن مسعود الهذلي، الميسودي، الكوفي، أخو أبي العباس، ولد: في خلافة عبد الملك بن مروان، بعد التمانين. ينظر الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 13/109-110.
- (9) عبد الله بن لهيعة وهو عبد الله بن هبة بن عتبة الحضرمي ابن فزكان بن ربيعة بن ثوبان القاضي، الإمام، العلامة، محدث دينار مصر مع الليث، أبو عبد الرحمن الحضرمي، الأغدوي - ويُقال: الغافقي - المصري. ويُقال: يُكنى: أبا التضر، ولم يصح. ولد: سنة خمس، أو ست وتسعين. وطلب العلم في صباه، ولقي كبار مصر والحرمين. ينظر الذهبي: السير، 15/8-28.
- (10) السخاوي: فتح المغيب، 3/366.
- (11) السيوطي: تدريب الراوي، 2/372.
- (12) ابن رجب: شرح علل الترمذي، 2/733-817.

- (13) ابن أبي حاتم ، أبو محمد عبد الرحمن: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الهند، نشر دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط1، سنة 1952، 60/2.
- (14) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة ، دار الرشيد ، حلب، ط1، 1406هـ، 77/1.
- (15) يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام، دار المعارف المصرية، مصر، ط2، 1954، ص: 125-126.
- (16) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: تهذيب التهذيب، دار الفكر، ط1، 1984، 192/6.
- (17) علي كمال: النفس انفعالاتها وأمراضها وعلاجها، دار واسط، ط4، 1988، 558/2-559.
- (18) ابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي: تهذيب التهذيب، 11/268.
- (19) ينظر همام سعيد: مقدمة شرح علل الترمذي، 33/1.
- (20) ابن رجب: شرح علل الترمذي، 33/1.
- (21) ابن حجر: تهذيب التهذيب، 181/2.
- (22) ابن حجر: تهذيب التهذيب، 184/7.
- (23) ابن رجب: شرح علل الترمذي، ص: 1-33.
- (24) ابن عجلان: هو محمد بن عجلان المدني ، روى عن أنس بن مالك ، وروى عنه مالك ، و هو صدوق اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة (ت148). ينظر ابن حجر : تهذيب التهذيب ، 303-305/9، وينظر تقريب التهذيب ، 496/2. مليح بن وكيع هو مليح بن وكيع بن الجراح يروى عن أبيه والكوفيين، وهو أخو سفيان بن وكيع روى عنه الحضرمي وأحمد بن يحيى الصوفي مستقيم الحديث. ينظر ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم: الثقات، تحقيق : السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، مصر، ط1، 1975، 195/9. حفص بن غياث بن معاوية النخعي ولد سنة 117-وتوفي سنة 194، يكنى بأبي عمر قاض من أهل الكوفة . ينظر الذهبي: السير، 17/9-29، عبد الله بن إدريس الكوفي ، ولد سنة 120 -توفي سنة 192، من أعلام حفاظ الحديث، كان فاضلا عابدا ،أراد الرشيد توليته القضاء فامتنع تورعا ،ينظر الذهبي: السير: 39/17-44، يوسف بن خالد السمطي أبو خالد مات سنة 109، قال عنه الطحاوي أنه ضعيف، وحكم عليه أبو زرعه بأنه ذاهب الحديث. ينظر ابن حجر: تهذيب التهذيب: 11/361-362.
- (25) الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن: المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، نشر دار الفكر، بيروت، ط3، 1404، ص: 398-399.
- (26) ابن حجر: تهذيب التهذيب، 304/9.
- (27) البرذعي هو أبو عُثْمَانَ سَعِيدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَمَّارِ الْإِمَامِ، الحافظ، أَبُو عُثْمَانَ سَعِيدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَمَّارِ رَحْلًا، جَوَّالٌ، مُصَنِّفٌ. قَالَ ابْنُ عُقَدَةَ: تُوفِّيَ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَتِسْعِينَ وَمِائَتَيْنِ. ينظر الذهبي: السير 80/27.
- (28) أبو زرعة هو الإمام، سَيِّدُ الحُفَاطِ، عُبيدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الكَرِيمِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ قُرُوحٍ: مُحَدِّثُ الرَّيِّ. وَدُخُولُ (الرَّاي) فِي نَسَبِهِ غَيْرُ مَقْبُوسٍ، كَالْمُرُوزِيِّ. مَوْلَدُهُ: بَعْدَ نَيْفٍ وَمِائَتَيْنِ. ، ينظر الذهبي: السير ، 61/25.
- (29) أبو حاتم الرازي هو أَبُو حَاتِمٍ الرَّازِيُّ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ بْنِ الْمُنْذِرِ بْنِ دَاوُدَ بْنِ مَهْرَانَ (د، س، ت) وَابْنُهُ الْإِمَامُ، الحافظ، النَّاقِذُ، شَيْخُ المَحْدَثِينَ، الحَنْظَلِيُّ الغَطَفَانِيُّ. كَانَ مِنْ جُحُورِ الْعِلْمِ، طَوَّفَ الْبِلَادَ، وَبَرَعَ فِي الْمَثَرِ وَالْإِسْنَادِ، وَجَمَعَ وَصَنَّفَ، وَجَرَحَ وَعَدَلَ، وَصَحَّحَ وَعَلَّلَ. مَوْلَدُهُ: سَنَةَ خَمْسٍ وَتِسْعِينَ وَمِائَةٍ. وَأَوَّلُ كِتَابِهِ لِلْحَدِيثِ كَانَ فِي سَنَةِ تِسْعٍ وَمِائَتَيْنِ، وَهُوَ مِنْ نَظَرَاءِ الْبُخَارِيِّ، وَمِنْ طَبَقَتِهِ، وَلَكِنَّهُ عُمَرُ بَعْدَهُ أَزِيدَ مِنْ عَشْرِينَ عَامًا. ينظر الذهبي: السير ، 245/2.
- (30) همام سعيد:مقدمة شرح علل الترمذي، 33/1.
- (31) ابن سعد، محمد أبو عبد الله: الطبقات الكبرى، تحقيق : إحسان عباس، نشر، دار صادر ، بيروت، ط1، 1968، 346/7.
- (32) العلائي، أبو سعيد: المختلطين، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، علي عبد الباسط مزيد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1996، ص: 78-79.
- (33) ابن الصلاح: علوم الحديث، ص392. وينظر: همام سعيد:مقدمة شرح علل الترمذي ، 33/1.
- (34) عطاء بن السائب الثَّقَفِيُّ مَوْلَاهُم الكُوفِيُّ. الْإِمَامُ، الحافظ، مُحَدِّثُ الكُوفَةِ، أَبُو السَّائِبِ. وَقِيلَ: أَبُو زَيْدٍ. وَقِيلَ: أَبُو زَيْدٍ، وَأَبُو مُحَمَّدٍ الكُوفِيُّ. عَنْ أَبِيهِ: السَّائِبِ بْنِ زَيْدٍ. وَقِيلَ: ابْنُ زَيْدٍ. وَابْنُ مَالِكٍ الثَّقَفِيُّ، مَوْلَاهُم، وَكَانَ مِنْ كِبَارِ الْعُلَمَاءِ، لَكِنَّهُ سَاءَ حِفْظُهُ قَلِيلًا فِي أَوَاخِرِ عُمرِهِ. ينظر الذهبي: السير، 11/135.
- (35) الحمادان وهما الأول حماد بن زيد بن ذرهم الأزدي، العلامة، الحافظ، الثَّبُتُ، مُحَدِّثُ الْوَقْتِ، أَبُو إِسْمَاعِيلَ الْأَزْدِيُّ، مَوْلَى آلِ جَرِيرِ بْنِ خَازِمِ البَصْرِيِّ، الْأَزْرَقِيُّ، الضَّرِيرُّ، أَخَذَ الْأَعْلَامَ.أَصْلُهُ مِنْ سِجِسْتَانَ، شَبِي جَدَّهُ ذَرَهَمٌ مِنْهَا.ينظر الذهبي: السير ، 6/14. والثاني حماد بن سلمه وهو حماد بن سلمة بن دينار البصري الإمام، الفَدَوَّةُ، شَيْخُ الْإِسْلَامِ، أَبُو سَلَمَةَ البَصْرِيُّ، النَّحْوِيُّ، الْبَزَّازُ، الْخَرَقِيُّ، الْبَطَّائِيُّ، مَوْلَى آلِ رَبِيعَةَ بْنِ مَالِكٍ، وَابْنُ أُخْتِ مُحَمَّدِ الطَّوِيلِ.ينظر الذهبي: السير ، 13/492. والدستوائي وهو هِشَامُ الدَّسْتَوَائِيُّ أَبُو بَكْرٍ بْنُ سَنَنْبَرٍ البَصْرِيُّ هُوَ الحافظ، الْحَجَّةُ، الْإِمَامُ، الصَّادِقُ، أَبُو بَكْرٍ هِشَامُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ سَنَنْبَرٍ البَصْرِيُّ، الرَّبْعِيُّ مَوْلَاهُم. صَاحِبُ الْكُتُبِ الدَّسْتَوَائِيَّةِ، كَانَ يَنْتَحِزُ فِي الْقِمَاشِ الَّذِي يُجْلَبُ مِنْ دَسْتَوَا. وَلِذَا قِيلَ لَهُ: صَاحِبُ الدَّسْتَوَائِي، وَدَسْتَوَا: بَلِيدَةٌ مِنْ أَعْمَالِ الْأَهْوَازِ. ينظر الذهبي: السير ، 13/172.

- (36) وهيب وهو وهيب بن الوزد المكي، أخو عبد الجبار بن الوزد، العابد، الرائي، أبو أمية. ويُقال: أبو عثمان المكي، مؤلف بني خزوم. ويُقال: اسمه: عبد الوهاب. له عن: تابعي لقي عائشة. ينظر الذهبي: السير، 228/13. إسماعيل بن عليه وهو ابن علقمة إسماعيل بن إبراهيم بن ميسم الأسدي الإمام، العلامة، الحافظ، الثبوت، أبو بشر الأسدي مؤلفهم، البصري، الكوفي الأصل، المشهور: بابن علقمة؛ وهي أمه. ولد: سنة مات الحسن البصري، سنة عشر ومائة. قال أبو أحمد الحاكم: أبو بشر إسماعيل بن إبراهيم بن سهم البصري مؤلف بني أسد بن خزيمة، وأمه علقمة مؤلفة لبني أسد. ينظر الذهبي: السير، 112/17-124.
- (37) شعبة هو شعبة بن الحجاج بن الوزد الأزدي العنكي. الإمام، الحافظ، أمير المؤمنين في الحديث، أبو سبطام الأزدي، العنكي مؤلفهم، الواسطي، عالم أهل البصرة، وشيخها. سكن البصرة من الصغر، ورأى الحسن، وأخذ عنه مسائل. ينظر الذهبي: السير، 261-233/13.
- (38) ابن الصلاح: علوم الحديث، ص: 392.
- (39) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني: نزهة النظر، ص: 129.
- (40) السخاوي: فتح المغيب، 386/3.
- (41) ابن الصلاح: المقدمة، ص: 34.
- (42) ابن حجر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص: 129-130.
- (43) ابن رجب: شرح علل الترمذي، 694/2.
- (44) المصدر السابق: 698/2.
- (45) ينظر أبو البركات، محمد بن أحمد-ابن الكيال-: الكواكب النيرات في معرفة الثقات، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، دار المأمون، بيروت، ط1، 1981، 57-511. ابن العجمي، برهان الدين الحلبي أبو الوفا: الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، تحقيق: علاء الدين علي رضا وسمى تحقيقه (نهاية الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط) وهو دراسة وتحقيق وزادات في التراجم على الكتاب، نشر دار الحديث، القاهرة، ط1، 33-1988، 391. ابن حجر: تقريب التهذيب، 1-765.
- (46) البخاري، محمد بن إسماعيل: التاريخ الكبير، تحقيق: السيد هاشم الندوي 456/3. ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 4/1. سمعت أبي يقول: سعيد الجريري تغير حفظه قبل موته فمن كتب عن قديمه فهو صالح وهو حسن الحديث). ابن حجر: تهذيب التهذيب، 6/4، قال ابن حبان (كان قد اختلط قبل موته بثلاث سنين). الذهبي، شمس الدين: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد، 127/2، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 33/28، قال الذهبي (رواه له في الصحيحين وتحديثاً ما حدث به في حال تغير حفظه فجرى له في الشيخوخة نظير ما تم لسعيد بن أبي عروبة). توفي سنة 144هـ.
- (47) البخاري: التاريخ الكبير، 347/6. ابن أبي حاتم الرازي: الجرح والتعديل، 242/6، سمعت أبي يقول: أبو إسحاق ثقة ويشبه بالزهري في كثرة الرواية واتساعه في الرجال. ابن حجر: تهذيب التهذيب، 56/8، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 240، 238/11، ابن رجب: شرح علل الترمذي، 1/270، العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله: معرفة الثقات، 180/2. ابن الكيال: الكواكب النيرات، 350/1 (سمع ابن عتيبة منع بعد الاختلاط وكذلك زهير بن معاوية).
- (48) البخاري: التاريخ الكبير، 314/5. ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 250/5. ابن حجر: تهذيب التهذيب، 210/6. الخطيب، أحمد بن علي أبو بكر: تاريخ بغداد، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، 218/10. العلاءي، أبو سعيد: المختلطين، تحقيق: رفعت فوزي و علي عبد الباسط، نشر مكتبة الخانجي، 72/1 (قال أحمد بن حنبل: ثقة كثير الحديث إنما اختلط ببغداد ومن سمع منه بالكوفة والبصرة فسماعه جيد). أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث: سؤالات الآجري لأبي داود، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، نشر الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1-1، 62/1979، (كان المسعودي يخطئ في الحديث). السلمي، محمد بن الحسين: سؤالات السلمي للدار قطني، تحقيق: طلال آل حيان، 22/1 (المسعودي إذا حدث عن أبي إسحاق وعمر بن مرة والأعمش فإنه يغلط).، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 110-109/13، ابن حبان، محمد بن حبان البستي: المجروحين من الحديث والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، 48/2.
- (49) الزيات، أحمد حسن، وآخرون: المعجم الوسيط، 663/2.
- (50) العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله: تصحيفات المحدثين، ص11-12.
- (51) الخطيب: الكفاية، ص: 148.
- (52) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 109/30.
- (53) الزبيدي: تاج العروس، 124/1.
- (54) همام عبد الرحيم سعيد: الفكر المنهجي عند المحدثين، حقوق الطبع محفوظة لرئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1، 1408، ص 85-86.
- (55) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي 2006: أخبار الحمقى والمغفلين، نشر دار البيت العتيق الإسلامية، عمان، ط1، ص: 16.
- (56) ابن حبان: المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، 3، 24/1970.

- (57) البزدوي، علي بن محمد: أصول البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، ص: 179.
- (58) المصدر السابق، ص: 165.
- (59) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد: أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993، ص: 373.
- (60) السخاوي: فتح المغيث، 289/1
- (61) ابن رجب: شرح علل الترمذي، 1/ 132.
- (62) ابن عدي، أبو أحمد عبد الله: الكامل في ضعفاء الرجال، نشر دار الكتب العلمية، ط 1، 1997، 398/4.
- (63) همام عبد الرحيم سعيد: الفكر المنهجي عند المحدثين، ص: 85-86.
- (64) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد: العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، 201/1.
- (65) ابن رجب: شرح علل الترمذي، 1/ 126.
- (66) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: تدريب الراوي في شرح تقريب النوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، نشر دار الرياض الحديثة، ص: 241.
- (67) ابن حزم، علي بن أحمد: الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 132/1404. وينظر: ابن حجر، أحمد بن علي: النكت على ابن الصلاح، منشورات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 1، 1404، 856/2-858.
- (68) السخاوي: فتح المغيث، 16/1.
- (69) ابن أبي حاتم الرازي: الجرح والتعديل، 7/ 109.
- (70) السرخسي: أصول الفقه، ص: 373.
- (71) الفراهيدي: العين، 1/ 201.
- (72) السرخسي: أصول الفقه، ص: 373.
- (73) الرازي: الجرح والتعديل، 3/ 586.
- (74) المصدر السابق، 1/ 355-356.
- (75) السرخسي: أصول الفقه، 1/ 373.
- (76) الشوكاني، محمد بن أحمد: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عناية، نشر دار الكتاب العربي، ط 2، 1999، 150/1.
- (77) الذهبي: السير، 17/ 104.
- (78) ابن حجر: تهذيب التهذيب، 9/ 85.
- (79) ابن مبارك: هو عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، الإمام، شيخ الإسلام، عالم زمانه، وأمين الأئمة، في وقته، أبو عبد الرحمن الحنظلي مؤلفهم، التركي، ثم المروزي، الحافظ، الغازي، أخذ الأعلام، وكانت أمه خوارزمية. مؤلده: في سنة ثمان عشرة ومائة. ينظر الذهبي: السير، 15/ 395-435.
- (80) ابن حجر: التهذيب، 9/ 85.
- (81) ابن رجب: شرح علل الترمذي، 1/ 126.
- (82) ابن الصلاح: علوم الحديث، ص: 104.
- (83) الخطيب البغدادي: الكفاية، ص: 148.
- (84) ابن رجب: شرح علل الترمذي، 1/ 389.
- (85) الرازي: الجرح والتعديل، ص: 10.
- (86) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1985، ص: 40.
- (87) ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، ص: 60.
- (88) ابن حجر، أحمد بن علي: لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، دمشق، 232/5.
- (89) همام سعيد: الفكر المنهجي، ص: 87-88.
- (90) ابن حجر: النكت على كتاب ابن الصلاح، 2/ 858.
- (91) أبو عبد الله، أحمد بن حنبل: العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وحي الله بن محمد، المكتب الإسلامي، دار الخاني، بيروت، الرياض، ط 1، 1988، 186/3.
- (92) ابن حجر: لسان الميزان 1/ 537.
- (93) همام سعيد: الفكر المنهجي، ص: 87-88.
- (94) ابن رجب: شرح علل الترمذي، 1/ 131.

- (95) ينظر ابن حجر: تهذيب التهذيب، 1-444.
- (96) ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 221/7، المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن: تهذيب الكمال مع حواشيه، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1980، 25/1، ابن حجر: تهذيب التهذيب، 84/9، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 98/9.
- (97) المزي: تهذيب الكمال، 452/16، ابن عدي: الكامل في الضعفاء، 321/5.
- (98) البخاري: التاريخ الكبير، 455/1، ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 295/2، المزي: تهذيب الكمال، 19/2، ابن حجر: تهذيب، 85/1.
- (99) ابن فارس: مقاييس اللغة، 133/4 (مادة عمي).
- (100) الخطيب: الكفاية، ص: 228.
- (101) المصدر السابق، ص: 228.
- (102) أخرجه البخاري: كتاب الآذان، باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره، رقم الحديث 160/617، 1.
- (103) الصفدي، صلاح الدين بن أبيك: نكت الهميان في نكت العميان، دار الطلائع، مصر، ص 46-55.
- (104) الصفدي: نكت الهميان في نكت العميان، ص: 46-55.
- (105) السخاوي: فتح المغيب، 58/2.
- (106) الصفدي: نكت الهميان، ص: 55-56.
- (107) الخطيب: الكفاية، ص: 228.
- (108) المصدر السابق، ص: 228.
- (109) الخطيب: الكفاية، ص: 230.
- (110) المصدر السابق، ص: 230.
- (111) ابن الصلاح: علوم الحديث، ص: 210.
- (112) الصفدي: نكت الهميان، ص: 46.
- (113) ينظر الذهبي: الكاشف، 1-531. ابن حجر: تقريب التهذيب، 1-765.
- (114) ابن حجر: تهذيب التهذيب، 408/6 عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون أبو مروان المدني. الفقيه مفتي أهل المدينة صدوق له أغلاط في الحديث من التاسعة وكان رفيق الشافعي مات سنة ثلاث عشرة كد س ق. الذهبي: سير أعلام النبلاء، 19/344-343، ابن سعد، محمد أبو عبد الله البصري: الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، نشر دار صادر، بيروت، ط1، 1968، 442/5. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، نشر دار صادر، بيروت، ط1، 1994، 166/3.
- (115) ابن حجر: تهذيب التهذيب، 427/9. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 281/3.
- (116) ابن حجر: تهذيب التهذيب، 318/4. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 268/9.
- (117) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 184/4. وينظر: الزيات، وآخرون: المعجم الوسيط، مادة (عور).
- (118) ينظر ابن حجر، أحمد بن علي: نزهة الألباب في الألقاب، تحقيق: عبد العزيز محمد بن صالح السديري، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، 1/89/1989.
- (119) ابن سعد: الطبقات الكبرى، 394/6. الخطيب: تاريخ بغداد، 496/13. الذهبي: سير أعلام النبلاء: 140/9. المزي: تهذيب الكمال، 462/30. ابن حجر: تهذيب التهذيب، 123/11.
- (120) البخاري: التاريخ الكبير، 82/6، العجلي: معرفة الثقات، 124/2، ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 91/6، الذهبي، محمد بن أحمد: الكاشف، 669/1، ابن حجر: تقريب التهذيب، 379/2، الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف: التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد البزار، 3/1053.
- (121) البخاري: التاريخ الكبير، 329/6، ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 232/6، العجلي: معرفة الثقات، 175/2، الذهبي: الكاشف، 76/2، ابن حجر: التقريب، 421/2.
- (122) ابن فارس: مقاييس اللغة، 322/4.
- (123) المصدر السابق، 143/4.
- (124) ابن منظور: لسان العرب، مادة (حول).
- (125) ينظر الجاحظ، أبو عثمان عمر: البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق: عبد السلام هارون، ص: 1-611. ابن حجر: تقريب التهذيب، ص: 1-756.

(126) ابن حجر: نزهة الألباب، 63/1.

(127) البخاري: التاريخ الكبير، 37/4، ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 146/4، المزي: تهذيب الكمال، 76/12، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 266/6، ابن حجر: تهذيب التهذيب، 222/4.

(128) الذهبي: تاريخ الإسلام، 474/14، ابن حبان: الفقات، 284/9، الذهبي: ميزان الاعتدال، 455/4.

(129) البخاري: التاريخ الكبير، 78/4، ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 159/4، المزي: تهذيب الكمال، 272/11، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 96/6، ابن حجر: تهذيب التهذيب، 143/4.

قائمة المصادر والمراجع:

1. البخاري، محمد بن إسماعيل ، د، ت: التاريخ الكبير ، تحقيق: السيد الندوي، دار الفكر، بيروت.
2. البزدوي، علي بن محمد، د، ت: أصول البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مطبعة جاويد بريس، كراتشي
3. أبو البركات، محمد بن أحمد-ابن الكيال-1981: الكواكب النيرات في معرفة الثقات ،تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، دار المأمون، ط1، بيروت
4. الترمذي محمد بن عيسى، د، ت: الجامع الصحيح سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت
5. الجاحظ، أبو عثمان عمر: البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، بيروت
6. ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن 2006: أخبار الحمقى والمغفلين، نشر دار البيت العتيق الإسلامية، ط1، عمان
7. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن، 1952 : الجرح والتعديل، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد -الهند ،سنة ، نشر دار إحياء التراث العربي، ط1 ، بيروت.
8. ابن حبان، محمد بن حبان البستي، 1973م: الثقات، دار المعارف، ط1، القاهرة
9. ابن حبان، محمد بن حبان البستي: المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، ط1، بيروت
10. ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، 1984: تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت.
11. ابن حجر، أبو الفضل العسقلاني، 1406هـ: تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة ، دار الرشيد، ط1 ، حلب
12. ابن حجر، أحمد بن علي: لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غده، مكتب المطبوعات الإسلامية، دمشق
13. ابن حجر، أبو الفضل العسقلاني، 2000: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: عبد الله الرحيلي، مطبعة السفير، ط1، الرياض
14. ابن حجر، أحمد بن علي 1404: النكت على ابن الصلاح، منشورات الجامعة الإسلامية، ط1، المدينة المنورة
15. ابن حزم، علي بن أحمد 1404: الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، ط1، القاهرة
16. الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت، د، ت: تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية ، بيروت
17. الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت، 1996م: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، جمع أحاديثه وعلق عليها: أبو عبد الرحمن عويضة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت
18. الخطيب البغدادي، د، ت: الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة

- 19) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين 1994: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، نشر دار صادر، ط1، بيروت
- 20) أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث 1979: سؤالات الآجري لأبي داود، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، نشر الجامعة الإسلامية، ط1، المدينة المنورة
- 21) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، د، ت: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.
- 22) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، د، ت: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت
- 23) الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن 1404: المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، نشر دار الفكر، ط3، بيروت
- 24) ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبو الفرج البغدادي 2001: شرح علل الترمذي، تحقيق نور الدين عتر مع مقدمة همام سعيد، مكتبة الرشد، ط2، الرياض.
- 25) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، د، ت: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية
- 26) الزيات، أحمد حسن، وآخرون، د، ت: المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.
- 27) السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن 2001: فتح المغيث شرح ألفيه الحديث، شرح ألفاظه وخرج أحاديثه: الشيخ صلاح عويضة، دار الكتب العلمية للنشر، بيروت، توزيع مكتبة عباس أحمد الباز، ط1، مكة.
- 28) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد 1993: أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت
- 29) ابن سعد، محمد أبو عبد الله، 1968: الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، نشر، دار صادر، ط1، بيروت
- 30) السيوطي، عبد الرحمن: تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- 31) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، 1983م: طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت
- 32) الشوكاني، محمد بن أحمد 1999: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عناية، نشر دار الكتاب العربي، ط2، بيروت
- 33) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي 1985: اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت
- 34) الصفدي، صلاح الدين بن أبيك: نكت الهميان في نكت العميان، دار الطلائع، مصر
- 35) ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، 2006: علوم الحديث (المعروف بالمقدمة)، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، ط3، دمشق
- 36) أبو عبد الله، أحمد بن حنبل 1988: العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وحي الله بن محمد، المكتب الإسلامي، دار الخاني، ط1، بيروت
- 37) العجلي، أحمد بن عبد الله، 1985: معرفة الثقات، تحقيق: عبد العليم البستوي، مكتبة الدار، ط1، المدينة المنورة.
- 38) ابن العجمي، برهان الدين الحلبي أبو الوفا 1988: الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، تحقيق: علاء الدين علي رضا، نشر دار الحديث، ط1، القاهرة

- (39) ابن عدي، أبو أحمد عبد الله 1997: الكامل في ضعفاء الرجال، نشر دار الكتب العلمية، ط1، بيروت
- (40) العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله، 1984م: تصحيقات المحدثين، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (41) العلائي، أبو سعيد 1996: المختلطين، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، علي عبد الباسط مزيد، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة
- (42) علي كمال 1988: النفس انفعالاتها وأمراضها وعلاجها، ط4، دار واسط، العراق.
- (43) ابن فارس، أبو الحسين 1979: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت.
- (44) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد: العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال
- (45) ابن منظور، محمد بن مكرم المصري، د، ت، لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت.
- (46) النووي، يحيى بن شرف، 1986: التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، ط1، دار الجنان، بيروت
- (47) همام عبد الرحيم سعيد 1408: الفكر المنهجي عند المحدثين، حقوق الطبع محفوظة لرئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط1، قطر
- (48) يوسف مراد 1954: مبادئ علم النفس العام، دار المعارف المصرية، ط2، مصر.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol-9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ قبول البشئ: 2019-12-15

تاريخ البشئ: 2019/12/14

تاريخ الإشبائ: 2019-11-13

رألة المأرفاء وألاء الرمز فأى أألام نأب مأفوأ القأصأ

"أراءة فأى رأأأ فأما أأأ الأأأ"

The journey of knowledge and the symbol integrity in N aguib
M ahfouz's narrative dreams

A reading in "I saw in a dream"

لأأفة أأأأ أأأ الإسلام أأأ، لأأأأ أأأأأأ، أأأأأ أأأأأأ - أأأأأ أأأأأأ - أأأ.
الأأأأ أأأأأأ: أأأأأ أأأأأ أأأأأ، أأأأأ، أأأأأ أأأأأأ - أأأأأ أأأأأأ - أأأ.

أأأأ أأأأأ، أأأأ-32 / أأأأأ 2019، أأأأ أأأأأ.

لأأأأ أأأ أأأأ:

لأأفة أأأأ أأأأ الإسلام أأأ، أأأأأ أأأأأ أأأأأ، أأأأ أأأأأ وأأأأ أأأأ أأأأ أأأأ أأأأأ "أراءة أأأ
أأأ فأما أأأ أأأأ"، أأأأ أأأأأ، أأأأ 32، أأأأ أأأأأ، أأأأ 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019, ninth
FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

LATIFA ahmed seif al islam Hassan, mohammed shafie al dinne alsaid The journey of
knowledge and the symbol integrity in Naguib Mahfouz's narrative dreams A reading
in "I saw in a dream", EL TOURATH REVIEW, number 32, ninth folder, December
2019.



الملخص:

يتناول هذا البحث بالدرس والتحليل قصة "رأيت فيما يرى النائم" لنجيب محفوظ التي تشكّلت على أساس رمزي، واستغرقها الرمز من أولها إلى آخرها، وأهم ما تبين من خلال البحث أن القصة بأحلامها السبعة عشرة تمثل رمزا كلياً لرحلة المعرفة المحفوظية من الولادة وحتى الوصول إلى الموت اختياراً للانفتاح على معرفة لا تتوقف ولا يمكن حدها بحدود، وفي إطار هذا التفسير مثل كل حلم في أحلام القصة السبعة عشرة محطة من محطات هذه الرحلة، فكان الحلم الأول رمزاً لمرحلة من مراحل الرحلة وهي "مرحلة الولادة"، وكان الحلم السابع عشر رمزاً للوصول إلى نهاية الرحلة والاستسلام للموت اختياراً، وبين المخطتين خمس عشرة محطة للمواجهة والبحث عن المعرفة.

الكلمات المفتاحية:

نجيب محفوظ - الأحلام - الرمزية - السرد - رحلة المعرفة.

Abstract:

This research studies and analyzes the story of "I dreamt" for Naguib Mahfouz that was formed on a symbolic basis and was full of symbols all through . The most important finding of research is that the story with its seventeen stories represents a wide symbol of Mahfouz knowledge journey from birth till death. It is a choice of openness to unstopped and unlimited knowledge. In the framework of this interpretation, each one of these seventeen dreams is a station of this journey. Thus, the first dream is a symbol of one of these journey stages; "Birth stage". The seventeen dream is a symbol of reaching the journey end and voluntarily surrendering to death. Between these two stations, there are fifteen stations of confronting and seeking knowledge.

ثمة دراسات عديدة تناولت الرمز في أدب نجيب محفوظ، وبخاصة في رواياته، كدراسة جورج طرايشي "الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية" (1978) ودراسة فاطمة الزهراء ومحمد سعيد "الرمزية في أدب نجيب محفوظ" (1981م)، ودراسة سليمان الشطي "الرمز والرمزية في أدب نجيب محفوظ" (2004م)، وغيرها من الدراسات، وكلها دراسات تثبت صلة أديب نوبل بالمدرسة الرمزية التي اهتم أصحابها بتوصيف الحالات النفسية والأحاسيس المفرطة أو المبهمة والغامضة التي لا ترتبط بأي منطق، مستغلين أساليب تعبيرية جديدة، بعد أن تبلور اتجاههم في الأدب الأوروبي على يد رواده من أمثال بودلير (1821-1867م) وبول ورلين (1844-1896م) وآرثر ريمبو (1854-1891م) ومالارميه (1824-1898م) وغيرهم.

والقارئ لتتاج محفوظ القصصية لن يجده أقل صلة بالرمزية من رواياته، وبخاصة في أعماله القصصية التي اتخذت من الحلم تقنية فنية، كمجموعاته "رأيت فيما يرى النائم" و"أصداء السيرة الذاتية" وأحلام فترة النقاهاة" و"الأحلام الأخيرة"، وهي أعمال يتوغل فيها الحلم حتى يكاد يكون في بعضها تقنية السرد الوحيدة.

ولقصة "رأيت فيما يرى النائم" من المجموعة التي تحمل الاسم نفسه خصوصية رمزية - إن صح التعبير - بين الأعمال القصصية المشار إليها في الفقرة السابقة، إذ يبدو الرمز فيها كلياً يعبر عن رحلة المعرفة عند نجيب محفوظ، وهذا البحث يسعى إلى تبين كيف شكل محفوظ هذا الرمز الكلي، وكيف جعله معبراً عن محطات هذه الرحلة، وكيف أسهم هذا التشكيل في فنية العمل القصصية، فمنحه خصوصيته وتميزه.

خصوصية الرمز التعبيرية

يُعرف الرمز بأنه «وجه مقنّع من وجوه التعبير بالصورة»⁽¹⁾، وهذا التعبير في الغالب مكوّن من تركيب لفظي أساسه الإيحاء عن طريق المشابهة بما لا يمكن تحديده، بحيث تتخطى عناصر الرمز اللفظية «كل حدود التقرير، موحدة بين أمشاج الشعور والفكر»⁽²⁾.

إن الرمز فن التعبير عن الأفكار والعواطف، ليس بوصفها مباشرة، ولا بشرحها بمقارنات صريحة وبصورة ملموسة، ولكن بالتلميح إلى ما يمكن أن تكون عليه صورة الواقع المناسب لهذه الأفكار والعواطف، وذلك بإعادة خلقها في ذهن القارئ من خلال استخدام رموز غير مشروطة. إنه وسيلة للتعبير عن أوجه النشاط الإنساني الفكري والثقافي والمعرفي، تتكاتف وتتعاون من خلاله الأشياء والعناصر والأفكار والعواطف والثقافات متفاعلة منصهرة فيه، للتعبير عن الحياة والواقع بطريقة غير مباشرة وفنية، لتوضيح جوهر الحياة، وللكشف عن حقائق الواقع، والعلاقات الخفية والمختلفة التي تعتمل داخله.

خصوصية الرمز التعبيرية تكمن - إذن - في طبيعته الخاصة بوصفه تقنية فنية من تقنيات التعبير، تلك الطبيعة التي تقوم بالدرجة الأولى على الإيحاء، والتكثيف، والابتعاد عن المباشرة، والاعتماد على اختزال الألفاظ، وتكثيف الدلالة، مع التوسع في الأفق المعرفي والفضاء الإيحائي، بحيث يدعو القارئ للانخراط في الكشف عن الدلالات، وفي خلق ما تحمله الدلالات، فهو ذو طبيعة مراوغة يحتاج إلى قراءات متعددة ومتعمقة لمحاولة استكناه مدلولاته، فالقارئ مع الرمز مدعو إلى الإسهام في فكرة المؤلف، وهذه القراءة الخلّاقة، تقرب القارئ من المقروء⁽³⁾.

ليس أقرب من الرمز بطبيعته الإيجابية القائمة على التكثيف وتعدد الدلالات من الحلم بطبيعته وإمكاناته، ولعل نجيب محفوظ أدرك مدى الارتباط بينهما، فاستطاع، من خلال أحلامه، أن يخلق رموزاً يقتحم بها بشكل فائق التركيب البشري بنشاطه المتناوب وإسقاطاته المجسمة، وأن ينسج من هذا وذاك رؤية قصصية لها وظيفتها التحريكية الكشفية: قبل محتواها الدلالي والرمزي وبعدها، وهو في هذا يواكب المنظور التركيبي للذات البشرية ويسبقه، ويتجاوز المفهوم الدينامي التقليدي، كما يتجاوز أيضاً- دون تخطيط أو تعسف- التركيز على المحتوى الرمزي لطبقات الشعور. وإن كان نجيب محفوظ قد يذهب في بعض أعماله إلى المبالغة في الرمزية لأسباب محلية ومرحلية تتعلق بجرية الفكر في مرحلة تطورها الحالي⁽⁴⁾، فإن استعماله للرمز في الأحلام له طابعه الخاص، وتوظيفه الجديد، ويمكن قراءة رموزه الحلمية في سياق تأويل كونها إشارات واعية ورسائل مشتبكة مع الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي والفكري للمجتمع المحيط بنا، وهو ما يمكن الكشف عنه من خلال ربط رموز الحلم بكل هذا الواقع⁽⁵⁾.

رحلة المعرفة وكلية الرمز

في قصة "رأيت فيما يرى النائم" من المجموعة التي تحمل الاسم نفسه، اقتحم نجيب محفوظ في أحلامه مستويات الوعي الأخرى حتى تبينت له معالمها، فكان للرمز فيها طبيعة خاصة، إذ تتكون القصة من سبعة عشر حلماً متتابعة كل حلم فيها يمثل رمزاً لمرحلة من مراحل مسيرة الحياة، وهي مسيرة سبق لنجيب محفوظ أن رمز إليها في كثير من أعماله، ولكن الجديد هنا أن الرمز يتجلى في صور مرئية في نسج القصة عبر أحلامها، فيكون الرمز كلياً يتكون من مجموع أجزائه، وهذا اللون من الرمز يشمل القصة بأسرها، ويلفها بغلالة رمزية، حيث تُشكّل القصة على أساس رمزي، فيكون الرمز مستغرقاً للعمل الأدبي من أوله إلى آخره، ويمتد في جسد القصة كلها، وفي هذه القصة يتضافر الرمز الكلي وتتألف العناصر الرمزية في بناء فني نامٍ، ومتكامل، مستوعبة تجربة المبدع وانفعالاته، ومعبرة عن أفكاره ورؤاه، وتكون العناصر الرمزية أو الرموز الجزئية المفردة والمركبة بمنزلة وحدات بنائية، تسهم في البناء الرمزي الكلي، لكنها لا تبقى محتفظة بنفس خصائصها الأولى، بل تنصهر في بوتقة البنية الكلية، مكتسبة سمات ودلالات جديدة من خلال تفاعلها، ودخولها في علاقات متلاحمة بعضها مع بعض داخل العمل الأدبي بما يكشف عن براعة الكاتب ومقدرته اللغوية.

تبدأ القصة من أحب نقاط البداية عند محفوظ "الظلام المحيط" «ولكن وعيي يرافق الظلام المحيط»⁽⁶⁾ في الحلم الأول، وتنتهي بياس تحت مظلة سوداء «إنني جالس تحت المظلة سوداء»⁽⁷⁾ في الحلم الأخير، وهي تبدأ أيضاً «شدتني بخيوط خفية لا تنقص فانزلت من الفراش وتبعته ومضت نحو الخارج»⁽⁸⁾ في الحلم الأول، ثم «وإنني لن أحميد عن التطلع إلى الأمام» و«ليس معي من الحوافز إلا الظمأ والشوق»⁽⁹⁾ في الحلم نفسه، وتنتهي إلى: «أتسلى بمشاهدة صندوق الدنيا» ثم «وأقبلت أنزع الأوسمة والهدايا من أركان جسدي»⁽¹⁰⁾ في الحلم الأخير.

تحيلنا البداية السابقة لمجموعة الأحلام في هذه القصة إلى بداية ولادة الوعي الذي يكون مصحوباً بالظلام، وربما تشير أيضاً إلى مرحلة الولادة البيولوجية، فمعلوم أن الطفل يولد مغمض العينين، ثم تبدأ بعد ذلك محاولات اكتشاف الظلام، وتلمس نقاط الضوء في هذه الحياة التي تجذب الساعي بخيوط خفية، فيتطلع دائماً إلى الأمام، لكنه، في هذه المرحلة الأولى، لا يملك من أدوات المعرفة والاكتشاف إلا أداتين هما الظمأ والشوق إلى هذه المعرفة، فتكون الرحلة والمسيرة عبر مراحلها المختلفة حتى تنتهي إلى أن كل ما حصلته الذات الساعية لم يرو الظمأ ولم يطفئ الشوق، فتعود للوراء في هذه المرحلة لتنظر إلى صندوق دنياها،

وتدرك أن ثمة مرحلة جديدة مقبلة عليها فيها نوع آخر من المعرفة، وأن عليها الاستعداد لانتظار الزائر المهم الجديد الذي سيفتح لها أبواب المرحلة الجديدة، ثم إذا به هو الذي يشق لنفسه طريقاً إلى الخارج، وقد خف وزنه دون حاجة إلى خدمات الزائر، ليرتفع في الفضاء بسرعة متصاعدة، فينتقل إلى هناك حيث الوعد بمسرات تعجز عن وصفها الكلمات.

وما بين بداية مسيرة الحياة أو الولادة العنيفة وانتظار ملك الموت بحدوء مستسلم، ثم الموت الاختياري، أي ما بين الحلم الأول والحلم الأخير، تمضي الحياة في أطوارها شبه المعروفة، وهذا ما يتجلى في الأحلام الخمسة عشر الواقعة بين الحلم الأول والحلم الأخير؛ ففي "حلم رقم 2" يدفع حب الاستطلاع إلى أولى هذه المراحل، وهي المواجهة لأرض الواقع، «حبة رمل ملقاة بين جذور أشجار في مكان لعله غابة. جذبت انتباهي واستحوذت عليّ ببريقها، وبما أوحته إلي من أنها تراني كما أراها»⁽¹¹⁾، لكن هذه الحبة سرعان ما يصدر عنها أفعالاً وتحولات حتى تتحول إلى كينونة متمادية في التعلق بلا نهاية، ولا قبل بالذات السارية على مواجهتها، فيكون الاستسلام لحوزتها «عدوت منها ولكني عدوت في مجالها وحضنها وقبضتها»⁽¹²⁾، ولكن هذه الذات لا تقنع بالاستسلام، وتزداد الحيرة ويزداد الصراع بين داخل الذات التي ترفض الاستسلام وخارجها الذي لا منفذ فيه للهرب «فلا منفذ للهرب، ولا صبر على التوقف والاستسلام»⁽¹³⁾، وهو في هذا الاستسلام مثله مثل غيره ممن يعدّون: «وتبين لي أنني لست الوحيد في المأزق، وأن ملايين يلهثون من العدو»⁽¹⁴⁾، ولا يخفف من بعض ذلك إلا الأمل في بعض الترويح الجماعي الفني، ولكن: «هل يطيب الغناء والمطرب يتخبط في القبضة؟»⁽¹⁵⁾، ومع انعدام الغناء الجماعي (حيث كل يغني على ليله) فقد بدت بداية الرحلة خليطاً من الوحشية والجمال.

في "الحلم رقم 3" تأتي مرحلة جديدة من مراحل الرحلة تحاول فيها الذات السارية البحث عن مهرب، وتتصور الذات أن هذا المهرب في "عين ترنو إليها": «رأيت فيما يرى النائم أن ثمة عيناً ترنو إليّ... عين كبيرة كأنها فسقية، جميلة الرسم، عميقة السواد، ناصعة البياض، مستوية في مكان غير معروف، ولكن سحائب بيضاء تظللها»⁽¹⁶⁾، غير أن الخروج أو الهروب من الموقف الناتج عن ألم ضرورة اختراق الواقع، سرعان ما يتكشف عن علاقة سطحية بالعين التي ترنو إلى الذات، ربما خففت هذه العلاقة السطحية من حدة الآلام قليلاً أو مؤقتاً، فمع اللقاء الودي لرفيق الصبا يذهب الحزن، مؤقتاً، وتهدأ الحيرة إلى حين، لتبدأ الذات السارية مرحلة جديدة من مراحل رحلتها وهي مرحلة الامتحان الأكبر والتخبط المعرفي.

صعوبة الامتحان تلجئ الذات السارية إلى الاختباء منها خلف أي ساتر، ويتبادر إلى ذهنها أن الأصدقاء القدماء هم أول معين لها على تحمل صدمة هذا الامتحان، فيفتح "الحلم رقم 4" مصوراً الذات بين هؤلاء الأصدقاء «رأيت فيما يرى النائم.. أنني في العوامة كالأيام الماضية.. وغنى صوت في أعماقي "عادت ليالي الهنا"، وشعرت بالدفء وسط الأصدقاء والأحباب»⁽¹⁷⁾، لكن الذات سرعان ما تكتشف زيف هذا الدفء: «ولما تفرست الوجوه انتقلت من حال إلى حال... أين الوجوه؟! أمسك الزمن بقلمه نقش على صفحاتها تجاعيده، وبث في مجاريها ذبوله. وامتص بنهمه النضارة والرونق. وفي مواضع المصابيح الكهربائية حلت شموع تحترق فلم يبق من قاماتها الرشيق إلا أنصاف وأرباع»⁽¹⁸⁾، وهكذا تتحول حالة الدفء إلى وحشة، وتبقى الذات وحيدة في مرحلة المواجهة التي تطلب فيها الذات منفذاً للهرب حتى لا تستسلم ويتم استلابها، وهنا يأتي أمل جديد «ستسيرون فوق الماء إلى جزيرة الذهب»⁽¹⁹⁾، فتلوح آمال الثراء، ويهيمن على الحاضرين الحلم والابتسام.

تنطلق الذات السارية إلى البحث عن الثراء في "حلم رقم 5"، إنه هذه المرة في "بلاطه رقم 1"، بواحد من استديوهات التصوير، حيث حياة الثراء والترف والنجومية، ولكن سرعان ما يتكشف لهذه الذات أن عالم الثراء هذا يحتوي على نقيضين؛ المثالية والزهد من ناحية "الفاروق عمر"، والبهلوانية "جحا العربي" من ناحية أخرى، والغريب أن النقيضين يجتمعان في واحد، يقول محفوظ: «كان المشهد الذي يجري تصويره هو نفس المشهد السابق، الصحراء المترامية والنخلة الفارعة، غير أنه كان ثمة رجل عربي في عباءة رثة لابسا في رأسه طرطورًا وهو مكب على حفر موضع غير بعيد من النخلة، إنه نفس الممثل ونفس المنظر، ولكنه لا يمكن أن يكون الفاروق عمر!.. يمر به عربي آخر في عباءة من الخبز... وانتهى تصوير اللقطة فأعقبه همهمة من الاستحسان. وسألت المنتج عن معنى وجود جحا في فيلم عن عمر وكيف يقوم بالدورين ممثل واحد»⁽²⁰⁾.

إن الذات السارية سرعان ما يتكشف لها تناقض عالم الثراء الذي وصلت إليه، وتصل إلى زيف هذا العالم الذي يجمع فيه ممثل واحد بين دورين أحدهما مثال في الزهد والمثالية والآخر مثال في البهلوانية، ولا مبرر لهذا التناقض إلا كون الممثل «نجم شباك». ومن القلة النادرة التي تحسن تمثيل الدراما والكوميديا»⁽²¹⁾، وأمام هذه الحقيقة فليس أمام الذات إلا البحث عن مهرب مرة أخرى عساها تجد ما تبحث عنه؛ لذلك ينتهي الحلم: «رأيتني عقب ذلك وأنا أركض بسرعة فائقة، ولكني لم أدر أركض وراء هدف أريد أن أدركه أم أركض من مطارد يروم القبض علي...»⁽²²⁾، فيكون الفرار مرة أخرى والاستعداد لمحنة أخرى من محطات مرحلة المواجهة.

يتجلى في "الحلم رقم 6"، محطة جديدة من محطات الذات السارية التي قررت الركض مرة أخرى بعد ما تكشف لها من زيف عالم الثراء وتناقضاته؛ فيفتح الحلم على الذات وحيدة «في حجرة بلا نوافذ مغلقة، بها مقعد واحد وشمعة تحترق مشبته فوق الأرض»⁽²³⁾، لقد باتت الذات وحيدة ولا معين لها تستند إليه في مرحلة المواجهة، لقد عادت سيرتها الأولى بعد فشل الاستعانة بالأصدقاء ومعرفتها بزيف عالم الثراء، ولم يبق لها إلا "شمعة واحدة" وهي دليل على بصيص الأمل الذي ما زال موجودًا ويدفع بالذات إلى البحث، وسرعان ما يظهر هذا الأمل الجديد ليمثل محطة أخرى في مرحلة المواجهة، إنها التاريخ الذي تمثل صورته انعكاسًا للواقع: «ودق الباب دقًا متتابعًا ففتحته فخيَّل إليَّ أنني أنظر في مرآة. إنه صورة طبق الأصل مني إلا أنه عار تمامًا إلا مما يستر به العورة، سألته: من أنت؟ فأجاب وهو يلهث، مما دلَّ على أنه شق طريقه ركضًا: إنك تعرف تمامًا من أكون»⁽²⁴⁾.

لقد تعرَّى التاريخ أمام الذات السارية، وعرفت حقيقته، وأمام انكشاف هذه الحقيقة بدت الصورة معكوسة، فبدلاً من أن تكون الذات السارية انعكاسًا للتاريخ، بات التاريخ بزيفه وحقائقه المؤلمة انعكاسًا لها، وما دامت الأمور قد تكشف على هذا النحو فلا مهرب مرة أخرى إلا الركض: «سنفكر في ذلك ونحن نعدو. وتماسكنا باليد وأطلقنا ساقينا في الليل كمجنونين. وتساءلت: كيف نحسن التفكير ونحن نركض بهذه السرعة؟... فهتف: لا يوجد ليل ولا نهار، ولكن يوجد الهواء والركض، وتساءلت: لماذا لا أسمع أصوات من يطاردوننا؟ ولكنه لم يجب. وشعرت بأن يدي لم تعد تقبض على شيء، وأنه لم يعد له أثر، ولم تساورني أي رغبة في التوقف»⁽²⁵⁾.

إن الحقيقة الوحيدة التي كشفها التاريخ أمام الذات السارية في مرحلة مواجهتها للحياة هي انعدام الحقائق ف"لا ليل ولا نهار"، وليس ثمة إلا "الهواء والركض" أي البحث مرة أخرى حتى الوصول، وإطلاق الساق للهواء لتصل إلى محطة أخرى، فليس

التاريخ آخر محطات المعرفة، وإنما هو نقطة من نقاط مرحلة المواجهة، دورها الفاعل يتمثل، فحسب، في التحفيز على المواجهة، وعلى الذات وحدها بعد ذلك أن تكمل الرحلة، وأن تكمل العدو دون أي رغبة في التوقف.

تعدو الذات السارية وحدها، فتصل إلى محطة جديدة من محطات مرحلة المواجهة "في الحلم رقم 7"، إنها الطبيعة بشذاها العابق الذي يجذب إليه كل راحل في طريق المعرفة، فتفرط في الاهتمام بالطبيعة وشذاها، أكثر من اهتمامها بنتائجها الغارق في الجمع والتكديس "السوق"، يقول محفوظ: «والحق أن الشذا هو الذي دعاني لا السوق. فهمت على وجهي أتغزل برشاقة الأشجار وخضرتها الباسمة وأغصانها الثرية. وتخلق حب خالص في رعاية القبة الزرقاء. وفي لحظة مشرقة استحلث غصناً فأفلت من مطاردة السمسار. ومضى الزمن وأنا أتأود على دفقات النسيم، وأهل من حرية عبقة بشذا الليمون»⁽²⁶⁾.

هذا الامتزاج التام بالطبيعة وشذاها وكل مظاهر الجمال فيها يمثل حلاً مؤقتاً للذات السارية تستريح به من "مطاردة السمسار"، ولكن الذات السارية لن تترك إلى هذا الحل كثيراً، فسرعان ما سيُلح عليها توقعها إلى المعرفة، فتعود ذاتاً بشرية لا غصناً من أغصان الطبيعة، فتكون نقطة أخرى من نقاط مرحلة المواجهة في "الحلم رقم 8" نقطة تمثل انخراط الذات في وسط الجماهير، أو ربما انخراطها في بشريتها وعودتها إليها مرة أخرى، فتكون المواجهة من جديد، ومقابلة نماذج سابقة من الساعين إلى المعرفة "أبي الفتح الإسكندري" بطل مقامات بديع الزمان الهمداني، وتكون المواجهة وجهها لوجه «وهجم الفرسان الإنجليز فنشبت معركة، ثم وجدته وجهاً لوجه مع الخطيب قريباً في مدخل الجامع»⁽²⁷⁾، أو بركوب أي وسيلة من الوسائل التي تؤدي إلى الوصول، قد تكون الوسيلة "سلحفاة معمرة"، «ورأيتني وأنا أمتطي سلحفاة معمرة في حجم عنزة»⁽²⁸⁾، وقد تكون الوسيلة حملاً «ومضى الزمان بي وأنا ممتط هذه المرة حملاً»⁽²⁹⁾، وقد تكون بغلاً «وجرى الزمان بي وقد أركبني بغلاً»⁽³⁰⁾، وربما عادت الذات السارية لركوب وسيلة ركبته من قبل «ووجدته أزحف مع الزمان فوق سلحفاة مرة أخرى»⁽³¹⁾، ورغم أن الذات السارية لا تخفي إعجابها بتجربة "أبي الفتح" الذي يتلون مع الحياة كيف تلونت «يا لك من وثاب لا يثبت على حال»⁽³²⁾ «إنك لمعجزة يا أبا الفتح»⁽³³⁾ فإن أبا الفتح سرعان ما يكشف في سخرية عن تجربته لهذه الذات، وأنه أدرك حقيقة هذا الزمن بالحمق لا بالعقل «الحمق فيه مليح والعقل عيب ولوم»⁽³⁴⁾، ولكن للحمق ألمه إذ يمثل تنازلاً من الإنسان عن بشريته الرائعة رغم تركيبها المتكاثف المعقد، فهو يدفع الثمن بمزيد من تنازله عن ذاته والسير في زفة كل سلطان، فتجعله نبأً للأحوال بلا حول منه ولا قوة، فيطيب له العمى كما طاب للآخرين.

الذات السارية الباحثة التي قررت المواجهة، لا يطيب لها العمى كما طاب للآخرين، ومع تعدد تجاربها ونقاط مواجهتها وانتقالها بين نقطة وأخرى، تقرر العزلة، وترتدي ثوب الحكمة؛ فينتح "الحلم رقم 9"، وإذ بالذات قد دخلت «مدينة أنيقة أرضها أعشاب عميقة الخضرة، تنتشر في جنباتها عيون ماء»⁽³⁵⁾ تتجول فيها فلم تصادف «إنساناً ولا جناً ولا حيواناً، ثم لحت تحت صفصافة أسداً يقرأ في كتاب، فقصدته متشجعاً بطمأنينة باطنية. رفعت يدي تحية وسألته: ماذا تقرأ يا ملك الملوك؟ فرمقني بهدوء وتمتم: كليله ودمنة»⁽³⁶⁾.

لقد اختارت الذات هذه المرة العزلة في هذه المدينة، واختارت أن ترتدي ثوب الحكمة المتمثل في كتاب "كليله ودمنة" الذي يُقدّم الحكمة والمعرفة على لسان الحيوان والطير، وما دامت تبحث، ولم تجد في الليل أو النهار فرجاً، أي فيما مرّت به من نقاط مرحلة الرحلة، فإنها لا تبالي «أطال الليل أم قصراً»⁽³⁷⁾، فتكون هذه الحالة من الرضا حلاً مؤقتاً لحيرة الذات، وإذا كانت هذه

العزلة تعني مرحلة من انعدام الإحساس وعدم المبالاة بالزمان والمكان، فإنها أفضل حالاً من تعاسة الحيرة القديمة مع الأصدقاء أو الشراء أو الطبيعة أو المواجهة المباشرة للحياة والناس، فالتعاسة القديمة لها آلامها وذكرايتها المؤلمة التي تدفع الذات إلى حالة من "الرضا" بهذه العزلة.

يزداد إيمان الذات السارية بما وصلت إليه من حلٍّ لحيرتها وجدته في عزلتها في "المدينة"، فترغب في الإمعان في هذا الحل والتمسك به، فتنتقل إلى مكان آخر أشد عزلة، يظهر هذا المكان في "الحلم رقم 10" إنه «صحراء لا يحدها إلا الأفق»⁽³⁸⁾، وفي هذه النقطة تتأهب الذات للانقطاع في العزلة والاستمتاع براحتها فيها: «أقيم خيمة لأمضي بها عطلة نهاية الأسبوع. لا صحبة إلا الرمال في الأرض والزرق العميقة في السماء وحداً تدور عالياً فوق رأسي»⁽³⁹⁾.

تكتشف الذات أنها ليست وحدها في هذه العزلة، وأن ثمة من سبقوها إليها، فيظهر لها "سيدنا الخضر" بما يذكرنا بالقصص الصوفي الذي تظهر فيه شخصية الخضر بوصفه «الولي الصالح الذي أتاه الله تعالى الحكمة والمعرفة الدينية، يخرق بها حدود مدارك المخلوقات حتى من كان منهم من الأنبياء والرسول، ويرسله الله تعالى إنقاذاً لأوليائه الصالحين والمتصوفة الصادقين»⁽⁴⁰⁾، فترجوه الذات أن تكون نديماً له، ولكن "الخضر" بحكمته يدرك أن الذات لا قبل لها بالعزلة الدائمة: «هلا سمحت لي بمرافقتك بعض الوقت؟ فهز منكبيه وقال: لن تستطيع معي صبراً. ومضى مبتعداً وهو يسير في سرعة البرق»⁽⁴¹⁾.

إن الذات السارية لا قبل لها بالعزلة؛ لأنها ذاتٌ بشرية، لا تستطيع الوصول إلى ما وصلت إليه شخصية الولي في منزلتها التي تفوق في المعرفة الأنبياء، ولا يخفى أن نجيب محفوظ أيضاً يتعامل مع الشخصية من منطلق النص القرآني الذي كشف عن تفوق "الخضر" في المعرفة على النبي "موسى" (عليه السلام) وفي ترديد عبارة "لن تستطيع معي صبراً" ما يؤكد ذلك، فهي تكاد تتطابق مع قوله تعالى على لسان الخضر لموسى: "إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" التي وردت في ثلاث آيات من آي سورة الكهف⁽⁴²⁾.

يتسبب عدم استطاعة العزلة للذات السارية في حزنٍ شديدٍ يظهر مع مطلع "الحلم رقم 11" يقول محفوظ: «رأيت فيما يرى النائم أنني حزينٌ وقلبي ثقیل، ولكنني لا أعرف سبباً معيناً لحالي»⁽⁴³⁾، والغالب أن هذه الحالة جاءت بعد الخروج من حالة الرضا بالعزلة في النقطة السابقة من مرحلة المواجهة، وإدراك الذات أنها لن تستطيع العزلة، وأن عليها الوصول إلى نقطة جديدة في هذه المرحلة عساها تجد فيها ما تبحث عنه، ولكن هيهات أن يتم لها ذلك في هذه المرحلة، لقد سارت الذات وتابعت المسير، ولكن كانت النتيجة غياباً عن الوعي، يقول محفوظ: «وشعرت طوال الوقت بأنني أسعى وراء غاية لكنها غابت عن وعيي، أو غاب عنها وعيي، وتبرق لحظة خاطفة في غياهب نفسي، مغررة بي فأتوهم أنني مستكشفها، ولكنها سرعان ما تغوص بي في الظلام مخلقة يأساً»⁽⁴⁴⁾.

لقد وصلت الذات السارية إلى مرحلة من انعدام الوعي حتى باتت تائهة تتخبط، فبعد كل نقاط هذه الرحلة ومواصلة المسير والبحث عن نقطة لا تقرُّ الذات على يقين متمسك به، وكل نقطة تغوص منها في الظلام، فتكون النتيجة الانخداع الذي يعقبه اليأس، ولكن الذات التي قررت من قبل عدم التوقف عن المسير، لا تقنع حتى باليأس، فتواصل مسيرها، وفجأة يقع «الرعد» حتى ارتعشت أطرافها، ولكنه قال بصوت واضح: سوف تنقشع الأحزان وينهمر المطر»⁽⁴⁵⁾. فيحمل بذلك بُشرى الخلاص وقرب انتهاء مرحلة المواجهة، ولكن كيف سيتم ذلك؟.

في "الحلم رقم 12" تكون العودة مرة أخرى إلى الماضي والتاريخ، ولكن عودة الذات هذه المرة، تختلف عن لقاءها بالتاريخ في نقطة سابقة من مراحل المواجهة تكشف لنا في "حلم رقم 6"، إنها عودة اختيارية بأدوات وتجارب مرّت بها الذات فأدركت أن بالماضي أشياء لم تُكتشف بعد، ومع هذا السلاح بالأدوات الجديدة هذه المرة تظهر الأرض أمام الذات، وهي «تتشقش، وتتشقق، وتتقلص وتموج، ومن الأعماق تبرز على مهل عمد وأسطح وقباب، ثم مضى يتجلى وجه مدينة غامرة، شوارعها محجوبة بالأتربة، مساكنها متهدمة، وما بها قائم سوى المعابد وبعض التماثيل، وتحلقها قوم لا حصر لهم ينظرون ويتحاورون»⁽⁴⁶⁾.

إن ثمة معارف جديدة تدركها الذات السارية بعودتها إلى الماضي هذه المرة، ولكنه إدراك لجمادات "أعمدة، قباب، أسطح، مدينة غامرة، مساكن متهدمة، المعابد، بعض التماثيل"، وليس بينها أثر لإنسان، والذات تبحث عن حقيقته، وعن تجربة خلاصه، ومن ثم يكون الانتظار والصبر على هذا الماضي عسى أن يكشف للذات ما تبحث عنه: «ولبت ما لبت حتى انتبهت فوجدت نفسي وحيداً، ورحت أخترق شوارعها (المدينة الغابرة) الرئيسي حتى أدركني الليل وأظلني النجوم. ومزقت السكون صرخة. صرخة أنثى فيما بدا لي ... فقبضت على يدها وأنقضتها، ثم انطلقنا معاً كشهابين في ظلمة الليل»⁽⁴⁷⁾.

لم تجد الذات بغيتها في الماضي، وإنما وجدت رفيقاً جديداً في الرحلة، ليس كالرفقاء الذين صحبتهم في "الحلم رقم 3"، لقد عثرت الذات هذه المرة على رفيق من نوع جديد، نوع مختلف عن جنس الذات السارية، إنه المرأة، فتتقارب معها الذات، وربما يكون في هذا التقارب إشارة إلى التكامل الجنسي بين الرجل والمرأة، ويكون هذا التكامل دافعاً جديداً لمواصلة الرحلة والسير.

يكشف "الحلم رقم 13" عن زيف التكامل الجنسي بوصفه حلاً لمواصلة المسير، ولم يظهر إلى الآن حلٌّ يشير إلى أن المسيرة لا بد أن تتجه إلى إرساء علاقة "بآخر" مشارك، الأمر الذي يستلزم استخدام وظيفة الجنس في الحفز إلى المخاطرة، وبمجرد أن يطرح هذا الأمر فإنه يفشل حين تتركز العلاقة الجنسية فيما يشبه الأوهام الأوديبية، ثم يتمخض الجنس تدريجياً عن التهام المرأة جزءاً جزءاً، ولا يبقى إلا لسانها يعلن سبب فنائها، يقول محفوظ في نهاية الحلم: «فأعرضت عني وولت، وتكرر الفعل وردة الفعل حتى لم يبق منها إلا اللسان. وغزاني الحزن والعجب، فتساءلت: ماذا فعلت بنفسك؟! فأجابني لسانها: الوحدة والحنان»⁽⁴⁸⁾، وبذلك ينكشف للذات اختلافها عن الآخر "الأنتى" التي تهرب من "الوحدة"، وتسعى إلى إدراك "الحنان"، وهما أمران تطلبهما الأنتى في كل زمان ومكان.

بعد أن تتخلص الذات مما تصوره يحقق لها التكامل في الحلم السابق تعود في "الحلم رقم 14" إلى حيويتها؛ فيفتح الحلم على رؤية هذه الذات «شاباً وسيماً يسير بسرعة، يشع من عينيه الصافيتين نور يضيء له الطريق. يوحي مظهره بالفتوة والحماس ومعرفة الهدف»⁽⁴⁹⁾، بما يوحي بعودة الشباب للذات السارية وتجدد أملها في المعرفة، فتجذب إلى نفسها وتواصل السير، لكن سرعان ما تحلّ بها أمارات التعب من كثرة المسير، ويظهر عدم اكتراثها للزمن المطوي ولا للجهد الضائع، وتظهر عليها أمارات الشيخوخة «ولكن الشاب الوسيم راح يتغير منظره. وتتقلص عضلات ساقيه وتنخفض درجات سرعته رويداً. وجعلت أسمع تردد أنفاسه وهي تغلظ وتثقل، وأنات شكواه المتصاعدة»⁽⁵⁰⁾، فتعود مرة أخرى إلى الحيرة وتتصور أنه لا مخرج إلى الخروج من مرحلة المواجهة، ولكن ثمة أملاً جديداً يلوح في الأفق «حولت عنه عيني الخائفين ورفعتهما إلى السماء، فرأيت السحب تتراكم

كأنها الليل، ثم استجابت لرياح الشرق، فانقضت، فبشرني هاتف الغيب بالعزاء»⁽⁵¹⁾. إنه هاتف الغيب/ الموت يحمل بشرى العزاء لتعب هذه المرحلة، مرحلة المواجهة التي طال أمدها وتعددت محطات الوقوف فيها.

تكمل الذات مسيرتها بحثًا عن هذا العزاء الذي بشر به هاتف الغيب، فتسير في "الحلم رقم 15" في «شارع ضيق طويل»⁽⁵²⁾. إنه سعيٌ جديدٌ للخلاص والمعرفة، ولكنه سعي مباشر إلى معرفة أخرى، تجمع بين الحكمة والرؤيا والحدس الأعماق، ولكن الكشف المعرفي يصدر من عالم آخر: قديم حكيم، وكأنه الحل الديني أو الصوفي يتم على حساب الذات المحدودة، بل على حساب الإرادة، فالجريمة الأولى تبدو وكأنها بلا غفران إلا بإعلان الاستسلام لقوة مجهولة، أو معرفة غامضة، أو تأثير قهري، عند ذلك يكون القرار بالاستيقاظ والخروج من هذه الدائرة المفرغة التي لا تنتهي حلقاتها، ولعل ذلك هو عين ما بشر به هاتف الغيب، يقول محفوظ: «عند ذلك قررت أن أستيقظ مهما كلفني الأمر، ورحت أضرب مقدم رأسي بقوة ودون توقف ناشدًا بإصرار اليقظة المأمولة»⁽⁵³⁾.

لقد وصلت الذات السارية إلى مرحلة لا يمكنها فيها إلا الإصرار على اليقظة المأمولة والخروج من دوائر الحلقة المفرغة في مرحلة المواجهة، ولا سيما أن هاتف الغيب بشر بالعزاء، ويبدو أن أمل الذات قد قارب التحقيق مع "الحلم رقم 16"، فيكون مفتتح الحلم: «رأيت فيما يرى النائم أن طيفًا زارني بليل، فقدم لي كأسًا، وقال بصوتٍ عذبٍ: اشرب. فشربتها حتى الشمالة. ذاب الطيف في الظلمة، ونهضت وأنا أشعر شعورًا راسخًا بأنني أملك قوة لا حدود لها»⁽⁵⁴⁾. ولا تعود الذات إلى حدودها الضيقة بعد هذه الجرعات من الرؤية والتفتح، بل تنطلق لتفتح آفاقًا جديدة نحو قوة خارقة وخلود لا يتأتيان إلا لذات مرت بهذه الرحلة الطويلة، لكن يبدو أن هذه المعرفة محدودة أيضًا فمداها مرتبط بوجود السائل في جوف الذات السارية: «ووجدتني مثقلًا بالآمال والأمان والتبعات، فاستحالت القوة إلى عبء تنوء به الجبال. وتسلسل إليَّ خاطرٌ لا أدري من أين جاء بأن هذه القوة الخارقة لن تدوم إلا ما دام السائل في جوفي، وعلى ذلك تركز تفكيري في استغلالها في سعادتي الشخصية»⁽⁵⁵⁾. ويلزم الصراع فتبدأ المطاردة لتختفي القوة، ولا يبقى إلا الجسد منتهكًا بين أيدي المطاردين: «لم يصدع جسدي بأمرٍ وتطارت قوتي في الجو، ف وقعت بين يدي المطاردين بلا حول، ولم يعد لي أملٌ إلا في صحوة رحيمة تعقب كابوسًا مخيفًا»⁽⁵⁶⁾.

لقد مثلت مرحلة المواجهة عبر محطاتها المختلفة ودوائرها المفرغة "كابوسًا مخيفًا" هذا ما تبين للذات السارية بعد هذه الرحلة الطويلة، ولكن لا بد من صحوة تعقب هذا الكابوس، إنها الصحوة التي تمثل مرحلة جديدة تتجاوز المرحلتين السابقتين؛ مرحلة الميلاد ومرحلة المواجهة، إنها صحوة تصل إليها الذات مستسلمة وكلها يقين أنها مرحلة الخلاص والحصول على المعرفة اليقينية بعد أن أنهكها طول المسير والتوقف على مدار مرحلة المواجهة، فينفتح "الحلم رقم 17" وهو الحلم الأخير على الذات جالسة تحت مظلة سوداء تسترجع الذكريات وتقلب "صندوق الدنيا"، تنتظر زائرًا يأتي حاملاً الخلاص وناقلاً الذات من حيرتها إلى مرحلة اليقين، يقول محفوظ: «وعلمت بطريقة ما أنني أنتظر زائرًا هامًا، فحرت كيف أستقبله وأين أجلسه، وخفت سوء العاقبة»⁽⁵⁷⁾.

إن خوف الذات من سوء العاقبة وحيرتها في أمر استقبال الزائر وتوقها إلى المعرفة، كل هذا لا صبر لها عليه، فاختارت الاستسلام بنفسها. إنه الاستسلام إلى المرحلة الجديدة بعد التخلص من كل متعلقات مرحلة المواجهة "الأوسمة والهدايا والمتاع" وعندها «لاح الزائر قادمًا عند الأفق، ولكنني لم أستطع انتظاره، إذ مضيت أتأرجح وأرتفع عن الأرض على مهل وثبات.

أدركت أي أحلق في الفضاء، وأي كلما ارتفعت متراً ازدادت سرعة. وغمرني الشعور بالانعتاق ووعدني بمسرات تعجز عن وصفها الكلمات»⁽⁵⁸⁾.

هكذا تنتهي الرحلة بوعد بـ"مسرات تعجز عن وصفها الكلمات" إنه الوعد بالمعرفة بعد التخلص من مرحلي الولادة والمواجهة، وهكذا تصوغ قصة "رأيت فيما يرى النائم" مراحل الحياة الثلاثة "الولادة ثم المواجهة ثم الموت" عبر أحلامها السبعة عشر، ليكون كل حلم فيها مشيراً إلى محطة من محطات حياة/ رحلة الذات السارية الباحثة عن المعرفة، وهكذا تتحول القصة إلى رمز كلي لهذه الرحلة، لتكون كل جزئية/ حلم فيها لآعبة دورها وموظفة في إطار الرمز الكلي.

إن قراءة قصة (رأيت فيما يرى النائم) تؤكد براءة محفوظ في حشد الصور الحسية الواقعية وإنمائها على طوال البناء الفني للقصة في وضع متناقض بين عالم الرؤى/ الأحلام/ الخيال/ وعالم الواقع مما طور الصراع بينهما، ونمى الحدث حتى وصل إلى منتهاه في انتهاء جميع صور العوائق والكوابح الواقعية واستمرار عالم الرؤى والخيال في الاتساع، وهذه السيطرة التشكيلية على الرمز وإنماؤه طوال القصة حتى الوصول به إلى هذه النهاية القصصية المفتوحة، والمناسبة لعالم الرؤى وما يكتنفها من عدم تحديد ووضوح، هي رؤى الفن الموعلة في غرابيتها وشفافيتها في آن في مواجهة تصورات الواقع الغليظة الكسيحة، والخيال قادر في الفن على أن يحول تناقضات الواقع التي جابهها القاص إلى كمال وتماسك جمالي يكون قادراً على التشكيل والدلالة في وقت واحد، وبخاصة أن الفنان في عالم الرؤى يكون قادراً على استقطاب «اللامرئي من خلال المرئي، وينداح في اللازم من خلال عناصر الزمن، ويسعى للاندماج في الحقائق العليا، بل ربما يربط بين ما يكون موضع التفكير بما لا يمكن أن يكون»⁽⁵⁹⁾.

لقد تعامل محفوظ مع الحلم في هذه القصة بصنعة ومهارة حرفي ماهر، صانع يتقن صقل الأحجار الكريمة الخام. قام بتشكيل خبرته، فخرجت من بين أنامله مشغولات فنية صغيرة الحجم، دقيقة التفاصيل، مبهرة في جمالها ورونقها، ثم رصعها بأحجاره، فارتفعت قيمتها لإبداعها بقدر ارتفاع قيمة خاماتها النادرة، فأصبح ثمنها لا يقدر بمال، ولم يكتف محفوظ بهذه المشغولات الرائعة، كل على حدة، ولكنه نسقها جنباً إلى جنب حتى كوّن بها لوحةً هائلةً كلوحات الفسيفساء تخطف الأبصار ويصعب على العين تتبعها ورؤية تفاصيلها المنفردة. فينفرد كل برؤيتها كما يحلو له، وكما يصور له خياله، ويسمح ثراؤها للجميع بالاجتهاد، مما قد يعدد الآراء ويثري الرؤى، ولعل استخدام محفوظ للرمز في هذه القصة يؤكد ما ذهب إليه بعض النقاد من أن التصور النقدي الدقيق لفنية الرمز تجعل له محددات جمالية ثلاثة، وهي: أنه أولاً، يبدأ من الواقع ليتجاوزه ليصبح أكثر صفاء وتجريداً، وثانياً، لا يتخلق هذا المستوى التجريدي إلا بتقنية الرمز من تخوم المادة وتفصيلاتها، وثالثاً، أنه ليس تحليلاً للواقع، بل هو تكثيف له. ووفق هذه المحددات يرتبط الرمز بالأحلام من حيث ميل كليهما إلى الإدماج بحذف بعض الأجزاء المرموزة أو الاكتفاء من مركباتها بجزء واحد فقط، أو الإيماء بالصورة المركبة إلى عناصر ذات سمات مشتركة، ولعل هذا التكثيف وراء ما في الرمز من غموض تتعدد فيه مستويات التأويل، وأنه من خصائص الأسلوب وليس من خصائص الكلمات، أي هو قيمة سياقية تركيبية وليس قيمة إفرادية⁽⁶⁰⁾؛ فيصبح من الطبيعي أن يتجادل فيه عالمان أحدهما واقعي مادي والآخر انفعالي إنساني، كلاهما يتجادل مع الآخر، ويتنامى به ولا يذوب فيه، كما أنه لا يستمد كل معناه من الناس الذين يستخدمونه، بل يستمد بعض معناه وليس كله من الاتفاق بين الكاتب والقارئ على المواضع اللغوية والمواضع الاجتماعية، ويبقى له إشعاعه الذاتي الخالص القادر على إثراء المعاني بلا حدود بين الرمز، وما يرمز إليه كما هو الحال مثلاً في معظم الصور الأدبية الأخرى كالتشبيه والاستعارة وغيرهما.

تناول البحث في الصفحات السابقة رحلة المعرفة وكلية الرمز في قصة "رأيت فيما يرى النائم" بوصفها واحدة من أعمال نجيب محفوظ القصصية التي تتخذ الحلم تقنية فنية للسرد، وأهم ما تبين من خلاله أن القصة بأحلامها السبعة عشرة تمثل رمزا كلياً لرحلة المعرفة المحفوظية من الولادة وحتى الوصول إلى الموت اختياراً للانفتاح على معرفة لا تتوقف ولا يمكن حدها بحدود، وفي إطار هذا التفسير - كما تبين خلال صفحات البحث - مثل كل حلم في أحلام القصة السبعة عشرة محطة من محطات هذه الرحلة، فكان الحلم الأول رمزاً لمرحلة من مراحل الرحلة وهي "مرحلة الولادة"، وكان الحلم السابع عشر رمزاً للوصول إلى نهاية الرحلة والاستسلام للموت اختياراً، وبين المخطتين خمس عشرة محطة للمواجهة والبحث عن المعرفة.

كذلك تبين من خلال البحث أن نجيب محفوظ استطاع توظيف الرمز الكلي بأجزائه المكونة له في نسيج القصة في صور مرئية عبر أحلامها، فتشكّلت القصة على أساس رمزي، واستغرقها الرمز من أولها إلى آخرها، وامتد في جسد القصة كلها في بناء فني نامٍ، ومتكامل، فساعد ذلك على استيعاب القصة لتجربة المبدع وانفعالاته، وعبرت عن أفكاره ورؤاه، وكانت العناصر الرمزية أو الرموز الجزئية المفردة والمركبة بمنزلة وحدات بنائية، تسهم في البناء الرمزي الكلي، لكنها لم تبقى محتفظة بنفس خصائصها الأولى، بل انصهرت في بوتقة البنية الكلية، مكتسبة سمات ودلالات جديدة من خلال تفاعلها، ودخولها في علاقات متلاحمة بعضها مع بعض داخل القصة بما يكشف عن براعة نجيب محفوظ ومقدرته اللغوية.

- (1) د. عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، الطبعة الخامسة، دار العودة، بيروت، 1988م، ص 195.
- (2) د. محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1978م، ص 41.
- (3) عن إمكانات الرمز التعبيرية، انظر: هنري بير، الأدب الرمزي، ترجمة: هنري زغيب، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، 1981م، ص 10. وتشارلز تشادويك: الرمزية، ترجمة: نسيم يوسف إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992م، ص 41-42. ود. مصطفى ناصف، الصورة الشعرية، الطبعة الثانية، دار الأندلس، القاهرة، 1981م، ص 153. ود. نهاد صليحة، المدارس المسرحية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م، ص 9. ود. مصطفى السعدني، البنيات الأسلوبية، منشأة المعارف، الإسكندرية 1987م، ص 72.
- (4) انظر؛ د. يحيى الرخاوي: عن طبيعة الحلم والإبداع دراسة نقدية في أحلام فترة النقاها لنجيب محفوظ، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 2013م، ص 55.
- (5) انظر؛ محمود الضبع: البنية والتجريب في أحلام نجيب محفوظ، دورية نجيب محفوظ، مركز نجيب محفوظ والمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد السابع "محمفوظ خارج الرواية"، ديسمبر 2014م، ص 99.
- (6) نجيب محفوظ: الأعمال الكاملة، المجلد التاسع، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1427هـ/ 2006م، ص 72.
- (7) المصدر نفسه، ص 90.
- (8) المصدر نفسه، ص 72.
- (9) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (10) المصدر نفسه، ص 90.
- (11) المصدر نفسه، ص 72-73.
- (12) المصدر نفسه، ص 73.
- (13) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (14) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (15) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (16) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (17) المصدر نفسه، ص 74.
- (18) المصدر نفسه، ص 74-75.
- (19) المصدر نفسه، ص 75.
- (20) المصدر نفسه، ص 76-77.
- (21) المصدر نفسه، ص 77.
- (22) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (23) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (24) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (25) المصدر نفسه، ص 78-79.
- (26) المصدر نفسه، ص 79.
- (27) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (28) المصدر نفسه، ص 80.
- (29) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (30) المصدر نفسه، ص 81.
- (31) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (32) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (33) المصدر نفسه، ص 82.
- (34) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (35) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(36) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(37) المصدر نفسه، ص 83.

(38) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(39) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(40) د. ناهضة ستار: بنية السرد في القصص الصوفي "المكونات، والوظائف، والتقنيات"، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003م، ص 195.

(41) نجيب محفوظ، الأعمال الكاملة، المجلد التاسع، ص 85.

(42) سورة الكهف: الآيات: 67، و 72، و 75.

(43) نجيب محفوظ، الأعمال الكاملة، المجلد التاسع، ص 85.

(44) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(45) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(46) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(47) المصدر نفسه، ص 86.

(48) المصدر نفسه، ص 87.

(49) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(50) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(51) المصدر نفسه، ص 88.

(52) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(53) المصدر نفسه، ص 89.

(54) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(55) المصدر نفسه، ص 90.

(56) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(57) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(58) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(59) جان برتليجي: بحث في علم الجمال، ترجمة: د. أنور عبد العزيز، دار تحفة مصر، القاهرة، 1970م، ص 90.

(60) د. محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية، ص 136-138.

المصادر والمراجع

المصادر

- نجيب محفوظ: الأعمال الكاملة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1427هـ / 2006م.

المراجع

الكتب:

- د. عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، دار العودة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1988م.
- د. محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1978م.
- هنري بير: الأدب الرمزي، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1981م.
- تشارلز تشادويك: الرمزية، ترجمة: نسيم يوسف إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992م.
- د. مصطفى ناصف: الصورة الشعرية، دار الأندلس، القاهرة، الطبعة الثانية، 1981م.
- د. نهاد صليحة: المدارس المسرحية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م.

- د. مصطفى السعدني: البنيات الأسلوبية، منشأة المعارف، الإسكندرية 1987م.
 - د. يحيى الرخاوي: عن طبيعة الحلم والإبداع دراسة نقدية في أحلام فترة النقاهاة لنجيب محفوظ، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م.
 - د. ناهضة ستار: بنية السرد في القصص الصوفي "المكونات، والوظائف، والتقنيات"، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003م.
 - جان برتليمي: بحث في علم الجمال، ترجمة: د. أنور عبد العزيز، دار نهضة مصر، القاهرة، 1970م.
- الدوريات:
- محمود الضبع: البنية والتجريب في أحلام نجيب محفوظ، دورية نجيب محفوظ، مركز نجيب محفوظ والمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد السابع "محفوظ خارج الرواية"، ديسمبر 2014م.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ قبول النشر: 2019-12-15

تاريخ النشر: 2019/09/12

تاريخ الاستقبال: 2018-07-15

الفكر الحديث في الساحة النقدية العربية المعاصرة

بين - القبول والرفض -

Modernist thought in the contemporary Arab criticism

Between acceptance and rejection

الأستاذ مصباحي علي، كلية الآداب والعلوم الانسانية جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي،
الجزائر، 39000.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

مصباحي علي، الفكر الحديث في الساحة النقدية العربية المعاصرة بين القبول والرفض، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019, ninth
FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

MESBAHI Ali Modernist thought in the contemporary Arab criticism
Between acceptance and rejection, **EL TOURATH REVIEW**, number 32,
ninth folder, December 2019.



في ظل الاحتكاك الثقافي بين النقاد العرب والغرب والبعثات العلمية المتبادلة حدث تلاقي في الأفكار والمعارف فظهر على الساحة النقدية العربية المعاصرة الفكر الحداثي أو ما اصطلح عليه بـ"الحداثة" التي انتشرت بين بريق لها عند بعض النقاد وعُتمة عند الآخرين ، بين قبول ونفور ، وبين تأييد وإنكار ، فالحداثيون يدعون إلى التغيير المستمر في كل شيء ولا شيء عندهم ثابت حتى أن "رولان بارت" اعتبرها زلزلا حضاريا عنيفا ، وانقلابا ثقافيا شاملا لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه ؛ إذ هي موقف عام وشاملا ومعارض للثقافات التقليدية.

Abstract:

In light of the cultural friction that happened between the Arab and Western critics, and the mutual exchange of scholarship and knowledge, Modernism was born. Like most schools of thoughts, modernism was very well received among some and rejected by others. And between acceptance and refusal, supporting and denying; moderns are calling for constant change in everything for nothing is fixed. Roland Barthes considered it as a violent modern earthquake and a sweeping cultural transgression that modern man cannot control; it is a general attitude and an antithesis to traditional cultures.

انتشرت كلمة الحداثة في واقعنا اليوم بين بريق لها عند بعض الناس، وعممة عند آخرين، وبين نفور وإقبال، و تأييد وإنكار. ويرجع هذا لتناقض المواقف، فالتأييد ينشأ من التقاء المنهج والأهداف، والمعارضة تنبع من تضارب في ذلك. فهذه هي الظاهرة الجديدة البارزة في واقعنا الأدبي والنقدي⁽¹⁾.

والحداثة تدعو إلى التغيير المستمر في كل شيء، ولا شيء ثابت عندهم في الحياة أبداً ولذلك اعتبر "رولان بارت" "الحداثة زلزالاً حضارياً عنيفاً وانقلاباً ثقافياً شاملاً" لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه⁽²⁾، إذ هي موقف عام وشامل ومعارض للثقافات التقليدية الشاملة السائدة، فالحداثة تدعو إلى إعادة النظر في كثير من الأشياء والتحرر من القيود، فهي عملية تقديمية حتى ولو كان المخاض عسيراً، فهي تنشئ عصراً جديداً يقترن بالتطور والتقدم وتحرر الإنسان، فالحداثة هي رؤية فلسفية وثقافية جديدة.

وفي ظل هذا الرافد أو الرؤية الفكرية الوافدة إلى البيئة العربية ذات الأصول والنشأة الغربية، وفي ظل تلاقي الأفكار والاحتكاك الثقافي العربي والغربي، تنازع في الساحة النقدية العربية ثلاثة اتجاهات كبرى مختلفة، أولها يتبنى المناهج النقدية الحديثة في الغرب ويرى أنه لا يمكن أن تنهض الحياة العربية والإنسان العربي إلا إذا لم تهدم البنية التقليدية القديمة السائدة للفكر.

وثانيها يدعو للعودة إلى التراث العربي القديم والانطلاق منه لتكوين نظرية عربية جديدة مستقلة عن الآخر، أما الاتجاه الثالث فيسعى إلى التوفيق بين هذين الاتجاهين (الحداثة والتراث النقدي العربي القديم).

وعليه فإن البيئة النقدية العربية المعاصرة انقسمت إلى ثلاثة اتجاهات نقدية مختلفة.

أولاً) النقد العربي المعاصر والحداثة

لم ينبثق كثير من المفكرين والفلاسفة والنقاد البارزين العرب من الوقوع أسرى في الرؤية الغربية المتعصبة، وتياراتها الفكرية والنقدية المتعددة الرؤى ذات المشارب المختلفة فاحتضنوها وتبنوها باعتبارها حركة تنوير في الثقافة العربية وثمره الفكر العقلي في بداية النهضة، فهو قمة التنوير في عالمنا العربي المعاصر⁽³⁾، وهو ثورة تنويرية ذات مشروع جذري وشامل يتضمن عناصر عقلانية تنويرية كونه ينتقل بالأدب والفكر التراثي من حيز اللاهوتي الذي يقدس الماضي ويسمو به من الحيز التاريخي إلى حيز التحليل والنقد⁽⁴⁾، وعليه يجب الاستضاءة بمناهج و مدارس النقد الغربي، وبنوع خاص تلك التي لها نظائر في النقد الأوروبي وضرورة الاستفادة من كل مناحي واتجاهات بعض علماء النقد الأوروبي لفهم وتفسير الظواهر الأدبية والنقدية، وعلى هذا ينبغي أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي ونشعر كما يشعر الأوروبي ولنحكم كما يحكم الأوروبي⁽⁵⁾.

مفهوم الحداثة: مفهوم الحداثة مفهوم شديد الالتباس وذلك نظراً لتعدد السياقات التي تستخدم فيها، وينبع قدر أكبر من هذا الالتباس من خلطنا بين هذه الدلالات رغم افتراق السياقات إضافة إلى عدم تجانس المفهوم لأنه يتسم بالنسبية في أغلب الحالات، وقد تعددت مفاهيم الحداثة عند النقاد وكل نظر إليها من زاوية. ولهذا وصفه النقاد بأنه مفهوم مطاط وليس له صورة

واحدة أو شكل محدد فهو مفهوم مُتحرك وشمولي يشمل كل التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية بكل فروعها التي وفدت لعالمنا الغربي⁽⁶⁾

يقول: "محمد برادة" أن " ليس الحداثة مفهوما سيولوجيا أو سياسيا أو تاريخيا يحصر المعنى، وإنما هو صيغة مميزة للحضارة ..."⁽⁷⁾. ويقول أيضاً: " فالعصرية هي الوعي الذي تُكوّنه عن نفسها العصور والأجيال والحقب ..."⁽⁸⁾.

ولعل من المهم الإشارة إليه أن المعاصرة لا تعني التخلي عمّا أُبدع سابقاً والانطلاق من الصفر كما يزعم العدميون. فلا يمكن لشيء، أي شيء، أن يولد من عدم، فالمعاصرة هي إعادة خلق جديدة للعالم وفق المعطيات الجديدة. والمعطيات الجديدة نوعياً هي بنت المعطيات القديمة التي تجاوزتها بعد أن ولدت في رحمها. وكل إبداعات عصرنا الجديدة لن تكون أكثر من درجة، درجة محدودة في إطار الزمان والمكان، في سلم التطور الحضاري غير المتناهي، درجة تستند إلى ما تحتها وتقوم بإسناد ما يولد منها ثم يعلوها، فالثورة التي ستدمر كل ما أنجز قبلها لن تقوم أبداً. والمراوحة في المكان نكوص على درب الحضارة الصاعد دوماً. فالتطرف اليميني الجامد والتطرف اليساري المدمر يكادان يتساويان في عدم معقوليتهما وعدم انسجامهما مع تطور الفن والأدب. ..."⁽⁹⁾.

والحداثة في مفهومها الأدبي تطلق على الجدة والإتيان بالشيء الجديد الذي لم يؤت بمثله من قبل ويتحرر من إيسار المحاكاة والنقل والاقتراس واجترار القيم وتمثل الحداثة في الأسلوب أو في المضمون أو في الاثنين معا ، فيكون صاحبها مبدعا وخالق مذهب جديد مطبوع⁽¹⁰⁾.

أما "خالدة سعيد" فتري: " أن الحداثة أكثر من التجديد ولا يكون الجديد حدثاً إلا إذا طرح القضايا الأساسية للحداثة وتمحور حول المفصل الصراعى لها⁽¹¹⁾، وتقول: " ترتبط الحداثة المعاصرة بصورة عامة بالانزياح المتسارع في المعارف وأنماط العلاقات والإنتاج على نحو يستوعب المعارف القديمة التي تحولت بفعل ثباتها إلى معتقدات "⁽¹²⁾.

أما "كمال أبو ديب" فينقلنا إلى عالم الغموض والحيرة والشك من خلال تعريفه للحداثة حيث يقول: " الحداثة إذن هي وعي الزمن بوصفه حركة تغيير ... والحداثة اختراق لهذا السلام مع النفس ومع العالم وطرح للأسئلة القلقة ، التي لا تطمح إلى الحصول على إجابات نهائية بقدر ما يفتنها قلق التساؤل وحى البحث ، والحداثة جرثومة الاكتناه الدائب والقلق المتوتر إنها حى الانفتاح "⁽¹³⁾.

وفي هذا التعريف لا ننكر براعة اختيار الألفاظ واحتمال أثرها واحتمال تأثيرها الغامض في بعض النفوس، ولكنها تعبيرات عائمة لا تجدد غناء أبداً إلا الطنين وهي تعبيرات تكشف عن نفسية قائلها وعن فكره، فتنة ، قلق، حى، توتر ... الخ ، ثم جرثومة⁽¹⁴⁾، وهو ما يدلّ على صعوبة هضم هذا المصطلح .

ويقول: "كمال أبو ديب" أيضاً: " الحداثة انقطاع معرفي ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث ، في كتب "ابن خلدون" والمفكرين القدامى أو في اللغة المؤسساتية والفكر الديني كون الله مركز الوجود وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي، والحداثة انقطاع لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر والفكر العلماني

وكون الإنسان هو مركز الوجود وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني وكون مصدر المعرفة اليقينية إذا كان ثمة معرفة يقينية وكون الفن خلقاً لواقع جديد.... " (15).

ويعرف رائد الحداثة "علي أحمد سعيد" الملقب بـ"أدونيس" أن "الحداثة هي حركة تصدعات وانزياحات معرفية، قيمية، فإنّ واحداً من أهم الانزياحات وأبلغها، فهو نقل حقل المقدس والأسرار في مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيشة" (16).

فدعوة "أدونيس" هنا إلى الحداثة باعتبارها رؤية نهضوية مستقبلية والتي تنطلق من حركتهم إلى الأمام رفضاً للحاضر المحبط والواقع الذي فقد شرعيته، والتمرد على التقاليد الموروثة وبين محاولة إعادة تفسير التراث الديني المقدس و الأسراري والثقافي واستقراره في مجال الإنسان، والتجربة والواقع المعيش.

2. نشأة الحداثة:

إذا كان النقاد بمختلف مشاربهم وأفكارهم واتجاهاتهم، قد اختلفوا في مفهوم الحداثة ودلالاتها، وكذا الموقف منها إلا أنهم مجمعون على نشأة الحداثة في الغرب، ولكن لا يزالون مختلفين في التأريخ لها. فغالبية الباحثين يرون أن بواكير الحداثة بدأت أواخر القرن التاسع عشر في الغرب في حقول الأدب بعد أن قوضت الرومانسية أركان الكلاسيكية، فنشأت الحداثة على أيدي شعراء فرنسا "شارل بودلير" و"رامبو" و"مالارمي".

وذلك مع بداية الرمزية ونهاية الرومانسية سنة 1830، ويرى بعضهم أنها بدأت بعد 1880، ويرى "كيرمود" أنها انطلقت مع السنوات العشر الأولى في القرن 20 وآخرون اعتبروا بدايتها بين 1910-1914 (17).

ويحدد د.هـ "لورانس" بداية الحداثة لحركة أوروبية أدبية وفنية كبرى سنة 1915، حيث شهدت نهاية العالم القديم عالم ما قبل (ح ع II)، وترتضى "فرجينيا وولف" عام 1910، بينما يختار "أزرا باوند" عام 1912، وهو العام الذي تمّ فيه تدشين النزعة التصويرية إحدى أهم حركات الحداثة في إنجلترا. ويرى "هاري ليفين" أن مدّ الحداثة كان ما بين عامي 1922-1924، ويفضل ريتشارد إيلمان عام 1900 لبداية عنفوان الحركة (18).

أما الحداثة العربية فيقول الواقع التاريخي أنها كانت فرعاً من فروع الحداثة الغربية. ولقد كان للأحداث التي سبقت الحرب العالمية الثانية، ومهدت لها خصوصاً الحرب الأهلية الإسبانية التي انتهت بانتصار القوى الفاشية سنة 1939 فكان لها صدى قوي في مصر بالذات، حيث كانت مهياة بموقعها لأن تكون مهداً وهدفاً مباشراً من أهداف المحور، خاصة وأن في مصر جاليات كثيرة العدد وعظيمة الثراء، وكان بينهم عدد كبير من اليهود من جنسيات مختلفة، فكان طبيعياً أن يتجمعوا وأن يتدارسوا موقفهم وأن يحاولوا القيام بعمل ثقافي إعلامي يضم شملهم ويقرب بين أفكارهم ويجتذب إلى التعاطف معهم ممن يمكن اجتذابه من المثقفين الوطنيين (19).

وبظهور النهضة الأدبية الفكرية في العصر الحديث ظهر "طه حسين" في نهاية الربع الأول من القرن العشرين، وكأنه سهم افترع عذرية الخمول التي يحتمي بها الادب العربي (20).

وجرت مقايضة بين "طه حسين" من جهة، ومفكري عصر التنوير من جهة ثانية، فاعتبر مشروعه الفكري قمة عصر التنوير في عالمنا المعاصر، وأنه ثورة تنويرية، أو أنه ذو طبيعة تنويرية كونه نقل النظرة إلى التراث من الحيز اللاهوتي الذي يقدس الماضي إلى النقد التاريخي الذي يرى الماضي صيرورة موضوعية ينبغي أن تخضع لمناهج التحليل والنقد⁽²¹⁾.

ولـ"طه حسين" آراء تبنها خاصة في رؤيته للشعر الجاهلي، وذلك استنادا لتبنيه رؤية منهجية فيقول " فالنصوص التاريخية الصحيحة تبتدئ بالقرآن"⁽²²⁾.

ويقول عن القرآن الكريم: "هو وحده النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصا للعصر الذي تلي فيه"⁽²³⁾.

وهذه المفاهيم والآراء ما كانت لتكون لولا تأثير "طه حسين" بمنهج الشك الذي جاءت به فلسفة "ديكارت". ومن ثم فقد حذا حذو الناقد "طه حسين" العديد من النقاد والأدباء، بحيث تأثروا بالمناهج والأفكار الغربية مثل: "أدونيس"، "كمال أبوديب"، "سلامة موسى"، "شكري عياد"، "خالدة سعيد"، "إلياس الخوري".

وبعد هذه الرؤية التي رآها "طه حسين" والنقاد الذين تبنا أفكاره، أصبح معظم النقاد متجهين صوب المستودع الأدبي الأوروبي بحثا عن أدوات التحليل والتفسير حتى عندما حاولوا إعادة تقويم روائع التراث العربي. وقد اجتهد بعض هؤلاء النقاد مثل: "طه حسين"، "العقاد"، "هيكل"، "المارني"، في ترك انطباع في إبراز قيمة التراث عن طريق إظهار إمكانية تطبيق المناهج الغربية على جوانبه الهامة"⁽²⁴⁾.

وفي هذا المضمار يقول "محمود أمين العالم": إن التصورات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر النقدي هي صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية، وأن مختلف الاتجاهات في نقدنا العربي المعاصر هي صدى لتيارات نقدية أوروبية ووراء هذه التيارات مفاهيم ابستمولوجية وإيديولوجيات"⁽²⁵⁾.

والجدير بالذكر أنّ هناك بعض النقاد رأوا أن الحداثة لها بذور في النقد والأدب القديم في العصر الأموي والعباسي خاصة في شعر "أبي تمام"، "أبي نواس"، "ابن الرومي"، بحيث حاولوا الخروج عن البناء الفني القديم للقصيدة العربية، التي كانت تبدأ بالوقوف على الأطلال، حيث شدّ هؤلاء عن هذه البداية؛ فـ"أبو نواس" مثلا نهج منهجا فنيا يختلف عن نهج الشعراء القدامى، وذلك لأنه لم يقتصر فيه على زلزلة البناء الفني القديم والثورة عليه أحيانا ولكن تعدى ذلك إلى تطويره وتحديدده في معظم قصائده⁽²⁶⁾.

وإذا كان "أبو نواس" من الشعراء الذين وضعوا بذور هذا الاتجاه التجديدي فقد جاء شعراء آخرون من بعده تعهدوه بالسقي بمعين وأفكار غير عربية حتى أصبحت شجرة وافرة الظلال تؤتي أكلها للشعراء الذين حملوا لواء التجديد الشعري من بعده، ومن ثم فلسنا مغالين إن قلنا إن "أبا نواس" هو الذي أرسى قواعد التجديد الفني في بنية القصيدة العربية خاصة والأدبية عامة⁽²⁷⁾.

3. أنصار الحداثة وحججهم:

يُعد الناقد "أدونيس" من أبرز رواد الحداثة العربية. كما يعد المنظر الفكري لهذا المصطلح وأحد الراديكاليين المتحمسين للدفاع والترويج للحداثة فهو يرى أن ولادة الحداثة تاريخياً نتيجة التفاعل والتصادم بين موقفين وعقليتين في مناخ تغير ونشأة ظروف وأوضاع جديدة.

ويقول "إلياس الخوري" الكاتب اللبناني في مرحلة سابقة " بأن الحداثة العربية هي محاولة بحث عن شرعية المستقبل بعد أن فقد الماضي شرعيته التاريخية في عالم توحده الرأسمالية الغربية بالقوة" (28) ..

والجدير بالذكر أن "أدونيس" لم ينكر العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر، وإنما أنكر فكرة التعصب للماضي، ومن هذا المنعطف تجده يقول: "ثمة أشياء لا بد أولاً من إيضاحها فمن يعيد تقويم الثقافة العربية اليوم وبخاصة في ماضيها هو كمن يسير في أرض مغلوله ويجد نفسه محاصراً بالمسلمات و بالقناعات التي تزرع بالانحياز بالأحكام المسبقة، وهذه كلها تتناسل في الممارسة شكوكاً واتهامات وأنواعاً قاتلة من التعصب، فليس الماضي هو الذي يسود الحاضر بقدر ما تسوده صورة مظلمة تتكون باسم هذا الماضي. ولذلك ليس الماضي هو ما يجب أن نبدأ بالكلام عليه، وإنما يجب أولاً الكلام على تلك الصورة السائدة" (29).

ويقول أيضاً: "علاقة الحاضر بمملكة التراث (الماضي) إنها علاقة تابع بمتبوع، إنها علاقة محاكمة، يدان فيها الحاضر باستمرار ويدان سلفاً" (30). ويوضح "أدونيس" فكرة الانفصال عن الماضي حيث يقول: "بلى إنني أدعو إلى نوع من الانفصال عن الماضي متمثلاً بما أسميه البنية الماضوية بمختلف أشكالها وأبعادها، وما أسميه أيضاً بالثبات والإبداع والنمطية والمذهبية. فأنا أدعو ولا أتردد في ذلك ولن أتردد. باختصار أطالب بالانفصال على الموروث الذي استنفذ ولم يعد يحتزن أية طاقة للإجابة عن أية مشكلة عميقة نجابهها اليوم، أو على مساعدتنا في تلمس طريقنا نحو المستقبل، أطالب بالانفصال عن الرماد، لا عن اللهب مرة ثانية، هذا ونبد الماضي جملة وتفصيلاً شيء آخر" (31).

ومن خلال هذه المقولة نفهم أن التراث عنده ليس الكتب أو المحفوظات والإنجازات التي نرثها عن الماضي، وإنما هي القوى الحية التي تدفعنا باتجاه المستقبل. والمهم في التراث هو تلك العناصر التي تحتفظ بالقدرة على إضاءة الحاضر والمستقبل والعودة إلى التراث إذن هي العودة للعناصر الثورية فيه.

ثانياً) النقد العربي المعاصر والتراث

يرى أنصار هذا الاتجاه أن الفكر العربي لم ينتبه، وعليه أن ينتبه إلى ضرورة الاتحاد والنهوض بالتراث العربي، يجب الالتزام بمشروع تاريخي ضخم لإحياء التراث ولإنقاذه، من كل قيود وسجون الحاضر ذي الصبغة والرؤية الغربية.

ومن هؤلاء النقاد يأتي "محمد أركون" الذي رأى أن التراث العربي له أربعة جوانب متلازمة هي (32):

* جانب فكر فيه وهو جميع ما وصل إلينا من مؤلفات وآثار ونظم وإنجازات ثقافية ومدنية. وهو ما نقصده عندما ندعو إلى إحياء التراث.

* جانب يمكن التفكير فيه اعتمادا على ما قد فكر فيه.

* جانب لا يمكن التفكير فيه وهو قسمان: عالم الغيب الذي لا يدركه الإنسان مع الوسائل الفكرية والإدراكية المتوفرة لديه، وقسم ثان: وهو ما منع المفكر فيه تناوله بالبحث الحرّ وهو مرتبط بالجانب الإيديولوجي مما فكر فيه.

* ما لم يفكر فيه بعد، وهو نتيجة ما لا يمكن التفكير فيه.

ويرون أن التراث يمثل الفكر العام العربي المعاصر سلاحا من أسلحة إيديولوجية الكفاح، أكثر منه مفهوما ثقافيا ذا أبعادا تاريخية معرفية. وهكذا يمكن الممارسة والاهتمام بالتراث، وكأنّ علاقتنا به تدفعنا إلى أن نكون تراثنا بمعنى ما، سواء أعشنا عليه وفيه أم تقاطعنا معه، سواء أكانت وجهة النظر التي تتداوله سلفية أو عصرية انتقائية أم تلفقية، دينية أم دنيوية، نقدية أم غير نقدية. ويعكس هذا الاهتمام القوي بالتراث معركة تشخص على حد تعبير دكتور "طيب تيزيني" أكثر فأكثر في حلقتين ينتميان إلى قضية التراث هما الحقل المنهجي النظري والآخر التطبيقي⁽³³⁾.

أما "أحمد موسى سالم" في علم الأصول قد رفض الباطل الفلسفي ودعا إلى الرحبة الوسعة التي يقوم عليها المنهج القرآني العلمي في التفكير، وهو المنهج الذي تعلمت منه أوروبا نفسها في فجر خروجها من عصور جاهليتها الفلسفية التجريدية الميتافيزيقية على حد تعبيره⁽³⁴⁾.

ولذلك يجزم بأن العقل العربي المؤمن لا يقبل أن يتفلسف بأي وجه من وجوه الفلسفة القديمة الحديثة، سواء أكانت هندسية شخوصية عدمية، أم كانت أوروبية ظنية عدوانية مهما ألت به الغفلات وألحت عليه الضلالات.

فالعقل العربي كما يرى "أحمد موسى سالم" هو العقل الإسلامي المؤمن، لسانه عربي نزل به كلام الله ومنهجه قواعد المنهج القرآني العلمي الذي تعلمت منه أوروبا في فجر نهضتها. ويكفي تطبيق الشريعة، وإحياء اللغة العربية الفصحى، لتحقيق الذات العربية المؤمنة التي لا بد أن ترفض الغرب حضارة وعقلا فلا يجوز نقل سلوك الإباحيين بحجة ما عندهم من العلم والتكنولوجيا إلى أرض الأخلاقيين المتطهرين، وبخاصة بعد أن تسارع الانخيار إلى الحضارة الأوروبية المعاصرة بمجتمعها الإلحادي الشيوعي أو بمجتمعها العلماني الغربي⁽³⁵⁾.

وهذا النموذج التراثي الأصولي يكرر فرضياته وإن اختلفت ميوله ونزاعاته واتجاهاته التي تتلقى على مفهومي العودة إلى الإسلام القويم ورفض الحضارة الغربية. ويشكل هذا المفهوم محور تفكير الأصولية الحديثة والمعاصرة ومحور عملها أيضا، وستكون مرجعيتها الحقيقية أصولا تالية للنص الأول وهوامش على الأصول، وهي جزء من التراث لا التراث كله، تمثل إسلاما وهو جزء من الإسلام الذي يشتمل على إسلام أنتجها وينتجها تاريخ واقعي مشخص هو تاريخ البشر⁽³⁶⁾.

ويرى أنصار التراث أنه لولا الحضارة العربية لبقيت معظم حضارات العالم فخارا أو حجرا. بل أننا نجد في كتاب "حوار الحضارات" للأديب الفرنسي المعاصر "روجي غارودي" رداً ضمنيا للموقف العدائي من الحضارة العربية الإسلامية حيث يقول: "لنرجع إلى التاريخ لما هب الإعصار القادم من الشرق انتشرت الحضارة وقيمها، وتمثل هذه السرعة العظمى من بحر الصين إلى المحيط الأطلسي وبتأثير العرب أيضا ظهرت في اسبانيا البلديات المزودة بميزانية مستقلة كما ظهرت مؤسسة الفضاء الانتخابية.

وإنما كان المستشرقون الأوروبيون حينما نقلوا الألوف المؤلفة من تراثنا إلى مكاتبهم وجامعاتهم، إنما كانوا يبحثون هذا التراث بغرض ماكر لئيم وهو محاولة إيجاد الثغرات لخدمة حركة الغزو، وإثارة الشبهات والبحث عن نقاط يعطونها " لطف حسين " لمدارسة النقد الغربي وغيرهم يضربون بها الأدب والفكر الإسلامي ويشككون ويشيرون معارك يوجهونها إلى محاولة تدمير وخلق جيل ينظر إلى هذا التراث بنظرة احتقار ومهانة في نفس الوقت الذي يعلي من قدر " نابول فرانس " و " غوته " و " شكسبير " و " جان جاك روسو " و " فكتور هيغو " (37).

وقد تسللت الكثير من الأفكار الغربية التي كانت أخطر هذه الشبهات التي أثارها " طه حسين "، و " زكي مبارك "، و " سلامة موسى "، و " محمد مندور " و " حنا الفاخوري " و " مارون عبود " و " جرجي زيدان "، فيما يتصل بالبيان القرآني ونشأة البلاغة وما يتصل بالسجع والزخرف. وقد حاول هؤلاء عرض الأدب العربي وتراثه الزاخر بقيم هذه الأمة على المناهج الغربية الوافدة فانحرفت في المنحى والتقطوا بعض الاتهامات وبعض جوانب النقص فأذاعوها وفرضوها واعتبروها أساسا من أسس الأدب العربي وطابعا من طوابعه... (38).

و يرى " نبيل سليمان " أن الكتابات الحداثية النقدية لـ " أدونيس " هي أذرع أخطبوط هائل لتطعن في التاريخ الأدبي والفكري والنقدي العربي. وإذا كان " أدونيس " قد أعاد قراءة ذلك كله في ضوء مفهوم الحداثة فإن هذه القراءة " لا تجبر التاريخ لصالح النظرة الأحادية المتحكمة بصاحبها فتتركه يتحمل ويصطنع لينجح في قصر الأفكار والأشخاص على الانتظام وفق المنظور الحداثي " (39).

والجدير بالذكر أن أنصار التراث تهجموا على الحداثة وعلى روادها أمثال " أدونيس " الذي سددت إليه العديد من السهام في أفكاره الحداثية ونزعته الغربية وحسب ما يرى " جهاد فاضل " أن " أدونيس " في أطروحاته " الثابت والمتحول " لا يطرح نفسه مجرد ناقد أدبي، بل إنه يرصد الإبداع عند العرب بنظر موضوعي بارد فهو " الباحث المغرض الذي يمكنك بأي معيار نظرت أن تستبعد العوامل الذاتية من بحثه الذي يكاد يقول لك في كل صفحة أنه ليس فقط غير محب لهذا التراث، بل حاقد عليه، ومزدر له، ومتنصر لكل من حمل معولا لهدم كل أصل من أصول هذا التراث بل هو أكثر من ذلك كائد للعرب كعنصر وجنس ونظرته مستقاة من القاموس النازي الذي قرأه " أدونيس " في الأربعينيات لا من أي قاموس آخر " (40).

وفي موضوع آخر يتعرض " جهاد فاضل " لمواقف " أدونيس " من الدين والإنسان العربي والشاعر المسلم والتراث والحضارة العربية فيقول " أدونيس " يعتبر الدين عائقا أمام نهضة العرب والأدب العربي في صدمة الحداثة شخص ماضوي يستخدم موارثه لكي يفهم كل شيء وما يتناقض مع هذا الموروث لا يكون له أية قيمة.

وما أقره " جهاد فاضل " هو أن " أدونيس " ينفذ يده من التاريخ العربي وكأنه ليس تاريخه وأنه لا ينتسب إليه ، بل إلى كل خارج عليه فيعتبره وحده هو المبدع وهو المتحول وينفض يده من خط التراث العام للتراث العربي الذي يعتبره هو موميائيا جامدا " (41).

ويرى " جهاد فاضل " أن تهجم " أدونيس " على الحضارة العربية الإسلامية حينما اعتبرها " قائمة على الاستعادة وطلب السلامة والنجاح في حين أن الحضارة الغربية قائمة على طلب المغامرة والاكتشاف " (42).

إن هذا الوصف -يقول جهاد فاضل- الذي يضفيه أدونيس على الحضارة العربية يبدو في منظور "جهاد فاضل" في غير محله بل أن "أدونيس" لم يصل إلى هذه الأحكام عن طريق العقل البارد بل عن طريق الهوى الجامح إنها تختلات العزلة عن مجرى التاريخ ولا علاقة لها بالتحليل الموضوعي⁽⁴³⁾.

ولعل قول "حسين حموي" يحمل ردا مبطنا على قول "أدونيس" أو من يرى رؤيته إذ يقول >> ما يزال التاريخ يشكل المرجعية، والأرومة لأي شعب من الشعوب إلى جانب اللغة التي تشكل ثقافة الأمة، وعقلها، والأمة التي لا تعي تاريخها، تكون شبيهة بشخص فاقد الشعور في حالة السبات، أو الإغماء، وأمثال هذه الأمم، لا تستيقظ من سباتها، يقظة تامة، ولا تعي ذاتها وعياً كاملاً، إلا بتأثير التاريخ، وإيحائه هذه الحقيقة تتجلى لنا بوضوح عند كل قراءة معمقة لثقافة الأمة، وتراثها، ومن هنا فإن الاهتمام بالتاريخ القومي للأمة، هو من أولى المهام التي ينبغي التأسيس والتأصيل لها في نفوس الناشئة، ليس من قبيل الالتفات إلى الوراء، وقراءة الماضي، بل من قبيل البحث واستنباط مراحل الانبعاث، والعمل على إذكاء شعلة هذا الانبعاث، كلما أوشكت هذه الشعلة على الانطفاء⁽⁴⁴⁾.

ويقول أيضاً >> لقد كانت الحضارة العربية قبل الإسلام ذات حضور متميز، والكتابات التي تم اكتشافها حتى الآن عن هذه الحقبة من التاريخ، تشير بوضوح إلى قيام أبراج حضارية شاهقة في اليمن والبتراء وتدمر ومكة ودمشق وحلب والقاهرة والإسكندرية وبغداد، والعرب الذين أشادوا تلك الحضارات ضربوا بسهم وافر في الزراعة والتجارة منذ أقدم عصور التاريخ، وهم الذين كانوا واسطة عقد التجارة الدولية بين الشرق والغرب⁽⁴⁵⁾.

وأما "نصر حامد أبو زيد" فدرس رؤيا "أدونيس" في "الثابت والمتحول" للتراث مؤكداً بأن موقف "أدونيس" من التراث يختلف جوهرياً عن المواقف الذي يؤمن بجدلية العلاقة بين الماضي والحاضر. إن موقف "أدونيس" رغم ديناميكيته الظاهرة، مازال يتعامل مع التراث موجوداً في الماضي، إنه يفهمه لكي يهدمه بحيث يقول: "يؤمن على النقض، إن علاقته بالتراث علاقة انفصال كاملة أنه يسلم بأثر التراث، وينفخ في نفس الوقت، وهو لذلك يدين أي ارتباط بالتراث" (46).

إذن رؤية "أدونيس" للتراث كما يرى "نصر حامد أبو زيد" يقوم على الهدم والانفصال بين الماضي والحاضر انفصالاً يتجاهل العلاقة الجدلية بينهما، ومن ثم تجاهل الوعي التمايز الوجودي والتداخل المعرفي بينهما.

ثالثاً) النقد العربي المعاصر والجمع بين التراث والحداثة:

ومن بين النقاد الذين دعوا إلى هذه النظرة "عبد الملك مرتاض"، حيث عمل جاهدًا على التوفيق بين الحداثة والتراث وضرورة الاستفادة من الأمرين ومن كلا الجانبين.

يقول "عبد الملك مرتاض": "أنا لم أحارب الحداثة قط فأنا حداثي حتى النخاع... أنا عاكف على إعادة قراءة الكتابات الحداثية الفرنسية بتأن وتعمق... غير أن حداثتي لا تعني جحودي لمنزلة التراث العربي الإسلامي العظيم، فأنا أقرأ لعباقرة العرب والمسلمين في الوقت الذي أقرأ فيه لعباقرة الفرنسيين وكل ما هو مترجم من اللغات العربية الأخرى الانجليزية، الألمانية، الروسية، الإيطالية... إما إلى الفرنسية وإما إلى العربية. والذي يرفض الحداثة لابد أن يكون جاهلاً مثله مثل الذي يرفض التراث، حذو النعل بالنعل والحليم الأريب هو من يوفق إلى الإفادة من فيضهما المعرفي الثرثار. وأنا حين اعترضت على الحداثة كنت أعترض

في الحقيقة على الحداثيين العرب الذين يتعلقون بالقشور فينبهون لما يرون من هذه الحداثة لأنهم يجهلون المعرفة الكبيرة المنتشرة في أمهات التراث وفي كتابات كبار العرب ومفكرهم⁽⁴⁷⁾.

ومن خلال المقولة المطولة ضمن هذا الحوار الذي أجراه "عبد الملك مرتاض" يتبين لنا أن "مرتاض" يدعو إلى ضرورة التوفيق بين التراث والحداثة، ولا يمكن إهمال أي طرف منهما نظراً لأنهما يمثلان ضرورة في ازدهار الحقل المعرفي عامة والنقدي خاصة. وقد دعا "مرتاض" من خلال إستراتيجية يجب إتباعها في البحث العلمي إلى ضرورة التنقيب في التراث واستخلاص واكتشاف القضايا والمفاهيم والنظريات في ما هو حداثي أو ما جاءت به الحداثة من زلزال معرفي. حيث يقول مرتاض: "أنا لا أتناول قضية في النقد الحداثي الغربي حتى أحاول التنقيب عن جذورها في التراث العربي (فقد وجدنا في التراث مقداراً صالحاً من المفاهيم مثل مرجع "عبد القاهر الجرجاني" والعلامة "الجاحظ" والسمة والعلامة معا "الجرجاني" والحيز الأدبي "الحافظ والأصفهاني" و التناس (تحت مصطلح السرقات الأدبية: "الجاحظ"، "ابن طباطبا العلوي" و "ابن رشيق" و "علي بن عبد العزيز الجرجاني" و "حازم القرطاجاني" و "ابن خلدون" و "الراغب الأصفهاني" ونظرية نسيجية الشعر التي ذكرها "الجاحظ" في (الحيوان)، ونظر بها "جان كوهين" في كتابه (بينية اللغة الشعرية) ، وما لا يحصى من أصول الأفكار الواردة في كثير من النظريات النقدية الغربية الحداثية، ومنها أنطلق إلى مدارسه الحداثة⁽⁴⁸⁾.

ودعوة "مرتاض" صريحة إلى ضرورة التقنين والبحث في التراث العربي الإسلامي الثري بالعديد من الكنوز المعرفية والفكرية، وهي التي بدورها قد تخلق قواسم مشتركة بين ما هو موجود في الحداثة ونظرياتها الحديثة والتراث العربي القديم أو بصيغة أخرى أن هناك العديد من النظريات والمفاهيم النقدية الغربية التي جاءت بها الحداثة موجودة بذورها وجذورها في التراث العربي الزاخر. وقد ضرب "مرتاض" العديد من الأمثلة والنماذج في هذه المقولة.

وكل هذا إن كان يدل على شيء فإنما يدل على أن "عبد الملك مرتاض" دعا إلى ضرورة التوفيق بين ما هو حداثي وما هو تراثي وضرورة الأخذ والاستفادة منهما ، دون تهميش واحد عن الآخر.

حيث يقول وبصرحة: " إذن، فبمقدار ما أنا حداثي فأنا تراثي، وليعجب من أراد أن يعجب من ذلك⁽⁴⁹⁾.

ويرى أنصار هذا الاتجاه - أنصار التوفيق - أن الصراع بين القديم والجديد يحافظ على توازن المجتمع واستقراره إذ يقول "محمد محمد حسين" "الواقع أن المعركة بين أنصار القديم الموروث وبين أنصار الجديد الطارئ ضرورية لسلامة المجتمع فالحافظون يحدون من طيش المندفعين إلى طلب كل غريب طارئ، ويجرون وراء كل طريق براق مما يفقد الحياة ما يلزمها من الاستقرار الذي يحقق الطمأنينة ويمكن من البناء ودعاة التطوير يخرجون المحافظين من دائرة الكسل ويخرجون هذه الجماعات من التبلد والجمود والركون نتيجة للعكوف على الموروث وتكراره تكراراً آلياً يعطل التفكير والملكات الإنسانية، وذلك لأن دعاة التطوير يجبرون المحافظين على الدفاع عن أنفسهم فيحتاجون إلى الدفاع وإلى التسليح بأسلحة خصومهم ودراسة مما يستطرقون من مذاهب في حين أن مهاجمة المحافظين لدعاة التطور تضطربهم إلى الحد من غلوائهم وتنبه المجتمع إلى مواطن الضعف والشر فيما يستجلبون⁽⁵⁰⁾.

ويرى دعاة التوفيق على أن الأمة يجب أن تكون قوية في روحها وشخصيتها وقيمتها، فإن التواصل بين الأمم يؤدي إلى تبادل الثقافات ولكن الأمم والأقوام ليسوا في ذلك على سواء، فالأمم الحية تملك القدرة على النقد والتميز فيستحسن وتعرف الصحيح من الفاسد، وهي بذلك تھضم ما تقتسيهما تستحسنه عند غيرها وتمتصه وتفنيه في ذاتها. والمهم في ذلك كله هو أن الاقتباس والتطور على كل حال بالقدر الذي لا ينقلها عن جبلتنا لا يغير حقيقتنا ولا يقطع صلتنا بالماضي. وعلى هذا فإن قبول بعض ألوان من الجديد إن كان ذلك لا يمس وجدان الأمة، ولا يؤدي إلى زعزعة قيمها الروحية وعاداتها وتقاليدها⁽⁵¹⁾.

ويعتبر "جابر عصفور" في مقدمة كتابه: "قراءة في التراث النقدي" بأنه لا توجد قراءة بريئة أو محايدة للتراث، ذلك لأن قرأنا للتراث تنطلق من مواقف فكرية محددة لا سبيل التي تجاهلها وتفتش في التراث عن عناصر للقيمة الموجبة أو السالبة بالمعنى الذي يتحدد إطاره المرجعي بالمواقف الفكرية التي تنطلق منها⁽⁵²⁾.

ويدعو "جابر عصفور" إلى قراءة موضوعية في قراءة التراث ومدى حضور التراث المقروء نفسه ونلمس لديه طموحا لتقديم فهم واقعي غير مجرد للتراث يتنزه عن إدعاء نزعة علمية وضعية تفصل التراث المقروء عن وعينا أو نزعة مثالية تفصل التراث المقروء عن عصره. هذا الذي نتعلمه من التاريخ لن يصل أنماط قراءة التراث النقدي بالأنساق الأدبية أو النقدية للقارئ الحديث فحسب، بل يجعله عملية لقراءة نفسها جانبا، لا ينفصل عملية قراءة التراث بوجه عام سواء نتحدث عن التراث بمعانيه الخاصة أو العامة لأننا حين نقرأ التراث كله بشكل جيد لابد أن ينعكس ذلك بشكل إيجابي على قراءة الواقع والاستفادة من معطياته الإيجابية⁽⁵³⁾.

وبذلك حدد لنا "جابر عصفور" شروط قراءة التراث، لدعاء التعمق النص بحد ذاته فلا نسقط معارفنا الذاتية عليه ولا نحاكمه وفق ظروفنا التاريخية ومعطياتنا الفكرية، هو سعي لا تأسيس منهج جديد ينتج معرفة بالتراث فلا يكون صدى لأفكار جاهزة وإنما نتيجة استنباط فكر جديد خاص به وهو يدعو من أجل الاستفاقة بأدوات معرفية جديدة قد تكون غريبة مستوردة ولكن يشترط التزام الحذر من التعامل معها فلا تطبق بشكل حرفي، إذ نجد في الأدوات الغث والسمين، كما يدعو إلى التعمق بجزئياته وعدم الاكتفاء بالقراءة سريعة عليه ليصل إلى قراءة متعمقة وشاملة وموضوعية⁽⁵⁴⁾.

وقد قرأ "جابر عصفور" تراث "ابن المعتز" قراءة واحدة سكونية لم يلحظ تطوره وفق مراحل زمنية من مرحلة التكوين والبداءة التي كان فيها أقرب إلى النقد التقليديين، إلى مرحلة النضج التي أصبح فيها ناقدا محدثا من أنصار الحديد بل نجده ينتقد التقليديين الذين يرفضون المحدث لحداثيين ويفضلون القديم لقدمه دون النظر في الأسباب الموضوعية للرفض أو القبول، فيرى أن هذا الفعل مفرط القبح لأنه يجب ألا يدفع إحسان محسن عدواً كان أو صديقاً، وأن تؤخذ الفائدة من الرفيع أو الوضع فإنه يرى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضى الله عنه - أنه قال: "الحكمة ضالة المؤمن فخذ ضالتك ولو من أهل الشرك"⁽⁵⁵⁾.

ولعل الخلاصة التي نخرج بها من خلال خوضنا غمار هذا الموضوع أن الصراع بين أصحاب الفكر الحداثي وأصحاب الفكر التراثي وتلك الأصوات التي تنادي بضرورة التوفيق بين الاتجاهين المتضاربين بقدر ما هو صارع وحرب كلامية وفكرية ؛ كل يدافع عن رأيه وقناعاته بالحجة والدليل إلا أنه كان نعمة كبيرة على الساحة الأدبية والنقدية ؛ إذ أثرى لنا هذا الصراع المكتبة العربية بالعديد من الكتب والمصنفات والمؤلفات وخصَّصَ لنا الساحة الأدبية - إن صح التعبير - بفكر ديناميكي حرك لنا العقول و أخرجها من تلك النمطية المؤلفة في التفكير، ومن حالة الجمود والركود كالتى شهدها الأدب في عهد المماليك والأتراك إلى حالة بحث وتقصي وإبداع وإقناع وإمتاع أيضا.

التهميش :

- 1- زعربان علي النحوي ، تقويم نظرية الحداثة ، دار النحوي للنشر والتوزيع ، جدة ، ط1، 1992، ص18.
- 2- المرجع نفسه ، ص35.
- 3- سيد البحراوي، البحث عن المنهج النقدي العربي الحديث، دار الشوقيات ، القاهرة ، 1993، ص50.
- 4- عبد الله إبراهيم الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة تداخل الاتساق والمفاهيم ولرهانات العولمة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ط1، 1999، ص14.
- 5- المرجع السابق، ص50.
- 6- ينظر محمد عابد الجابري، التراث والحداثة - دراسات ومناقشات- مركز الوحدة العربية ، بيروت 1991، ص16.
- 7- المرجع السابق، ص51.
- 8- المرجع نفسه ، ص51.
- 9- ميخائيل عيد ، أسئلة الحداثة بين الواقع والشطح -آراء- منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، 1998، ص22.
- 10- جبور عبد النور ؟ المعجم الأدبي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ط1، 1979، ص92.
- 11- سيد البحراوي، البحث عن المنهج النقدي العربي الحديث، ص25.
- 12- المرجع نفسه ، ص25.
- 13- المرجع نفسه ، ص25.
- 14- زعربان علي النحوي ، تقويم نظرية الحداثة ، ص37.
- 15- المرجع السابق، ص38.
- 16- عبد العزيز حمودة ، المرايا المهدية من البنيوية إلى التفكيكية ، دار المعرفة ، الكويت ، 1998، ص31.
- 17- زعربان علي النحوي ، تقويم نظرية الحداثة ، ص37.
- 18- محمود الغشيري، الاتجاهات الأدبية والنقدية الحديثة - دليل القارئ العام- ميريت للنشر والمعلومات ، القاهرة، ط2، 2003، ص164.
- 19- شكري محمد عياد ، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1993، ص17.
- 20- عبد الله إبراهيم الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة تداخل الاتساق والمفاهيم ولرهانات العولمة ، ص13.
- 21- ميخائيل عيد ، أسئلة الحداثة بين الواقع والشطح -آراء- منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، 1998، ص22.
- 22- المرجع نفسه ، ص14.
- 23- المرجع نفسه ، ص14.
- 24- المرجع نفسه ، ص55.
- 25- المرجع نفسه ، ص56.
- 26- عثمان موافي ، دراسات في النقد العربي ، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط1، 1998، ص236.
- 27- المرجع نفسه ، ص236.
- 28- الجوزو مصطفى ، نظريات الشعر عند العرب ، دار الطليعة ، بيروت ، 1980، ص78.
- 29- أدونيس ، الثابت والمتحول (صدمة الحداثة)، دار العودة ، بيروت ، ط4 ، 1983، ص275.

- 30- المرجع نفسه، ص 275.
- 31- أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، دار العودة، بيروت، 1980، ص 307.
- 32- مصطفى خضر، النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة - دراسة - منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2001، ص 101.
- 33- جورج طرابيش، المثقفون العرب في التراث، دار الساقى، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 10..
- 34- أحمد موسى سالم، العقل والمناهج التفكير الإسلامي، دار الجليل، بيروت، 1980، ص 19.
- 35- مصطفى خضر، النقد والخطاب محاولة قراءة في مراجعة نقدية عربية معاصرة - دراسة - منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2001، ص 19.
- 36- المرجع نفسه، ص 25.
- 37- أنور الجندي، خصائص الأدب العربي في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث، دار الكتاب اللبناني، 1985، ص 202.
- 38- المرجع نفسه، ص 126.
- 39- نبيل سليمان، مساهمة في النقد الأدبي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1983، ص 42.
- 40- جهاد فضل، صدمة الحداثة لأدونيس، صدمة لأصول البحث العلمي والروح الحداثة، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، عدد 2، 1978، ص 291.
- 41- المرجع نفسه، ص 295.
- 42- المرجع نفسه، ص 295.
- 43- المرجع نفسه، ص 295.
- 44- حسين حموي، الاتجاه القومي في مسرح عدنان مردم الشعري - دراسة - منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 33.
- 45- المرجع نفسه، ص 33.
- 46- جهاد فضل، صدمة الحداثة لأدونيس، صدمة لأصول البحث العلمي والروح الحداثة، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، عدد 2، 1978، ص 292.
- 47- كمال ربحاني، مواجهات وحوارات أدبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، دت، ص 417-418.
- 48- المرجع السابق، ص 417.
- 49- المرجع السابق، ص 417.
- 50- عثمان موفي، دراسات في النقد العربي، ص 152.
- 51- كمال ربحاني، مواجهات وحوارات أدبية، ص 153.
- 52- جهاد فضل، صدمة الحداثة لأدونيس، صدمة لأصول البحث العلمي والروح الحداثة، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، عدد 2، 1978، ص 417.
- 53- المرجع نفسه، ص 36.
- 54- أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، اخبار أبي تمام، حققه وعلق عليه خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام، منشورات دار الجديد، بيروت، ص 176.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol-9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

تاريخ قبول النشر: 2019-12-15

تاريخ النشر: 2020/01/22

تاريخ الإصدار: 2018-04-22

نشأة وتطور المعابد في بلاد الرافدين خلال عصور ما قبل التاريخ
The origins and development of temples in Mesopotamia
During pre-Tari ages.

زينب عبد التواب رياض خميس، مدرس آثار مصرية قديمة - كلية الآثار - جامعة أسوان، مصر.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

زينب عبد التواب رياض خميس، نشأة وتطور المعابد في بلاد الرافدين خلال عصور ما قبل التاريخ، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32-03/DECEMBER 2019, ninth FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

ZINEB abdelouabe riadh khamiss, The origins and development of temples in Mesopotamia During pre-Tari ages, **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth folder, December 2019.



كان الدين هو الملاذ الذي ذهب إليه الإنسان البدائي باحثاً عن تفسيرات لأمر عده فاقت حدود العقل البشري، ولقد ظهرت أول علامات التواصل الفكري مع عالم الآلهة أو العالم القدسي في بلاد الرافدين مع بزوغ إرهابات الدين الأول خلال العصر الحجري القديم الأوسط، وذلك تزامناً مع ظهور انسان النياندرتال، ووضح ذلك من خلال أساليب الدفن الشعائري التي تمت في العديد من الكهوف، ومن الجدير بالذكر أنه لم تكن العادات الجنائزية بطقوسها بمنأى عن الشعائر والطقوس الدينية، فلقد كانت طريقة الدفن وتوجيه الجثة والأدوات المصاحبة لها من الأدلة التي أكدت على وجود تواصل فكري عقائدي آنذاك، ولقد كان للكهوف مكانتها ودورها في ذلك؛ وكأن الكهوف بغموضها كانت بمثابة معابد أوليه للإنسان في بلاد الرافدين خلال ذلك العصر.

ومن الكهف الى المسكن كان التحول، فبتطور الانسان وتطور الفكر والحياة تطورت عمارة السكنى، فنقل الانسان موروته العقائدي لداخل المسكن، واستمر وجود التواصل ما بين العالمين الدنيوي والديني، فحرص الانسان على أن يكون مكان العبادة في نفس مكان السكنى، فظهر ما عُرف بمياكل أو مقاصير العبادة المنزلية ووضح ذلك بشدة خلال العصر الحجري الحديث، واقتربت العبادة آنذاك ببعض الممارسات العقائدية التي كان أهمها عبادة الجماعم وعبادة الثيران وعبادة الربة الأم، وتكاد تكون هذه العبادات هي نفس مفردات العبادة التي عرفت في أغلب بلاد الشرق الأدنى القديم خلال عصور ما قبل التاريخ، وشيء فشيء انفصلت المعابد عن أماكن السكنى، فظهرت معابد الآلهة في مناطق عده، وكان لكل معبد ما يميزه معمارياً وعقائدياً.

الكلمات الدالة: -

المعابد الكهفية؛ المقاصير المنزلية؛ المزار؛ الزقورة؛ زاوى شيمي شانيدار؛ النسر؛ النياندرتال؛ الثلوث.

Abstract

The emergence of the early religion was known in Mesopotamia since the Middle Stone Age, hence the Neanderthal Man used many of ritual burials in many caves specially Shanidar Cave, these funeral processions were devoid of religious rites and thoughts, the burials were supplied with the corpse of stone tools and objects reflect the existence of ideological and ritual customs at that time. The caves were considered as mysterious temples of the early man in Mesopotamia during that time.

The Early Man turned from the cave life to the house life, and he began to build the houses, The man transferred his ideological heritage to the house, so the communication between religion and life was continued, he confirmed on continuation the place of worship is in the same place of residence, Therefore, the structures or shrines of Home worship was clarified, and this was clearly illustrated during the Neolithic period, At the time, worship was accompanied with some doctrinal practices, and Mixed with the worship of skulls and bulls, and also with the worship of the mother goddess. These acts of worship are almost the same as those in most of the ancient Near East countries during prehistoric times, the temples were separated from the dwellings gradually, and the temples of the gods appeared in many locations. Each temple had its architectural and religious features.

Key words- :

(Cave Temples; Chapel House; The Shrine; Ziggurat; Shami Shanidar; The Eagle; Neandertal; The Thuluth).

مقدمة:

شغلت عصور ما قبل التاريخ في بلاد الرافدين فترة طويلة، بدأت بحوالي مليون سنة قبل الآن، واستمرت حتى الألف الرابع ق.م عندما اخترعت الكتابة لأول مرة، وتنقسم عصور ما قبل التاريخ في بلاد الرافدين الى ست مراحل: (فجر العصر الحجري، العصر الحجري القديم، العصر الحجري المتوسط، العصر الحجري الحديث، العصر الحجري النحاسي).¹

ولقد لعبت الكهوف دور هام في حياة انسان عصور ما قبل التاريخ في بلاد الرافدين، إذ مكث فيها وقت ليس بالقصير وذلك قبل أن يحتك بالبيئة والطبيعة بكل مفرداتها، فكانت الكهوف بالنسبة له هي المأوى والمسكن بل والمعبود والمدفن أيضاً.

ولقد تأقلم الإنسان في بلاد الرافدين مع الطبيعة واستفاد منها فيما يتناسب مع احتياجاته، فسكن في الكهوف والمغاور والملاجئ الطبيعية قبل أن يعرف البناء باللبن والحجر ليتغير نمط وأسلوب حياته بشكل جذري مع بداية الاستقرار في تجمعات سكنية.²

ولقد كان للبيئة وطبيعة المكان في بلاد الرافدين تأثير على تشكيل الحياة الدنيوية والدينية بها، إذ تنقسم أرض بلاد الرافدين جغرافياً لجزئين رئيسيين: الجزء الجنوبي وهو سهل كونته ترسيبات النهرين ويتميز بكثرة المسطحات المائية والمستنقعات مما أدى الى صعوبة الاستقرار فيه بادئ الأمر³، أما الجزء الشمالي فهو أكثر ارتفاعاً من الجنوب، ويتميز بطبيعة صحراوية جافة، يبعد فيه مجرى دجلة والفرات مما يقلل الرطوبة، وقد ساعدت تلك الطبيعة على قيام دويلات المدن.⁴

هذا من ناحية المكان، أما من ناحية الطبيعة المناخية فلقد كانت بيئة بلاد الرافدين بيئة غير مستقرة، تملؤها الظواهر المناخية والطبيعية القاسية⁵، فأثرت بذلك على فكر ومعتقدات السكان، فاعتقدوا بتعدد الآلهة، وكان من بين الآلهة التي آمنوا بها الإله (شماس) إله الشمس والإله أسن إله القمر آلهة العصر الاشوري، والإلهة عشتار إله الحب والأنوثة والجمال والخصوبة والتي ارتبطت بالعديد من الممارسات الطقسية والشعائرية في بلاد الرافدين.⁶

ولم يعتقد سكان بلاد ما بين النهرين في البعث والخلود بالنسبة للبشر مثل قدماء المصريين، لذا اهتموا بالحياة الدنيا، ولم يؤمنوا بالخلود والأبدية إلا للآلهة فقط، ومن ثم تركز اهتمامهم على منازل الآلهة أي المعابد.⁷

لم تتوفر في بلاد الرافدين الأحجار والمعادن بكثرة فكان معظمها يستورد من الخارج⁸، واستخدمت الأحجار في اساسات المعابد لاسيما خلال حضارة العبيد، واستخدم القار ككساء للأجر وأيضاً كفواصل مانعة للرطوبة، وقد أثرت أيضاً الطبيعة الجغرافية لبلاد الرافدين على أشكال المنشآت الدينية منذ فترة العبيد؛ إذ شيدت على تلال أو مصاطب صناعية مرتفعة لحمايتها من رطوبة الأرض، كما أثرت على معتقداتهم وتصوراتهم الدينية وآلهتهم التي ارتبطت في معظمها بمظاهر الكون.⁹

ولقد عبر سكان بلاد الرافدين عن نزعتهم الدينية من خلال ما خلفوه من أدلة أثرية ومنشآت ذات صبغة دينية خلال عصور ما قبل التاريخ، كان من أهمها: (المعابد الكهفية؛ مقاصير العبادة المنزلية؛ معابد الآلهة أو المزارات؛ الثلوث؛ الزقورات).

1- المعابد الكهفية

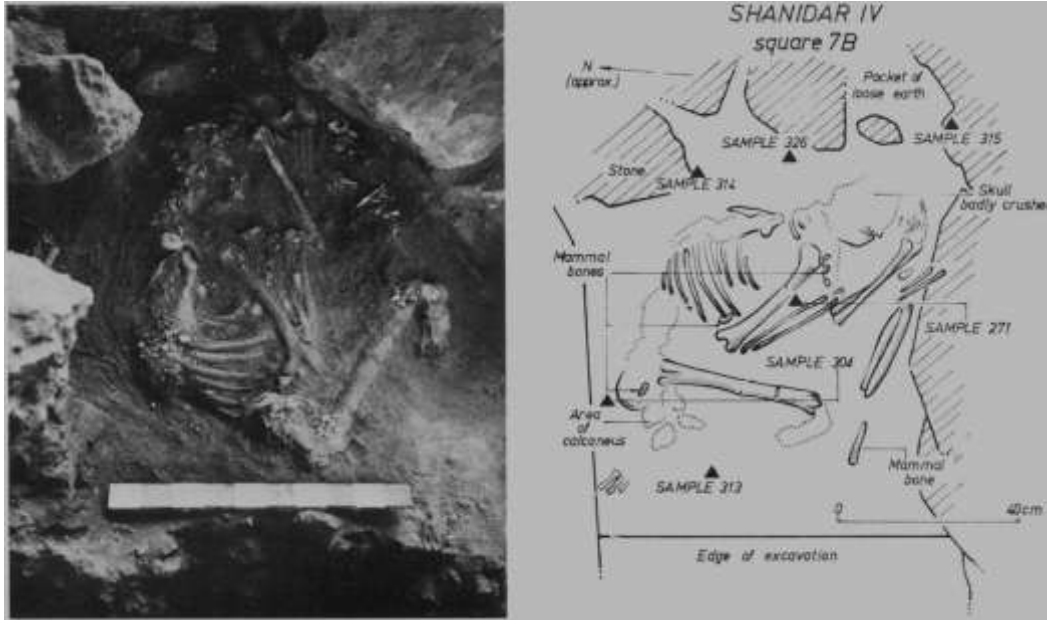
يُعرف خزعل الماجدي المعبد الكهفي بأنه ذلك المعبد المزين برسوم الصيد والحيوانات، وهو مكان العبادة الرئيسي في العصر الحجري القديم¹⁰. ولقد كان الكهف هو محور اهتمام الانسان في بلاد الرافدين سواء كان انسان النياندرتال، أو الانسان العاقل الذي ظهر في العصر الحجري القديم الأعلى، فالكهف هو المكان الذي شهد حياته ومماته بل وعبادته، ولقد كان للحيوان دور هام سواء دنيوياً أو دينياً في حياة الانسان آنذاك، وضح ذلك من خلال ما عثر عليه بكهف شانيدار من بقايا عظام حيوانية للعديد من الحيوانات لاسيما الأغنام والماشية¹¹، وكان للماعز نصيب وافر من تلك البقايا العظمية التي عثر عليها بالكهف، والتي لفتت بكثرتها انتباه الباحثين.¹²

ولقد ظهرت منذ العصر الحجري القديم دلائل ممارسة الإنسان للطقوس والشعائر الدينية، وإن كانت في البداية تصطبغ بطابع سحري غرضه دفع الأخطار والحماية، ثم تطور الأمر في الفترة اللاحقة للعصر الحجري القديم والفترة الانتقالية للعصر الحجري الحديث، وكانت الكهوف هي الأماكن المقدسة، فاعتبرت بمثابة "معابد كهفية"، فقد كان الكهف كما يقول خزعل الماجدي بمثابة الرحم في اعتقاد انسان العصر الباليوليتي، فهي الرحم التي لجأ إليها الانسان في حياته وعبادته¹³. وكان من أهم تلك المعابد الكهفية؛ كهف زاوى جيمي أو "زاوى شيمي" الذي استمر حتى الألف الثامن ق. م¹⁴، وشانيدار بشمال بلاد الرافدين¹⁵.

كهف زاوى شيمي شانيدار*

يقع كهف شانيدار في جبال برادوست على ارتفاع 2500 قدم فوق مستوى سطح البحر، وهو ذو فوهة مقوسة ترتفع الى الأعلى كثيراً ويطل على نهر الزاب الأعلى¹⁶، ويجمع هذا الكهف في طياته بين عالم الدنيا وعالم الآخرة؛ ففيه عثر على بقايا دفنات آدمية مقصودة¹⁷، وبقايا لقي أثرية كانت نتاج للاستخدام اليومي (وهذا هو الجمع بين الأضداد)، ففي هذا الكهف تم اكتشاف العديد من الطبقات الاثرية التي حوت عظام مهشمة وبعض الأدوات المصنوعة من حجر الصوان¹⁸ ومواقد متناثرة ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل لقد عثر أيضاً على أربعة هياكل عظمية مهشمة لإنسان نياندرتال¹⁹ أحدهم لطفل ربما لم يكمل عامه الأول والثلاثة الأخرى لأشخاص بالغين.²⁰

وعثر كذلك بالطبقة الرابعة من الكهف على دفنه آدمية تم إحاطتها بألواح حجرية فبدت وكأنها محراب أو مقصورة من الحجر تضم تلك الدفن الآدمية، والملفت للانتباه في تلك الدفنة هو احتوائها على عينات نباتية ربما لزهور "الإيفيدرا" وهي أنواع من الأزهار العشبية المعمرة التي لا يزيد ارتفاعها عن المتر وكان تحيط بتلك الدفنة الآدمية في وضع دائري²¹، كما عثر أيضاً على بقايا عظام حيوانية (شكل: 1) مما أضفى نوع من الاهتمام بتلك الدفنة، وإحاطتها بنوع من التقديس والاحترام.²²



(شكل:1) - دفنة آدمية داخل مقصورة أو نيش من كتل أو ألواح حجرية وبقايا أزهار وعظام حيوانية - الطبقة IV من كهف شانيدار

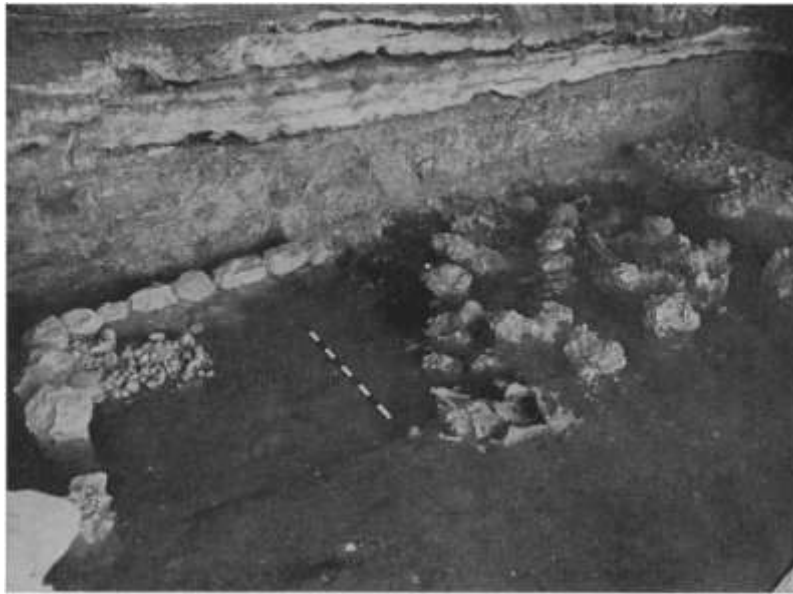
Leroi-Gourhan, A., the Flowers Found with Shanidar IV, a Neanderthal Burial in Iraq, in: Science, New Series, Vol. 190, No. 4214 (Nov. 7, 1975), p.562, fig.1

والمدهش في هذه المقبرة هي أنها كانت لرجل تبين من الفحص العلمي له أنه يعاني منذ طفولته بشلل نصفي، كما أنه كان أعور ويعاني من التهاب في المفاصل، والطريف في الأمر أن أمراضه لم تمتد ولكنه قُتل إثر سقوط صخرة من سقف الكهف عليه، ولا شك أن لتلك الدفنة دلالة روحية - اجتماعية لدى انسان النياندرتال الذي بلغ به حد العناية بهذا المتوفى بأن فرش قبره بالورود.²³ وهكذا يتبين كيف تمتع انسان النياندرتال بحياة روحية ثرية بالأفكار والتأملات وضحت من خلال طرق الدفن، حيث كان الحرص على دفن المتوفى في وضع القرفصاء، وتوجيه رأسه نحو الشرق، وتزويده ببعض المتاع، ووجود بعض قرون وعظام الحيوانات في وضعية منتظمة مصطفة حوله أو بالقرب منه، وكلها دلالات على بزوغ فكر عقائدي مرتبط بوجود وتكوين الانسان والعلاقة بين الجسد الأرضي والروح التي تنفصل عنه بعد موته لتنتقل الى عالم سماوي مواز لعالم احياء، ولقد حاول انسان العصر الحجري القديم الأعلى أن يعبر عن فكره الديني أيضاً من خلال ما نحتته من تشكيلات أنثوية ومن خلال ما رسمه من مناظر على جدران الكهوف، فنقل من خلالها احساسه بالعالم القدسي وعالم الروح، فالكهوف كانت بمثابة المعابد الأولى للتواصل مع العالم الروحي أو عالم الغيبات.²⁴

وترى الدارسة احتمالية أن يكون لتلك الدفنة ارتباط بعقيدة شامانية، وأن تلك الدفنة ربما كانت لأحد الشامان أو العرافين أو السحرة آنذاك ممن كان لهم تقديسهم بين سكان المكان في ذلك العصر، والدليل على ذلك هو الاهتمام المفرط بالدفنة وإحاطتها بتلك الألواح الحجرية وتزويدها بالأزهار أو النباتات وكذلك ما عثر عليه من عظام حيوانية؛ فكلها إشارات الى وجود ارتباط ديني بتلك الدفنة الآدمية.

وكان من أهم ما عثر عليه بالكهف أيضاً دفنه حيوانية اشتملت على حطام لكميات كبيرة من العظام الحيوانية وجماجم لحوالي خمس عشرة من الماعز، وكميات كبيرة لعظام أجنحة طيور وأغلبها نسور وكانت كبيرة الحجم،²⁵ وتوضح عظام الأجنحة العناية بها أثناء إزالتها من الجسم، بالإضافة لوجود كتل من المغرة الحمراء والصفراء والأحجار المزينة، ويشير وجود هذه اللقى بالكهف ارتباطها به مما يعطيه سمة طقسية، وربما كان هذا الكهف بمثابة مكان خاص كان يتم فيه ممارسة الشعائر الدينية لأهالي القرية، ويؤكد البعض أن هذه البقايا الحيوانية ليست بقايا وجبات، وأنها ربما كانت الأدوات التي استخدمت في تلك الطقوس والممارسات الشعائرية.²⁶

ولقد استمر استخدام الكهف حتى العصر الحجري الحديث، واستمر اقتران الممارسات الشعائرية بالطقوس الجنائزية ووضح ذلك من خلال الجبانة التي عثر عليها في المستوى A بالكهف، إذ عثر على عدد من الدفنات الآدمية تم إحاطتها بكتل أو ألواح حجرية رتبت بوضعية منتظمة (شكل:2) ويُعتقد أن لتلك الدفنة ارتباط بممارسات طقسية من نوع ما²⁷، وربط البعض بين هذه اللقى وبين وجود ممارسات طقسية للديانة الـ "شامانية" التي كانت معروفة في أماكن عدة آنذاك.²⁸



(شكل:2) - دفنات آدمية تحيط بها كتل حجرية بوضعية منتظمة- تؤرخ بقبيل العصر الحجري الحديث بكهف شانيدار

Solecki, R.S., Prehistory in Shanidar Valley, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 139, No. 3551 (Jan. 18, 1963), p.184, fig.5.

ولقد ارتبط كهف شانيدار أيضاً بتقديس النسر؛ وقد عُرف تقديس النسر في العديد من بلاد الشرق الأدنى القديم خلال عصور ما قبل التاريخ، فوجدت أدلة عبادته أو تقديسه في شاتال هويوك وجوييكل تبة بالأناضول²⁹، وكذلك في بلاد الرافدين؛ وربما يشير وجود البقايا العظمية آنفة الذكر للنسور في كهف شانيدار الى نوع من الممارسات الطقسية المرتبطة بعبادات الدفن التي كان للنسور فيها دور هام، وذلك على غرار ما كان معروف في بلاد الأناضول في العصر الحجري الحديث، حيث كانت تترك جثث الموتى للنسور كي تنزع عنها اللحم قبل دفنها،³⁰ فهي إذاً نفس الرموز والمفردات الدالة على الخصوبة والبعث وإعادة الميلاد؛ فما بين الجماجم البشرية والرؤوس الحيوانية لاسيما للماعز والثيران، والتشكيلات الأنثوية؛ وعظام النسور وهيئاتها ...

تتضح معالم ديانة العصر الحجري الحديث في بلاد ما بين النهرين، وتتشابه مع ما كان مترامناً مع نفس الفترة الزمنية في بلاد الأناضول وغيرها من بلاد الشرق الأدنى القديم.³¹

هذا ومن الجدير بالذكر أن الرية عشتار قد ارتبطت بالنسر في العصور التاريخية القديمة ببلاد الرافدين، وتم تصويره معها على العديد من طبعات الأختام أثناء تأدية بعض الرقصات الطقسية.³²

- ومن ثم فرما كان ما عثر عليه في كهف شانيدار من بقايا عظمية لنسور؛ يعد إرهاباً أوليه لعبادة ارتبطت بالخصوبة والرية الأم آذاك.

وترى الدراسة أنه يصعب الفصل في تلك الفترة المبكرة بين الممارسات ذات الغرض الديني والممارسات ذات الغرض الجنائزي، إذ امتزج كلاهما في ذهن انسان عصور ما قبل التاريخ، فما بين عبادة الأسلاف وتوقير الموتى وعبادة الكهوف كان التداخل، ويشير وجود تلك الدفنيات الى بزوغ بعض الشعائر الدينية والجنائزية، التي ارتبطت باحترام الموتى من خلال تزويدهم بالمتاع الجنائزي، والمغرة الحمراء كغربة في تزويد الموتى بقوة الحياة؛ فهي إذاً ربما كانت دفنات مقدسة لأجدادهم أو لفئة مقدسة كانت بينهم "ربما كانوا شامان" دفنهم بالكهف ليصبح بذلك الكهف بالنسبة لهم مزار ومثوى الأجداد.

2- مقاصير العبادة المنزلية

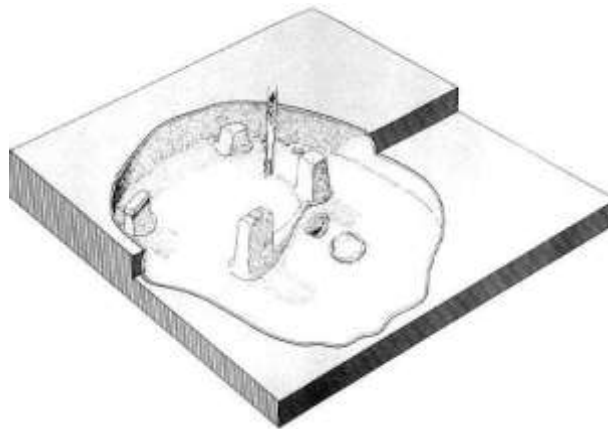
المقصود بمقاصير أو محارِب العبادة المنزلية: هي غرف صغيرة توجد ضمن الوحدات السكنية تحتوي على عناصر معمارية أو فنية يستدل منها على استخدام وظيفي ديني للمكان خلال العصر الحجري الحديث.³³ ويعرفها خزعل الماجدي بأنها "المصلى العائلي" وهو أحد أهم أماكن العبادة في العصر الحجري الحديث.³⁴

ولقد كان من أدلة وجود اهتمامات دينية بأمكن السكنى في بلاد الرافدين خلال العصر الحجري الحديث ما عثر عليه في أكثر من موقع من تماثيل بهيئات أنثوية ودفنات آدمية بوضعيات خاصة صاحبته مرفقات أكدت على ارتباطها بأغراض عقائدية.

وتعد قرية زاوى جيمى أول وأقدم قرى بلاد الرافدين إذ تؤرخ بحوالي 10.870 ± 300 ق.م وهي بمثابة قرية مفتوحة الجوانب تقع شمال العراق كان لها أهميتها الحضارية آنذاك³⁵، ولقد ظهرت القرى الأولى في بلاد الرافدين بوضوح مع بداية العصر الحجري الحديث تقريباً، وكان من أهم مدن ومواقع الألف الثامن في بلاد الرافدين مدينة كرم شاهير ومدينة جرمو³⁶، وعثر في أغلب مساكن تلك الفترة على هياكل أو محارِب ربما أقيمت ليتم فيها ممارسة الشعائر الدينية، وتعتبر منطقة أم الدياجية من أهم مستوطنات تلك الفترة بل ومن أهم المراكز الدينية التي يمكن مقارنتها من حيث أهميتها الدينية بمنطقة شاتال هويوك بالأناضول، فقد حوت بين جنباتها رسوم أظهرت مواضيع عده ذات مغزى ديني عقائدي.³⁷

وفي موقع كرم شاهير في شمال بلاد الرافدين³⁸، عثر على منزل دفنت فيه العديد من الجماجم والعظام الحيوانية، مما يشير الى ارتباط هذا المنزل بوظيفة دينية واستخدامه لإتمام بعض الطقوس والممارسات الدينية المرتبطة بعبادة الأسلاف والعالم الإلهي.³⁹

ولقد عثر في العديد من قرى بلاد الرافدين على بقايا أبنية سكنية عثر فيها على أدوات ذات صبغة طقسية، بدراستها تبين أنها ربما كانت مقاصير كرسى للعبادة ولأداء الممارسات الطقسية والسحرية وسط أماكن السكنى، وذلك على غرار ما عثر عليه في منطقة قرمزة ديرة*، إذ عثر في هذه المستوطنة الصغيرة على مبنى غير جيد الحفظ، بيضاوي الشكل تقريبا، ذو أساسات مطمورة في الأرض (بعمل حفرة عمقها 1.5 م والبناء عليها) غطيت الأسطح بطبقة من التمي البنى المحمر ثم بطبقة من الجص الأبيض، ولقد عثر داخل المبنى RAB وهو أحد أقدم أربعة مباني عثر عليها في المستوطنة؛ عثر على عمودين من الطمي المجصى ارتفاعهما المتبقي حوالى متر واحد ربما كانا بمثابة تجسيد للأجساد والأرواح، وفي الركن الشمالي الغربي عثر على قطعة من الحجر دائرية الشكل موضوعة أسفل مستوى الأرض ويظهر منها جزء فوق الأرض، وعثر ناحية الحافة الغربية للمبنى على قرص من الطمي قطره 70 سم، بالإضافة لعدد من العظام الحيوانية والعديد من الإبر والدبابيس العظمية، وربما كان هذا المبنى قد خصص لأداء الطقوس الدينية "مكان لعبادة منزلية" وذلك لوجود بعض اللقى الطقسية داخل المبنى⁴⁰. (شكل:3)



(شكل:3) - إعادة تركيب للمبنى RAB - قرمزة ديرة

رحاب أبو العلا سيد حسنين، المنشآت الدينية لحضارات العراق والأناضول خلال فترتي الحجري الحديث والعصر الحجري النحاسي (دراسة مقارنة)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، 2015، شكل 17.

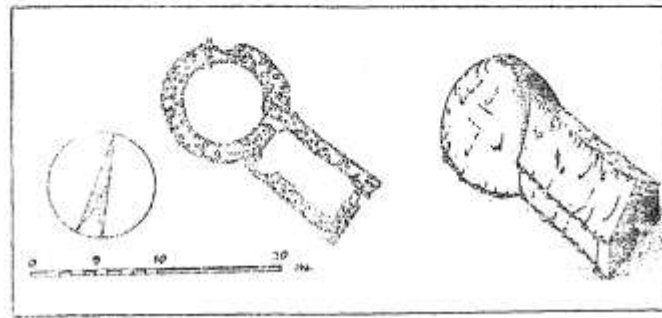
كما عثر بنفس الموقع على المبنى RAA وهو بيضاوي الشكل يتكون من غرفة واحدة ذات أساسات مطمورة في الأرض، غطى المبنى بالطمي الرمادي المخضر ثم طبقة من الجص الأبيض، وقد عثر في الناحية الشمالية الغربية منه على ستة جماجم بشرية بينهم جمجمة طفل، وأسفل المبنى وجد حطام لعظام بشرية مختلطة⁴¹، وربما أشار وجود الجماجم المفصولة والعظام المدفونة أسفل الأرضية للطبيعة الخاصة للمبنى وإلى ارتباطه بعبادة الأسلاف.⁴²

3- مباني الثولوى أو الثولوث

تميزت مساكن بلاد الرافدين في الألف الخامس ق.م بشيوع استخدام المباني الدائرية الشكل بالإضافة إلى المباني المستطيلة التخطيط والمربعة التي انتشرت في مواقع دور حلف أحد أهم حقبة هذه الفترة الزمنية، ويطلق على تلك البيوت المستديرة اسم "ثولوى" Tholoi ومفردها "ثولوس" Tholos وتميزت بأن جدرانها الخارجية دائرية الشكل وفيها فتحة صغيرة عبارة عن مدخل، أما سقفها فأما كانت على شكل قبة أو شكل مخروط⁴³.

ولقد انتشرت أبنية الثولوى أو الثولوث Tholo بكثرة في العصر الحجري النحاسي، وكانت قد لعبت دوراً مهماً في الحياة الدينية، ففي تبة جاورا التي تقع على بعد 15 ميل شمال شرق نينوى والتي تعد من أهم المواقع التي شهدت تعاقد حضارات عصور ما قبل التاريخ في شمال العراق، عثر في الطبقة العشرين على مخطط لمبنى الثولوى، كان قطر المبنى حوالي 5 - 5.25 م وكان عبارة عن غرفة دائرية ملحقة بها من الخارج صالة مستطيلة وجدران المبنى رفيعة ومدخله من ناحية الشمال الغربي.⁴⁴

وتعتبر قرية العرجية* من أهم القرى التي عثر فيها على أطلال العديد من تلك الوحدات البنائية مستديرة التخطيط (شكل: 4) كانت قد شيدت من الطوب اللبن على أساسات حجرية، وألحقت بها مباني دائرية أو مستطيلة أصغر حجماً من البناء الرئيسي نفسه الذي يتراوح قطره ما بين 5.5 الى 10 م تقريباً⁴⁵، هذا بخلاف العثور أيضاً على عشرة من مباني الثولوث ستة منها في المنتصف وأربعة في المنطقة النائية بعيداً عن مركز القرية، وربما أن المباني في المنتصف تمثل معابداً أو مزارات دينية.⁴⁶



(شكل: 4) - رسم لمخطط مبنى الثولوث - موقع العرجية - العصر الحجري النحاسي

أحمد أمين سليم، العصور الحجرية وما قبل الأسرات في مصر والشرق الأدنى القديم، الاسكندرية، 2000، ص 162، شكل 48.

وربما كان لتعدد أبنية الثولوث بقرية العرجية ما يشير الى اعتبارها مجمع متكامل للحكم والتجارة وإقامة الشعائر الدينية لاسيما وانه قد عثر داخل تلك الأبنية على العديد من الأدوات ذات الصبغة الطقسية والعديد من التماثيل الآدمية الصغيرة لنساء ورجال والعديد من التشكيلات الحيوانية وقرون الثيران، ومن ثم فرما ارتبط هذا الموقع بإقامة الشعائر الدينية والممارسات المرتبطة بالخصوبة والتكاثر.⁴⁷

وفي المستوى الثامن من موقع ياريم تبة II عثر على مبنى ثولوث رقم 67 وهو الأكبر بناء دائري في ياريم تبة II ويبلغ قطره حوالي 5.30 م شيد على مصطبة أو رصيف من الطمي الصلب على الطبقة البكر يبلغ سمك جدرانه 38 - 40 سم وهو مشيد من ألواح من الطين المخلوط بالحصى وجصصت من جانبيها بالطمي ولقد عثر بالجزء الجنوبي من البناء على حفرة ملئت بالعديد من اللقى الأثرية التي كان من بينها بقايا كسر فخارية ملونه وبعض النصال كانت تلك اللقى قد غطيت بطبقة من الرماد كان قد أوتى به من الخارج "أي لم تكن ناتجة عن حرق بالمكان نفسه" وقد عثر أسفل أرضية الثولوث على عظام حيوانية وأجزاء من ألواني فخارية وغازل ودلاية حجرية وأختام وتمثال من الطمي وربما كانت تلك اللقى قد دفنت عن قصد أسفل أرضية وجدران المبنى كتقليد كان متبع منذ فترة حسونة على الأقل حيث كان يتم دفن بعض اللقى أسفل أرضيات وجدران المعابد.⁴⁸

(شكل: 5)



(شكل:5): الثولوى 67 الطبقة الثامنة من ياريم تبة II

- Merpert. N and Munchaev. R, The Earliest Levels at Yarim Tepe I and Yarim Tepe II in Northern Iraq, in Iraq, Vol. 49, 1987, Pl. VI. b.

التفسير الديني للثولوث:

ربما لعب الثولوث دور مهماً في الحياة الدينية إذ يرى خزعل الماجدي أنها ربما كانت تمثل اماكن أو مجالس دينية يجتمع فيها الناس، وربما كان يمثل مراقد أو مقابر دينية من نوع ما⁴⁹، ويرجح Hijara أن يكون التوظيف الديني قد اقتصر على الأبنية كبيرة الحجم منها، حيث كانت تؤدي فيها الممارسات الشعائرية الدينية للقرية كلها كمراكز دينية أو ما شابه، والدليل على ذلك من وجهة نظره هو شكلها المميز وتصميمها الذي أراد به سكان تلك القرية تميزه عن غيره من منشآت أخرى مدنية.⁵⁰

وترى الدراسة احتمالية أن يكون الثولوث كمنشأة سواء كانت صغيرة أو كبيرة الحجم؛ ما هي الا منشأة ذات صبغة دينية، ربما ارتبط الصغير منها بالآلهة محلية أو بمجموعات عائلية خاصة، أما الكبير منها فكان لممارسة شعائر العبادة المرتبطة بالآلهة الرئيسية أو بالقرية ككل.

4- مزارات الآلهة

كانت معابد الآلهة أو المزارات في بداية العصر الحجري الحديث، لا تعدو أن تكون مجرد كوخ أو مقصورة مشيدة من مواد خفيفة؛ وهناك مخطط لمزار بسيط على رقيم صوري من كيش وآخر على نحت بارز يصور كوخاً من القصب يقف على حزمي قصب هما رمز انانا، وقد يكون الكوخ مربوطاً للأغنام المقدسة وهذا أقدم صورة لبنانية مقدسة، ثم تطور الأمر بعد ذلك وأصبح سكان بلاد الرافدين يخصصوا جزءاً من مسكنهم للعبادة، يقدموا فيه القرابين للآلهة، وتشير الآثار المعمارية الى وجود مزارات في مواقع عصور ما قبل التاريخ كالأرجمية والوركاء، وكان من نماذج معابد الآلهة معبد الإلهة الأم بتل الصوان⁵¹.

ولقد تم الكشف حديثاً عن بقايا معابد بدائية ترجع للعصر الحجري النحاسي، وهي معابد ذات مصاطب توحى ببداية ظهور المعابد المتعارف عليها في العراق الا انه لم يتم الجزم المطلق بكونها معابد بالمعنى الدقيق للكلمة فقد تكون مزارات متطورة⁵².

ولقد كان الظهور الساطع للمعبد في ثقافة أريدو جنوب بلاد الرافدين، وبين أريدو والوركاء وجمدة نصر وضحت أعظم المعابد السومرية وتحددت آهتها وتكويناتها المعمارية بوضوح، وقد عثر في أعظم طبقات أريدو على بقايا معبد يؤرخ بالألف الخامس ق.م، وجد في هذا المعبد عناصر من العمارة الدينية ظلت متوارثة عبر آلاف السنين وخلال حضارات متعددة، وأهم هذه العناصر: قاعده مستطيلة بما كتفان على الجانبين يوحيان بتقسيمها إلى منطقتين متميزتين تتعالى كلما اتجهنا للداخل؛ يؤيد ذلك وجود حنية تضم قاعده مشيدة من اللبن في نهاية القاعة الداخلية هي قدس الأقداس.⁵³ ثم تطورت المنشآت الدينية في بلاد الرافدين حتى وصلت إلى نمط المعابد المستطيلة ثم وصلت إلى الشكل الكامل لمجموعة المعابد الدينية ذات الملحقات الواضحة، ثم معابد الزقورات في ثقافة الوركاء.

5- الزقورات *

تعرف الزقورة بالمعبد العالي أو الصرح المدرج، وكان أول ظهورها في العراق في القسم الجنوبي منه، ويرجح البعض أن تكون الدكة المشيد فوقها المعبد الأبيض الذي وجد في الوركاء، تمثل بداية الزقورة في النصف الثاني من الألف الرابع ق.م، وكذلك تعد دكة المعبد المصبوغ أو الملون الذي وجد في العقير من العصر نفسه، والزقورة كما يشير اسمها بناءً عالي من اللبن مصمت غير مجوف، وقد يغلف بغلاف من الآجر، وهي بيئة مصاطب أو طبقات مربعة أو مستطيلة مدرجة في السعة، بحيث أن كل طبقة أصغر من الطبقة التي أسفل منها، وكان يشيد فوق قمة تلك الزقورة معبد صغير.⁵⁴

وهكذا يتبين كيف واصل التطور المعماري طريقه في أبنية معابد قبيل العصر الكتاني "حضارة الوركاء وجمدة نصر"، إذ نرى لأول مرة اتخاذ المعبد مظهر معماري جديد هو بناءه فوق تل صناعي أو مصاطب عالية وتؤدي بعض المنحدرات إلى منصته، وهو تصميم قدر له أن يكون علماً على الأبنية الدينية السومرية فيما بعد⁵⁵، ويعد معبد تل العقير كما جاء آنفاً من أول المعابد التي شيدت أعلى دكة أو مصطبة مدرجة⁵⁶ وهو مشيد بالطوب اللبن⁵⁷ ومقام على دكة أو مصطبة ترتفع نحو أربعة أمتار ويرجح أنه يعاصر طبقة الوركاء الرابعة⁵⁸.

ويعد المعبد الأبيض هو أول مبنى عرف كمعبد سومري مبكر، ولقد تم تشييده على زقورة آنو في الوركاء (أوروك) ويؤرخ بعصر جمدة ناصر⁵⁹.

التفسير الديني للزقورة:

يصعب تقدير الدوافع الحقيقية لإقامة الزقورات، فيما إذا كانت تمثل أول الأمر رغبة دينية واعية من أجل إبراز معالم المعبد المقدس وربطه بالسماء، أو أنها ارتفعت بسبب استخدام أنقاض المعبد القديم كأساس (مصطبة) للمعبد الجديد ولكن يمكننا الجزم بأن المصاطب المرتفعة أصبحت تمثل إحدى معالم عمارة مجمع المعبد المقدس في وادي الرافدين⁶⁰، ثم أضيفت إلى المصاطب منحدرات مناسبة تحيط بها، وفي أحياناً كثيرة كانت هذه المنحدرات متباينة أو متقطعة، كما أضيفت إليها سلالم عدة أصبحت، في وقت لاحق، تمثل جزءاً أساسياً من مجمع المعبد.⁶¹

وكان الاعتقاد السائد أن الزقورة تمثل سلماً من السماء إلى الأرض لاستعمال الآلهة، وأن المعبد الملحق بها كان بمثابة الاستراحة القصيرة أو المعبد الأرضي، وكان يمارس فيه طقوساً معينة مما يجعل من الزقورة مذبحاً كبيراً وفي داخل المعبد قرب قاعدة

الزقورة هناك مقدس الرب الرئيس وعدد من المصليات الصغيرة الخاصة بالآلهة المرتبطة بها، وخارج هذه المصليات ساحة واسعة يجتمع فيها الناس خلال الأعياد⁶²، ويرى البعض أن للزقورة دلالتها العقائدية المرتبطة بالعبادة الشمسية، فهي تجسيد لإله الشمس على الأرض⁶³.

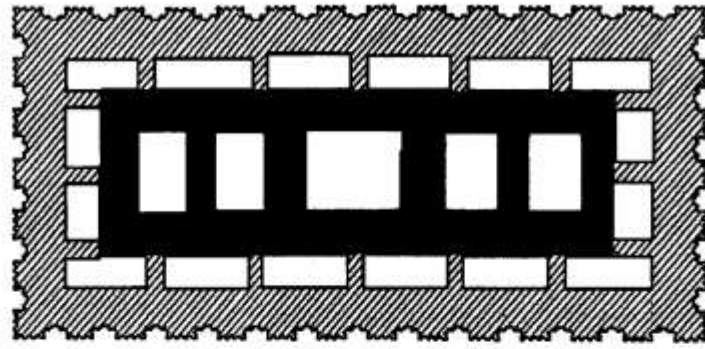
- ومن ثم يمكن القول إن المنشآت الدينية في بلاد الرافدين كانت قد مرت بالكثير من التطور؛ فمن الكهوف الى مقاصير العبادة المنزلية كانت أولى مراحل التطور؛ ومن المزارات الى الثلوث ثم الى المعابد المستطيلة كان التطور الثاني، لنصل بعد ذلك الى الشكل الكامل لمجموعة المعابد الدينية "الزقورات" ذات الملحقات الواضحة.

- ومن الغريب والملفت للنظر أن طرز العمارة الدينية في بلاد الرافدين تشابهت مع تصميم العمارة الجنازية في مصر من حيث التخطيط؛ فلو نظرنا مثلاً الى مقبرة "نيت حتب" التي تؤرخ بـ 3100 ق.م لوجدنا أنها تشابه في تخطيطها تماماً مع معبد "أوروك" أو الوركاء⁶⁴، وتشابه كذلك مع مقابر ملوك عصر الأسرة الأولى في سقارة "العصر العتيق"⁶⁵ ويتأكد ذلك أيضاً من خلال تابوت خشبي عثر عليه في طرخان يؤرخ بعصر الأسرة الأولى جاء تصميمه أقرب الى النمط المعماري الذي كان عليه المعبد الأبيض في بلاد الرافدين. (شكل: 6-7)



(شكل: 6) - تابوت خشبي من طرخان - أسرة أولى

Frankfort. H., the Origin of Monumental Architecture in Egypt, in: The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 58, No. 4 (Oct. 1941), p.339, pl.1-c.



(شكل:7) - رسم تخطيطي لمعبد أوروك ببلاد الرافدين

- Mark S.E., a Study possible trade routes between Egypt and Mesopotamia, ca. 3500 – 3100 B.C, Texas, 1993, p.77, fig.26

وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على طبيعة كل بلد من البلدين؛ فمصر آمنت بالعالم الآخر والخلود، وكان الدين يجري في شرايينها مجرى الدم، فاهتم أهلها بالمعابد مثلما اهتموا بالمقابر سواء بسواء، أما العراق فقد اعتقد أهلها أن الخلود إنما هو للآلهة دون سواهم، فاهتموا بالمعابد أكثر من اهتمامهم بالمقابر، وأخذوا عن مصر الكثير لاسيما في تصميم معابدهم التي جاءت أقرب في الشكل من مقابر ملوك العصر العتيق؛ وكذلك في تصميم شكل الزقورة التي كانت أشبه بهرم الملك زوسر المدرج في سقارة.

الاستنتاجات:

- كان لتأصل الديانة وامتزاجها بحياة سكان بلاد الرافدين ما أدى الى تعدد المنشآت الدينية خلال عصور ما قبل التاريخ.
- يعد الدين بالنسبة لبلاد الرافدين محور حضارته والدعامة التي عليها قام المجتمع وتشكلت من خلاله سماته الحضارية.
- ظهرت فكرة تعدد الربوبية في بلاد الرافدين منذ عصور ما قبل التاريخ، فهناك الإله المحلي؛ والإله الرئيسي وهناك مجمع الآلهة؛ وكانت تلك الفكرة هي الدافع لتعدد وانتشار المنشآت الدينية على طول بلاد الرافدين طوال العصور القديمة.
- المعابد الكهفية من أولى الأماكن التي خصصت للعبادة في بلاد الرافدين، وتعتبر من الأشكال الأولى للمنشآت ذات الصبغة الدينية.
- وجدت المعابد الكهفية في بلاد الرافدين وكان أشهر الكهوف التي حوت مثل تلك المعابد الكهفية " كهف شانيدار" شمال العراق.
- ربما كانت المعابد الكهفية بما اشتملت عليه من دفنات آدمية، بمثابة وميض يشير الى الديانة الشامانية التي ربما عرفت هناك لاسيما وأنها من الديانات التي عرفت في أماكن عدة خلال عصور ما قبل التاريخ، ولا زالت قائمة لدى العديد من القبائل

البدائية، وربما كانت الدفنات المبالغ في الاعتناء بها كانت تخص أحد هؤلاء الشامان ممن كان مشهوداً لهم بالعرافة والسحر آنذاك.

- ارتبطت الممارسات الدينية في بلاد الرافدين لاسيما في العصر الحجري القديم الأعلى والعصر الحجري الحديث بتقديس أنواع من الحيوانات وأنواع من الطيور، كان على رأس النوع الأول "الماعز والثيران" وكان على رأس النوع الثاني "النسور".

- كان تقديس الموتى أول الممارسات الطقسية والشعائرية التي عرفت في العديد من بلاد الشرق الأدنى القديم، وكانت بلاد الرافدين من بينهم.

- يمكن القول إن المنشآت الدينية في عصور ما قبل التاريخ كانت في أغلبها عمارة بسيطة وبدائية مهدت لتطور المعابد في العصور اللاحقة.

- كانت العبادة في العصر الحجري الحديث في بلاد الرافدين أقرب الى كونها عبادة منزلية، اذ عثر على العديد من هياكل أو محارب العبادة ضمن تخطيط أماكن السكنى آنذاك.

- ربما كانت الثولوث أبنية ذات توظيف ديني أراد سكان بلاد الرافدين تمييزها بهذا التصميم لإضفاء نوع من القدسية والمهابة بالتصميم المختلف والمميز لها.

- تم توظيف الفكر الديني في بلاد الرافدين لخدمة الآلهة، وكانت الزقورات في بلاد الرافدين معبد إلهي أقرب في تصميمه من الأهرامات (المقابر الملكية) لاسيما هرم زوسر المدرج في مصر القديمة، وكأن الفكر المعماري كان واحداً وإن اختلف توظيفه في كلا البلدين، فهو في مصر كان لخدمة أغراض جنائزية، وفي بلاد الرافدين كان لخدمة أغراض دينية.

- وأخيراً إجمالاً لكل ما سبق يمكن القول إن المنشآت الدينية في بلاد الرافدين خلال عصور ما قبل التاريخ كانت قد تنوعت ما بين (المعابد الكهفية، مقاصير العبادة المنزلية في العصر الحجري الحديث بالعراق، معابد الآلهة أو المزارات، "الثولوث" في العصر الحجري النحاسي، المعابد المستطيلة التي اتخذت التخطيط الثلاثي ثم "الزقورات".

- ¹ - ميادة كيالي، مكانة المرأة في بلاد وادي الرافدين وعصور ما قبل التاريخ، مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، 17 مايو، 2016، ص 6.
- ² - سوزان ديبو، العمارة السكنية في سورية وبلاد الرافدين ظهورها وتطورها، التراث العربي، العدد 136، 2015، ص 125.
- ³ - Douglas J. Kennett and James P. Kennett, Early State Formation in Southern Mesopotamia: Sea Levels, Shorelines, and Climate Change, in: Journal of Island & Coastal Archaeology, 1, 2006, pp.67-99.
- ⁴ - محمد محمد عبد اللطيف، عصور ما قبل التاريخ في العراق القديم، جامعة الاسكندرية، 1977، ص 13-18.
- ⁵ - Crawford, H., Sumer and the Sumerians, Cambridge, 1991, pp. 73-6.
- ⁶ - Oppenheim, A. L., Ancient Mesopotamia, Chicago, 1974, p.172; Strika, F.I., Prehistoric roots: continuity in the images and rituals of the great goddess cult in the near east, in: Rivista degli studi orientali, Vol. 57, (1983), p.2.
- ⁷ - رشيد الناصوري، المدخل في التحليل الموضوعي المقارن للتاريخ الحضاري والسياسي في جنوب غرب اسيا وشمال افريقيا، الكتاب الثالث، المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني، بيروت، 1976، ص 46.
- ⁸ - سعد الصويان، ظهور المدنية وظهور الدولة في بلاد الرافدين، المجلة العربية للعلوم الانسانية، الكويت، مجلد 24، عدد 94، 2006، ص 68.
- ⁹ - أحمد سعيد، المهندس والبيئة والحضارة، القاهرة، 2011، ص 45 - 48.
- ¹⁰ - خزعل الماجدي، أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، عمان، 1997، ص 116.
- ¹¹ - Perkins, D., Prehistoric Fauna from Shanidar, Iraq, in: Science, New Series, Vol. 144, No. 3626 (Jun. 26, 1964), pp. 1565-1566.
- ¹² - Evins, M.A., The fauna from shanidar cave: Mousterian wild goat exploration in north eastern Iraqmin: Paléorient, Vol. 8, No. 1 (1982), pp. 37-38.
- ¹³ - خزعل الماجدي، المرجع السابق، ص 53-54.
- ¹⁴ - بشار محمد خليف، مقدمة في نشوء حضارة المشرق العربي، دورية كان التاريخية، السنة الأولى، العدد الثاني، ديسمبر 2008، ص 19.
- ¹⁵ - Solecki, R.S., Shanidar cave, in: Scientific American, Vol. 197, No. 5 (November 1957), pp. 58-65
- * يقع هذا الكهف في وادي شانيدار في جبال زاغروس شمال العراق، على بعد حوالي أربعة كم من كهف شانيدار، ويؤرخ بالآلاف التاسع ق.م.
- ¹⁶ - عبد الجليل جواد، النياندرتاليون وتراثهم الثقافي مع اشارة خاصة الى مخلفات النياندرتال في كهف شانيدار في شمال العراق، مجلة سومر، بغداد، (د.ت)، ص 29.
- ¹⁷ - Kooijmans, L. K., Yuri Smirnov, Y., Ralph S. Solecki, R.S., Villa, P., Thomas Weber, T., & Gargett, R.H., On the Evidence for Neanderthal Burial, in: Current Anthropology, Vol. 30, No. 3 (Jun. 1989), pp. 322-330
- ¹⁸ - Solecki, R.S., Prehistory in Shanidar Valley, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 139, No. 3551 (Jan. 18, 1963), p.182.
- ¹⁹ - Solecki, R.S., Two Neanderthal skeletons from Shanidar cave, Sumer, vol.13, part 1, 1957, pp.59-60.
- ²⁰ - Solecki, R. S., "The 1956 Season At Shanidar" Sumer 13: (1957) , p.59 - 60 .
- ²¹ - Merlin, M. D., Archaeological Evidence for the Tradition of Psychoactive Plant Use in the Old World, in: Economic Botany, Vol. 57, No. 3 (Autumn, 2003), p.300.
- ²² - Leroi-Gourhan, A., the Flowers Found with Shanidar IV, a Neanderthal Burial in Iraq, in: Science, New Series, Vol. 190, No. 4214 (Nov. 7, 1975), p.562.
- ²³ - بشار محمد خليف، شعائر الموت ومعتقداته في المشرق العربي القديم، دورية كان التاريخية، العدد الرابع، يونيو 2009، ص 103.
- ²⁴ - ميادة كيالي، المرجع السابق، ص 7.
- ²⁵ - Solecki, R.L., "predatory Bird rituals at Zawi Chemi Shanidar" in: Summer, vol.33, 1977, p.42, 44; Charvát, p., mesopotami before history, London 2002, p.4-6.
- ²⁶ - Cowgill, K.L.W., & Erik Trinkaus, E., & Zeder, M.A., Shanidar 10: A Middle Paleolithic immature distal lower limb from Shanidar Cave, Iraq, in: Journal of Human Evolution, 53, (2007) pp. 213-223; Akazawa, T., Preliminary notes on the Middle Paleolithic assemblage from the Shanidar Cave, in: Sumer 31, 1975, pp.3-10.
- ²⁷ - Solecki, R.S., Prehistory in Shanidar Valley, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 139, No. 3551 (Jan. 18, 1963), p.184.
- ²⁸ - Strika, F.I., prehistoric roots, p.8.
- ²⁹ - Strika, F.I., prehistoric roots, p.11.
- ³⁰ - Mellaart, J., Çatal Hüyük: A Neolithic town in Anatolia, London, 1967, p.83
- ³¹ - Strika, F.I., prehistoric roots, p.8.
- ³² - Strika, F.I., Prehistoric roots, p.3.
- ³³ - Banning E. B., Housing Neolithic Farmers, in: Near Eastern Archaeology, Vol. 66, No. 1/2, House and Home in the Southern Levant (Mar. - Jun., 2003), p.19.
- ³⁴ - خزعل الماجدي، المرجع السابق، ص 116.
- ³⁵ - Solecki, R.S., & Rubin, M., Dating of Zawi Chemi, an Early Village Site at Shanidar, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 127, No. 3312 (Jun. 20, 1958), p. 1446
- ³⁶ - بشار محمد خليف، المرجع السابق، ص 19.

³⁷ - Strika, F.I., prehistoric roots, p.11.

³⁸ - Braidwood, R.J., Prehistoric Men, in: Popular Series. Anthropology, No. 37, (1948), p.16; Solecki, R.S., & Rubin, M., Dating of Zawi Chemi, p. 1446

³⁹ - أنطون مورتكات، تموز - عقيدة الخلود والتقمص في فن الشرق القديم، مترجم، دمشق 1985، ص 2
* تقع قرمزة ديرة شمال غرب مدينة تلغفر جنوب جبل سنجار وحوالي 50 كم غرب الموصل في شمال العراق
⁴⁰ - رحاب أبو العلا سيد حسنين، المنشآت الدينية لحضارات العراق والأناضول خلال فترتي الحجري الحديث والعصر الحجري النحاسي (دراسة مقارنة)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، 2015، ص 31 - 32.

⁴¹ - Watkins. T., the Origin of House and Home, World Archaeology, Vol. 21, No. 3, 1990, pp. 340:342; Watkins. T., Qermez Dere: Interim Report No 2, 1989, Department of Archaeology, University of Edinburgh, 1991, p.6-11.

⁴² - رحاب أبو العلا سيد حسنين، المرجع السابق، ص 32

⁴³ - أكرم محمد كسار، عصر حلف في العراق، رسالة ماجستير منشورة، بغداد، 1982، ص 66.

⁴⁴ - رحاب أبو العلا سيد حسنين، المرجع السابق، ص 92.

* تل العرجية الذي يقع على بعد 6 كم شمال شرق نينوى في إقليم الموصل شمال العراق على الضفة اليسرى لنهر دجلة

⁴⁵ - Mallowan, M., & Rose, J., "Excavation at Tell Arpachiyah, 1933. Iraq, vol, 1935, p.14.

⁴⁶ - تقى الدباغ، الثورة الزراعية والقرى الأولى، حضارة العراق، الجزء الأول، بغداد، 1985، ص 132 - 134.

⁴⁷ - رحاب أبو العلا سيد حسنين، المرجع السابق، ص 95.

⁴⁸ - Munchaev. R, the Half Culture: Peculiarities of the V MIL.B.C. North Mesopotamia Architecture, in Al-Rafidan, Vol. XVIII, 1997, p.73; Merpert, et al, Investigations of the Soviet Expedition in Northern Iraq 1976, Sumer, Vol. XXXVII, No. 1&2, 1981, p.26.

⁴⁹ - خزعل الماجدي، المرجع السابق، ص 156.

⁵⁰ - Hijara, I., "The New Graves at Arapahiyah", in: World Archaeology, vol, 10, No2, 1978, p.127.

⁵¹ - سامي سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية في العراق القديم، بيروت، 2013، ص 45 - 46.

⁵² - خزعل الماجدي، المرجع السابق، ص 156.

⁵³ - خزعل الماجدي، المرجع السابق، ص 157.

* وصل مصطلح «الزقورة» إلينا عبر اللغة الأكديّة السامية ويلفظ Ziqqurratu ويعني قمة الجبل أو المكان العالي، وقد ورد بهذه الصيغة في ملحمة (جلجامش)، في معرض إشارتها إلى رسو سفينة نوح البابلي (أوتونيشتم) فوق قمة الجبل وفي الأكديّة فوق «الزقورة». وقد نقلت هذه الأسطورة إلى الأكديّة عن الملحمة السومرية، ولعل المواقع المرتفعة ترتبط في وعي السومريين، ربما بأماكنهم الأصلية التي انحدروا منها.

⁵⁴ - طه باقر، معابد العراق القديم، مجلة سومر، الجزء الأول، المجلد الثالث، 1947، ص 15.

⁵⁵ - Safar, F., & Mustafa, M.A., & Lloyd, S., Erisu, Baghdad 1981, p. 88.

⁵⁶ - Soudipour, A.H., An Architectural and conceptual analysis of Mesopotamian temples from the Ubaid to the old Babylonian period, A Master's Thesis, Department of Archaeology and History of Art, Bilkent University, Ankara, 2007, pp.20 - 25.

⁵⁷ - Ibid., p.32.

⁵⁸ - خزعل الماجدي، المرجع السابق، ص 160.

⁵⁹ - هاينرش لينتس، العمارة في منطقة إي - أنا في عصر الطبقة الرابعة لمدينة الوركاء، مجلة سومر، المجلد السادس والأربعون، ج 1، 1989-1990، ص 31.

⁶⁰ - Soudipour, A.H., Op.Cit., pp.15-16.

⁶¹ - صبيح الحمداني المعبد والزقورة في عمارة وادي الرافدين، مجلة الثقافة الجديدة العدد رقم 310، 1 سبتمبر 2003، ص 98

⁶² - سامي سعيد الأحمد، المرجع السابق، ص 48.

⁶³ - Ragavan, D., Heaven on earth, Temples, Ritual, and cosmic symbolism in the Ancient world, Papers from the Oriental Institute Seminar Heaven on Earth Held at the Oriental Institute of the University of Chicago 2-3 March 2012, p.1-2.

⁶⁴ - Frankfort. H., the Origin of Monumental Architecture in Egypt, in: The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 58, No. 4 (Oct. 1941), p.334.

⁶⁵ - Mark S.E., a Study possible trade routes between Egypt and Mesopotamia, ca. 3500 - 3100 B.C, Texas, 1993, pp.76- 80.

قائمة المراجع العربية والمعرّبة:

1. أحمد سعيد، المهندس والبيئة والحضارة، القاهرة، 2011.

2. أكرم محمد كسار، عصر حلف في العراق، رسالة ماجستير منشورة، بغداد، 1982.

3. أنطون مورتكات، تموز - عقيدة الخلود والتقمص في فن الشرق القديم، مترجم، دمشق 1985.

4. هشام محمد خليف، شعائر الموت ومعتقداته في المشرق العربي القديم، دورية كان التاريخية، العدد الرابع، يونيو 2009.

5. بشار محمد خليف، مقدمة في نشوء حضارة المشرق العربي، دورية كان التاريخية، السنة الأولى، العدد الثاني، ديسمبر 2008.
6. تقى الدباغ، الثورة الزراعية والقرى الأولى، حضارة العراق، الجزء الأول، بغداد، 1985.
7. رحاب أبو العلا سيد حسنين، المنشآت الدينية لحضارات العراق والأناضول خلال فترتي الحجري الحديث والعصر الحجري النحاسي (دراسة مقارنة)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، 2015.
8. رشيد الناضوري، المدخل في التحليل الموضوعي المقارن للتاريخ الحضاري والسياسي في جنوب غرب اسيا وشمال افريقيا، الكتاب الثالث، المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني، بيروت، 1976.
9. سامي سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية في العراق القديم، بيروت، 2013.
10. سعد الصويان، ظهور المدنية وظهور الدولة في بلاد الرافدين، المجلة العربية للعلوم الانسانية، الكويت، مجلد 24، عدد 94، 2006.
11. سوزان ديبو، العمارة السكنية في سورية وبلاد الرافدين ظهورها وتطورها، التراث العربي، العدد 136، 2015.
12. صبيح الحمداني المعبد والزقورة في عمارة وادي الرافدين، مجلة الثقافة الجديدة العدد رقم 310، 1 سبتمبر 2003.
13. طه باقر، معابد العراق القديم، مجلة سومر، الجزء الأول، المجلد الثالث، 1947.
14. عبد الجليل جواد، النياندرتاليون وتراثهم الثقافي مع اشارة خاصة الى مخلفات النيانرتال في كهف شانيدار في شمال العراق، مجلة سومر، بغداد، (د.ت).
15. محمد محمد عبد اللطيف، عصور ما قبل التاريخ في العراق القديم، جامعة الاسكندرية، 1977.
16. ميادة كيالي، مكانة المرأة في بلاد وادي الرافدين وعصور ما قبل التاريخ، مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، 17 مايو، 2016.
17. هاينرش لينتس، العمارة في منطقة إي - أنا في عصر الطبقة الرابعة لمدينة الوركاء، مجلة سومر، المجلد السادس والأربعون، ج 1، 1989-1990.

قائمة المراجع الأجنبية: -

1. Akazawa, T., Preliminary notes on the Middle Paleolithic assemblage from the Shanidar Cave, in: Sumer 31, 1975.
2. Banning E. B., Housing Neolithic Farmers, in: Near Eastern Archaeology, Vol. 66, No. 1/2, House and Home in the Southern Levant (Mar. - Jun. 2003), p.19.

3. Braidwood, R.J., Prehistoric Men, in: Popular Series. Anthropology, No. 37, (1948).
4. Charvát, p., mesopotami before history, London 2002.
5. Cowgill, K.L.W., & Erik Trinkaus, E., & Zeder, M.A., Shanidar 10: A Middle Paleolithic immature distal lower limb from Shanidar Cave, Iraqi, in: Journal of Human Evolution ,53, (2007).
6. Crawford, H., Sumer and the Sumerians, Cambridge, 1991.
7. Douglas J. Kennett and James P. Kennett, Early State Formation in Southern Mesopotamia: Sea Levels, Shorelines, and Climate Change, in: Journal of Island & Coastal Archaeology, 1, 2006.
8. Evins, M.A., The fauna from shanidar cave: Mousterian wild goat exploration in north eastern Iraqmin: Paléorient, Vol. 8, No. 1 (1982).
9. Frankfort. H., the Origin of Monumental Architecture in Egypt, in: The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 58, No. 4 (Oct. 1941).
10. Hijara, I.,” The New Graves at Arapahiyah”, in: World Archaeology, vol, 10, No2, 1978.
11. Kooijmans, L. K., Yuri Smirnov, Y., Ralph S. Solecki, R.S., Villa, P., Thomas Weber, T., & Gargett, R.H., On the Evidence for Neandertal Burial, in: Current Anthropology, Vol. 30, No. 3 (Jun. 1989).
12. Leroi-Gourhan, A., the Flowers Found with Shanidar IV, a Neanderthal Burial in Iraq, in: Science, New Series, Vol. 190, No. 4214 (Nov. 7, 1975).
13. Mallowan, M, & Rose, J., “Excavation at Tell Arpachiyah, 1933.Iraq, vol, 1935.
14. Mark S.E., a Study possible trade routes between Egypt and Mesopotamia, ca. 3500 – 3100 B.C, Texas, 1993.
15. Mellaart, J., Çatal Hüyük: A Neolithic town in Anatolia, London, 1967.
16. Merlin, M. D., Archaeological Evidence for the Tradition of Psychoactive Plant Use in the Old World, in: Economic Botany, Vol. 57, No. 3 (Autumn, 2003).
17. Merpert, et al, Investigations of the Soviet Expedition in Northern Iraq 1976, Sumer, Vol. XXXVII, No. 1&2, 1981.
18. Munchaev. R, the Half Culture: Peculiarities of the V MIL.B.C. North Mesopotamia Architecture, in Al-Rafidan, Vol. XVIII, 1997.
19. Oppenhiem, A. L., Ancient Mesopotamia, Chicago, 1974.
20. Perkins, D., Prehistoric Fauna from Shanidar, Iraq, in: Science, New Series, Vol. 144, No. 3626 (Jun. 26, 1964).

21. Ragavan, D., Heaven on earth, Temples, Ritual, and cosmic symbolism in the Ancient world, Papers from the Oriental Institute Seminar Heaven on Earth Held at the Oriental Institute of the University of Chicago 2-3 March 2012.
22. Safar, F., & Mustafa, M.A., & Lloyd, S., Erisu, Baghdad 1981.
23. Solecki, R.L., "predatory Bird rituals at Zawi chemi shanidar", in: Summer, vol.33,
24. Solecki, R.S., "The 1956 Season at Shanidar" Sumer 13: (1957).
25. Solecki, R.S., & Rubin, M., Dating of Zawi Chemi, an Early Village Site at Shanidar, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 127, No. 3312 (Jun. 20, 1958).
26. Solecki, R.S., Prehistory in Shanidar Valley, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 139, No. 3551 (Jan. 18, 1963).
27. Solecki, R.S., Shanidar cave, in: Scientific American, Vol. 197, No. 5 (November 1957).
28. Solecki, R.S., Two Neanderthal skeletons from Shanidar cave, Sumer, vol.13, part 1, 1957.
29. Soudipour, A.H., An Architectural and conceptual analysis of Mesopotamian temples from the Ubaid to the old Babylonian period, A Master's Thesis, Department of Archaeology and History of Art, Bilkent University, Ankara, 2007.
30. Strika, F.I., Prehistpric roots: continuity in the images and rituals of the great goddess cult in the near east, in: Rivista degli studi orientali, Vol. 57, (1983).
31. Watkins. T., Qermez Dere: Interim Report No 2, 1989, Department of Archaeology, University of Edinburgh, 1991.
32. Watkins. T., the Origin of House and Home, World Archaeology, Vol. 21, No. 3, 1990.

كل الحقوق
محفوظة



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

Publishing Accepted: 15/12/2018

Arbitrated in: 15/12/2019

Received In: 29/07/2019

Feminist Discourse in Contemporary Arab Women's Literature
(Ahlam Mosteghanemi and Ahdaf Soueif)

الخطاب النسوي في أدب المرأة العربية المعاصرة
أحلام مستغانمي وأهداف سوير

KHIREDDINE Amel, Department of Foreign Languages and
Literature, Faculty of Sciences, Boumerdes, 035000.Algeria.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32/DECEMBER 2019, ninth FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

KHIREDDINE Amel, Feminist Discourse in Contemporary Arab Women's Literature (Ahlam Mosteghanemi and Ahdaf Soueif), **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth folder, December 2019.

مجلة التراث، العدد 32-03 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

خير الدين أمال، الخطاب النسوي في أدب المرأة العربية المعاصرة - أحلام مستغانمي وأهداف سوير
أنموذجا، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.



Abstract:

In their respective novels *Chaos of the Senses* (2015) and *In the Eye of the Sun* (1992), Ahlam Mosteghanemi and Ahdaf Soueif create female protagonists who might experience themselves as victims of cultural androcentric institutions upheld in the Arab society, but they revolt against them and establish self-fulfilling identities. Drawing upon the feminist theories of Germaine Greer and Betty Friedan, I would like to argue that both novelists air their interests by unleashing their heroines' womanhood and intellectual agency within their phallocentric oppressive societies which cast them as subservient silent creatures.

Keywords:

Arab feminist discourse, women's liberation, female identity, intellectual agency, Ahlam Mosteghanemi, Ahdaf Soueif.

الملخص:

في روايتي كلٍّ منهما فوضى الحواس (2015) و في عين الشمس (1992)، خلقت أحلام مستغانمي وأهداف سويف بطلتان اللاتي قد يختبرن أنفسهما كضحيّتان للمؤسسات المجتمعية الذكورية التي يتميز بها العالم العربي، لكنهما تمردتا ضدهم وخلقتا لأنفسهما هويات جديدة لتحقيق ذاتهن. بالاعتماد على النظريات النسوية لجيرمين فريديان، أود أن أناقش في هذا المقال أن كلا الروائيتين ييشن أفكارهما عن طريق وصف أنوثة بطلاتهما وإنتاجيتهن الفكرية داخل مجتمعاتهم القمعية الذكورية التي تصوّرهم كمخلوقات صامتة وخاضعة.

Introduction

The Algerian Ahlam Mosteghanemi and the Egyptian Ahdaf Soueif are two contemporary Arab women novelists. In their respective novels *Chaos of the Senses* (2015) and *In the Eye of the Sun* (1992), they create Arab heroines who prove themselves victims of societal patriarchal organisations maintained in the Arab world but they rebel against them and construct self-fulfilling identities. In their novels, the writers are mainly concerned with tracing their heroines' quest to reclaim and assert their female and intellectual selves.

In her theoretical volume *The Female Eunuch* (1970), Germaine Greer asserts that the only way to exert an effective change comes through revolution not evolution: "The first exercise of the free woman is to devise her own mode of revolt, a mode which will reflect her own independence and originality. The more clearly the forms of oppression emerge in her understanding, the more clearly she can see the shape of future action."¹ According to Greer, only when women grasp well the repressive cultural forces which constantly silence them, will they be able to invent her own mode of revolt which can disentangle them and mould their future action. Drawing upon the feminist theoretical volumes of Germaine Greer's *The Female Eunuch* and Betty Friedan's *The Feminine Mystique*, I would like to argue in this paper that both Ahlam Mosteghanemi and Ahdaf Soueif voice their feminist concerns by accentuating their heroines' female identities and intellectual agency within their Arab patriarchal domineering societies which image them as passive silent creatures. The novelists stress their heroines' own modes of rebellion by delineating their struggles for liberation, maturity and self-actualisation. Both heroines suffer a continuing loss of their identities, becoming more and more self-alienated in their married lives. Nevertheless, both Hayat and Asya succeed in inventing their own modes of revolt, consciously or unconsciously, embodied in their extramarital affairs, writing fiction, achieving a PhD degree and divorce, and which contribute in getting them out of their hapless situations.

The Quest for Female Identity via Extramarital Affairs

Both Mosteghanemi's heroine Hayat and Soueif's Asya experience unhappy and unfulfilled marriages; yet they embark on a struggle to revive their buried womanhood through affairs. Both Hayat's military spouse and Asya's intellectual husband Saif Madi are quintessence of the Arab traditional man with his inconsiderate thinking, focusing on their careers with total ignorance of their wives. Both heroines tend to be silenced by their husbands who prevent them of emerging as individuals in complete control of their identities.

Mosteghanemi traces the constructive journey of her heroine moving from submission and conformism into rebellion against all cultural constraints and conventions which stand in front of her personal achievement as a free intellectual woman. In the opening of the story, Mosteghanemi presents Hayat as a conformist and submitted woman to her husband. However, the heroine gradually develops her own mode of revolt through her new romantic relationship with her hero Khaled, where she unleashes and consummates her feminine desires. After five years of marriage and a two-year break of

writing, Hayat recognises the conformism which has plagued her life and bankrupted both her female-self and creative spirit. She comes to see the extent to which she has been sustaining the social traditional role of a succumbed second wife. Hayat leads a loveless marriage with a disintegrated husband, whose primary worry is to find a solution to the national political and economic ills. Hayat's lack of agency thwarts her from expressing herself and her desires, allowing her spouse to control her identity. She says: "It's true also that I entered into slavery of my own free will, though probably without noticing. I was content in my meek surrender to him, leaving to him the more enjoyable role: the role of manliness that commands, decides, demands, protects, pushes, and goes to extremes."² Involuntarily, Hayat gets involved in the conventionally legitimate status of a married woman. She depicts her miserable conjugal relationship in military expressions by assimilating her sexual relationship with her husband to a military assault where her husband is thrown on her to ensure a quick triumph: "my husband take off his military uniform and put on my body for a few moments before falling fast asleep. He'd always been an officer with a predilection for quick victories, even in bed."³

In the same way, Soueif traces the revolutionary trajectory of Asya moving from a fraught matrimonial bond towards a passionate affair with the British Gerald Stone to an eventual self-reinvention and personal autonomy. Though being with her beloved husband, Asya has to endure Saif's unawareness of her emotional and sexual needs. A husband who keeps on whining about his wife's natural rights: "Your demands on my time and my emotions have become intolerable."⁴ In addition to his unresponsiveness, Saif's sexual coldness and repulsive behaviours in bed do nothing than aggravate Asya's psychological crisis and wedded disaffection:

Could you? Please? Turn round and hold me?' 'Oh, sweetie, sweetie. Go to sleep.' 'Please ? Just for a minute?' And he would turn round, and big and solid and sweet-smelling, would hold her close for maybe five minutes, then he'd ask lightly, 'Is that enough? Can I go to sleep now?' And patting her hip or arm or whatever was nearest he would murmur, 'Good night, Princess,' and he would turn over, and in minutes he would be a sleep. And she would lie awake and hold down the loneliness that threatened to turn into a full-blown panic.⁵

The desperate heroine begins to think seriously of the unworthiness of her marriage. She comes to be aware that she needs to experience all that she lacks in her married life, "to feel hot breath on her face and on her neck . . . to feel a man's hands on her breasts, on her waist, on her tummy."⁶

Greer incites women experiencing joyless marriages not to surrender but to get engaged in affairs, accentuating the importance of not becoming dependent:

[W]omen ought not to enter into socially sanctioned relationships, like marriage, and that once unhappily in they ought not to scruple to run away. It might even be thought to suggest that women should be deliberately promiscuous. It certainly maintains that they should be self-sufficient and consciously refrain from establishing exclusive dependencies and other kinds of neurotic symbioses.⁷

Greer asserts that, because of their female gender, girls are taught rules that prepare them to a life of submissiveness. Once adults, society exhorts women to internalise a sense of shame about their own bodies and to lose their natural and political rights. They eventually turn to be helpless, secluded, leading a repressed sexual life and an unhappy existence. Greer claims that men have subjugated women by distancing them from their libido. As a result, the only solution for women to gain emancipation is by celebrating the differences they have from the other sex, and through sexual agency. Rather than upholding the socially prescribed image of womanhood, women must be in charge of their sexual life. Greer further explains: "What happens is that the female is considered as a sexual object for the use and appreciation of the other sexual beings, men. Her sexuality is both denied and misrepresented by being identified as passivity."⁸ Therefore, instead of being passive, women should be sexually active: "[m]en are tired of having all the responsibility for sex, it is time they were relieved of it."⁹

Hayat's disappointing conjugal relationship incites her to seek her desire out of her married life, first through her fiction and then by experiencing it in her reality, "just because [her husband] was a man with no imagination or, rather, a man who exhausted all his imagination and intelligence somewhere other than in [their] bed."¹⁰ Her quest symbolises a cry of a married woman eager to reclaim her womanhood, though in a sinful manner. By leaving the illusionary world of her fiction for the real, Hayat opens a new chapter in her life and which she closes by repossessing her female-self and intellectual writing aspirations: "Now that life had brought me this much enjoyment, I was afraid of the realization that before it, I'd been among the living dead."¹¹

Hayat's eventual revelation that she is also in love with Khaled's intimate colleague Abdelhaq forms a key moment in the narrative since the narrator finds herself entangled in a love-triangle. The heroine, who finds herself trapped in a "sinful" love affair with two men while being married to a third one, comments on this complex love situation as follows: "I like love triangles. I find love duos too simple and naïve for a novel, so I needed a man who would live alongside the story before becoming part of it."¹² Hayat's confession constitutes an outright subversion to the moral code of her community. In this respect, Clara Srouji-Shajrawi maintains: "This [complex love affair] is the 'sin' with which Khālid bin Tūbāl (in 'Memory in the Flesh') and after that the 'man' (in 'Chaos of the Senses') accuses Ḥayāt. Yet Ḥayāt, as a writer, justifies her love to Ziyād (the Palestinian poet from 'Memory in the Flesh') as a form of writing, because she prefers love stories that involve three people."¹³

Like Hayat, the married Asya gets involved in extramarital affairs with strangers. Asya's sexual frustration with her husband urges her to seek her feminine desires out of marriage. She desires her husband's friend Mario and wants to commit adultery with him: "Look at her: in Italy she is friend with Umberto but desires some unknown man with a broken nose who is handling a blonde in a corner – even while she is in love, in love, with Saif ; and tonight, to want to press up against Mario, to want his hand to slide down from her waist-oh."¹⁴ Eventually, Asya indulges in a sexually pleasing relationship with the Englishman, Gerald Stone, when she resolves that she is in need of "[s]omeone who

actually wanted—*needed* to make love to [her].”¹⁵ Asya decides to fulfill her female-self with Gerald, to experience all that she lacks in her married life.

Asya's promiscuity comes to defeat her patriarchal society's traditional expectations and its oppressive culture, symbolised by her mother and relatives, dictating to her how a married woman should desire, feel, and think: “All your life they tell you – that a woman's sexuality is responsive, a woman's sexuality is tied up with her emotions. Her mother says she has never thought of any man that way except her father. Dada Zeina claims she had never desired any man but her husband – and then only because he had taught her.”¹⁶ When her mother enquires about her feelings after having committed adultery with the British man, insisting that she should feel blameworthy, Asya shows coldness by saying that it is her own affair and that no one else is allowed to intervene in it. Asya's reply constitutes a clear challenge to the hypocritical and pretentious foundations of her patriarchal culture represented here by her mother's instructions.

The heroines' committing of adultery: Hayat's extramarital affair with Khaled and Asya's liaison with the Englishman constitutes a direct transgression of the Arab patriarchal moral law. Mosteghanemi and Soueif contest the prescribed social and religious conventions in describing the lives of Arab women who attempt to take control over their own lives and discover their personal desires by breaking the mores and ethics which incessantly strip them of their agency.

The Quest for Female Intellectual Identity via Writing Fiction and PhD Degree

Both novelists empower their female protagonists through their intellectual agency. Their concern does not merely revolve on their heroines' accomplishment of their female identities but also intellectual and professional ambitions which give them access to the male public realm. In this vein, they are concerned with stressing the key role of the heroines' educational and academic careers in their ultimate personal growth and agency in the course of building their communities.

Betty Friedan devotes the first chapter of her volume *The Feminine Mystique* to the problem that has no name, namely the fact that married women of the 1950s and 1960s American society endured an incomprehensible unhappiness in their lives. Although these women did have husbands, children, and homes with the latest products, they did lack financial independence, careers, and a sense of self-fulfillment. Women felt this sense of despair because they were financially, mentally, physically, and intellectually under their husbands' dominance: “there is no other way for a woman to dream of creation or of the future. There is no other way she can even dream about herself, except as her children's mother, her husband's wife.”¹⁷ The feminine “mystique” was the idealised image to which women endeavoured to do the accepted thing despite their lack of fulfillment. Friedan explains that in post Second World War American society, women were enticed to be wives, mothers and housewives, performing only the roles of wives, mothers and housewives. The theorist views such a phenomenon as a disastrous social experiment. Assigning women the sole roles of the happy housewife or ideal homemaker prevented much success and bliss, both among the women themselves and their families. At the end of the day, Friedan states, housewives were asking themselves: “Is that all?” As such,

Friedan asserts that women should develop themselves and their intellectual and professional capabilities. Rather than making a "choice" to be mere housewives, women should invest in their intellectual potential. In this way, true happiness according to Friedan lies in education and career: "The only way for a woman . . . to find herself, to know herself as a person, is by creative work of her own. There is no other way."¹⁸

Hayat's writing career opens her eyes on her turbulent and chaotic emotions and thus to comprehend the source of her marital problem and to recognise the mistake of her conformity which contradicts her education and intellect. Nuha Baaqeel argues: "Writing affords Hayat a position as an equal to men because it brings her fame and wealth, and at least some control over her own affairs."¹⁹ The heroine does not realise that "the writing process in which [she]'d sought refuge from life would take [her], albeit obliquely, back towards life itself, thrusting [her] into a story that would, one page after another, become [her] own."²⁰ It hence gives her the power to break all moral and cultural rules and to voice her feminine desires and experiment her sexuality out of marital bed. She asks: "Had my literary curiosity led me into this bizarre adventure? Or was I running after love on a literary pretext?"²¹ Indeed, Mosteghanemi is intent to demonstrate how writing makes it possible for Hayat to assert herself not only as a writer but also as a loving and desirable woman. The narrator admits: "Writing is always scary, because it makes an appointment for us with all the things we're afraid to face or understand too deeply."²² Hayat's experience of writing therefore enables her to fearlessly confront all the things that might threaten her existence as a woman and a female intellectual. Thanks to her writing, she is able to break the patriarchal chains imposed on her by her husband and society and as such to experiment not only her intellectual potential as a woman writer but also her womanhood as a desirable female.

Hayat's fictional world does not merely grant her a space to escape her painful reality in a loveless marriage but is also the impetus that makes of her a rebel against the oppressive patriarchal mores of her society. The world where the "impossible love relationship that might join a man of ink with a woman of paper, who meet in the hazy realm between writing and life and set about together to write a book that both emerges from life and rebels against it."²³ Writing then becomes a space of emancipation and equality which grants Hayat an equal stance to man. Baaqeel aptly asserts that "[t]he flourishing career of Hayat as a writer demonstrates her journey along a path from patriarchal oppression [her military husband who neglects her just as her father did in the past] towards a feminist conception of equality and freedom."²⁴ Writing becomes a space of equality which allows the blurring of the established barriers between the two genders, creating therefore a new relationship based on love and solidarity rather than superiority and inferiority in the national sphere. Writing appears as an act of resistance, both as a woman and a novelist writing within the political chaos of the country in the 1990s and against the passivity of all previous generations of oppressed silenced women. According to Baaqeel, "Ahlam/Hayat's choice of writing as a means 'to recover what we've already lost or was filched from us' combines a therapeutic motive with more than a hint of resistance and rebellion."²⁵ In so doing, Mosteghanemi shows that the Algerian woman writer can be a strong advocate of the national cause, on an equal footing with her male counterpart.

Just like Hayat, whose art of writing fiction is the momentum that propels her to revolt over her circumstances and grow up into a more fulfilled woman, so too does Asya's choice to do a doctorate constitute the first step towards her liberation and disentanglement from her conjugal relationship. When asked why she would sacrifice being with her husband and family for a PhD in England, Asya answers: "I don't think I could live without doing something that's mine."²⁶ In this way, in addition to her extramarital affair and separation, holding a doctorate degree is another mode of revolt Asya devises to regain her self-identity. Asya, in her creator's words is "a woman who is able to draw her own destiny and move forward to serve her community positively without the suffocating restraints of a frustrating and hopeless marriage."²⁷

Asya determinedly comes back to her country with a doctorate degree, in full control of herself, throwing behind both her husband and British lover. The heroine's determination to accomplish her self-rule and direct a life of her own enables her to distance herself from the silence, conformity and passivity to which many intellectual Arab women fall prey. As such, Soueif deconstructs the traditional image that Arab woman's life is conditioned and defined in a way or another by her link to men. Fouad Mami claims, "Asya at the end looks fulfilled as she feels she is contributing to her nation with vocational teaching. Instead of surrender to despair, she is hopeful as she is socially proactive and part of the remedy that she has always wanted to take place."²⁸ Indeed, Asya engages in community activities as a teacher of English literature at the American university in Cairo, she also works "in a program offering help to the Egyptian village women. A step courageously taken by her in spite of the domestic pressures in a patriarchal Arab society where marriage is seen as a fundamental foundation of society and where divorced or separated women are looked upon with little respect."²⁹ Asya becomes a distinguished university professor who contributes in building her community. She grows from a succumbed wife into an established intellectual woman with a good comprehension of her feminine and academic needs. By the end of her marriage, Asya succeeds in re-establishing her lost identity and reconstructing a new personality.

By the end of the stories, the two heroines come to recognise that rediscovering and unfettering themselves from a patriarchal organism is an enduring route. Friedan asserts that, in order for women to reclaim their agency, they need to move away from the nuclear family model and its beliefs. Only then, could they lead more fulfilling existence in which they would not have to experience their lives as objects while men are the subjects. Asya is able to unfetter herself through separation becoming more mature and intellectually active in her community. Hayat, though still married, the close of the story alludes that the young novelist will soon sink again in the forbidden love of the story which may cause the end of her marriage: "I'd be willing to ask my husband for a divorce."³⁰

Conclusion:

Whether by choosing to write novels, pursuing postgraduate studies, extramarital affairs or divorce, both heroines Hayat and Asya seem to be resolute to no longer surrender to the moral and social strains exerted upon them. In their feminist discourses, Mosteghanemi and Soueif speak out their concerns by voicing their heroines' female and intellectual identities within their Arab authoritarian societies which thrust them as

submissive and silent. The two novelists are concerned with describing their heroines' process of resistance to reclaim their individual agency and repossess a strong claim over their female-selves and power over their own lives.

References:

- ¹ Germaine Greer, *The Female Eunuch*. 1970 (MacGibbon and Kee, (1971)), 23.
- ² Ahlam Mosteghanemi, *Chaos of the Senses*, trans. Nancy Robert (Bloomsbury Publishing, 2015), 32.
- ³ Ibid. , 77.
- ⁴ Ahdaf Soueif. (1992), *In the Eye of the Sun* (London: Bloomsbury, 1999), 507
- ⁵ Ibid. , 392.
- ⁶ Ibid. , 539.
- ⁷ Germaine Greer, *The Female Eunuch*. 1970 (MacGibbon and Kee, (1971)), 23
- ⁸ Ibid. , 17.
- ⁹ Ibid. , 356.
- ¹⁰ Ahlam Mosteghanemi, *Chaos of the Senses*, trans. Nancy Robert (Bloomsbury Publishing, 2015), 77-78
- ¹¹ Ibid. , 147.
- ¹² Ibid. , 225.
- ¹³ Clara Srouji-Shajrawi, "WHEN FANTASY BECOMES REALITY IN "CHAOS OF THE SENSES" BY AHLĀM MUSTAGHĀNAMĪ" (*Department of Arabic Language and Literature*. University of Haifa, 2009), 25-26
- ¹⁴ Ahdaf Soueif. (1992), *In the Eye of the Sun* (Bloomsbury, 1999), 391
- ¹⁵ Ibid. , 592.
- ¹⁶ Ibid. , 390.
- ¹⁷ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*. 1963 (New York (2001)), 88.
- ¹⁸ Ibid. , 365.
- ¹⁹ Baaqeel Nuha, «Representation of gendered art through gendered memories in Ahlam Mosteghanemis Memory in the Flesh and Chaos of the Senses.» *International Journal of English and Literature* 7.6 (2016), 94.
- ²⁰ Ahlam Mosteghanemi, *Chaos of the Senses*, trans. Nancy Robert (Bloomsbury Publishing, 2015), 34.
- ²¹ Ibid. , 60.
- ²² Ibid. , 93.
- ²³ Ibid. , 50.
- ²⁴ Baaqeel Nuha, «Representation of gendered art through gendered memories in Ahlam Mosteghanemis Memory in the Flesh and Chaos of the Senses.» *International Journal of English and Literature* 7.6 (2016), 94.
- ²⁵ Ibid. , 96.
- ²⁶ Ahdaf Soueif. (1992), *In the Eye of the Sun* (Bloomsbury, 1999), 521.
- ²⁷ Elsayed Abdullah Muhammad Ahmed, *East meets west: Gender and cultural difference in the work of Ahdaf Soueif*, Farhana Sheikh and Monica Ali. Diss. (Cardiff University (United Kingdom), 2010), 227.
- ²⁸ Mami, Fouad. «THE GOVERNING DYNAMICS OF PATRIARCHY IN AHDADF SOUEIF'S IN THE EYE OF THE SUN.» *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philologia* 56.4 (2011), 45.
- ²⁹ Isam Shihada, «Politics of Desire in Ahdaf Soueif's in 'The Eye of the Sun'.» (2010), 168.
- ³⁰ Ahlam Mosteghanemi, *Chaos of the Senses*, trans. Nancy Robert (Bloomsbury Publishing, 2015), 279.

Bibliography:

1. Ahmed, Elsayed Abdullah Muhammad. *East Meets West: Gender and Cultural Difference in the Work of Ahdaf Soueif and Monica Ali*. PhD Diss. Cardiff University, 2010.
2. Baaqeel, Nuha. "Representation of Gendered Art through Gendered Memories in Ahlam Mosteghanemi's *Memory in the Flesh* and *Chaos of the Senses*." *International Journal of English and Literature* 7.6 (2016): 92-103.
3. Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. 1963. New York (2001).
4. Greer, Germaine. *The Female Eunuch*. 1970. MacGibbon and Kee (1971).
5. Mami, Fouad. "THE GOVERNING DYNAMICS OF PATRIARCHY IN AHDAF SOUEIF'S IN THE EYE OF THE SUN." *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Philologia* 56.4 (2011).
6. Mosteghanemi, Ahlam. *Chaos of the Senses*, trans. Nancy Roberts. Bloomsbury Publishing, 2015.
7. Shihada, Isam M. "Politics of Desire in Ahdaf Soueif's *In the Eye of the Sun*." *Nebula* 7, no 1-2 (2010): 158-173.
8. Soueif, Ahdaf. *In the Eye of the Sun*. Bloomsbury, 1992.
9. Srouji-Shajrawi, Clara. "WHEN FANTASY BECOMES REALITY IN 'CHAOS OF THE SENSES' BY AHLĀM MUSTAGHĀNAMĪ". *Department of Arabic Language and Literature*. University of Haifa, 2009.

Copyright



مجلة التراث

ELT -R

2019/ Vol:9 N°03- 32

Available online at: <http://www.asjp.cerist.dz>
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323>

Publishing Accepted: 15/12/2018

Arbitrated in: 25/01/2020

Received In: 22/01/2020

An Analysis of the revised United Nations guidelines for consumer protection and the *OECD* Recommendation of the Council on Consumer Protection in E-Commerce

تحليل للمبادئ التوجيهية المنقحة للأمم المتحدة لحماية المستهلك وتوصية منظمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصادي الصادرة عن مجلس حماية المستهلك في التجارة الإلكترونية.

Prof. Dr. M. Refik KORKUSUZ, Dean, Law Faculty, Dokuz Eylul University.

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 32/DECEMBER 2019, ninth FOLDER.

TO CITE THIS ARTICLE:

KORKUSUZ Refik, An Analysis of the revised United Nations guidelines for consumer protection and the *OECD* Recommendation of the Council on Consumer Protection in E-Commerce, **EL TOURATH REVIEW**, number 32, ninth folder, December 2019.

مجلة التراث، العدد 03-32 / ديسمبر 2019، المجلد التاسع.

لتوثيق هذا المقال:

كوركوسيز رفيق، تحليل للمبادئ التوجيهية المنقحة للأمم المتحدة لحماية المستهلك وتوصية منظمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصادي الصادرة عن مجلس حماية المستهلك في التجارة الإلكترونية، مجلة التراث، العدد 32، المجلد التاسع، ديسمبر 2019.



Abstract :

The general principles of the United Nations related to consumer protection and the recommendations of the Organization for Economic Cooperation and Development issued by the Consumer Council are the international reference for protection for all matters relating to electronic commerce.

It is impossible to study every aspect of the UN Guidelines and the OECD Recommendation in an article, but it is fair to say that this said legislation will provide better protection for consumers using e-commerce. However, there is still a long way to go to reach agreed comprehensive legislation. I believe that effective cooperation across e-commerce across borders, encouraging strict law on e-commerce transactions, and encouraging online consumer education campaigns would increase consumer protection with e-commerce.

Key words :

consumer- protection- electronic- commerce- e-commerce- online consumer education.

الملخص:

تعتبر المبادئ العامة للأمم المتحدة المتعلقة بحماية المستهلك وتوصيات منظمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصادي الصادرة عن مجلس المستهلك المرجع الدولي للحماية لكل ما يتعلق بالتجارة الإلكترونية. من المستحيل دراسة كل جانب من جوانب المبادئ التوجيهية للأمم المتحدة وتوصية منظمة التعاون والتنمية في مقال لكنه من الإنصاف القول إن هذه التشريعات المذكورة ستوفر حماية أفضل للمستهلكين الذين يستخدمون التجارة الإلكترونية. ومع ذلك ، لا يزال هناك طريق طويل للوصول إلى تشريع شامل متفق عليه. أعتقد أن التعاون الفعال عبر التجارة الإلكترونية عبر الحدود وتشجيع القانون الصارم بشأن معاملات التجارة الإلكترونية وتشجيع حملات تثقيف المستهلكين عبر الإنترنت من شأنه أن يزيد من حماية المستهلكين باستخدام التجارة الإلكترونية.

الكلمات المفتاحية:

حماية المستهلك - التجارة الإلكترونية - التجارة الإلكترونية - تعليم المستهلك عبر الإنترنت.

Introduction :

Consumers are globally at the centre of the commercial world. The behaviour of consumers has been rapidly changing. Internet users and online trading has increased in the last decade. As marketplaces become increasingly digital and globalised, there are new ways for consumers to shop, communicate, conduct banking transactions, socialise. Digitalisation provides consumers with choice, opportunities, convenience and lower prices. The emergence of smart-phones and other related technologies further accelerated the pace of digitalisation. These developments from mobile payments in Turkey to smart TVs in Germany have transformed consumers' lives. While digitisation has clear advantages for consumers, it poses significant challenges in terms of the consumer protection.

Despite developments in the online products and services, the legal protection of consumers globally falls short. If digital consumers cannot trust the digital economy, the use of digital economy would be threatened decrease sharply. Therefore, there is a need to adapt legal and regulatory frameworks to particular requirements of e-commerce.

Digitalisation of the business environment was the driving force behind the revision of the UN guidelines for consumer protection, which was adopted by the UN General Assembly in its resolution 70/186. Another international attempt to protect consumers in e-commerce is the OECD Recommendation of the Council on Consumer Protection in E-Commerce.

The UN defines e-commerce as follows "...electronic commerce, which should be understood to include mobile commerce, has become increasingly relevant to consumers worldwide and that the opportunities it offers should be harnessed to help facilitate economic development and growth based on emerging network technologies, with computers, mobile phones and connected devices that promote consumer welfare". OECD defines an e-commerce transaction as "the sale or purchase of goods or services, conducted over computer networks by methods specifically designed for the purpose of receiving or placing of orders" (see <http://stats.oecd.org/glossary/detail.asp?ID=4721>).

It is reasonable to assume the consumer protection terms in relation to business to consumer transactions. However, it is not restricted to such transactions. The OECD Recommendation applies to business to consumer e-commerce, but contains business practices which enable and facilitate consumer-to-consumer transactions. In the case of the business to consumer transaction, a trader sells online accepts online orders; a consumer reviews products and acquire them online. Also, a payment method has to be specified, which could be a credit card, electronic money, bank transfer or cash on delivery. Finally, the product or service must be delivered.

E-commerce is one of the new areas in the revised UN guidelines for consumer protection. According to Article 5 of the Guideline, one of the core aims of the UN in the revision of the guidelines for consumer protection is to reach a level of protection for e-consumers that is provided in other forms of commerce. Article 11 of the Guideline is included e-commerce to good business practices applicable to all forms of commerce. This guideline also encourages Governments to develop consumer protection policies which is

also applicable to e-commerce. These policies includes information disclosure, contract terms, secure payment mechanisms, consumer privacy and data security and dispute resolution. Guideline 44 also highlights the important aspects of consumer protection, including e-commerce which should be added education programmes.

63. Member States should work towards enhancing consumer confidence in electronic commerce by the continued development of transparent and effective consumer protection policies, ensuring a level of protection that is not less than that afforded in other forms of commerce.

64. Member States should, where appropriate, review existing consumer protection policies to accommodate the special features of electronic commerce and ensure that consumers and businesses are informed and aware of their rights and obligations in the digital marketplace.

65. Member States may wish to consider the relevant international guidelines and standards on electronic commerce and the revisions thereof, and, where appropriate, adapt those guidelines and standards to their economic, social and environmental circumstances so that they can adhere to them, as well as collaborate with other Member States in their implementation across borders. In so doing, Member States may wish to study the Guidelines for Consumer Protection in the Context of Electronic Commerce of the Organization for Economic Cooperation and Development.

The OECD recommendation also deals with the core characteristics of effective consumer protection online. However, it also focusses on innovation and competition in the market. The revised OECD Recommendation places a particular focus on non-monetary transaction, digital content products, active consumer, mobile devices, privacy and security risks payment protection and product safety. The OECD Recommendation includes a new provision, privacy and security risks.

According to the OECD, “consumer data is at the core of many e-commerce services and elevates privacy and security risks. The Recommendation recalls the need to address these risks consistent with other OECD instruments and includes two new provisions highlighting specific protections of particular importance for B2C e-commerce”. Therefore, in relation to privacy and security risks Article 49 of the Recommendation states that “Businesses should manage digital security risk and implement security measures for reducing or mitigating adverse effects relating to consumer participation in e-commerce”.

Information asymmetry is one of the core problems of e-commerce due to the nature of the Internet and complexity of the e-commerce contracts which are rarely read by consumers. Hence, consumers could be misled and are vulnerable to deceptive conduct or fraud. In order to have them made informed decisions in the context of e-commerce transaction they must have relevant and accurate all information regarding goods or services that they intend to purchase.

In the context of information asymmetry, The UN Guideline 5(e) states that consumers have the legitimate need “Access by consumers to adequate information to enable them to make informed choices according to individual wishes and needs”. Guideline 14(b) encourages national states to promote clear and timely information – including identity of the business, legal name, principal geographic address, website, e-mail address and telephone number – to enable consumers to contact businesses easily and to enable regulatory and law enforcement authorities to identify and locate them.

Similarly the OECD recommendation imposes responsibility on businesses to provide consumers with sufficient information. According to Article 28 of the OECD Recommendation, the information includes i) identification of the business; ii) prompt, easy and effective consumer communication with the business; iii) appropriate and effective resolution of any disputes that may arise; iv) service of legal process in domestic and crossborder disputes; and v) location of the business. Article 31 and 32 of the OECD Recommendation requires businesses to provide sufficient information describing the goods or services offered to enable consumers to make informed decisions regarding a transaction.

These articles are as follows:

31. Businesses engaged in e-commerce with consumers should provide information describing the goods or services offered that is sufficient to enable consumers to make informed decisions regarding a transaction.

32. Depending on relevant factors, including the type of good or service, this should include information such as: i) Key functionality and interoperability features; ii) Key technical or contractual requirements, limitations or conditions that might affect a consumer’s ability to acquire, access or use the good or service; iii) Safety and health care information; and iv) Any age restrictions.

Consumers also experience difficulties during the purchase phase after they have decided to buy a good or service online. The most experienced challenge is the unfair contract terms, online payment security, data protection and privacy, including non-monetary transactions.

The UN Guideline 14(d) requires a contract term to be clear, concise and easy to understand that is not unfair. Guideline 11(c) requires businesses to provide “complete, accurate and not misleading information regarding the goods and services, terms, conditions, applicable fees and final costs to enable consumers to take informed decisions”. The OECD Recommendation also requires business not to misrepresent or hide terms and conditions that may possible affect the decisions of consumers regarding a transaction and not to use unfair contract terms.

Conclusion:

It is impossible to examine every aspect of the UN Guideline and the OECD Recommendation in a very short presentation. It is fair to say that these developments will possibly provide better protections for consumers using e-commerce. However, there is still a long way to go. I believe that effective cooperation cross-border e-commerce and promoting hard law on e-commerce transactions and encouraging online consumer education campaigns would further protect consumers using e-commerce.

©opyright