مجلة متون

مجلة دورية أكاديمية محكمة تصدرها

Moutoune

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة مولاي الطاهر - سعيدة

المجلد الرابع عشر– العدد الأول – فيفري 2021

EISSN : 2600 – 6200 /ISSN : 1112 - 8518

المجلد : 14/ العدد : 01 / الشهر: فيفري/ السنة: 2021 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

متون
مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة

المجلد	العدد	الشهر	السنة
14	01	فيفري	2021
Année	Mois	Issue	Volume
2021	février	01	14

المدير الشرفي للمجلة	مدير المجلة
ا.د فتح الله وهبي تبون	ا.د بكري عبد الحميد

رئيس التحرير
اد. حفيان محمد

الرقم الدولي الموحد للدوريات	1112-8518	ISSN
الرقم الدولي الموحد الالكتروني	2600-6200	EISSN
رقم الايداع القانوني	2008-5014	Dépôt légal

أمانة التحرير

د. بن دوبه شريف الدين	د. موسم عبد الحفيظ	د. بوزبوجة أحمد
charif.bendouba@univ-saida.dz	dr.moussem@gmail.com	Bouzebboudjaahmed.phi@gmail.com

المجلد : 14/ العدد : 01 / الشهر: فيفري/ السنة: 2021 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الهيئة العلمية

	الاسم واللقب	مؤسسة الانتماء
.1	ا.د. بهاء درويش	المنيا- مصر
.2	ا.د. محمد عثمان الخشت	رئيس جامعة القاهرة
.3	ا.د. فيدوح عبد القادر	قطر
.4	ا.د بوعرفة عبد القادر	جامعة وهران 2
.5	ا.د جيلالي كوبيبي معاشو	جامعة معسكر
.6	اد. عبيد بوداود	جامعة ابن خلدون – تيارت
.7	اد. شريفي علي	جامعة سعيدة
.8	ا.د. مغربي زين العابدين	جامعة سيدي بلعباس
.9	ا.د العربي بوعمامة	جامعة مستغانم
.10	ا.د عبد القادر بغداد باي	جامعة احمد زبانة غليزان
.11	اد. طيبي غومري	جامعة تموشنت

المجلد : 14/ العدد : 01 / الشهر: فيفري/ السنة: 2021 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

هيئة المراجعة

	الاسم واللقب	مؤسسة الانتماء	التخصص	البريد
.1	د. كبداني فؤاد	جامعة سعيدة	التاريخ	fouadkebdani35@gmail.com
.2	د.بلمدني سعد	جامعة الاغواط	اعلام واتصال	belmadanirabia@gmail.com
.3	د. محمد الناصري	المملكة المغربية	التاريخ	mohammedennassiri@gmail.com
.4	د.نبيل فازيو	المملكة المغربية	فكر سياسي	Philofaziou_nabil@hotmail.com
.5	د.عامر الوائلي	العراق	انتروبولوجيا	azid2014@gmail.com
.6	د. محمد كرد	جامعة معسكر	فلسفة	mohammed.kerd@univ-mascara.dz
.7	د. عبد الإله جفال	جامعة معسكر	انتروبولوجيا	abdelillah.djeffal@univ-mascara.dz
.8	د. غيضان السيد علي	بني سويف مصر	فلسفة	ghedan_elsayed@yahoo.com
.9	د. بن مصطفى إدريس	جامعة سعيدة	تاريخ	driss.benmostefa@yahoo.com
.10	د. بنعبو حسن	اغادير المغرب	فلسفة القيم	e.benabbou@uiz.ac.ma
.11	د.عفيان محمد	جامعة سعيدة	فلسفة	afiane.philos@gmail.com
.12	د. احمد مسعودي	جامعة تلمسان	علم الاجتماع	mes.ahmed@gmail.com
.13	د. حليمي مصطفى	جامعة الشلف	تاريخ	halimi_121@yahoo.com
.14	د. الحمزة منير	تبسه	علم الاجتماع	mounir.elhamza12@gmail.com
.15	د. توهامي سفيان	سعيدة	علم النفس	touhsoufyane@gmail.com

الآراء الواردة في المجلة لا تعبّر إلاّ عن رؤى وتصورات أصحابها.

افتتاحية

جاء هذا العدد من مجلة متون ليدعم الأعداد السابقة بدراسات جديدة لباحثين من داخل الوطن وخارجه، إذ يلتقون –من خلال أبحاثهم- في منهج واحد يعتمد البحث الدقيق، والتنقيب العميق، والرأي السديد المبني على الأدلة العلمية؛ المتفتحة على مستقبل الدراسات التي سيكون فيها –لا محال- المجال مفتوحا لأصحابها؛ سواء بالتأكيد أو التعديل أو التوسع في سبيل إثراء المعرفة العلمية .

وبهذا تكون هيئة تحرير مجلة متون قد تجاوزت كل العقبات لتُطلع قرائها الكرام على بحوث جديدة، متوخية من وراء ذلك كله نشر المعرفة، وتعميمها على المهتمين بمجالي العلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة.

ع/ رئيس التحرير

د.موسم عبد الحفيظ

المجلد : 14/ العدد : 01 / الشهر: فيفري/ السنة: 2021 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

فهرس المحتويات

المقالات	الصفحة
بلاغة الإنصات: قراءة في الإنصات إلى مختلف الخطابات د. فيدوح عبد القادر جامعة قطر	07 – 21
ترقية اللّغة العربية في كتابات الجزائريين الأكاديميين منصة ASJP نموذجا من2014 إلى2019 أ.د. بوسغادي حبيب جامعة عين تموشنت، الجزائر	22 – 39
مؤشرات الخطاب والقيمة الجمالية في كتاب التجربة الجمالية في الفكر العربي لـــــ : عبد القادر فيدوح د. محمد يونس، سوريا	40 – 51
دور الأيوبيين فـــي تجديد وتأكـــيد انتـــشار المـــذهب المالكـــي في بلاد الغرب الإسلامي (567هـ : 648هـ). د. عصام منصور صالح المولى جامعة طبرق، ليبيا	52 – 67
واقع الإصلاح الديني في ألمانيا من اللّوثرية الألمانية إلى البروتستانتية الأوروبية د. موسم عبد الحفيظ جامعة سعيدة، الجزائر	68 – 85
قراءة في معاهدة أرضروم الأولى 1823 بين إيران والدولة العثمانية أ.د/ كريم مطر حمزة الزبيدي جامعة بابل، العراق	86 – 100

المجلد : 14/ العدد : 01 / الشهر: فيفري/ السنة: 2021 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

جوانب من إستراتيجية الجنرال ليوطي بالجنوب الغربي الجزائري د. موساوي مجدوب جامعة سعيدة، الجزائر	112 – 101
الاستدلال العقدي وأثره في حل الإشكال المعرفي جواب محمد بن عبد الرحمن بن زكري الفاسي (ت.1144هـ) أنموذجا د. عبد المولى أموراق، المغرب.	135 – 113
معالم المنهج التواصلي في سير العلماء الإمام ابن تيمية نموذجا معاذ بن عبد العزيز المؤذن، جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء المغرب	157 – 136
أجوبة عن مسائل رسمية وضبطية ولفظية من كتاب الله العزيز للعلامة المقرئ أبي عبد الله محمد بن يوسف التملي السوسي المراكشي (ت 1048هـ) أمين بن أحمد أنقيرة، جامعة الحسن الثاني، المغرب	198 – 158
المرجعية الدينية في الجزائر: -الأسس والمرتكزات- بن مصطفى دريس، جامعة سعيدة، الجزائر	211 – 199
مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية في التعامل مع سلوك الغش -دراسة وصفية على تلاميذ السنة الثانية متوسط- د. فتيحة فضيلي، جامعة التكوين المتواصل، مركز الخروبة، الجزائر ط.د. قنفود طلال، جامعة مولود معمري تيزي وزو.	225 – 212
البرامج الإرشادية للأسرة ومساهمتها في علاج التوحد د. عبد الرحيم ليندة، / ط.د. عبد الرحيم خديجة جامعة وهران 02،	237 – 226
التربية الجنسية: منظومة قيم فكرية وسلوكية لتنظيم الجنسانية الإنسانية د. ابتسام غانم، المدرسة العليا للأساتذة بسكيكدة الجزائر	254 – 238

المجلد : 14/ العدد : 01 / الشهر: فيفري/ السنة: 2021 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مفهوم الذات القرائي وعلاقته بالتحصيل في مادة التعبير الشفوي لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي-دراسة ميدانية ببعض ابتدائيات بمدينة الأغواط- مسعودة مريزقي، المدرسة العليا للأساتذة. الأغواط./ طارق بوحفص، جامعة سعيدة، الجزائر	275 – 255
مضامين شبكات التواصل الاجتماعي و أثرها على التربية عند الطفل: دراسة ميدانية على عينة من مستخدمي الفيس بوك بمتوسطة العربي تبسى مستغانم مصطفى جمال بن طيفور جامعة الملك عبد العزيز –جدة- السعودية-	298 – 276
نظرات في كتاب التصوف والباطنية في الأندلس لـ ماريبيل فييرو في ترجمته العربية د.محمد بلال اشمل جامعة عبد المالك السعدي تطاون العامرة	305 – 299
إشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي عند محمد المصباحي أ/ محمد بن حماني المغرب	329 – 306
اليوتوبيا وفلسفة الأمل د. شريف الدين بن دوبه / د. شادلي هواري جامعة سعيدة	345 – 330

بلاغة الإنصات
قراءة في "الإنصات إلى مختلف الخطابات"

Listening eloquence
Reading on Listening to Various Speeches

د. فيدوح عبد القادر * afidouh@hotmail.com	جامعة قطر

الإرسال: 2021 / 01 /13 **القبول:** 2021 / 02 /05 **النشر:** 2021 /02 / 26

ملخص:

تطرح الناقدة راوية يحياوي ظاهرة جديدة في الدراسات النقدية، أطلقت عليها "**الذات المعرفية**" بوصفها رؤية نقدية جديدة محاطة بالشمولية؛ عوضا عن النقد الأدبي، المطوق بهالة من الإجراءات التحليلية الصارمة، جسدت فيه العقلانية طريقها إلى التوجيه وإصدار الحكم النافذ، واستحكمت فيه مكامن جدواه منذ نشأة الذوق الفطري إلى أن استوى عوده، وترسخت معالمه بأدوات صارمة، وهي الصورة التي تحاول الناقدة راوية يحياوي أن تَثِبَ عليها؛ لتعطي بديلا بما أسمته بـ"**الذات المعرفية**"، وهو المفهوم الذي ينطلق من ثنائي الجهة؛ فهو من ناحية يختزل أهمية تلقي الذات معارفها من خارج المنظومة المعرفية المكتسبة، ومن ناحية أخرى يختزل جهة المعرفة المتسعة بسياقات مختلفة، تفرضها مصادر المعرفة المتنوعة، يكون معيارها الأساس ما يكتسبه الدارس من تجارب ينتفع بها في حياته اليومية، وما يحرزه من انطباعات، وأفكار عن طريق الإنصات، وما ينجم عن ذلك- بربط العلاقة بينهما- من تجربة فعالة تؤثر في توسيع مدركاته، وتصوراته الذهنية، ولن يكون هذا الربط إلا عن طريق احتكاك المعارف فيما بينها على مستوى مشترك.

الكلمات المفتاحية: إنصات، ذات، معرفة، خطاب، نقد، سرد، شعر.

Abstract: The critic, Raouia Yahiaoui, presents a new phenomenon in the critical heads, which she called "the epistemological subject" as a critical vision surrounded by universality. Instead of literary criticism, which is surrounded by an aura of strict analytical procedures, rationality embodied in it its way to guidance and the issuance of enforceable judgment, and the strengths of its usefulness were tightened in it from the emergence of innate taste until the level of his enemy, and its features were established with rigorous tools, and this is the image that the critic tries to Raouia Yahiaoui; To give an alternative to what it called "the cognitive subject", which is the concept that starts from the two-way; On the one hand, it reduces the importance of the self receiving its knowledge from outside the acquired cognitive system, and on the other hand it reduces the area of expanded knowledge to different contexts imposed by the various sources of knowledge. By listening, and what results from that - by linking the relationship between them - from an effective experience that affects the expansion of his perceptions and mental perceptions, and this connection will only be through contact with each other on a common level.

Keywords: Listen, Self, Knowledge, Speech, Criticism, Narrative, Poetry

* د. فيدوح عبد القادر، afidouh@hotmail.com

بلاغة الإنصات

عندما كنت أشتغل على مبحث لكتاب لي سيصدر قريبا عن المضمر الواصف، حينها صادفتني فكرتا "اقتراء الصمت"، و "بلاغة الإنصات"، من جهة بداءة الدال غير اللغوي المجرد، التي يقابلها تجسيد الدال اللغوي الذي يشخص المتوالية الدالة، بوصفها جوهر الرؤية المعرفية والإبداعية في مدلولها الداخلي؛ وبما تثيره حدوس المبدع من عظمة الخيال، على وفق ما تلوِّنه القدرة الباطنية الخفية في المضمر، وبينما كانت الأفكار تتبارى في الخاطر في أيهما أجدى بالنسبة إلى مشروع الكتاب، تم تأجيل فكرة "**بلاغة الإنصات**" إلى منجز آخر تباعًا، نظرًا إلى عدم توافر ما يكفي من المعلومات الوافية حول موضوع الإصغاء، إذ بي أجد مصادفة من غير هداية ولا قصد كتابا معلنا عنه في أحد المواقع بهذا العنوان **[الإنصات إلى مختلف الخطابات]**، حينها نزل علي كمن يُسقى بالماء النمير، وعلى الرغم من اجتهاداتي المتواصلة للحصول على الكتاب، لكن غايتي ذهبت سدًى، إلى أن تواصلت مع المؤلفة الزميلة الدكتورة [راوية يحياوي] فأرسلت إليَّ نسخة من الكتاب، وكانت المُبادَهَة التي أضاءت دخيلة "**بلاغة الإنصات**" المرجأة.

يطرح كتاب: [**الإنصات إلى مختلف الخطابات – رؤى نقدية**] الصادر عن دار ميم، الجزائر 2020 للناقدة القديرة "**راوية يحياوي**"، ظاهرة الإنصات المتحررة من سطو بداءة الفكرة المتوارية في المخيلة؛ قبل أن تتسلل إلى "**مسكن الكائن**" في اللغة على حد تعبير هيدغر؛ لتضيء المعنى، من منظور إن الفكرة هي الحضور المتعالي في اللغة إما بالإنصات أو بالحدس؛ وهو ما يوجب إمعان النظر فيما تَنْثِني عليه من تأملات متزاحمة، قبل أن تتجلَّى في الخطاب، ما يعني إن بداءةَ الفكرة المفعمة بالتغذية الراجعة من الإنصات هي عبارة عن مرآة مصقولة لمكامن المخيلة؛ وأن الرؤية تولد من حاضنة الإنصات في اتساع مداه؛ قبل بداءة التفكير.

وإذا كان الإنصات يتواشج مع بداءة الفكرة، فإن التلقي بالإصغاء في سريرة المبدع، أو المخاطَب هو ما يمكِّن الخطاب المضمر قبل أن ينجلي في المتعين، بمنأىً عن الدال اللغوي، وهو بذلك يكون معيَّة الخطاب الواصف، الذي يقترن باللغة الواصفة في جميع مكوناتها، ويعد الخطاب المضمر المشفوع بالإنصات خطابًا مجردًا من الدال القرائني، من منظور أن هذا الخطاب مصدره **الرؤية البدئية للخطاب قبل الخطاب**؛ إذ وحده الخطاب يحظى بالتصور من حيث الدلالة والإبانة بالمتعيّن، ويظفر بحضور المتعالي في اللغة النسقية، في حين يجني الخطاب المضمر المشفوع بالإنصات والحدس جوهر الفكرة باتحادها مع الذات المبدعة من غير مرجعية نسقية، كونها تتصارع مع المفاضلة في انتقاء: أيّ من هذه الأفكار أولَى بالحدس الخالص المسجور بالإنصات؟، ولعل في الإجابة عن هذا السؤال ما يدفعنا إلى معرفة ما ينبغي أن يكون عليه الخطاب الواصف، المستمد من الخطاب المضمر الذي ينقل الفكرة، بوصفها حجاب نواة قاعدية، قابلة للتحول إلى

إنتاج معانٍ، قائمة على أسس نسقية معينة؛ إذ كل ما يَنْبَني على ثوابت أساسية تسهم في تطوره لبنات الأفكار المفعمة بالإنصات، بحسب الترتيب النسقي المُقتَفَى؛ لأن الإصغاء كما تقول الناقدة راوية يحياوي" نشاط وفاعلية ذاتية، فيها الاستماع والانتباه في آن واحد. والاستماع فيه السكوت، وهذا يعني الإصغاء. كل هذه المعاني جعلتني أختار كلمة الإنصات إلى الخطابات بدل النقد. ولو أقارن بينهما ستتضح بعض الأهداف التي جعلتني أنتقي الإنصات؛ **فالنقد نشاط عقلي**، وفاعلية تعمل من أجل وظائف محددة تغيرت وفق الحقبات، بينما **الإنصات** فهو **نشاط عقلي**؛ لأنّ فيه الانتباه، **وفاعلية روحية**؛ لأنّ المنصِت سينصت بحواسه هو، وبروحه الخاصة، وكأن الإنصات سيحوّل النقد إلى إبداع عندما ينخرط في حواس كل ذات ناقدة. وهذا قد ينقذ النقد من الصرامة المنهجية، ومن الإسقاطات التي قتلت الخطابات، وحوّلتها إلى تمارين تطبيقية دون روح ذوقية.[1]

لعل الجديد في كتاب الناقدة راوية هو تقديم الإنصات على كل من الخطاب والتخاطب في مسعى النقد، حتى لا نقول استبدال الأول بالثاني، وهي الفكرة التي ترجِّح أولوية الصورة التي في العقل بحسب التفكير الفلسفي، وكأننا في مطابقة مع المتصور والتصور؛ أي بين ما هو مبني على التفكير بالذات، فيما يفصل الفكرة عن الموضوع، وبين التفكير بالموضوع الذي يربط المحمول الفكري بالموضوع في الدال اللغوي، وفي هذا الشأن توضح الناقدة راوية يحياوي رؤيتها للإنصات في قولها: إن هناك عالمين للمنصت: "**العالم الخارجي، والعالم الداخلي**؛ فالعالم الخارجي يجعله يشترك مع العام؛ أي المُنصِتِين الآخرين في مجموعة من الخصائص، في إطار علاقات جامعة بينه وبين بقية المنصتين الذين ينتمون إلى زمان ومكان محدّدين، وهذا ما يمنحه **الكينونة المعرفية المشتركة**، أو العالم الداخلي الذي يمنح للمنصِت الخصوصية والتميّز والبصمة الفردية."[2] وليس غريبا أن يصدر هذا المنحى من ناقدة تمتلك آليات الحدس في تضمينه معنى الوعي النقدي؛ بتفاعلها مع السبق الرؤيوي في سياق تأكيدها فهم العملية الإبداعية، التي تعضدها قرائن ضابطة؛ بدافع التفكير بالإصغاء قبل الخطاب والتخاطب؛ لذلك بلغت الناقدة مبلغ السعي إلى الظفر بتجلية معالم الإنصات، بوصفه نصًا مضمرًا يبتغي التقدم على بداءة الفكرة، والتقرب من الخطاب، ولم يكن ذلك ممكنا لولا وعي الناقدة المبني على إدراكها أن الخطاب مصدره هذه الثلاثية: [الإنصات بمفاصله، بداءة الفكرة بالحدس، والرؤية المتضمنة في الخطاب] هذا المحور الثلاثي الذي من شأنه أن يفضي إلى خطاب متوازن، حين يتخذ منحىً متميزًا على وفق المقاصد المتوخاة؛ وليس هناك من شك في أن ما جاءت به الناقدة رواية يحياوي يصب في توضيح مصدر الخطاب القائم

[1] راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات – رؤى نقدية، دار ميم، الجزائر، 2020، ص 6، 7

[2] نفسه، ص 7

على التلقي الاستبطاني، كما في قولها: أن أُنصتَ إلى الخطاب، يعني أن تستيقظ فيّ الحواس القرائية الملتقِطة للخطاب، وأتسلل إلى الأصوات الداخلية فيه، وأتكلم نيابة عنها، وأتكلم نيابة عن الذات التي أنتجت الخطاب، وأعيد تشكيل مقولها؛ فالمُنصِت والخطاب ركنان مهمّان غير بسيطيْن"[1] من منظور أن الإجراء الذي تُبنى عليه عملية الإصغاء يكمن في تحفيز آلية التفكير في وظيفتها التواصلية بجميع مسوغاتها، سواء من حيث تلقي الفكرة، أو من حيث إطلاقها، أو بما يطلق عليه بالدلالة المنطوقة، أو المكتوبة، أو الإشارية، وقد أشارت الدراسات البلاغية القديمة إلى السياق التحويلي للخطاب بدءًا من الاستماع؛ كما في مطالبتهم حفظ الشعر ونسيانه، إلى التأمل، ثم إلى الإنفاذ بإنتاج النص، ومدى تأثير ذلك على المتلقي، وكأن الصورة الذهنية المعنوية التي تسترفد دلالتها من الإصغاء، تقترن بالعلامة اللسانية، ثم تتجاوز ذلك إلى العلامة الحسية [الإشارية]، التي تظهر نتيجة الممارسة التخاطبية، ومثل ذلك قاله الغزالي: "إن للشيء وجودًا في الأعيان، ثم في الأذهان،... والذي **في النفس** هو مثال الموجود في الأعيان[2].

ولعل هذا ما جعل الناقدة راوية يحياوي تقرُّ بأن المضمر الصامت بالإنصات يحدس بنيةً ذهنيةً من نبعِ كُمون الرويَّة والاستبصار، وأن الفكرة تنبثق من هذا الاخْتباء الذي لا يحمل معنى إلا بعد أن يتعين في اللغة، بما فيها اللغة الإشارية، كونها تجسد أناةَ الفكرة، وتفيض بما تجيش به قريحة المبدع في الكلمة البيِّنة، أو الإشارة الدالة، بعد فك رموزها ضمن سياق اللغة الواصفة، وبمعزل عن أي وصلة بالمفاهيم الخارجية، وهنا يمكن تثْبيتَ القول: إن المضمر بالإنصات يستمد مسوغاته من حدس الرؤيا على تأكيد ما يشعر به المبدع قبل فعل الإبداع، ثم يتجاوز بعد ذلك عتبة التفكير في ذاته إلى دَرْكِ الواقع المأمول، ثم بعد ذلك يتحول إلى مِرقاة التلقي، الذي يصادر إرهاص التفكير في بناء النص، وينشغل بموضوع التفكير في دلالات النص، دون الاهتمام بأوليات التفكير في فعل الإبداع، على حد قول الناقدة راوية: إنّ الإنصات إلى الخطاب نشاط ديناميكي رفيع، يشتغل في التجاوب والإجابة والاستجابة والتجاوز؛ فهو مبني على التعدد؛ لأنّ الإنصات حسّ، والحسّ مرتبط بالذات، والذات ذوات، كما أن الذات منقلبة ومفتوحة دائمًا. وهو فعل متواصل وغير مستقر؛ لأنه يجعل الذات مستمرة في تجاوبها، وفي تمثّل وعيها بالتحوّل؛ **فكل إنصات هو استحضار للإنصاتات السابقة**، وهو مغامرة لاكتشاف مسارب أخرى، يراهن عليها ذلك الإنصات، فهو فعل مستمر، يختار طرقه المتنوعة، ويرجئ نهائيته؛ لأنّ **الذات المنصتة**

[1] المرجع السابق، ص 7

[2] الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار المعارف، مصر، 1961، ص 35،36.

متحوِّلة الرؤية، حتى وإن كانت منتمية إلى زمان محدد ومكان معلوم[1]، والحال هذه يعد كتاب [**الإنصات إلى مختلف الخطابات**] نقلة نوعية في الدراسات النقدية، ويشكل إسهاما نقديًا جديدًا في الساحة المعرفية، بخاصة حين يقترن بالصمت الذي من شأنه أن ينقل جملة من المعلومات التي تفيد لغة الخطاب، أو تفيد المتخاطبين فيما بينهم في حال تلاقح الأفكار؛ إذ كل إنصات يعد علامة دالة، مثله مثل الصمت، أو السكوت، وقد لا يكون الخطاب معبرًا أكثر من الإصغاء المقترن بالصمت؛ بمفهومه الدلالي الذي يقوم مقام الخطاب؛ فيما يدل عليه من صور ذهنية داخلية أو خارجية؛ أي من أن هناك أنظمة دالة خارج لغة الخطاب المتعارف عليه، وتجاوزه إلى التواصل بالإشارة، وبالقدر الذي يصل إلى التلميح بالإصغاء والصمت، عوض الكلام بالتلفظ، وهو ما يميز كتاب [**الإنصات إلى مختلف الخطابات**] بقصد إبراز الأهمية الأساسية القائمة على فهم مصدر الخطاب.

صوغ الإنصات في النص الوامض

بعد أن عرضنا أهم ما ورد في الكتاب من صوغ للإنصات في شقه النظري، نحاول في هذا المقام أن نستقصي الإنصات من جهة الشعر في المبحث الذي أسمته المؤلفة بـ "**الإنصات إلى الخطاب الشّعريّ**" بالمستوى الذي رسمت فيه الرؤية الكشفية من خلال هذا السؤال: أيهما أسبق في العملية الإبداعية الصورة، أو الإنصات المتبصِّر؟ والحال هذه، سوف نتعرف إلى كيفية إنصات الناقدة للنص من أجل العودة إلى النص، بعد أن مارست الإفلات من قبضة الإجراء المنهجي القسري، كونها تطرح خيارًا جديدًا حين استبدلت مصطلح النقد بـ "الذات المعرفية" على حسب تضافر الإصغاء بالصورة في توجهات الرؤية الكشفية، إيمانا منها أن هذا المفهوم ثنائي الجهة؛ فهو يختزل أهمية الذات، ووجهة المعرفة المتسعة المدى، وهي ثنائية تصوغ الرؤية بشكل متناظر، على وفق ما توعزه القوة المتخيلة في سمو قدرة الإلهام، ضمن صورة الرؤيا الصادقة في نظر الشاعر بالانسجام بين المعنى الموحى به في الإصغاء، والمعنى المنتظر، أو حسب ياوس *Hans Robert* Jauss أفق التوقعات، ضمن إيقاع دلالي يحكمه تناوب في المعنى، وتوافق في الرؤية، بين ما هو مجسَّم، وما هو مغيّب في صورة تجريدية، تتم فيها كل أنواع المطاردة؛ للبحث عما يربط أطراف ثنائية (**استِتار، تِبْيان/ إصغاء، إنتاج/ وجود في الفضاء، وجود متعيَّن**)، أي ما ورد في مهارة الإصغاء في مقابل إبداع النص "على أساس أن الأول له وجود في الفضاء، والأخير له وجود في الزمن، لكنه في الفترة التي صيغ فيها مفهوم الفضاء - الزمن، ربما كان من الطبيعي التفكير بربط الاثنين كطريقة

[1] راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات – رؤى نقدية، ص 12

في إظهار أن البعدين ليسا منفصلين عن بعضهما"[1]. ولعل الثنائية بهذا المعنى، تمكننا من جاذبية الإحساس التي تثيرها فينا الأناة؛ بما تتضمنه من تأملات بعد تجريد الموضوع من تصوراته بالإصغاء، إلى شكل الخطاب أو التخاطب.

وبالنظر إلى أن الفصل المخصص لـ"**الإنصات إلى الخطاب الشّعريّ**" يجسد رؤية نقدية إجرائية بتضلُّع، فإننا سوف نتفاعل مع عينة واحدة من النصوص الشعرية، وقد اخترنا نصا لأدونيس عن عمد؛ لما في شعره من التباس، ومن عنصر الإدهاش، قد يداهم أي متلق، ضمن حيز بلا حدود حتى الأقاصي؛ لنرى كيف تعاملت الناقدة راوية يحياوي مع رؤية الشاعر في استثمارها الإنصات من النص؛ إذ الإنصات الذي نستنتجه من تحليلات الناقدة ليس بالضرورة أن يكون صوغا لإبانة ما يشير إلى الإصاخة بحاسة السمع، بقدر ما يشير إلى المعنى المستمد من الثقافة الراجعة، فيضع لهذا المعنى معنى آخر، وكأن المعنى المُصاخ، ينبئ عما أراد الشاعر أن يشير إليه؛ من منظور أن إجادة الإصغاء يستثير طوية الشاعر، كما لو أن بصمة الإبداع منبثقة من الوجود الصاخب، المفعم بالمعنى الغائب، الذي ما تزال منطقته عذراء؛ بحاجة إلى من يمتص رحيقها؛ ليظهر للوجود تحت قناع الظاهر، قبل أن يسكن فقهَ الباطن على حد ما علقت به الشاعرة على قول أدونيس:

يلزمني الخروج من أسمائي،
هل يخرج من جلده ويمضي؟
يشجّعني ويهتف بي هاتف:
حرّك شفتيك بكلام لا يفهمه غيرك فيصغي
إليك الورق وجحيم الأغصان
تسمع من يجيب مشوشا: تلزمك صحبةٌ مع غير العالم - تطالع بجوارحك الغيب، وتحيا مطبوعا على البدعة،
وسوف أعتصم بجوعي،
لن أشبع
لن آكل إلاّ موتي
لماذا لا يأنس إليّ غير الهواء والحجر؟
لماذا لا تسرّبي غير الأشياء؟
هل أنا وحش الحقيقة في هذه الخرائب حولي؟

[1] جاكوب كرك: اللغة في الأدب الحديث، ترجمة ليون يوسف، وآخر، دار المأمون، 1989، ص 258.، ينظر أيضا، كتابنا معارج المعنى في الشعر العربي، في مواقف عديدة

ومتى ستُفتح عليّ تهاويل الدّنيا؟[1]

في النص كما يبدو من استنتاجنا لما توصلت إليه الناقدة، أن هناك تناظرًا بين موقع الرؤيا في الحيز الخارجي، وموقعها في حيز سريرة المبدع؛ حينئذ انصهر المعنيان ليخلقا ما يسمى باقتران التماثل، بما يناسب رسالة المبدع بالمطابقة أو المقابلة، أو كما نص عليه حازم القرطاجني باقتران المناسبة، كأن هناك مأخذا يصلح فيه اقتران الشيء بما يناسب، أو مأخذا يصلح فيه اقتران الشيء بما يشبهه، ويستعار اسم أحدهما للآخر، داخل حركية النص؛ على النحو الذي تبنَّت فيه الناقدة قولها: "داخل حركيّة القصيدة تتحرّك نبوءة الشّاعر في البدء: قرار التّوجّه للخروج من الأسماء، يأتي الوحي الأوّل ويقول عنه "هاتف"، يُساند توجّهه ويطلب منه الغموض، ثمّ يأتي الوحي الثّاني ليجيبه، يطالبه بمصاحبة غير العالم، وبالدّخول في الغيب، وبالتّطبع على البدعة. ولمّا تستقرّ الرّؤية، وتكون الثقة بالنفس، يقرّر الشاعر الاعتصام بجوعه، وفي الأخير تأتي الأسئلة الوجودية، ليستفسر عن استئناس الهواء والحجر إليه، وعن سرور الأشياء به، وهل هو وحش الحقيقة؟"[2]

يبدو أن النص مليء بأفكار متراصة، تحفز المتلقي على إدراك عملية الارتباط بين عالم الإصغاء وعالم الكشف في الغاية المتوخاة، ومحاولة إثبات ما هو غير مرئي على أنه موجود، بالإضافة إلى أن النص كما تشير الناقدة راوية يحياوي يربط الصورة الحسية بالإدراك، ويوثق الصلة بين التلقي والتأمل؛ وهو ما توضحه صورة قرار توجه الشاعر الذي يلزمه الخروج من الصخب الخارجي، قبل أن يَتَمَوَّر لكي تصغي إليه الأشياء في غياب موقع الإنسان أمام ذاته، قبل الآخر، ومن هنا يأتي الإنصات بوصفه مَنْجَمًا، يكون منافسه الوحيد هو الطويَّة، حيث يسكن الضمير، وهذا الأخير لا يبينه إلا الصوغ الملتمع بكل ما هو كشفي، يشع بالتأمل الذي يستمد قيمته من الإصغاء، بغرض الحصول على أجوبة مرتبطة بمشروع الإنسان في الوجود من ظاهر وباطن، وهو ما نستنتجه من تحليلات الناقدة راوية يحياوي، التي لا تكاد تعدو تلك التأثيرات النافعة - في نظرها - إلا بما تُنبته الرؤيا في المتلقي من وجود معنىً نابضٍ؛ ينير له السبيل، على النحو الذي أشار إليه حازم القرطاجني في "اقتران الشيء بما يشبهه، ويستعار اسم أحدهما للآخر، فيكون هذا من تشافع الحقيقة والمجاز"، وكأن في هذا الاقتران ما يشير ضمنيا إلى أن إدراك الذات نفسها، لا يكون إلا بإدراكها العالم من حولها إدراكا ثقافيا؛ لأن الإبداع بواسطة الصورة هو وحده المعبر عن العالم من خارج الذات، وأن الرؤيا الكشفية علامة في الكون، يجب الإصغاء إليها، ومحاولة تخطي الواقع

[1] أدونيس، كتاب التّحوّلات والهجرة في أقاليم النّهار واللّيل، ص 126-127.

[2] راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات – رؤى نقدية، ص 167

المعمول في سبيل السعي إلى رسم واقع مأمول. ومن ثم فإن حركة النص – أيا كان – في نظر الناقدة هو "عبارة عن دفعات شعوريّة، يغلفها جوّ الحلم، وعلى مستوى التّعبير اللّغوي عمد الشاعر إلى آلية تغييب الدّلالة، بجمع ما لا يجتمع (الخروج من الأسماء) (الخروج من الجلد)، (يصغي الورق)، (جحيم الأغصان)، (وحش الحقيقة) إلخ... ويُدخل القارئ في المجهول، وفي استنطاق المسكوت عنه، وفي أبعاد فلسفيّة وجودية. ويؤكّد أدونيس النّاقد نهجه في البحث عن الإبداعية فيقول:« إنّ جوهر الشّعر الحديث قائم على عكس القيم الواقعية، إنّه يبدّل هرمونيا الواقع بهرمونيا إبداعيّة، ويجد حقيقة خاصة وراء وقائع العالم."[1]

من هنا، جاءت أهمية ولادة النص المفعم بالإصغاء للعالم الخارجي، قبل أن يتكوَّن في شكل نطفة من خلال علاقة التكوُّن من الكينونة في بداءة المضمر، بوصفه فعلا مبطنًا، تحركه أداة خفية، وبصيغة تلميحية، وفق قاعدة انتهاك المألوف، الذي يتوارى في أنساق الأساليب الفنية، التي تحتضن الأفكار والمشاعر، بحسب ما تقتضيه الظروف والمناسبات، لذلك يكون التركيز على الصوغ الفني من الأمور المهمة، التي نادت بها الناقدة من خلال التقاط الومضة الإبداعية من الإصغاء، وتحويلها إلى فعل من أفعال الإدراك، ثم إلى اقتران فعل الكلمة كمنطوق لفظي يشير إلى شيء ثابت، ووسيلة لاستكشاف جوهر أعماق النفس، على النحو الذي رأته الناقدة - على سبيل المثال – في نصوص أدونيس، التي تقول من خلال الضمير "أنا"؛ كل خيارات (الذات)؛ من عشق الموت وممارسة الهروب، وتختار الكلمات التي تُجنّ وتعشق، وتحتفي بالبروق، وتستنكر عرش السديم والمستقبل الضيّق، وتختار مرّة أخرى التلبس المحال والمغامرة بالشّعر.... علينا أن ننتبه إلى أنّ الذاكرة ليست صوتا، وإنّما هي مكان حفظ المادة التّاريخية، وهي ملك للجماعة لا للأفراد، وقد استنطقها بالرّواية، وكان الرّاوي يعلّق على أحداثها مستنكرا - في بعض الأحيان - حتى يوهمنا بأمانة ما نقلته هذه الذّاكرة، إلى جانب فاعلية الرّاوي. وكثيرًا ما كان الحوار هو المحرك الأساس، كالحوار الدّاخلي بين ما تريده الذّات المنطلقة الدّاخلية، وما تريده الجماعة التّي ينتمي إليها"[2]

نحن هنا أمام مجموعة معطيات يوحدها الدال القرائني؛ لعل أهمَّا الذات والذاكرة، فيما تأتي المفاهيم الأخرى سندًا معبرًا عن مكنون ما يتوخاه المسند إليه في النص المضمر، الذي تشكله جملة من المسوغات، منها الإصغاء إلى العالم الخارجي، ثم قريحة المبدع، لتصل إلى ذائقة المتلقي، لإحراز نُهْيَةَ الرسالة المستهدفة، "ورغم استثمار الشّاعر أجناسًا كثيرة داخل جنس الشعر، فإنّ هذا لم يشتت النّص، بل حوّل هذا العبور إلى فاعلية تحتاج من المتلقي إلى أن يجتهد ليجد الخيط

[1] راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات، ص 167، 168

[2] راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات، ص 55

الجامع، بين هذا العبور، فالصوت الواحد (الشاعر) تهشّم إلى أصوات كثيرة، وجنس الشعر تهشّم إلى أجناس متنوعة، إلاّ أنّ هذا لا يلغي الوحدة الكليّة"، إن نظر الشاعر - المدرِك - إلى ذاتية يشترك فيها معه أناس يمارسون حياة مشرئبة يعد بداية وعي إنساني متفتح ومتحرر، يؤمن باستبدال الـ "**هنالك**" بـ "**الهنا**" بوصفه نقطة التحول الكبرى، ومن ثمّ يبدأ بالتذمر من الواقع المعمول، وتنشأ لديه فكرة البحث عن الخلاص في الواقع المأمول، ولكن عجزه عن مواجهة الإصغاءات الصاخبة، المتأججة، التي تعترضه أمام تفاقم الأمور من أزمات، وإحباطات، وعدم اتساع مجاله الاستقلالي - على الرغم من اتساع مجاله الرؤيوي وقدرته المعرفية بالأشياء - قد يحدث فيه الشرخ الذي يؤدي إلى التناقض، " ومعنى هذا القول إننا تزودنا كبشر بمقومات وخبرات نفسية تهيئ لمشاعر الكراهية والعداء والانتقام، سبيلا ممهدة إلى نفوسنا، على أن من حسن الحظ أننا لم يكتب علينا التعبير عن هذه المشاعر الهدامة تعبيرا فعليا، وإنما يتوقف إلى حد كبير عند إقدامنا على مثل هذا التعبير، أو إحجامنا عنه، على الحضارة التي تظلنا، والنظم التي توجه سير حياتنا[1] على اعتبار أن جميع الكيانات البشرية مهما اختلفت نزعاتها مرتبطة بالسلوك الحضاري الذي تنشده.

سرد الإنصات في الخطاب الرّوائيّ

تقودنا الناقدة راوية يحياوي في كتابها إلى محور علاقة الإصغاء بالسرد؛ برؤية ضمنية في ربط هذه الآصرة، تحت وطأة تعدد الأصوات المتباينة polyphony ، داخل الصوغ السردي بما يشبه الواقع، أو بما يستعار منه، وقد أعطت الناقدة أهمية خاصة على حضور قدرة الإصغاء في العملية الإبداعية، بخاصة فيما ينتاب الشخصيات وهي تسرد الأحداث؛ بالنظر إلى سيطرة صخب الواقع، بوصفه عالما مؤثرًا على توجيه الذات المبدعة؛ الأمر الذي من شأنه أن يفتح دافعية إدراك هذا الصخب، الذي يغذي دواخل الذات بالصمت الجامد من الإنصات، ليتحول فيما بعد إلى صمت منطَّق؛ أي من التسكيت إلى التصويت بالتعبير عن موقف ما.

وفي ضوء ذلك، تمنحنا الثقافة الراجعة - من تأمل الذات - نَعْت التذكر؛ لما حصل آنفًا في الوجود، الذي كان في يوم ما فاعلا داخل كينونة الذات؛ قبل أن تصبح مرجعياتها خفية في الضمير الجمعي، المسجورة بالصمت؛ لتجد نفسها تباعًا - عبر توالي الأزمنة - مستقصية الواقع المأمول، وما بين الذات في التفاتها من الغيبة إلى الحضور، يتماثل الصراع في مواجهة اقتران الشيء بما يشبهه من المثبطات، التي من شأنها أن تزيد من الإصغاء إلى الماضي، نتيجة إعمال النظر في فهم

[1] هـ أ. أوفرستريت، العقل الناضج، ترجمة، عبد العزيز القوصي، مكتبة النهضة المصرية، ص 258 وينظر، كتابنا، معارج المعنى في الشعر العربي الحديث، ص 94.

سيرورة الواقع، الذي وفره الجزع في حضور الذات بالسؤال الملح عن: إلى أين؟ وكيف؟ وهو السؤال المطلوب، الذي يلاحق الذات فيما يمكن أن يفتح لها آفاقا واعدة على العالم الأجدى، والأحق بتوفير نمط الحياة المسْتَكْفِية، وهي الفكرة التي اشتغلت عليها الناقدة بعمق؛ مستشهدة في ذلك برواية "قواعد العشق الأربعون" للرّوائية التّركية [إيليف شافاق] في صلةٍ وطيدة بالمرجع؛ لأنّ المتخيّل السّردي كان وثيق الاتصال بالماضي التّاريخي، بدءًا بالعتبة الأساس، التّي تحيلنا إلى العشق الصّوفي، وقواعد العشق التّي أرساها شمس التّبريزي، إلى جانب بعض الأصوات السّردية التّي هي من الذّاكرة؛ لذا يمكننا أن نقول: إنّ الرّواية تاريخيّة [ترمي إلى إعادة بناء حقبة من الماضي بطريقة تخييلية]... وأن أوّل ملاحظة يمكننا الوقوف عندها، هي إلحاح السّاردة على التّوثيق الزّمني التّاريخي،... كما حرصت على توثيق بقيّة الأحداث. والمتتبّع لهذه الظّاهرة يقرأ مركزيّة التّاريخ، حتى عندما تذهب السّاردة إلى الحكي عن الحاضر فهي تبقى أسيرة الزّمن، كأن تسجّل في المحكي الرّوائي عن صوت "إيلا" [1]

وعلى إثر هذا الرأي من الناقدة، ما العلاقة بين الإصغاء ونعت التذكُّر، الذي ركزت عليه في تحليلها؟ وكيف تبنت مسألة الإصغاء المنسوب إلى وعي الفضاء المتمَكَّن منه لدى جميع الشخصيات، بخاصة شخصية [إيلا]؟، ولئن جعلت الناقدة حصافتها تُعرض عن الإجابة عمدًا، فإنها تستبدل مد جسور التأمل في حاضنة المتلقي بالإذعان للحل الجاهز، بخاصة وأن الناقدة تقترح مصطلح "الذات المعرفية" عوضا عن "الناقد"، سعيًا منها إلى إشراك المتلقي في الإنتاج؛ بتوظيف معارفه من خلال ربط صلة الإصغاء بموصول اقتراء المضمر، قبل أن ينجلي في الخطاب، حتى لو كان ذلك من دون إحالة مصدرية فيما تَضمَّنه التلقي من دلالة، وكأن الإصغاء هنا ينبوعه الوعي المشترك، والسنن التي تتعلق بتعمير الكون، يتلقى بمقتضاها المبدع – على وجه التحديد - نمط وعيه المستمد من الذات الكامنة في اللاشعور، وتنتظر من الإصغاء أن يبعث ما تلقاه صوب الجوهر، من قبيل أن السارد في هذه الحالة يستعمل الشخصيات في النص الروائي قناعًا، تومئ إلى القصد بترقب الموقف، أيًّا كان نوعه، بغض النظر عن كون مصدره: **التاريخ أو الذاكرة، أو في حفريات الواقع** التي تمثل اللامقول في القول، وقد وفقت الناقدة راوية يحياوي في ربط الثقافة الراجعة بهذه المعالم من خلال توظيفها في العملية السردية، بوصفها عناصر مهمة، كان وعي الشخصيات يصغي إليها، على الرغم من أن "الكاتبة - إليف شافاق - ذهبت إلى التّاريخ لتمتلكه، ويصبح تمثيلا وتمثّلا خاصًا بالذّات، يجعلنا ننظر إلى هذا التّاريخ من خلال ذاكرة الذّات السّاردة و"بهذا يخصّ التّمثيل بمعنى مزدوج ووظيفة مزدوجة: جعل الغياب حضورا ولكن أيضا إظهار

[1] ينظر، راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات، ص 184

الحضور الخاص على نحو صورة، وبذلك [يتم] تأسيس من ينظر إليها كذات ناظرة"؛ لذا لم يعد التّاريخ يهمّنا بالقدر الذّي يهمّنا المنظور الذّي من خلاله نظر إليه النّاظر"[1]، إذ لا وجود لناظر من دون نظر، كما لا وجود لتأمل من دون إصغاء بشتَّى أنواعه، كما أنه لا وجود لنص من دون تدبُّر، وبين هذا وذاك يأتي نص الغيبة بالإصغاء، وإذا كان الاختفاء في الخطاب المضمر هو "**ما لم يفكر فيه**" بحسب رأي كثير من المفكرين، فإن مصدره النماذج العليا "Archetypes " بحسب ما جاء به كارل غوستاف يونغ (1875)؛ بوصفها مكْمن واعية اللاشعور الجمعي، والعوامل البشرية المشتركة من دون وعي منها، وهي بدورها تصقل المخيلة في التَّوَاري بالفكرة المضمرة، قبل أن تتسلل إلى "**مسكن الكائن**" في اللغة على حد تعبير هيدغر؛ لتضيء المعنى، من منظور إن الفكرة بالإصغاء هي الحضور المتعالي في اللغة؛ وهو ما يوجب إمعان النظر فيما تنْثني عليه من تأملات متزاحمة، قبل أن تتجلَّى في الخطاب الواصف، ما يعني إن بداءةَ الفكرة بالإصغاء هي عبارة عن مرآة مصقولة لمكامن المخيلة؛ وإن اللغة تولد من حاضنة التفكير، أو الإصغاء، ولعل هذا من اشتغال "الذات المعرفية"؛ على وفق رأي الناقدة، التي تحرص على "مصاحبة الخطاب، بالإصغاء والتفاعل من خلال جملة من المعارف المركبة، والخبرات التي اكتسبتها من تكوثر النقد، بنظرياته ومناهجه داخل رهان التعدد، والصيرورة. إلاّ أنها رؤية خاصة؛ فهي رؤيتي كذات مختلفة تقول استجاباتها القرائية، داخل تبئيراتي الخاصة، وحساسيتي الجمالية التي أؤمن بها."[2]؛ أيْ نَعَم، هذا ما تؤمن به الناقدة من دون مواربة؛ وإذا كانت الناقدة راوية يحياوي ربما كسبت أول قارئ لها، وغنمت سندا لـ"الذات المعرفية"، فإن للمتلقي الآخر أسبابًا، قد تكون على غير سَمْتٍ في المدلول عليه بالنقد، معللا رأيه بالظن: أن من النظر إلى النص ما يكون من فعل النقد، إذا نحَى منزع الإجراءات الناجعة بالتعليل، ومنها ما يكون من جهة الدراسات الثقافية في المنظور، ذي الصلة بالدال القرائني الثقافي في سياقاته المتنوعة - بعضها على بعض - البديلة عن الدراسات الأدبية؛ ومنها ما يكون ضمن إشراك الأجناس البينية المستفيضة في التحليل المعرفي، ومثل هذا تتبناه راوية يحياوي منهجًا لها في التحليل، بديلا عن النقد في إجراءاته الصارمة، وبين هذا التوجه أو ذاك، وحده الخطاب يحظى بالتصور من حيث الدلالة والإبانة بالمتعيّن، ويظفر بحضور المتعالي في اللغة النسقية، في حين يجني الخطاب المضمر جوهر الفكرة باتحادها مع الذات المبدعة بالإصغاء، كونها تتصارع مع المفاضلة في انتقاء أيٍّ من هذه الأفكار أولَى بالحدس الخالص، بما ينبغي أن يكون عليه الخطاب

[1] ينظر، راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات، ص 185، ينظر أيضا، إليف شافاق، قواعد العشق الأربعون، ص 165.

[2] راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات، ص 374

الواصف، المستمد من الخطاب المضمر الذي ينقل الفكرة، بوصفها حجاب نواة قاعدية، قابلة للتحول إلى إنتاج معانٍ، قائمة على أسس نسقية معينة؛ إذ كل ما يَنْبَني على ثوابت أساسية تسهم في تطوره لبنات الأفكار بحسب الترتيب النسقي المُقتَفى.

الإنصات إلى الخطاب النّقديّ

يعد الإنصات في الخطاب النقدي بالنسبة إلى الناقدة راوية يحياوي صَوْغًا معرفيا ذوقيا، ورديفًا لعالم الكشف النقدي في التحليل، ونظيرا للتروِّي والتفكر، في صورة شبه متوازية بينهما، تربطهما علاقة تقابل وتناظر، غير أن ما يميز بينهما هو أن الإنصات صوغٌ من دون إنفاذ بالرقش أو التخاطب؛ إلا في حدود ما يرسمه في ذهن المتلقي من قيمة إدراكية جمالية، بوصفها محفزا لفاعلية إنتاج الرؤية النقدية، كما يعد الإنصات جسرا موصولا بين النص والمعرفة، سعيا إلى ممارسة الإضاءة والتنوير، إيمانًا من الناقدة أن كل إنتاج يستدعي صدىً صوتيًا، حتى لو كان صوتًا ضامرًا، إلا أنه قد يسهم في تشكيل وعي الناقد، وموقفه، تجاه فكرة معينة، من منظور أن الموضوع غالبًا ما يكون نقطةً تتلاقى فيها أصوات مختلفة داخل المنظومة المعرفية للناقد، سواء أكان ذلك إيجابًا أم سلبًا؛ لأنه لا مناص من تحاور الأفكار، ولا يَجد الناقد مَحيصًا عن فاعلية التأثر من دون الإنصات إلى مجالات الخطاب والتخاطب المتعددة، بما في ذلك الخطاب المضمر، كونه خطابًا قائمًا على المسكوت عنه، والإصغاء الذي يكون مبعثه الاستماع **إلى الآخر، وله.**

وإذا كان المعنى المدرك – في نظر راوية يحياوي - يضع المتلقي في نظام الفهم الذي يتضمن معنىً مخصوصًا من "**الذات المعرفية**"، وإذا كان السياق الإبداعي يحدد الماهية الحقيقية لمعنى النص ضمن قابلية معنى التفسير، فذلك لأن مثل هذه الظاهرة لها إذعانها في سريرة كل متلقٍ، من دون حاجة إلى بذل من الجهد إلى فك الإضمار؛ لأن نظام الخطاب الذي يرد فيه النص يأتي - في نظر من يميل إلى هذا الاتجاه - على حسب مدركات الوعي المعرفي، والتفسير المنطقي، الذي تفرضه دلالة لزوم المقصود من سياق ظاهر النص، من حيث هو تعبير بالاقتداء، ومن ثم فإن المتلقي هنا لا يحتاج إلى استحضار وسائط إجرائية، أو بذل جهد في التأمل المنهجي الصارم؛ لأن الناقدة تعتقد أن كل خطاب، يتوارى في داخله خطاب آخر، وكأنه يحمل صفة الإصغاء في "**اللامقول**"؛ المتخيل بالثقافة الراجعة، من "**مقول**" النص المنجز الذي يحمل معنى التواصل المدرك على نحو خَطابي، وفي هذا إشارة إلى أن تأويل النص من مواصفاته الإخبارية الموجودة في الخطاب النقدي قد لا تدفع بهذا النص - من المتلقي المتفاعل معه - إلى إنتاج ما تنطوي عليه المعاني المتوارية، كونها تفرض على القارئ استنباطها، قد تكون مغيبة في النص عمدًا، وفي هذا الشأن ترى الناقدة أنها تلبي بغية الإنصات في مسيرتها المعرفية، وتوليه الأهمية الأجدى، وتعتبره جزءًا من الإبداع، وبداءة كل خطاب في رؤاه؛ "فهو مغامرة ورحلة دائمة، دون مبتغى محدد، وكأنه رهان في الوهمي الذي يشبه

الواقع، وما هو بواقع. أنصتُ وأكتبُ خطابًا إنصاتيًا، استدعيت من خلاله تجارب كثيرة، وفِكرَ أزمنة متغايرة، ومعرفة متشابكة، وكان عليّ التسلّح بمهارات كثيرة: رتّبتُ وصفّفتُ، استجوبتُ وحلّلتُ، بحثتُ في السر، وتفاعلتُ وغضبتُ في أحايين كثيرة، لأنني فقدتُ ما أريد. ثم استعدتُ فتنة الخطاب، فعاودتُ الإنصات، وواصلتُ التفاعل من جهات أخرى، ومع ذلك كان كل شيء مغامرة، مثلما كان إبداع الخطاب مغامرة أيضًا. كل هذا، لأنّ فن الإنصات تجربة مستمرة في الآن الذي يخلخل الزمان والمكان، ويظل النقصان يشوبها، و"الأنا المنصتة" تتوهّم أنها سَدّتْ النقصان، لهذا أحببتُ النقصان... فالإنصات هو رؤية الخطاب بالقلب، فيحدث اللقاء، وليس أيّ لقاء.[1]

تقترح الناقدة مفهوم "**الذات المعرفية**" عوضًا عن النقد؛ لأن هناك مسوّغاتٍ عديدةً استوجبت التغيير في الخريطة الذهنية المعرفية والثقافية؛ إذ لم تعد الدراسات النقدية تستحق ما يلزم من الصرامة للاستناد إليها إجرائيا، بالنظر إلى ولوج تداخل الأجناس المعرفية في مسار الخط المعرفي، وتثاقف الرؤى في صلتها بالغيرية في جميع التحولات التي كانت تتبناها السرديات الكبرى، خاصة بعد تفشي مفهوم العولمة والهوية الثقافية، ناهيك عن تغير الأذواق. حينئذٍ؛ تنطلق الناقدة من هذا التوجه، وفي قرارة قناعتها أن للعالم الصاخب تأثيرًا على الوعي في جميع مفاصله من غير انتظام على سَمْتٍ إجرائي موحد، وهو ما بدأ يدفع بالوعي إلى التسَمُّع جيدًا بالإصغاء إلى الذات، على حد رأي [باشلار Bachelard, L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination] قوله:" **يبدو أن الذات لكي تحسن إلى السكوت أمام فرجة العالم، ودهشة الأنظار تحتاج إلى ما يلزمها من الصمت**"، حتى تستلهم فضاءها الأنبل؛ بغية استشراف "**الزمن/ الحلم**" بكل ما يحمله من إمكانات رؤياوية، احتفاء باستقدام الآتي، وإعادة بناء حلم يقاوم فراغات الصمت، ويمتص فيافيَ النفي والحزن، ويمضي نحو امتلاك الفضاء الأرحب في دَعَتِه، والأفسح في سعته، حيث لا شيء يحتويه أو يصده، بعد خلخلة المنظومة الفكرية المتوارثة؛ بموجبات تداخل الأجناس المعرفية، التي صارت تستند إلى أن النص بات يخضع إلى "مرحلة التّجريب الدّائم إلى درجة أنّ الحركة في تجدّد مستمر، وهذا ما حال دون تراكم بعض النّصوص حتى تكوّن أجناسيتها... ولم يعد الخطاب النّقدي الدّارس للمنجز الشّعري العربي الحديث في مطلع الألفية الثّالثة، حبيس أسئلة الجمالي والشّعري المكرّسة في المركزيّة النّصيّة، بل انفتح على ممكنات جهات قرائيّة لم يرهقها التّكريس بعد، وهذا ما فتح الدّيناميّة والانتقال من خطاب نقدي يكرّر نفسه، إلى خطاب نقدي مغامر وخلاّق، يتبنّى الرؤية الشّموليّة والمعرفة المركّبة في كيمياء إبستمولوجي قائم على تجاوز النّصيات".[2]

[1] راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات، ص 376

[2] راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات، ص 297

هي ذي وجهة نظر الناقدة راوية يحياوي، بشكل عام، من دون الدخول في التفاصيل الإجرائية التي تبنتها في تحليل النصوص؛ المتواشجة مع الرؤية الشمولية المتضمَّنة فيما تنطوي عليه "**الذات المعرفية**"، بخاصة حين يستنتج المتلقي من تحليلها النصوص الإبداعية أن أفول الإجراء النقدي بات شرطا لتجلي الواعز المعرفي/الثقافي؛ من دون إنكار صلة التوافق بينهما في بعض المجالات المشتركة؛ فإذا كان النقد الأدبي يميل في إجراءاته إلى الصلابة في أسلوب المعالجة الموجَّهة إلى النخبة، فإن "**الذات المعرفية**" تميل في التحليل إلى الباعث الثقافي المعرفي، المستمد من مرجعية النسق المضمر، ولعله من هذا المنظور ربطت راوية يحياوي "**الذات المعرفية**" بوجهة النظر التي تتسم بالشمولية، وتستند في التحليل إلى الكثير من المناهج، ومن أفكار ما بعد الحداثة، ونظرياتها، مع تشذيبها بما يناسب الذوق العام؛ لذلك رسمت لنفسها سمة الموسوعية في التناول النقدي، والتحليل القائم على الأنساق الثقافية الواسعة المعالم، متجاوزة الإجراءات النقدية المألوفة، بوصفها - في نظرها - مناهج محصورة الأفق، وذات نظرة أحادية في التحليل، بحسب رؤية كل منهج في تأويل النصوص، وتحليلها، على خلاف "**الذات المعرفية**" – في صلتها بالنقد الثقافي - التي تتعامل مع أنساق معرفية واسعة المعالم.

وفي ضوء ذلك فإن "**الذات المعرفية**" في نظر الناقدة، تعد مهارة فنية في تناول النص بأريحية من خلال معايير معرفية ثقافية، ومتداخلة إلى حد التماهي مع تداخل الأجناس المعرفية. ومن هنا، تتلافى سمات المنهجية النقدية الصارمة سبيلها، وتتنكَّب عنها الإجراءات المنهجية الضابطة للتحليل المعياري، على نحو ما هي عليه المناهج النقدية الأدبية، كما تصرح راوية يحياوي بذلك، حين ترى أنه "لم يعد الخطاب النّقدي الدّارس للمنجز الشّعري العربي الحديث في مطلع الألفية الثّالثة، حبيس أسئلة الجمالي والشّعري المكرّسة في المركزيّة النّصيّة، بل انفتح على ممكنات جهات قرائيّة لم يرهقها التّكريس بعد، وهذا ما فتح الدّيناميّة والانتقال من خطاب نقدي يكرّر نفسه، إلى خطاب نقدي مغامر وخلاّق، يتبنّى الرؤية الشّموليّة والمعرفة المركّبة في كيمياء إبستمولوجي قائم على تجاوز النّصيات."[1]

ومع تحول النقد من مساره المألوف إلى مسار "**الذات المعرفية**" الثقافية، نكون بذلك قد دخلنا في معطى آخر، وهو تحول ضوابط بناء العمل الفني من القيم الجمالية إلى الانفلات المرتبط بالآراء الانطباعية ذات الصلة بالمعارف، غير المتبصرة بالأمور المقيَّدة، ولربما أصبح هذا يعكس تغييرا في المفاهيم، وليس تطورا لها، لما في التغيير من تراجع في الأداء والوظيفة، ومن ثم وضعت الناقدة راوية يحياوي، شأنها في ذلك شأن النقاد المحسوبين على الدراسات الثقافية، منجزات النقد

[1] راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات، ص 297

الأدبي على مشرحة التفكيك، حين تصدوا لكل ما هو يقيني، وإلى "كل ما قام حوله إجماع من معايير اليقين، والأخلاق، والمعاني، وبإصرارهم على رمي كل أنواع الخطابات والنظريات في عالم واسع من ألعاب اللغة... وهم ينتهون... برد كل المعرفة والمعاني إلى مجرد ركام من الإشارات. وهم بذلك إنما أنتجوا حالة من العدمية، مهدت الطريق لإعادة ظهور سياسات كاريزمية، بل طروحات أكثر تبسيطا من تلك التي جرى نقدها."[1]

قائمة المراجع

1. أدونيس، كتاب التّحوّلات والهجرة في أقاليم النّهار واللّيل.
2. جاكوب كرك: اللغة في الأدب الحديث، ترجمة ليون يوسف، وآخر، دار المأمون، 1989.
3. ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة، تحقيق: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، 2005
4. راوية يحياوي، الإنصات إلى مختلف الخطابات – رؤى نقدية، دار ميم، الجزائر، 2020،
5. عبد القادر فيدوح، الدراسات المخملية والنقد الثق.افي، مجلة ذي قار، جامعة ذي قار، (العراق) عدد 24، القسم الأول 2017
6. الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار المعارف، مصر، 1961،
7. هـ أ. أوفرستريت، العقل الناضج، ترجمة، عبد العزيز القوصي، مكتبة النهضة المصرية.

[1] ينظر، ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، ص 401، ينظر أيضا، عبد القادر فيدوح، الدراسات المخملية والنقد الثقافي، مجلة ذي قار، جامعة ذي قار، (العراق) عدد 24، القسم الأول 2017

ترقية اللّغة العربية في كتابات الجزائريين الآكاديميين منصة ASJP نموذجا من2014 إلى2019

Algerian academic writing About upgrading the Arabic language Through a gateway ASJP From 2014 to 2019

بوسغادي حبيب* (habibalii15@gmail.com)	جامعة عين تموشنت/ الجزائر

الإرسال: 16/ 07/ 2020 القبول: 01/ 10/ 2020 النشر: 26/ 02/ 2021

ملخص: تحاول هذه الورقة البحثية التعريف بمساهمة الباحثين والآكاديميين الجزائريين في ترقية وخدمة اللغة العربية والرقي بهذا الحرف المقدس إلى مصاف العالمية؛ وعليه سنحاول تثوير المنصة الإلكترونية الخاصة بالمجلات العلمية واستخراج البحوث التي تناولت اللغة العربية فأشادت بها وبخصوصيتها؛ والخدمات التي يمكن أن تقدمها في مجالات الحياة؛ و منطلقنا في كل هذا الإحصاء والتصنيف ثم التعريج على الدراسة والتحليل؛ غايتنا في ذلك الإشادة بالأقلام الجزائرية التي دبّجت بحوثها وإشارتها إلى أهمية اللغة العربية؛ وأنّ لهم هم أيضا مساهمة في هذا المجال لا يقل عن نظرائهم من الكتاب والباحثين العرب.

كلمات مفتاحية: اللغة العربية؛ المنصة الإلكترونية؛ ميادين المعرفة؛ الأقلام الجزائرية.

Abstract :

This research paper attempts to introduce the contribution of Algerian researchers and academics to the promotion and service of the Arabic language and the advancement of this sacred letter to the ranks of the world ; How is it not the letter in which the Noble Qur'an was written; We will try to search in the electronic platform of scientific journals and extract research that searched the specificity of the Arabic language; and the services that it can provide in the fields of life. Accordingly, we will rely on statistics and classification, and then we refer to study and analysis. Our aim is to refer to the Algerian researchers and what they have written about the Arabic language ; And that they also have a contribution in this field no less than their Arab counterparts and writers

Keywords : language ; online platform ; Algerian researchers ; Arabic; fields of knowledge

مقدمة:

* بوسغادي حبيب، أستاذ التعليم العالي، habibalii15@gmail.com

الحديث عن اللغة العربية وتحدياتها حديث ذو شجون؛ وقد كتب في هذا الموضوع الكثير من الباحثين والدارسين على مختلف مذاهبهم وتخصصاتهم؛ القدامى منهم والمحدثين؛ ولا تكفينا هذه الورقة البحثية لكي نشير لأهم هذه الكتابات وخاصة ما تعلق منها بما أشاد به علماء الجزائر عبر العصور؛ وحسبك الإشارة إلى أقلام جمعية العلماء المسلمين في مجلاتهم؛ وما أشار إليه علماء الزواوة في مدوناتهم اللغوية والتفسيرية، وعلماء الإباضية في أصولهم وتفاسيرهم، وعلماء الجنوب الكبير، خاصة أقاليم توات وما جاورها.

ارتأينا في هذا البحث أن نخصصه للحديث عن الباحثين الجزائريين المحدثين وما قالوه عن اللغة العربية ومن أنها صالحة لكل زمان ومكان، من خلال تناول جملة من المقالات المبثوثة في البوابة الإلكترونية الجزائرية، متخذين أداتي الإحصاء والتوصيف في عرض هذه البحوث؛ ومحاصرة الظاهرة بين ما كُتب من سنة 2014 إلى 2019، كما سيجد القارئ أنّ هذا البحث هو جانب تطبيقي محض.

إنّ غايتنا من هذه المقالة الإشادة والإشارة إلى أنّ الجزائريين – وعبر الأزمنة المتتابعة – لم يكونوا البتة بمنأى عن العلم والمعرفة والفكر؛ فهل وُفّق هؤلاء الباحثين في الإشادة باللغة العربية وعرض مزاياها؟ وما هي أهم الميادين التي تمّ الكتابة فيها؟

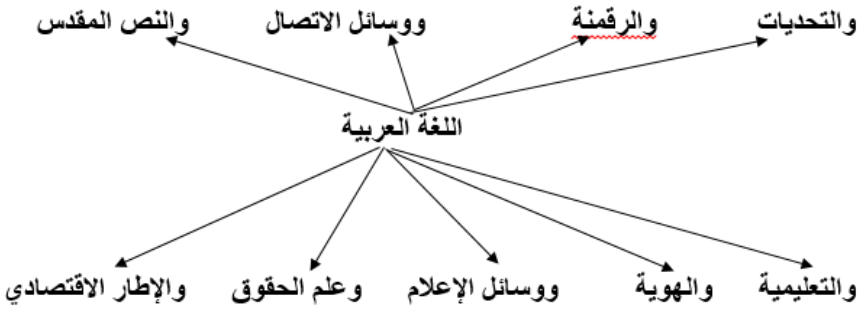
قبل التطرق إلى تثوير هذه المسألة والإجابة عنها لا بأس أن نعرّف بالبوابة الإلكترونية بصفتها المدخل الأساس لفهم عناصر الجانب التطبيقي.

أولا/ المساهمة البحثية في ترقية اللغة العربية لدى الباحثين الأكاديميين الجزائريين من 2014 إلى 2019 (ASJP، 2020).

بعد اطلاعنا على ما جاء في البوابة الإلكترونية ومحاصرة البحوث المنشورة ما بين فترة 2014 و2019 ألفينا أنّ الدارسين الجزائريين – بمختلف مستوياتهم - كتبوا في ميادين كثيرة ومتنوعة، يمكن أن نوردها على الشكل التالي:

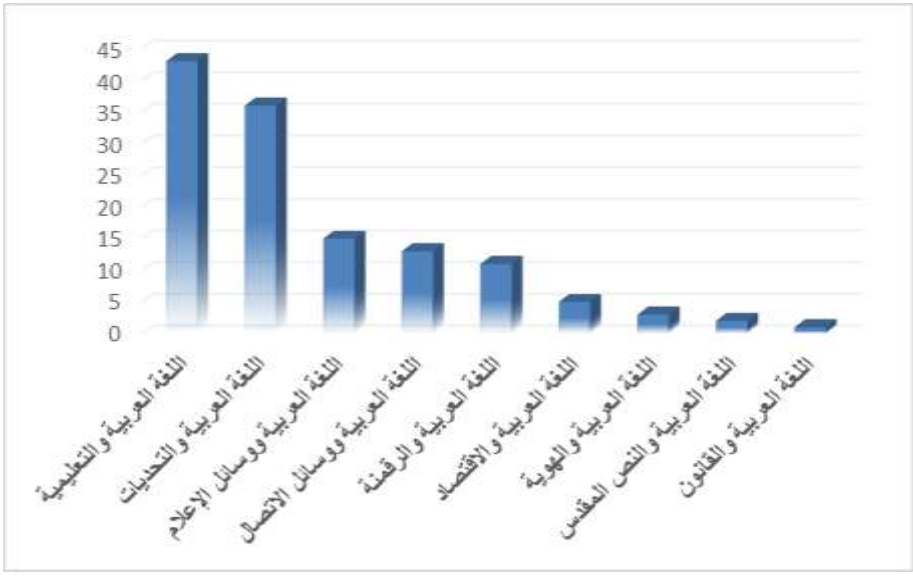
ميادين اللغة العربية التي كتب فيها الباحثون الجزائريون

خلال الفترة الممتدة ما بين 2014 و2019



وقد تمخض بعد بحثٍ مايلي:

الميدان	عدد البحوث
اللغة العربية والتعليمية:	43
اللغة العربية والتحديات:	36
اللغة العربية ووسائل الإعلام:	15
اللغة العربية ووسائل الاتصال:	13
اللغة العربية والرقمنة	11
اللغة العربية والاقتصاد	05
اللغة العربية والهوية:	03
اللغة العربية والنص المقدس:	02
اللغة العربية وعلم الحقوق:	01



1/ اللغة العربية والتحديات:

عنوان البحث	صاحب البحث	المجلة/المجلد/العدد
كيف أصبحت اللغة العربية لغة عالمية بعد ظهور الإسلام بقليل	تركي رابح عمامرة	اللّغة العربية/1/3
اللغة العربية والتحديات المعاصرة (آثار ومتطلبات)	محمد ضياء الدين خليل إبراهيم	الذاكرة/2/5
استعمال اللغة العربية في الجزائر واقع وآفاق	هاشمي محمد	الصوتيات 3/14
مسألة اللغة العربية في الوطن العربي بين الواقع والتحديات التي تواجهها في ظل العولمة	رتيبة طايبي	Annales de l'université 32/4d'Alger
اللغة العربية في عصر العولمة " الواقع والتحديات"	جمال بلبكاي	المدونة 1/2
تحديات اللغة العربية في المجتمع الجزائري	عابد بوهادي	اللّغة العربية 1/16
مكانة اللغة العربية و رهاناتها	حياة طهراوي - و لخضر بلقاق	مجلة الحقوق والعلوم الانسانية4/8
رهانات اللغة العربية في ظل العولمة	عبد القادر فيدوح	اللّغة العربية 1/11
اللّغة العربية و الرهانات المستقبلية (من بلاغة الرسم إلى بلاغة الرقم)	عمور بلعابد عبد الحق	الصوتيات 1/11
اللغة العربية بين خصوصيات الهوية وعالمية الفكر مقاربة لسانية اجتماعية	نعمان بوقرة	اللّغة العربية 1/12

اللغة العربية في الجزائر- قراءة سوسيولوجية-	عبد الجليل ساقني	آفاق علمية 3/11
التّنظير اللّغوي لدى عبد الملك مرتاض من خلال كتابه "نظرية اللّغة العربيّة تأسيسات جديدة لنظامها و أبنيتها"	يوسف بن نافلة	جسور المعرفة2/5
اللغة العربية وأشكال الهيمنة الجديدة	بوزيد بومدين	اللّغة العربية 1/11
تداعيات العولمة الإعلامية والاتصالية على اللغة العربية وسبل مواجهتها	ليلى فيلالي	المعيار 41/21
اللغة العربية والثورة المعرفية	خذري علي	مجلة الآداب والعلوم الإنسانية2/2
اللغة العربية وتحديات العولمة	الغالي و نورية فارس	مجلة اللغة والاتصال 18/11
وضع اللغة العربية في الولايات المتحدة الأمريكية	سرير إلهام مرتاض	اللّغة العربية 1/11
الخصوصيات الثقافية دعم للغة العربية	جميلة ملوكي ووسام سعيدي	الحوار الثقافي 2/6
اللغة العربية بين الاستفادة من مزايا العولمة والحذر من التماهي فيها	دلال عودة .بن فريحة الجيلالي	المعيار 1/8
اللغة العربية وسهام العولمة	أحمد بوطرفاية	اللغة العربية 1/11
وضع اللغة العربيّة في الجزائر بين القانون والواقع	جعلاب كمال	دراسات وأبحاث 22/8
لغة الضاد بين مد الأصالة وجزر المعاصرة	الأشراف فطيمة الزهرة	آفاق للعلوم 1/3
اللغة العربية وتحديات العولمة	عبد الله أبوهيف	اللغة العربية 1/11
اللغة العربية: مرونتها وقدرتها على الأداء	غرس الله أحمد	منتدى الأستاذ 4/7
اللغة العربية حصن الامة في عصر العولمة	براهيمي فاطنة	التراث 18/5
اللغة العربية والتمكين التواصلي	البوحسيني رفيق	مجلة الآداب والعلوم الإنسانية 2/2
دينامية اللغات مقاربة لوضع اللغة العربية في الجزائر	عثمان ملاوي	الممارسات اللّغويّة 38/7
إسهامات المجلس الأعلى للغة العربية في وضع الأدلة الوظيفية	معبود جويدة	الصوتيات 2/13
أسباب تراجع اللّغة العربية في الاستعمال وسبل	عيسى العزري	اللغة العربية 2/19

مواجهتها		
راهن اللغة العربية وتحدياتها في العصر الحديث	حسني نور الهدى	جسور المعرفة 3/4
دور الجامعة الجزائرية في خدمة اللغة العربية في ظل العولمة	سعاد شابي	مجلة الحقيقة 25/12
تحديات اللغة العربية في المجتمع الجزائري	عابد بوهادي	اللّغة العربية 2/16
الخصوصيات الثقافية دعم للغة العربية	جميلة ملوكي	الحوار الثقافي 2/6
اللغة العربية بين الاستفادة من مزايا العولمة والحذر من التماهي فيها	دلال عودة .بن فريحة الجيلالي	المعيار 1/8
التأثيرات الاستشراقية في مسيرة اللغة العربية الفصحى _ بين الإنصاف و الإجحاف-	محمد عيساوي	تاريخ العلوم 7/4
اللغة العربية وتحديات العولمة	جعرير محمد	الآكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية 1/7

ركز أصحاب هذه المقالات (والتي كان عددها 36بحثا) على قضية جوهورية؛ تتعلق أساسا بنظام العولمة الذي اجتاح ومازال يجتاح العالم، حيث راح جل هؤلاء الدارسين يطلقون صرخات التحذير من المخاطر المحدقة بمصير اللغة العربية، يقول محمد زرمان:" وها هي العولمة اليوم تستكمل بنود هذا المشروع القديم وتسعى سعيا حثيثا نحو محاصرتها وتهميشها وحرمانها من القيام بدورها الحضاري في تعبئة الأمة والنهوض بها من كبوتها، وأمام هذا التحدي المصير الذي يواجه اللغة العربية وهي تعيش وضعا متضعضعا بسبب المغلوبية والاستلاب الحضاري الذي تقبع فيه شعوبها"**(زرمان، م، 1437، 13)**

وقد أورد بعض الباحثين جملة من الأسئلة محاولين الإجابة عنها على غرار ما تطرق إليه بحث "اللغة العربية بين الاستفادة من مزايا العولمة والحذر من التماهي فيها" لدلال عودة، و"أسباب تراجع اللّغة العربية في الاستعمال وسبل مواجهتها" لعيسى العزري.

يعقب الباحث زرمان قائلا:"هل ستتأثر العربية بموجات العولمة الثقافية فيما يمكن أن نسميه بعولمة اللغة فتجرفها تياراتها الطاغية ويكون مصيرها مصير الكثير من اللغات التي ما فتئت تنكمش وتتقلص حتى باتت مهمشة أو في حكم العدم؟ هل يمكن للعربية أن تواجه تحدي العولمة بنجاح وتتمكن من التفاعل الحي والإيجابي معها وتستفيد من هذا المتغير الجديد وتوظفه توظيفا مناسبا يبعث فيها روحا قوية قادرة على المواكبة والمنافسة أم أن التحديات ستكون أقوى منها؟ هل

تمتلك العربية آليات التفاعل ومقومات المواجهة؟ وهل المشكلة تكمن في اللغة العربية وطبيعتها وخصائصها أم في أصحابها الذين يحملونها تماشيا مع رأي ابن حزم الذي يذهب في كتابه (الأحكام) إلى أنّ اللغة يسقط أكثرها بسقوط همة أهلها؟"**(زرمان، م، 1437، 14-15)**

2/ اللغة العربية والتعليمية:

عنوان البحث	صاحب البحث	المجلة/المجلد/العدد
صعوبات تعلم وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ومقترحات علاجها	خطوط رمضان و جلاب مصباح	الجامع في الدراسات النفسية والعلوم التربوية/2/4
مشكلة اللغة العربية عند الطفل الجزائري	نصيرة لعموري	المعارف/14/8
الاستعمال اللغوي في الخطاب التربوي -نموذج مستعملي اللغة العربية–	مولاي احفيظ مدني علوي	العلامة 1/3
التجربة الجزائرية في تدريس اللغة العربية لأبنائها في المهجر " أكثر من نصف قرن من التجربة"	سعدي بزيان	اللّغة العربية 2/7
تعليمية اللغات واللغة العربية - إشكاليات وتحديات	هباشي لطيفة	التواصل 1/20
استراتيجية تطوير اللغة العربية وآليات تفعيلها عند صالح بلعيد	حتجي الصديق	المقال 1/3
إسهامات الحاج صالح في ترقية البحث في تعليمية اللغة العربية	خاين محمد	دراسات لسانية 8/2
اللغة العربية وسياسة الإصلاح(التعليم المتوسط نموذجا)	لخضر حشلافي	جسور المعرفة 4/1
تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة وموقف التراث منه.	أحمد لقم	إشكالات في اللغة و الأدب 5/8
المنهج التداولي في تعليمية اللغة العربية.	عزيزة بوغرارة	مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية2/6.
جهود عبد الحميد بن باديس في تعليم اللغة العربية مقاربة لسانية حديثة	سرير عبد الله فوزية	اللغة والاتصال 2/13
تعليمية اللغة العربية من منظور اللسانيات الحديثة والطرائق التربوية	أحمد مداني	التعليمية 10/04

الازدواجية اللغوية وتعليمية اللغة العربية	سكاوي راضية	مجلة فاق للعلوم 2/3
تعليم اللغة العربية للناطقين بلهجاتها (الإزدواجيين)	عبد اللي سناء	التعليمية 12/4
تعليمية النحو من التقعيد إلى قدرة اللغة العربية على الوفاء بمتطلبات العصر	عمر مختاري	العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب2/1
واقع وآفاق صناعة معجم اللغة العربية المعاصرة في المدرسة الجزائرية	عيسى خثير	التعليمية 11/4
تعميم اللغة العربية في المجالات التعليمية في الفترة البومدينية	فاطمة بن عدة	لغة كلام 1/3.
تفاعل النحو والبلاغة في تحصيل اللغة العربية	محمد القاسمي	اللّغة العربية1/11
اللغة العربية في برنامج السنة الأولى ابتدائي وعلاقته بالنظريات الغربية في اكتساب اللغة	كريمة بوكرش	المداد1/1
تعليمية اللغة العربية.....المشاكل والحلول	علاوي العيد	أبحاث في اللغة والأدب الجزائري1/5
أثر طبيعة اللغة العربية وطرق تعليميتها في عملية التواصل التعليمي	عبد الخالق رشيد	الموروث 3/3
دور عبد الرحمن الحاج صالح في تطوير تعليم اللغة العربية	بناني أحمد و بناني مريم	آفاق علمية 4/11
دواعي التداخل اللغوي وانعكاساته على تعلم اللغة العربية في المدرسة الجزائرية	ليلى قلاتي	جسور المعرفة4/4
اللغة العربية في المدرسة الجزائرية: الواقع والمأمول	رمضان حينوني	آفاق علمية 2/9
الصعوبات والحلول في تعلّم اللغة العربية لدى الأطفال في المدرسة الجزائرية	خثير عيسى	تاريخ العلوم 9/4
تصور منهج متكامل في تعليمية اللغة العربية	رشيد سهلي	مجلة المقال 2/1
أسس بناء منهاج في تعليمية اللغة العربية	خليفة صحراوي	جسور المعرفة 1/1
أثر التداخل اللغوي في تعليم اللغة العربية لتلاميذ المرحلة الابتدائية	سميرة بن موسى	الإشعاع 6/3
التعليمية وآثرها في تقويم تدريس اللغة العربية وترقية استعمالها في الجامعة	محمد صاري	اللغة العربية 1/4

تعليم اللغة العربية رأي في واقع الحال ورؤية في أفق الآمال	نهاد الموسى	اللغة العربية 1/11
مسار الفعل الترجمي بالجزائر ومستقبل اللغة العربية	روقاب جميلة	مجلة معالم 2/7
التهجين اللغوي من "منظور صالح بلعيد"	حبيبة إلزعر	التعليمية 3/5
تعليمية اللغة العربية وأثرها في تعلّم الطفل الجزائري في ظل التعدد اللهجي في المجتمع	عمر بلعباسي	تاريخ العلوم 4/2
تعليمية اللغة العربية في الجزائر من المقاربة بالأهداف إلى المقاربة بالكفاءة	أحمد بناني	الموروث 3/3
واقع وآفاق اللغة العربية- تحليل لطرق تدريس النحو	ميلود ربيعي .نصيرة عيساوي	مجلة مفاهيم 5/1
تجويد التحصيل في اللغة العربية من منظور المقاربة بالكفاءات	عبد المالك سيواني	الممارسات اللّغويّة 22/5
المعجم التاريخي للغة العربية بين الأمل والعمل	حفيظة يحياوي	الممارسات اللّغويّة 29/5
اللغة العربية، والمدرسة الجزائرية - قراءة في سياسات تعريب التعليم في الجزائر-	ساسي سفيان	مجلة العلوم القانونية والاجتماعية 4/4
الثنائية اللغوية وإشكالية تعليم وتعلّم اللغة العربية	زاهية لوناس	المعارف 20/11
تعليمية اللغة العربية في ضوء اللسانيات التداولية	عبدالله بوقصة	الموروث 3/3
عبد الرحمان الحاج صالح -جهوده اللغوية واللسانية من خلال مشروع الذخيرة االلغوية	بختة تاحي	اللّغة العربية 4/21
تأثير الإعلام في تعليمية اللغة العربية عند الطفل	كمال عمامرة	الكلم 1/3
وضعية تعليمية اللغة العربية إبان الاحتلال الفرنسي من خلال كتاب " التعليم للأهالي في الجزائر" لموريس بولار 1910 م	رافة محمد	الشهاب 4/4

لا ريب أنّ الحديث عن تعليمية اللغة العربية فيه من الأهمية بمكان؛ لذلك ألفينا جل الدارسين قد أولوه عناية كبيرة، إذ بلغ عدد المقالات التي أنجزت في هذا الصدد زهاء (الثلاثة والأربعون) مقالة، توزعت على مجلات شتى عبر ربوع الوطن؛ هاته الأولوية والعناية لها أكثر من دلالة" فهو

موضوع يكتسي أهمية بالغة في عصرنا الراهن، ولاسيما أن المجتمعات المعاصرة منشغلة على عتبة القرن الجديد بالنهوض بلغتها، وترقيتها، وهذا ما جعلها تركز الاهتمام على البرامج، والكتب التعليمية، وطرائق التدريس، والمعلم، والمتعلم، وذلك لمواكبة العصر، كما أن زمننا هذا أصبح يعرف اهتماماً كبيراً بطرائق التعليم، والتعلم، وهذا يعود إلى عوامل شتى؛ حضارية، وثقافية، وعلمية، واجتماعية...، مما يجعل من تحسين طرائق تدريس اللغة العربية لأهلها، ولغير الناطقين بها أمراً يعد غاية في الأهمية...، فتعليم لغتنا العربية هو أمر صعب، وخصب في الآن ذاته، فهو صعب من حيث إن هناك الكثير من التضارب، والتباين في طرائق التدريس، وكذلك من حيث دقة تحديد المضامين التي يتوجب تعليمها، والاقتصار عليها...، وهي ميدان خصب كونها لم تلق الكثير من الدرس، والبحث، والتنقيب، ولم تحظ باهتمام كبير من لدن الدارسين والباحثين، ومن جانب آخر فهي قضية لا يمكن الحسم فيها، لأنها قابلة للتجدد، ولاسيما في عصرنا هذا، عصر الانفجار العلمي، والتكنولوجي، والتقني، كما أن الممارسات التعليمية المتعلقة باللغة العربية السائدة في المؤسسات التربوية تغدو ممارسات آلية عشوائية، في ظل غياب تحديد خطط تدريسية واضحة، ومناهج تربوية سليمة، وبالتالي فإن هذا الموضوع(تعليمية اللغة العربية) هو في حاجة للمزيد من الدراسة، والبحث، ويستحق الأبحاث تلو الأبحاث، بغرض الارتقاء، والنهوض بالعملية التعليمية، وبهدف تقويم الجهود المبذولة، والوقوف على مواطن نجاحها، والاستفادة من أخطائها"**(بوفلاقة،م،2011)**

3/ اللغة العربية والرقمنة (الحاسوب):

عنوان المقال	صاحب المقال	المجلة/المجلد/العدد
تمثلات اللغة العربية في ظل الخطاب التداولي الرقمي مقاربة سيميائية لعينة من الخطابات اللغوية عبر صفحات شبكة الفايسبوك	سامية عواج و رضوان رياح	المعارف/22/12
التجارب الراهنة حول حوسبة النصوص التي تعتمد اللغة العربية	موسى زمولي	اللغة العربية 2/4
اللغة العربية وتدفق المعلومات	فريدة بن فضة	اللّغة العربية 2/9
تصور مقترح لتوظيف التكنولوجيا في تعليم اللغة العربية بالمرحلة الجامعية	محمد هادي علي	التعليمية 7/3
توظيف اللسانيات الحاسوبية في خدمة الدراسات اللغوية العربية جهودٌ ونتائج	العارف عبد الرحمن	AL-Lisaniyyat 13/12
اللغة العربية ومواكبة العصر: الكونية والبقاء وضرورة تعزيز المحتوى الرقمي -أضواء	بوفلاقة محمد سيف الإسلام	مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم

وملاحظات-		الاجتماعية والإنسانية2/3
الحاسوب وتعلم اللغة العربية	الهرش عايد حمدان	Revue Des Sciences 2/10 Humaines
سبل توطين التقانة باللغة العربية صناعة تقانة المعلومات نموذجاً	عبد الحميد الفلاح	اللغة العربية 1/11
اللغة العربية وتحديات الثورة الرقمية	حسن بدوح	العلامة 1/2
اللغة العربية وعصر التكنولوجية	بن علي قريش	التعليمية 9/4
توظيف اللسانيات الحاسوبية في خدمة الدراسات اللغوية العربية جهودٌ ونتائج	حسن العارف عبد الرحمن	AL-Lisaniyyat 13/12

بلغ عدد المقالات التي أنجزت حول علاقة اللغة العربية بالرقمنة (إحدى عشر) مقالة، ونعتقد أنه عدد قليل لما يشهده العالم من ثورة معلوماتية على كافة الأصعدة، إذ لابد من مَخْرِ عباب هذا البحر، ومواكبة هذا العصر الذي أصبح فيه العالم قرية صغيرة، والناظر في مجمل المقالات المنجزة يجد أنّ أصحابها ركزوا على الفراغ الرقمي الذي يعاني منه الحرف العربي إذا ما قارناه ببقية اللغات الأخرى؛ إذ لابد من شحذ الهمم والتشمير عن سواعد الجد، فيما بين أهل البرمجيات والهندسة وأهل اللغة العربية لإيجاد سبل وطرق تعزز من قيمة ومكانة اللغة العربية، يقول محمد ولد إمام:" حتى الآن مازال موضوع الرقمنة جديدا، ولا يتوفر الكثير من الدراسات حوله...فما أهم التحديات التي تواجه اللغة العربية في المجال الرقمي؟ وكيف يمكن تنمية وتطوير المحتوى العربي على الأنترنت؟ وما أهم المبادرات في هذا الشأن؟"**(ولد إمام، م، 2019)**

لقد أشادت بعض المقالات ببعض الهيئات والمؤسسات التي تفرغت لهذا الشأن، وقد حاولت في مسعاها إيجاد بعض البرمجيات والآليات نهوض بمستوى اللغة العربية؛ ولابأس أن نذكر في هذا الصدد **المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ALECSO)، ومدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية بالرياض (KACST)، ومركز تقنيات اللغة العربية في القاهرة (ALTEC).**

كما لا يسعنا في هذا المقام أن نشير إلى المشروع الذي أسس له المرحوم عبد الرحمن الحاج صالح في العصر الحديث، وهو توظيف التقنيات الرقمية الحديثة في اللغة العربية **(الحاج صالح، ع، 2007، 409/1)**

4/ اللغة العربية ووسائل الاتصال:

عنوان المقال	صاحب المقال	المجلة/المجل/العدد
تمثلات حضور هيئة المجلس الاعلى للغة العربية عبر شبكات التواصل الاجتماعي ودورها	صغير عباس فريدة	البدر 6/11

في ترقية اللغة العربية		
اللغة العربية و وسائل الاتصال الحديثة، واقع وآفاق	ناصر بعداش	التعليمية 1/6
واقع اللغة العربية في مواقع التواصل الاجتماعي –الأسباب والحلول-	سليمة بلعزوي	الخطاب والتواصل 3/1
واقع اللغة العربية في ظل مواقع التواصل الاجتماعي	سهام قواسمي	لمجلة الجزائرية للاتصال27/17
أزمة اللغة العربية في المجال الافتراضي لدى الشباب.	نوال وسار	مجلة العلوم الإنسانية 1/4
واقع استخدام اللغة العربية على شبكة الإنترنت مواقع التواصل الاجتماعي نموذجا.	وهيبة بوزيفي	المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية 3/2
تهجين اللغة العربية في مواقع التواصل الاجتماعي	سالمة شداني	جسور المعرفة 10/3
كتابة اللغة العربية في الخطاب الإشهاري: تحليل لعينة من الومضات الإشهارية في القنوات التلفزيونية الجزائرية	لمياء مرتاض	جسور المعرفة 8/2
التواصل اللغوي وإنعاش اللغة العربية	طكوك حياة	مجلة إشكالات في اللغة و الأدب 2/7
اللغة العربية ووسائط الاتصال الجديدة	ابراهيم بعزيز .يونس عجال	المجلة الجزائرية للاتصال 27/17
اللغة العربية ووسائل الاتصال الحديثة	عبد القادر مزاري وآخرون	دراسات لسانية 2/3
واقع استخدام اللغة العربية على شبكة الإنترنت مواقع التواصل الاجتماعي نموذجا	وهيبة بوزيفي	المجلة الجزائرية للعلوم الإجتماعية والإنسانية 3/2
واقع استخدام اللغة العربية لدى رواد مواقع التواصل الاجتماعي	العربي بوعمران بوعلام و عيوش نعيمة	الكلم 2/4

اندرج تحت هذا الميدان (ثلاثة عشر) مقالة، أشارت معظمها إلى موقعية اللغة العربية في المجال الافتراضي، ومواقع التواصل الاجتماعي، طارحين الأسئلة التالية: هل تحقق اللغة العربية الفصحى التواصل بين الأفراد والجماعات عبر منصات التواصل الاجتماعي؟ وكيف يؤثر استخدام شبكة

الفيسبوك على اللغة العربية عند المتواصلين وخاصة الشباب؟ وما هي العقبات التي تحول دون انتشار اللغة العربية السليمة عبر هذه المواقع؟ وهل حقيقة أسهمت هذه المواقع في تدهور اللغة العربية؟ وما هو دور المؤسسات المعنية للمحافظة على اللغة العربية، وكيف يمكن التصدي لهذه الإشكالات؟

لقد حاولت بعض البحوث إيجاد حلول وتوصيات في هذا الصدد أبرزها:

تحسيس القائمين على الشأن التربوي التعليمي بأهمية التواصل باللغة الوطنية، واستعمالها استعمالا صحيحا؛ وإقامة دورات توعوية تأهيلية، الغرض منها تعليم وتأطير الشباب في كيفية التعامل مع شبكات التواصل الاجتماعي؛ وتشجيع المهندسين والبرمجيين على تصميم مواقع تتسم بالقيم والمبادئ العربية حتى يتكيف معها المستخدم**(بوهاني، ف، 2013)**

5/ اللغة العربية والاقتصاد:

عنوان المقال	صاحب المقال	المجلة/المجلد/العدد
التخطيط اللغوي لتنقية اللسان العربي من الكلمات الفرنسية المعاملات التجارية في الجزائر نموذجا	عزالدين حفار	مقاربات 2/4
الرهان الاقتصادي في تفعيل تدريس اللغة العربية بالجامعة الجزائرية - أقسام الترجمة نموذجا.	صغور أحلام	AL-MUTARĞIM 32/16.
واقع استخدام اللغة العربية في سوق العمل الجزائرية - محافظة أدرار نموذجا-	محمد خلادي .لعلى بوكميش	الممارسات اللّغويّة 25/5
تأثير ترجمة الإعلانات التِّجارية الإنجليزية على اللغة العربية حالة إعلانات شركة دجاج كينتاكي	العابد عمر	الاقتصاد الصناعي 1/6
اللغة العربية والتنمية في الوطن العربي	وعلي بوجمعة	الباحث 1/10

بلغت عدد البحوث التي تشير إلى علاقة اللغة العربية بالاقتصاد والرهان التجاري (خمسة مقالات)، وكلها تشير إلى أهمية استخدام اللغة العربية في سوق العمل، والدور الفعال الذي يمكن أن تؤديه؛ يقول ويلي براندت:" إذا أردتُ أن أبيعك بضاعتي يجب أن أتحدث لغتك وإذا أردتَ أن تبيعني بضاعتك فعليك أن تتحدث بالألمانية "**(حسيكي، س، 2012، 19)**؛ وانطلاقا من هذا القول فإن اللغة يمكن أن تلعب" دورا أساسيا في الاقتصاد والعلاقات التجارية، فهي أداة التواصل والتكامل الإنساني الذي لا يتم بدونها أي تفاهم...كما أنّ الاقتصاد يساهم في نشر اللغة والإقبال عليها، حيث إنّ التوسع الاقتصادي للأمم يؤدي إلى التمكين للغتها في بيئات ومدائن لم

يكن بها علم أو سلطان، كما حدث للغة العربية إبان فترة ازدهارها، وكما يحدث للغة الإنجليزية التي تتربع على عرش اللغات والاقتصادات والعلوم اليوم في العالم"**(حسيكي، س، 2012، 20)**

ولكي نجعل الأنشطة الاقتصادية تساهم في النهوض باللغة العربية لابد من:

غيرة رجال الأعمال على لغتهم، من خلال إقدامهم على المشاريع التي تخدم اللغة لا سيما من خلال التقنيات الحديثة.

وعي الحكومة أن الاهتمام باللغة العربية هو من أوليات مسئولياتها، أو في الأقل تعطيها من الرعاية والاهتمام ما تعطيه للأمور الترفيهية الأخرى، كيف لا وهو منصوص عليه في الجريدة الرسمية في عددها (81) الصادر بتاريخ 16 جانفي 1991 والمتضمن تعميم استعمال اللغة العربية.

أن يدرك الشعب نفسه أن مستقبل الأجيال رهن برعاية اللغة والنهوض بها، وأن عبء النهوض لا يجب أن يلقى كله على جهة واحدة ، وإنما يشترك الجميع كل بأداء دوره المنوط به تحت راية النهوض بلغتهم ، ويمكن أن يضطلع الشعب العربي بالدور الرئيس تجاه اللغة بعد غياب أو تغييب الدور الفاعل والمؤثر للحكومات ورجال الأعمال**(بوجمعة، ع، 2018، 64)**

6/ اللغة العربية ووسائل الإعلام:

عنوان المقال	صاحب المقال	المجلة/المجلد/العدد
واقع اللغة العربية في إعلام الجزائر قراءة نقدية لبعض الأخطاء اللغوية في الصحافة المكتوبة	أحمد كاس	المداد/1/1
واقع استعمال اللغة العربية في وسائل الإعلام المرئية العربية	حميدان سلمى وآخرون	التواصل 4/19
علم المنفعة العملية للغة ودوره في ترقية اللغة العربية	مصباح حنان	اللّغة العربية 2/20
اللغة الاعلامية واللغة العربية... التأثير والتأثر واقع وآفاق	محمد مليك	مجلة الإعلام والمجتمع 1/1
اللغة العربية في وسائل الاعلام قراءة في تنمية الوعي و الارتقاء باللغة	راضية حميدة	المجلة الجزائرية للاتصال27/17
اللغة العربية والصحافة	صالح بلعيد	اللّغة العربية 2/8
مكانة اللغة العربية في وسائل الإعلام - دراسة تحليلية ونقدية	جمال الدين قوعيش	اللّغة العربية 1/15
الخطاب الديني التلفزيوني في القنوات الفضائية و دوره في نشر اللغة العربية أنموذج	خليدة البشاري	لمجلة الجزائرية للاتصال 27/17

قناة القران الكريم في الجزائر		
استخدام اللغة العربية في المجال الاعلامي كخدمة عمومية اقتراب نظري قانوني	مراد سالي .نور الدين بوعشة	مجلة الرواق 1/3
الواقع الإعلامي للغة الضاد في القنوات الجزائرية الخاصة	العربي بوعمامة .خيرة مكرتار	مجلة تنوير للدراسات الأدبية والأنسانية 1/1
تعامل الصحفيين في التلفزيون الجزائري مع اللغة العربية	ياقوت زينب	آفاق العلوم 2/4
واقع استعمال اللغة العربية في قنوات التلفزيون الجزائري	دوادي أحمد	المجلة الجزائرية للاتصال 27/17
اللغة العربية في الإعلام المرئي المسموع	بن عجمية أحمد	مجلة اللغة والاتصال 17/10
اللغة الاعلامية واللغة العربية... التأثير والتأثر واقع وآفاق	محمد مليك	مجلة الإعلام والمجتمع 1/1
لخطاب الديني التلفزيوني في القنوات الفضائية و دوره في نشر اللغة العربية أنموذج قناة القران الكريم في الجزائر	خليدة البشاري	المجلة الجزائرية للاتصال 27/17

بلغ عدد المقالات المنضوية تحت ميدان وسائل الإعلام (الخمسة عشر مقالة) وغالبيتها أشار إلى كيفية تلقي وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة، والإعلانات، والإعلام الإلكتروني للغة العربية،

هكذا وقد توصلت بعض المقالات إلى النتائج التالية: هناك استخدام للهجة العامية في مقابل الفصحى خصوصا في الوسائل المرئية والمسموعة؛ سيطرة الازدواجية اللغوية على بعض الإعلاميين خاصة بين استخدام اللغة الفرنسية واللغة العربية؛ وجود الأخطاء النحوية واللغوية مع ركاكة في التركيب وسذاجة في المفردات؛ وعليه فإن هذه الاستنتاجات تنذر بخطر يهدد العربية وليس في صالحها، يقول سليمان حسيكي:" اقتراح تأسيس هيئة عليا للإعلام تراقب لغته مستندة إلى دستور أخلاق لغوي يراعي أنماط السلوك الإنساني بعامة والسلوك اللغوي بخاصة، للمحافظة على حركة المجتمع المعرض للخلل إذا ما تمادت الممارسات الإعلامية في اتجاهاتها التي تفقد اللغة دورها في الوحدة وتفرغها من مضمونها الفكري والحضاري"**(بوجمعة، ع، 2018، 64)**

ومن التوصيات التي يمكن أن ترفق في هذا الصدد مايلي:

- ضرورة إلزام شبكات الإذاعة والتلفزيون لتكون برامجها ونشراتها الإخبارية العربية بالفصحى لا غير.

- إلزام شركات الإعلان بنشر الدعايات والإعلانات واللافتات باللغة الفصحى.

- توظيف الأكفاء من الصحفيين والإعلاميين المتقنين للغة الضاد(**بيومي، س، 2006**)

7/ اللغة العربية والنص المقدس:

عنوان المقال	صاحب المقال	المجلة/المجلد/العدد
النّص القرآني واللّغة العربية بين الحفظ والاحتواء	بن فردية ضياء الدين	البدر 5/11
أسس تعليم وتعلّم قواعد اللغة العربية في المدونة العربية القرآنية	ربيعة الفاطمة الزّهراء بنت رشيد	مجلة مفاهيم 3/1

8/ اللغة العربية وعلم الحقوق:

مكانة اللغة العربية في قانون الإجراءات المدنية الجديد	بومدين محمد	دفاتر السياسة والقانون 10/6

9/ اللغة العربية والهوية:

مكانة اللغة العربية في برامج الحركة السياسية الجزائرية ما بين 1926.1954	أحمد مريوش	البحوث والدراسات 2/10
اللغة العربية والهوية الوطنية بين المبدأ والتطبيق	شلواش سمراء	مجلة اللغة العربية وآدابها 1/6
هوية اللغة العربية ولغة الهوية العربية	حسن بدوح	الإشعاع 6/3

أما فيما يخص الميادين الثلاثة الأخيرة، والمتمثلة في علاقة اللغة العربية بالخطاب القرآني، وبالخطاب القانوني، وبالخطاب الهوياتي، فإنّ عدد المقالات المندرجة تحته لم تتجاوز (الستة مقالات)؛ وفي اعتقادنا أنّ مرجع هذه القلة من البحوث يعود إلى تخصص هؤلاء الدارسين، وطبيعة التخصصات في حدّ ذاتها.

على الرغم من قيمة هذه الخطابات الثلاث (القرآن-الهوية-القانون)؛ لكن رغم نلفي هؤلاء الباحثين – ولو بجهد المقل- ببحوث يمكن أن تكون بدايةً لمشاريع أخرى تسعى لترقية اللغة العربية والإشادة بمكانتها محليا وعالميا.

الخاتمة:

بعد تثوير عناصر هذا البحث استقر بنا المقام إلى إيراد النتائج التالية:

- مساهمة الباحثين الجزائريين في كل صنوف العلم والمعرفة؛ وخاصة منها ما له علاقة باللغة العربية.

- تمثلت المساهمة الجزائرية من خلال حديثها عن اللغة العربية وكيف السبيل إلى ترقيتها، حديثهم عن تخصصات كثيرة خدمت اللغة العربية، ويمكن إجمالها في: التعليمية، وسائل الإعلام، وسائل التواصل الاجتماعي، الحاسوب والرقمنة، الاقتصاد، التحديات الكبرى وخاصة العولمة...
- ما كتب حول علاقة التعليمية باللغة العربية أخذ حصة الأسد في كتابات الباحثين الجزائريين، ثم تلته البحوث التي تحدثت عن التحديات التي تواجهها العربية.
- توصل البحث إلى أنّ هناك تخصصات كثيرة لم يكتب فيها الباحثون الجزائريون على غرار: الإشهار، السياحة، السياسة، التجارة، الطب....

ومن المقترحات التي يمكن أن نشير إليها في هذا الصدد:

- فتح آفاق جديدة من خلال الشراكة مع تخصصات أخرى تساهم في الرفع من مكانة اللغة العربية على غرار مساهمة المهندسين والمشتغلين في حقل البرامج في إنجاز برمجيات حاسوبية تخدم اللغة العربية
- تعميم استعمال اللغة العربية من خلال استخدامها على أرض الواقع تعاملا وتواصلا وفي جميع مناحي الحياة، (المدرسة والجامعة والسوق...)

تفعيل استخدام اللغة العربية الفصحى كتابةً على غرار تعميم الكتابة بها في بعض المؤسسات مثل: (الطب، العدالة، الأمن، الإشهار، وهكذا).

قائمة المراجع:

1/ الموقع الإلكتروني: البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (2020)، الجزائر، https://1biblothequedroit.blogspot.com/2017/04/algerian-scientific-journal-platform.html

2/ زرمان، محمد (1437ه)، اللغة العربية وإكراهات العولمة، عمان، ط1، دار دروب.

3/ بوفلاقة، محمد (2011)، تعليمية اللغة العربية بين التنظير والتطبيق، موقع ديوان العرب، اطلع عليه بتاريخ 2020/01/02، http://mail.diwanalarab.com

4/ ولد إمام، محمد، (2019)، تحديات الرقمنة في اللغة العربية، موقع مجلة الصحافة، اطلع عليه بتاريخ: 20120/01/02، https://institute.aljazeera.net/ar/ajr/article/705

5/ الحاج صالح، عبد الرحمن (2007)، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، موفم للنشر، الجزائر.

6/ بوهاني، فاطمة (2013)، شبكات التواصل الاجتماعي وتأثير استخدامها على اللغة العربية، الندوة رقم(51) بعنوان اللغة العربية في مواقع التواصل الاجتماعي، موقع اللغة العربية صاحبة الجلالة، اطلع عليه 2020/01/03، http://www.alarabiahconference.org/modules/conference_seminar

7/ حسيكي، سليمان (2012)، واقع اللغة العربية في الإعلام المكتوب والمرئي والمسموع والإلكتروني، الندوة رقم 10 واقع اللغة العربية في وسائل الإعلام، قرطاج، الموقع: https://www.alarabiahconferences.org

8/ بوجمعة، وعلي (2018)، اللغة العربية والتنمية، ط1، دار النشر الكتب، إنجلترا.

9/ بيومي، سعيد (2006)، اللغة العربية والنشاط الاقتصادي، موقع ديوان العرب، اطلع عليه بتاريخ: 2020/01/02 الموقع https://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=4795

مؤشرات الخطاب والقيمة الجمالية
في كتاب "التجربة الجمالية في الفكر العربي" لعبد القادر فيدوح"
Indicators of discourse and aesthetic value in the book "The Aesthetic Experience in Arab Thought" by Abdelkader Fidouh

محمد يونس*	سوريا

الإرسال: 12/ 01/ 2021 **القبول**: 05/ 02/ 2021 **النشر**: 26/ 02/ 2021

ملخص

تعنى هذه الدراسة بالفكر الجمالي في التراث النقدي العربي، في ضوء كتاب عبد القادر فيدوح بعنوان " التجربة الجمالية في الفكر العربي" الذي جسد فيه العالم الحسي في في المخيلة المرتسمه من الظواهر الطبيعية، القسرية، حينذاك استبدل الفكر العربي بجفائه التعبير التصويري المجازي - دون وعي منه - بالمكون الفكري "الحضري "، وبذلك يفصل ممارسة الصياغة المدنية التي لم يفلح في خلقها من مشارب التفكير، معوضًا إياها باللجوء إلى استخدام مبدأ إنتاج الشكل التصوري في مجازه النابع من فكرة الشيء العياني، وتجسيده في قالب فني، فعكست الكلمة الشعرية صورة الشيء المادي المرتسم في مخيلة الشاعر، فاقتضى التطابق بين "**الكلمة والصورة**" و"**الصورة الرسم**" إلى التعامل مع الانسجام والإيقاع في الفن، وهو ما يمكن التعبير عنه بمقياس الجمال في أثر العرب الفني، الذي عبر عنه النمو الداخلي للأجواء النفسية المرتبطة براهن حياتهم القاسية، فكانت وظيفة الفن عندهم تجسد التحام الواقع بالذات الضائعة التي تحمل في تضاعيفها عبء الطبيعة في قساوتها

الكلمات المفاتيح: الجمال، التجربة، الشعر، العربي، تأويل، نص، أدب

Abstract:

This study is concerned with aesthetic thought in the Arab critical heritage, in light of Abdelkader Fidouh's book entitled "The Aesthetic Experience in Arab Thought," in which the sensual world was embodied in the imagination drawn from natural and forced phenomena. From it - the "urban" intellectual component In this way, he separates the practice of the civil formulation that he did not succeed in creating from the lines of thinking, compensating it by resorting to the use of the principle of producing the conceptual form in its metaphor stemming from the idea of the concrete thing and embodying it in an artistic form. "The word and the image" and the "graphic image" is to deal with harmony and rhythm in art, which can be expressed in terms of beauty in the artistic impact of the Arabs,

* محمد يونس، سوريا.

which was expressed by the internal growth of the psychological atmosphere associated with the stakes of their harsh lives. Which bears in its doubling the burden of nature in its cruelty
Keywords: Aesthetics, experience, poetry, Arabic, interpretation, text, literature

الجمالية في الفكر العربي:

من الصعب جدا تفسير القيمة الجمالية في الفكر العربي، فهي ليست مرتبطة بالمنهج الأرسطي، ولا أي منهج علمي يربطها بمعيار يمثله، كما أنه ليس هناك مسار زمني يحدد توجه تلك القيمة إلى نتيجة، بل تلك القيمة هي التي تفرض نفسها بتفسير لا يخرج عنها، وهي قيمة وليست معيارًا، وأما وحدة الزمن في تلك القيمة الجمالية فهي نشاط متعدد وبعدة توجهات، ولعل مسألة دراسة الأدب بتلك القيمة تحتاج الى معرفة ببعد ابستملوجي، يكون التفسير فيها ببصيرة نوعية، وفي هذه الحالة يحتاج إلى من يدرس الأدب بتاريخه التراثي من خلال الفكر الجمالي، ولابد أن يملك طاقة معرفية، وثقافة متعدد الآفاق، حتى تكون القراءة نوعية في استنتاجاتها وأي دارس لا يعنى بدراسة بنية التاريخ الأدبي، فهو قارى أنطلوجي، وفي ضوء هذا التصور نجد دراسة عبد القادر فيدوح عن "التجربة الجمالية في الفكر العربية" قائمة على التحليل الأنطولوجي لطبيعة الوجود الأساسية في الوعي العربي فقدم طروحات متميزة عن البعد الفكري المتحرر، وفي بعد آخر درس مواد من الأدب التاريخي العربي، وقد طبق القيمة الجمالية على نصوص أدبية تراثية مختلفة التوجهات الفنية، منها ما هو في نصوص شعرية، وأخرى نثرية، وغيرها تعتبر فلسفية، ومن الطبيعي أن يكون هناك اختلاف فكري جمالي بين وحدات الأدب والفلسفة من خلال نوع لسانيات اللغة وطبيعة الموضوع من حيث البعد اللغوي وتأثيره على الفكر الجمالي، من منظور أن امتزاج الفلسفة بعلوم اللغة والأدب والدين، وامتزاج الثقافة العربية بالثقافة الأجنبية الوافدة، وهو ما يبرر وجود الوعي الجمالي في الفكر العربي، ولعل هذا التزواج والتلاقي هو ما دعم كفاية ناقدنا في إدراكه للمعاني المضمرة بمساءلته للظواهر المعرفية المختلفة، وهذا ما جعل أغلب الدراسات - قديمها وحديثها - تتفق على أن المنظومة الجمالية في الفكر العربي مقرونة بصفة الكمال، ولعل هذا الاقتران هو ما يبرر الموقف الجمالي لصفات الشيء في عالمه الأرضي، وارتباطه بماهية الوجود، وليس على أساس ارتباطه بما هو مقولة معرفية فحسب، ذلك أن الفكر العربي الإسلامي قد تناول مفهوم الكمال في صفته للعالم الآخر، عالم المبدأ الأول من مستويات ثلاثة: المستوى الوجودي الذي عبر عنه ابن سبعين - لاحقًا - حين تعرضه للكمال بوصفه "كنه الكائن" والمستوى المعرفي الذي مركز تصوراته المادية والمعنوية المستجدة من العالم وقيمه الإنسانية، وبين الأشياء المادية والخصائص المعنوية وضع المستوى المعرفي للكمال، في حين يتحدد المستوى الثالث في المعيار

الجمالي الذي على أساسه أصبح مقياس الكمال يمثل الأصل أو الجوهر في الجلال والجمال، وفي الموقف الجمالي منهما[1].

لابد أن يكون لعبد القادر فيدوح خبرة علمية متصلة بمعرفة الفكر الأنطلوجي، حيث يمكنه تحرير وحدة الزمن، فدراسة أدب تراثي ليس بالأمر الهين ربطه بالفكر الأنطولوجي، لبو لم تكن هناك دراية بعلم الأنطولوجية، وبالفطرة الجمالية التي تستدعي القيمة الجمالية كمعادل لها، ولتلك الفطرة دور أوسع وأعمق من المنهج العلمي، وقد ترتبط الفطرة بالبعد الفكري، فهي بوحدة زمن يعادل بالشكل التقريبي بعد القيمة الجمالية، وقد استثمر عبد القادر فيدوح تلك الفطرة العالية الحساسية في دراسته التطبيقات على النصوص الأدبية والفلسفية، أغنت الفكر الجمالي في الوعي العربي، وهذا ما يجعل النصوص الأدبية تنفتح على أنماط القراءة الجمالية، وكذلك كان الإحساس الإنساني لدى عبد القادر فيدوح، قيربا من الذائقة الجمالية الى الحس النقدي، ومن هنا الخطاب النقدي في نظره خارج التنميط، وكذلك إبداء السؤال المعرفي في الطروحات التي تصب في الإطار الفكري، حتى يمكن للقراءة أن تبلغ أبعادا فلسفية وتجدد بها قيما مضافة، وبذلك تكسر القراءة حدود الشك، وتبلغ حد اليقين الموضوعي.

درس عبد القادر فيدوح الأدب العربي بعد أن أدرك قيمته النوعية في المعارف الروحية، ففي أول الفصول المتعلقة بالبنية الذهنية للتجربة الجمالية، من خلال مرتكزات الأصول الفكرية، هناك تدرج تاريخي من خلال أصول الفكر الجمالي، ليبلغ مستويات الإدراك للقيمة الجمالية، وبعدها اتجه إلى جانب مهم وهو جانب جماليات اللا وعي، بوصفه منطقة حساسة، وهي قريبة جدا إلى البعد النفسي، وكانت القراءة بنوع من السياحة في بنية التاريخ بأبعاد مختلفة، فوحدة ما قبل الاسلام وتاريخها، وما سبقها من تاريخ بالحضارات النوعية في التاريخ؛ من مثل حضارة بابل الغنية بالتوصيفات الجمالية من نصوص أدبية بالرقم الطينية (clay- tablets) ، ومنحوتات جمالية أثرت في تاريخ الفن، وكذلك التواريخ الدينية التي سبقت الإسلام، التي يعتبر عبد القادر فيدوح أن لها تأثيرًا مباشرًا على الحس الأدبي العربي القديم من عدة وجوه، وقد اهتمت الدراسة بالتكوين الذهني الجمالي في كتابة النص الادبي التراثي، حيث اختار فيدوح أشد النصوص الأدبية صعوبة على تفسير القيمة الجمالية فيها، التي تشكل ذلك النوع الأدبي الشعري من النوع العمودي.

قدم خطاب عبدالقادر فيدوح تجربة غنية أثرت آفاق الدارسة، وهو ما نلحظه على وجه التحديد في القسم الثاني من مبحث عقلي في تفسير القيمة الجمالية، ستكون في مواجهة بين العقل

[1] ينظر، سعد الدين كليب: مفهوم الكمال في الفكر العربي الإسلامي، مجلة المعرفة. سوريا. ع 199/371.

المنطقي والقيمة الجمالية، وقد استثمر عبد القادر فيدوح منطقة مهمة في دراسته، فمنطقة الحس الجمالي تغني التفسيرات القادرة على فهم النصوص، وعن طريق الفهم يمكن استنتاج ما في النص من جماليات تعكس في بعدها الابستيمولوجي قيمة الموضوع من خلال الوحدات النصية، وقد اعقب الخطاب النقدي ذلك القسم، وتقدم إلى قسم يمثل بعد أفلاطوني إزاء القيمة الجمالية، وقد أشرت لنا عنونة القسم إلى تأكيد وجود بعد أفلاطوني، حيث علاقة الفلسفة لدى [ابوحيان التوحيدي] تشكل بعد إثارة بين الوجود والروح، والمدلول هنا هو مشروع التوحيدي، الذي يمثل فكرًا فلسفيًا من جهة، ومن جهة أخرى يمثل أدبًا راقيا، ويكون بينهما تفسير بلاغي لكل جهة، وقد درس عبد القادر فيدوح المشروع الفكري عند التوحيدي من خلال خطابه وبالمستويات الجمالية فيه، وقد تطور بُعد الدراسة إلى أبعاد دلالية، وبعد ذلك القسم كان هناك قسم حساس في الجانب الجمالي، يتعلق بدراسة الكشوفات الصوفية للقيمة الجمالية من خلال عدة مستويات كشفية بدأت من خلال رحلة حسية للبعد الصوفي، ومن ثم انتقل إلى ملامسة الوجود والعلاقة مع حقيقة الجمال، على اعتبار أن الوجود هو مثال لتلك الحقيقة أو هو انعكاس لها، وفي آخر الأقسام تناولت الدراسة جانبًا مهما له علاقة بعلم الأنثربولوجيا، يجمع بين الحس العلمي والخطاب الفكري، وكان ابن خلدون المثال الخاص في هذا القسم في التوافق والاختلاف، ولا يعسعني في هذا المقان ألا أن أقول كتاب – التجربة الجمالية – لعبد القادر فيدوح قد بين لنا وجود خطاب جدير في دراسة القيمة الجمالية من أبعاد عديدة، تستوجب الوقوف عندها، ودراستها بشكل شمولي من جميع جوانبها.

الفطرة والإحساس

قدمت طروحات خطاب عبد القادر فيدوح إشارة نوعية لجانب الفطرة بوصفها إحساسًا جوهريًا لقراءة التاريخ الأدبي، ومن الطبيعي أن نمو الفطرة يبدو أفقيا، لكن الإحساس يجعله يكون رأسيا، كي تتصاعد نفس الفطرة في آفاق تعتبر مضمرات، وتحتاج إلى ما يصل إليه، وذلك التصاعد في الفطرة البشرية هو بنقاء، ويكون بخفة زمنية يصل بها إلى المضمرات، والنشاط البحثي في خطاب المؤلف بدأ من أصول مترتبطة بتاريخه، لكن تلك البداية ليس بنفس الإيديولوجيا، بل بنفس فطرة نقية، وهي التي تكون بطاقة روحية، التي لا يعادلها أي طاقة خارجية سواء أكانت علمية أم فلسفية، وهي التي تحمي الخطاب من التأثيرات الإيديولوجيا، وتدعم الوعي، وتجعله في يقين جوهري يتوسع، ويقترب من الحقيقة الجمالية أيضا، حيث إن توافق الفطرة والإحساس يعني أن وعي الكتابة يكون أشبه بسفر روحي، كونه يفك شفرات عصيبة، ويعالج طلاسم تاريخية، ويحولها الى إدراك ثابت بدلا من الشك وعدم الاعتقاد، وقد نمَّط الفطرة النقية في الكتابة بتجرد نوعي، اهتمت فيه الرؤية بتشكيل نظام جوهري لا يجعلها بمسار أفقي واحد، بل

تكون بمسارات عدة، وعبر وحدة الزمن بالفطرة التي تختصر التاريخ، لذا نجد أنساق الكتابة عند عبد القادر فيدوح تلامس بذات النفس الفطري أنماطًا أدبية ليست بأفق تاريخي واحد، ولا هي أيضا من توافق كلي خارج نمط الكتابة، بل لكل نمط كتابي زمن مختلف، وهذا ما يجعل الدراسة أنها تحتاج إلى نفس عميق، ولم يكن الدور لسلامة الفطرة في تأمين الخطاب فحسب، بل كان يمثل مَعينا فطريا، يقوم بتنشيط جوهر البصيرة، التي أسهمت في نضب النفس الإنسانية للمؤلف، ولا يقلل بجانب الأصالة عن أي قيمة الجمال في الفن، وفي البعد الوجودي يهدف إلى تحقيق الحققية في جانب العلم، فالفطرة بتعبير آخر هي البعد الأساس الأصيل، وهي مستقلة بذاته من جهة، ومن جهة اخرى مرتبطة بسيرورة الذاكرة العامة بقاعدة حفظ داخلي .

إن نسق خطاب عبد القادر فيدوح ليس بأفق علمي محدد، وهذا أحد أبعاد النسق الخطابي في دراساته، التي لا تستند إلى المنهجية الصارمة، الجامفة، بقدر ما يميل إلى كل ما من شأنه أن يضفي على الأطر النظرية سَمْت الوعي الذاتي، وهذا الوعي ليس منفصلا عن الفطرة، حيث إن الهوية تسعى الى التطور من خلال نقاء الفطرة، وبالتطور تربط الموهبة بالأصالة الفطرية، كي لا تكون الموهبة مجرد خطاب، وتجعل الخطاب بالبعد الإنساني، لذا تجد أغلب مواقف الدراسات في الكتاب بإحساس ملازم الفطرة، ونشير هنا إلى أن الدراسات ليست موجهة مباشرة الى النص المدروس، بل هناك سياحة حرة في أبعاد تاريخية واسعة ومتعددة، وهنا الفطرة في النقاء تلغي السؤال المهم الذي يحتاج في تفسيره إلى العلاقة بين النص المدروس وبين المتن التاريخي، ونحن أيضا نؤكد أن النص غير مفصول عن التاريخ، وفي التاريخ البشري إزاء النص نجد علاقة فرضية، حيث إن النص ابن التاريخ العام خارج مرجعيته الأساسية في الكتابة، وقد أكد لنا ذلك الخطاب، في بنى التجاور البشري، حيث هناك تلامس ثقافات، والتبادل في السلع هو تبادل تراث، وكذلك تأثير الأديان ومعتقداتها، وكذلك الذاكرة البشرية أيضا، وأكد لنا ذلك فيدوح حيث يرى (للشعر العربي القديم وحدته الخاصة به، وتظهر هذه الوحدة من خلال تأثير الواقع في الأبنية الذهنية للشاعر ونظرته للحياة وانتمائه اليها)[1]، وذلك الالتجاء هو بفطرة عطشى إلى عين ماء روحي لتبث اليقين لديه، وأي من الشخصيات الأدبية التي اختار المؤلف نصوصها، وكأن المؤلف يبحث عمن يحرك ذاكرته إزاء التاريخ، وفطرة الكتابة لديه ليست مفصولة عن التاريخ حسب إشارات الخطاب، وطبيعي هنا أن الفطرة تصور أن الشاعر ابن الحياة وأن نصه ابن الوجود، والحياة بتفاصيلها المتعددة تؤثر في كيان المؤلف، والنص الوجود يقربه من المعنى؛ وليس معنى ذلك أن

[1] عبد القادر فيدوح، التجربة الجمالية في الفكر العربي، ص 52

الوعي العربي في نظر عبد القادر فيدوح أن كان منفصلا عن الوعي المعرفي بوجه عام، والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص بل نجده يقر بأن الفلسفة اليونانية قد أفادت الذهنية العربية، ولوّنتها بصبغة متميزة، حتى شملت في ذلك فكرة تطبيق القياسات المنطقية على النحو العربي، عدا ما أحدثته في ألوان الفنون الأخرى التي اتخذت سبيل التفكير الفلسفي، بغرض استكشاف المجاز العقلي الذي من شأنه أن يعيد تشكيل المدركات بما يدفع الحدس التصوري إلى استبطان الذات، واكتناه عالمها الاستشرافي، لذلك أقبل القدامى على نقل التراث اليوناني الفلسفي والأدبي وتأثروا به، وكان من ضمن ما ترجموا منه كتابان من كتب أرسطوا هما: كتاب الخطابة، وفن الشعر، ويعدان أساسًا مهمًا من أسس علم الجمال.. ولا شك في أن المفكرين والفلاسفة العرب أمثال أبي بشر متى، ويحيى بن عدي، والكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، لا شك في أنهم عرفوا أفكار الفلاسفة والشعراء وخطباء اليونان، ووقفوا على كثير من اتجاهاتهم الأدبية والعلمية، وكان يمكن أن يفيدوا فوائد كبرى في مجال علم الجمال والنقد الأدبي، ولكن اهتماماتهم كانت تتجه في المقام الأول إلى الفلسفة والمنطق وعلم الكلام[1]، غير أن ذلك لا ينفي اهتماماتهم بالظاهرة الجمالية الواردة ضمن سياق حديثهم، سواء من خلال تعرضهم لجملة من المفاهيم الفلسفية، أم .تبعًا لذلك .عبر بعض الفرضيات على هامش دراساتهم، ومع ذلك فلا تباين بين كلا الاتجاهين مادام المراد واحدًا، يبحث في معنى المنظومة الجمالية التي تنظر إلى الكون في امتداداته الحسية والعقلية.[2]

سؤال المعرفة وثنايا التاريخ

مثلت بنية خطاب عبد القادر فيدوح عدة توجهات منها ما أشرنا إليه في جانب الإحساس والفطرة، وهناك جانب آخر يمثل بعدًا مهمًا ضمن سياق ما تمليه ما بعد الحداثة، الذي يمثل أسئلة معرفية بنشاط زمني حيوي، حيث تسعى إلى إنتاج أفكار تدعم الجانب الأساس للخطاب بالاتجاه نحو التاريخ، بحسب ما يهتم به خطاب المؤلف في ضوء سوسيولوجيا المعنى التاريخي من جهة، ومن جهة أخرى في ضوء فكرتي الزمان والمكان أيضا، وطبيعي هنا يحاول المؤلف بخطابه أن تتقصى النتائج التي يحتاجها إليها البحث النقدي، وهذا الجانب مهم في طرح اسئلة تتجاوز الحد المعمول، وتسعى إلى بلوغ المجهول، وتفكك ذلك المجهول لتخلق نتائج جديدة مهمة، وهذا المعنى المهم في طرح أسئلة معرفية، فهي لا تقف عند وحدة زمنها بحد علمي، بل تسعى إلى بلوغ ما هو

[1] من مثل الفلاسفة، فرق المعتزلة، الأشاعرة، المتصوفة.

[2] ينظر، عبد القادر فيدوح، التجربة الجمالية في الفكر العربي، ص 64،65

مضمر، وفي بنية التاريخ التي تناولها المؤلف، وبها جوانب مظلمة، وفي الجانب التدويني على وجه الخصوص، حيث كان العالم القديم بلا تدوين عضوي، بل هناك تدوين شفاهي، وهذا الجانب مؤكد فيما يدعمه الأدب، حيث كان على الشاعر في العصر الجاهلي أن يحفظ ألف بيت ليبلغ حد الشاعر، وقد عالج عبد القادر فيدوح تلك الأفكار وبيَّنها، وفي الجانب المعرفي بحث عن حلول منطقية غالبا ما تكون في الجانب العلمي، وأيضا خلق أفكار إزاء القيمة الجمالية في الجانب الآخر، الذي هو جانب المعرفة الحركية بوصفها نشاطًا زمنيًا، أصبحت معلامه في حكم بنية التاريخ، اعتقادا منه أن الاندماج النفسي مع العالم الخارجي مظهر من مظاهر الشعور الجمالي الذي اعتمده الشاعر الجاهلي في إبداعه من خلال إرواء حاجته الملحة، والتئامها مع عالمه الداخلي، فعلى هذا يقوم جمال الإحساسات والجمال، والجمال لا يستبعد الفائدة، بل يتضمن وجود إرادة تلاؤم بين الوسائل والغايات، وتحاول أن تبلغ هدفًا من الأهداف بأقل جهد ممكن، فعلى هذا يقوم جمال الحركات [1].

قدم خطاب عبد القادر فيدوح نشاطًا معرفيًا واضحًا في أغلب الأقسام في كتابه – التجربة الجمالية – يسعى من خلاله إلى كشف مواقع ليست مجهولة تماما، بل نقول إنها غامضة إلى حد كبير، وتحتاج إلى أسئلة نصفها قائم على ما تتضمنه من أجوبة، هي بحاجة إلى أسئلة، وقد كان نشاط الخطاب في جانب أفقي يتضمن سياقات متجهة إلى نتائج بعينها، وأيضا هناك نشاط غير أفقي يحتاج إلى الأجوبة المنقوصة ليكملها، وهذا الجانب لا يقتصر على النصوص التطبيقية التراثية، بل نفس القدر في جوانب تاريخية، ذات الصلة بالنص بشكل مباشر، أو التي تلك النصوص المرتبطة بالتاريخ فقط، كونها أشبه بالدلالة الالتزامية التي تتيح لنفسها الالتزام النوعي من جهة، ومن جهة أخرى تتيح للتطور الاستمرار، كي تدعم هدف الوعي المعرفي في نشاطه الخاص، وكي تمكنه من أن يلامس بالمعرفة القيم الجمالية، والمؤلف في خطابه قد التزم القيمة الجمالية، وهي صراحة قيمة، وليست منهجًا مهما يسعى إلى أن يؤطرها؛ لذا هي أمر صعب نوعا ما، وليس من الممكن السيطرة عليه فكريا، إلا إذا كانت هناك طاقة متمكنة بسعة عميقة في نشاط معرفي متعدد الأبعاد، وهنا لابد أن نقر بأن عبد القادر فيدوح كسب القيمة الجمالية وتسخيرها فكريا كنشاط جمالي يدعم النصوص التراثية، التي هي في اللحظة الآنية أشبه بجريدة الشهر الماضي لدى التلقي، ولا تجدي في التأثير على منظومة التلقي، وقد تمكن عبد القادر فيدوح

[1] جان ماري جوتو: مسائل فلسفة الفن المعاصرة، تر / سامي الدروبي. ص 12 ، عن الجمالية في الفكر العربي، ص 31

من تنظيم وعيه ليجعل القيمة الجمالية فضاء لمادة كتابه، بوصفها كيانا يحتاج إلى فضاء نوعي، وهو فضاء ممزوج بنقاء جمالي؛ كأن يجعل ذلك الكيان المكتوب يزداد قيمة، بما يشكل تأثير القيمة الجمالية على نصوص التراث، بتوصيف نوعي يجعلها أشبه بلوحة حروفية، وهذا يعني أن فكر عبد القادر فيدوح قد هدم التراث الشعري وأعاد إنتاجه من جديد، من منظور أنه لا يحدد الفهم المعرفي لهذا التراث الشعري بالتوصيف العام، بل من خلال ما أكدناه من أنه فضاء جمالي، أصبح من خلال الفكر إزاء القيمة الجمالية وتفسيرها بوعي خلاق، بل أصبحت النصوص بعلاقة بالقيمة الجمالية على الرغم من أن هناك علاقة وثيقة بالوحدة التاريخية، وجعل الجانب المعرفي تناغم ايقاعيًا في عموم الكتابة، وليس فقط في النصوص التراثية التي هي بسياق عمودي وكان إيقاعها واضحا جدا، خصوصا أن أغلب النصوص هي ترن بتعبيرات شعرية، لكن ذلك الصوت الإيقاعي ليس له أهمية في اللحظة الحاضرة، لولا المعالجة النوعية في الفكر الخلاق، ولو ننظر ببصيرة إلى أي متن من المتون نجد هناك مفارقة، حيث العرض الفكري كان واسعا إلى حد كبير، فيما التحليل الفهمي للنصوص الشعرية كان يحدد نفسه.

يؤكد لنا كيان المادة المكتوبة في جانب عرضه بصريا ومعرفيا، وجود جانب نظري من جهة وآخر مشترك به جانب تطبقي، ولكل جانب دوره في المادة المكتوبة، رغم أن الجانب النظري بصريا وعرفيا يؤكد لنا وجود وضوح كبير وواسع وعميق، وقد أكد لنا قيمة نوعية في المادة المكتوبة الواسعة الأفق، حيث هي مجال فكري بظاهره، وبجوهره هناك معرفة نشطة إلى حد كبير، وتثير أسئلة نوعية، تدرك نصف إجابتها موجودة لديها، وأما النص الثاني تسعى إلى بلوغه، وأن تفسير تلك الاسئلة وعلتها غالبا ما يكون عرضا مباشرا غير أن هناك ما نلمسه فيما بين السطور من أسئلة ضمنية، لكننا نحتاج إلى دقة عميقة لتمحصها، كونها ليست ملحة؛ فتبدي إشكالا واضحًا في الكتابة النظرية الفكرية، وطبيعي أن يكون ذلك الاشكال قائما على الشكوك بخاصة في الدراسة التطبيقية التي تبناها من حيث الفضاء الجمالي، لكن دراية ووعي خطاب عبد القادر فيدوح كان بسعة حذرة، وعمق نوعي، وبدراية وإدراك تام في تفسير المواد الأدبية، التي نمتح منها ما تماثل في التراث الشعري العربي، وأخرى تمثل الفكر الفلسفي، وأخرى تمثل البعد الصوفي.

البلاغة وتأطير المنهج

شكل خطاب عبد القادر فيدوح تجربة نوعية صريحة في طروحاته النظرية والتطبيقية أيضا، التي جعلها بقيمة بلاغية اعتبارية في الاشتراك الجمالي بينهما، ورسخ الخطاب امكانيته الفكرية، في سياقات الكتابة، وتلك مقدرة منهجية من جهة تكاملية، ومن جهة أخرى هي تمتلك طاقة داخلية عالية وبوحدة زمن نشط الحركة الفاعلية للوعي المعرفي العربي، الذي كان له دور في كسب قيم مضافة، منها ما هو أرسطي فيكون في جهة المنهج، ومنها ما يكون أفلاطوني معتدل،

فيكون في جهة مقابلة للمنهج، وهي جهة المعرفة خصوصا، وقد تمكن ذلك الأداء الكتابي من توازن نوعي، وكذلك أوجد علاقة بين الجهتين عبر الطاقة الجمالية، كونها تعتمدها المنهج عبر نظريات تاريخية كمفهوم مؤطر علميا، وأما فضاء الفلسفة والفكر والمعرفة الابستملوجية في الطروحات فإنها تتطور في مفاهيمها بشكل كبير عبر وحدة الزمن ونشاطاها، ليتمكن من الوصول إلى التراث الأدبي العربي، كي يعود من جديد بعد أن يجعل له فضاء جماليا واسعا ومثيرا للتلقي، من منظور أن قوانين الطبيعة المعرفية تقتضي منا أن نخطو فيما يدعو إليه نضج الوعي الجمالي. أضف إلى ذلك أن سبل المعرفة اليوم في تنامٍ متزايد بفضل التطور المتسارع، مما يجعل آفاق معرفتنا تتنافس على كسب رهان "كيفية التلقي" التي تحتاج إلى كثير من التهذيب لمسايرة العصر الذي نعيش فيه[1]

يمثل هذا التقابل بين الجانب النظري، والجهة المقابلة الملتزمة بالجانب التطبيقي - في خطاب عبد القادر فيدوح - حضورا وظيفيا في الصيغة الخطابية، ولكل جانب دور في تمثيل الخطاب، ودور في الكتابة أيضا، فالجانب النظري لا يمثل فقط وجهة نظر إزاء القيمة الجمالية، التي نلمسها ببؤرة في ثنايا الخطاب أحيانا، وفي مرات أخرى نجدها قد أدت دورًا في ترسيم الخطاب بنسب متفاوتة؛ ففي صفحة -31- هناك إشارة ضمنية لعدم إعلان الموقف الفكري بوضوح تام، حيث رسم الخطاب لنا ملاحظة بتصور، كما جاء في قوله "ولعل أول ما يسترعي انتباهنا عند اطلاعنا على التاريخ الفكر الديني للأمم القديمة، ومنها الأمة العربية أنها كانت على صلة وثيقة بعضها ببعض، وتشترك في كثير من العبادات[2]، وهنا نجد أن التاريخ هو وثيقة، والتفاعل التاريخي بين الأمم هو داخل تلك الوثيقة، وفي جانب الواقع يمثل مظهر التاريخ وشكله العام، أما مضمون التاريخ فيتضمن اختلافًا نسبيًا بين أمة وأخرى، من منظور أن هناك عوامل مشتركة كما أشار لنا الخطاب، غير أن ذلك الاشتراك ليس بالفعل بل في المفهوم، على نحو مت تطرق له الخطاب من أن هناك تقاسمًا في العبادات بين تلك الأمم الدينية، حين بدأ الخطاب بإشارة تمثل قراءة تحليلية وليس من منظور التفسير للوثيقة التاريخية، وهنا نستطيع أن نقول إن اليقين قد تجاوز الفهم في الخطاب، كون التاريخ ليس مدونا، وليس هو اليقين المدرك بالاتفاق؛ لذا ربطه الخطاب في اطلاعه له بما هو وارد، وهنا يكون التاريخ عبر زاوية وجه النظر.

[1] عبد القادر فيدوح، التجربة الجمالية في الفكر العربي، ص 107

[2] ذات المرجع، ص 31

مثلت البلاغة الجديدة لأطر ما بعد الحداثة نقلة نوعية في خطاب عبد القادر فيدوح، بوصفه سِفرًا فكريًا من خلال مستويات التطبيق على نصوص أبرز فيها القيمة الجمالية، وقد أكدت البلاغة في منظوره نشاطًا روحيا للبعد الفكري من جهة الإحساس بالقيمة الجمالية، حيث إن الموهبة هنا تصاعد من إيقاعها دون أن يقف عند حد علمي مجحف، بل هناك سعي فيه إلى الانطلاق بالأسئلة إلى حدود أقرب مما يقرب المتلقي من نصف الاجابة الموجود في الإحساس الفكري، كما سعت الدراسة البلاغية إلى بلوغ منطقة الفراغ، كي تسد ثغراتها، في التصورات الرحيبة، التي تملأ الفراغات بقيم فكرية خلاقة، وفي هذا الدور الحيوي هنا ما يحسب لإمكانيات البلاغة وطاقتها المنتجة، وقد يتضح ذلك في تحليل البنى التاريخية بعيدًا عن المنهج العلمي الصارم، وبالشكل المباشر، بل هناك سرديات أنابت عن البعد المترابط بالمنهج العلمي قد أدت دورها، وفي ضوء ذلك استثمر خطاب عبد القادر فيدوح الجانب المهم في الكتابة، من منظور أن وجود العالم القديم عالم بلا ملامح واضحة، بل يحتاج المحلل إلى طاقة كبيرة في البلاغة كي يمكنه بلوغ ملامح لذلك الوجود، وقد اعتمدت تلك الطاقة البلاغية في تنشيط الفكر العلمي وتطوير وحدته الزمنية، وهنا قد تنوع الخطاب بإيقاعات متعددة ومختلفة، ولعبت وحدة الزمن دورًا في جعل التراث حيًا، وليس كما في هو بلا نفس، وهو ما يؤديه دور البلاغة في التفسيرات التطبيقية التي من شأنها أن تبرز في تحليلاتها الأفقية استكشاف المضمر، رغم أن مظهر التفسير يبدي لنا غير ذلك، ولكن البلاغة بطاقتها ألغت فكرة البعد العمودي بوصفه مثالا أساسيا للكتابة، لذا تجاوز الخطاب التنميط، وتحرر منه عبر الطاقة الخلاقة التي تنبعث من مفاهيم البلاغة التي نعتبرها بلاغة ما بعد الجديدة، بوصفها تمثل آفاق ما بعد الحداثة.، ولعل هذا ما أكده عبد القادر فيدوح في أثناء تعرضه إلى القيمة البلاغية وعلاقتها بالوعي الفكري في التراث: إن مكانة الأطر الجمالية ماثلة بوفرة في سياق حديثهم عن فنيات التعبير التي تحدد جوهر اللفظ الفني، لذلك كان حديث نقادنا عن مقاييس الصيغة الفنية منصبًا على مدى قدرة الوعي على التصوير، وفق الأسس الجمالية التي يتحكم فيها التناسب في بناء العبارة، ولنا أن نستشهد لهذا بكل ما ورد عنهم في أثناء تعرضهم إلى مكانة اللفظ في استحسان صورته السمعية بما تحمله من دلالة قصدية، بحيث "يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم، ارتسم في النفس معنى، تتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه"[1] معنى ذلك أن جميع

[1] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار قهرمان للنشر 1984، ص 284. ينظر أيضا، التجربة الجمالية في الفكر العربي ص 56

أبنية اللغة في المنظور النقدي القديم كانت تقوم على أسس معمارية محكمة، لذلك أعطوا مكانة خاصة للذوق.

أن حيثيات خطاب عبد القادر فيدوح في كتابه – التجربة الجمالية في الفكر العربي – شكلت عدم التصنيف، رغم أن المنهج العلمي المؤطر للتطبيقات كان أكثر فاعلية من البعد النظري، توقدم به الباحث إلى الحدود التي ترسمها البلاغة الجديدة في مجالها الفكري، ما دامت أصولها داخل مجال المنهج العلمي، وبما يخوله النشاط المعرفي في الكتابة بما يكسر حدود الشك، ويحوله فيما بعد الى يقين؛ بعد اكتشاف مناطق غير مكشوفة سابقًا، وهذا ما زاد من قيمة البلاغة، وأتاح لها التنوع الإيقاعي، وتطور وحدة الزمن من الجانب الثابت إلى جانب متحرك في عدة اتجاهات، وقد استبدلت رؤية النشاط العلمي ببديلة، وتفاعلت مع بطاقة الااستنتاج المعرفي المؤدي إلى طاقة الإدراك العلمي من جديد، وهو ما أشار إليه الخطاب بصيغة عالية فكرية، على نحو ما تطرق له ابن خلدون في كسب الحدس المعرفي الذي تجاوز به حدود العقل النظري والرؤية المثالية[1]، مثلما كان البعد النظري يتمثل في البلاغة النوعية التي تجاوزت الأفق العام لها في مدلالها؛ وبذلك المدلول اكتسبت البلاغة طاقة نوعية في كشف الملتبس في مثاليات الفهم للقيمة الجمالية، التي زادت الكتابة عمقا، بدلا من أن تكون نسقية أشبه بالمكرور، وتجاوزت الموجهات المحددة،

ومن هذا السياق كان خطاب عبد القادر فيدوح عبارة عن تأمل روحي من جهة البنى الفكرية المرتبطة بمتن الكتابة، ومن جهة أخرى كان أقرب من الاستعداد العلمي الذي لا يقيس بالمعيار؛ بقدر ما يملك من مهارات وعي متقدم للبرهنة والاستدلال، وتحقيق النتائج بملامح فكرية، لكنها بيقين تأويلي، وهذا ما جعل طبيعة الكتابة لدى عبد القادر فيدوح في كتابه – التجربة الجمالية في الفكر العربي – تجربة تمثل طاقة نوعية بالبرهان الذي كان يستمد أدواته المعرفية من البلاغة الفكرية، لتنشيط المتن الكتابي، وتجاوز الحد البلاغي المقنن بالمعايير الضابطة التي أسستها البلاغة التقليدية، اعتقادا منه أن التخلي عن معايير البلاغة الكلاسيكية من شأنه أن ينتج كشوفات مهمة، ترسم لنا مسار الكتابة عند التحليل الفكري للقيمة الجمالية بطاقة خلاقة في من دون الاستغناء عن الأفق النظري بفطرته الأصيلة النقاء، وبما تتضمنه من أسئلة معرفية تمتلك نصف إجابتها، وهو ما لمسناه في الجهد التطبيقي الذي أثبت لنا مقدرة علمية جديرة ومتقدمة ومتفوقة برهانيا.

قائمة المراجع

[1] عبد القادر فيدوح، التجربة الجمالية في الفكر العربي، ص148

التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار قهرمان للنشر 1984، ص 284.
جان ماري جوتو، مسائل فلسفة الفن المعاصرة، تر / سامي الدروبي، ص 12 ، عن الجمالية في الفكر العربي
سعد الدين كليب، مفهوم الكمال في الفكر العربي الإسلامي، مجلة المعرفة. سوريا. ع 199/371.
عبد القادر فيدوح، التجربة الجمالية في الفكر العربي المعاصر، دار صفحات، سوريا 2015

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

دور الأيوبيين في تجديد وتأكيد انتشار المذهب المالكي في بلاد الغرب الإسلامي . (567هـ : 648هـ) .

The role of the Ayyubids in renewing and confirming the spread of the royal doctrine in countries Islamic West

د. عصام منصور صالح المولى * dr.esaam2020@gmail.com	كلية الآداب / جامعة طبرق/ ليبيا

الإرسال: 20/ 08 / 2020 **القبول**: 03/ 09/ 2020 **النشر**: 26/ 02/ 2021

ملخص:

يتناول البحث الحديث عن الدور الذي لعبه الأيوبيين ممثلين بمدارسهم العلمية وحركتهم الثقافية للمذهب المالكي سواء ببلاد المشرق أو بلاد المغرب, مع توضيح كيف كانت وضعية المذهب المالكي بالمغرب قبل وبعد اتصال المغاربة بالأيوبيين في المشرق، ومن ثمة زيادة توضيح دور الأيوبيين في تجديد وإعادة تأكيد انتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب.

الكلمات المفتاحية: الأيوبيين؛ المذهب المالكي؛ المدارس؛ الغرب الإسلامي

Sumary ;

The recent research deals with the role played by the Ayyubids represented by their scientific schools and their cultural movement for the Maliki school, whether in the Levant or the countries of the Maghreb, with clarification of how the status of the Maliki school in Morocco before and after the contact of the Moroccans with the Ayyubids in the Levant, and from there further clarification of the role of the Ayyubids in the renewal and reaffirmation of the spread of the doctrine Maliki in the countries of Morocco

Key words; The Ayyubids; The Maliki school of thought Schools; Islamic West.

* د. عصام منصور صالح المولى

مقدمة:

من المسلم به أن بلاد المغرب الإسلامي في معظم ادوار تاريخها اعتمدت على بلاد المشرق، باعتبار الأخيرة رائدة الفكر والثقافة والمعرفة، وهو أمر لا يتعارض مع نظرية تبعية الأطراف للمركز وسيولة الحضارة، فمع منتصف القرن الخامس الهجري زاد حجم هجرة المغاربة إلى بلاد المشرق نتيجة اضطرابات سياسية في المغرب والأندلس، تزامن ذلك مع وقت ذُرْوة نشاط الحركة العلمية والثقافية في بلاد المشرق، منذ أن وضع حجر أساسها الأتراك السلاجقة خلال القرن الخامس الهجري في العراق، وعكف من بعدهم الأيوبيين على إتمامها، تمثلت صور تلك النهضة العلمية الثقافية وخطواتها الثابتة والمتسارعة في المدارس، التي شابهت بعض الجامعات العالمية في وقتنا الحالي، من حيث أنظمتها التي عملت بها ولوائحها ومراسمها، وطرق تدريسها، ودرجاتها العلمية، ومساكنها الجامعية.

الواقع ان مثل هذه المدارس لم يعرفها العالم الإسلامي من قبل بمعناها الحقيقي، ولذا يجدر بنا من باب الأنصاف تنسيب الحدث إلى فاعله، وهم الأيوبيين في مصر والشام، فعصرهم لا مشاحة من تسميته عصر إحياء وتجديد الفكر والثقافة الإسلامية، مسيرة بدأها مؤسس دولتهم صلاح الدين الأيوبي، وهنا تجدر الاشارة إلى تأثر الأيوبيين بالسلاجقة في الإقبال على تشييد المدارس لنشر المذهب السني، ويبدو أن انتشار المذاهب السنية أواخر القرن الخامس الهجري، كان قد بدأ يأتي بثماره مع منتصف القرن السادس الهجري، الأمر الذي استثمره صلاح الدين الأيوبي ، ومن بعده العادل نور الدين محمود (المقريزي،1997م، ج3، ص 437)، فعلى عهد صلاح الدين الايوبي لم يكن بمصر وحدها قريبة الدار من بلاد المغرب، وباب بلاد الشام الشرقي أي شئ من المدارس، عندما اخذ على عاتقه بتحويل مصر إلى المذهب السني، متبعاً سياسة الإزاحة والإحلال، أي إزاحة المذهب الشيعي وإحلال المذهب السني مكانه، فقام ببناء عدة مدارس للمالكية والشافعية، ومثلها في بلاد الشام، وحذا حذوه الأغنياء من الفقهاء، وغذت تلك المدارس قبلة للعلماء و الطلاب من جميع البلدان الإسلامية، لما كان يلاقونه من كرم العناية والرعاية، ولما كان يغدقه صلاح الدين عليهم من أُعطيات ومنح كثيرة، فقد بلغت المرتبات للفقهاء والمدرسين بدمشق في عهده حوالي ثلاثمائة ألف دينار، وكان عددهم حوالي ستمائة مدرس وفقيه، وواضح ان أعدادها صارت في ازدياد، اذ بلغت المدارس في دمشق وحدها ما لا يقل عن مائة مدرسة، منها ثلاثين للمذهب الحنفي، ومثلها للشافعي، وثمانية للحنابلة، واثنان للمالكية، وثمانية للحديث(الشيرازي، 1987م، ص 65).

اثبت هذه المدارس جدوى وتميز عندما مهدت السبيل إمام طلاب العلم للتعلم بأيسر جهد واقصر وقت، نظراً لما توفر لها من إمكانيات مادية لم تتوفر لغيرها من من المؤسسات التعليمية،

واهتمام الدولة منقطع النظير بسير وانتظام الدراسة بها، وتذليل الصعاب أمام الطلاب والمدرسين، تخرج منها أعداد كبيرة من الخريجين، انتشروا في مختلف أقاليم العالم الإسلامي، وحملوا الفكر السني إلى مناطق نائية بعيدة عن الشام، كان من بينها بلاد المغرب، وكذلك الأندلس، وهؤلاء بدورهم بنوا مدارس خاصة بهم، لتدريس ما تلقوه من تعليم عالي، مساهمة في إحياء وتجديد الإسلام السني.

وبما ان الموضوع لا يزال قيد البحث والتنقيب، فعليه سنحاول من خلاله الإجابة عن عدة تساؤلات تطرح نفسها : كم كان عدد المدارس ومحاولة رسم خارطة توزعها الجغرافي، والخدمات التي كانت تقدمها، ومدى الإقبال عليها، ودور الدولة فيها، مع محاولة إحصاء عدد العلماء الذين درسوا فيها من المغاربة، والذين تخرجوا منها عائدين إلى بلادهم بلاد المغرب، ما هي مكانة المذهب المالكي في تلك المدارس بين باقي المذاهب، وما عدد المدارس التي تولت تدريسه، وماذا قدم الأيوبيين ممثلين بمدارسهم وحركتهم الثقافية للمذهب المالكي سواء ببلاد المشرق أو بلاد المغرب, كيف كانت وضعية المذهب المالكي بالمغرب قبل وبعد اتصال المغاربة بالأيوبيين في المشرق، لذا لامناص لنا الا أتباع منهج السرد والتحليل والربط بين الظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية، بغية الوصول إلى نتائج محددة وواضحة، فكثيرة هي الدراسات التاريخية المتعلقة بالحياة الثقافية في عصر الأيوبيين، غير أن معظمها دراسات عامة تناولت فترات زمنية طويلة من تاريخ الحياة الثقافية والعلمية في عصرهم ودورهم فيها، مع غياب شبه تام عن دورهم في تجديد وإعادة تأكيد انتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب، لهذا نعتقد ان صعوبات جمة ستواجهنا في سبيل إعداد هذا العمل، نرى أولها في ندرة المادة العلمية، فمعلوم أن مصادرنا التاريخية الأولية لم تؤرخ لمثل هذه المواضيع، بإهمالها الحديث عن الحياة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية في فصول مستقلة متصلة، وهو أمر حتماً سيضطرنا إلى اللجوء إلى توسيع دائرة البحث، وتنويع المصادر لتشمل الأدبية والجغرافية وكتب التراجم، للم شتاته، والحق أن ثقتنا في الأخيرة كبيرة لاشتمالها على معلومات وإشارات قيمة جداً، لم تشتمل عليها المصادر الأخرى، تأتي عادة في ثنايا الحديث عن حياة العلماء والفقهاء الذين ساهموا في الحركة الثقافية، وعملوا في تلك المدارس كمدرسين، أو خريجين تلقوا التعليم فيها، وموظفين أُسندت إليهم وظائف أدارية كمراقبة سير العملية التعليمية والأشراف على مكتباتها، غير ان ما يعيبها أنها إشارات مقتضبة لم تكتب بنية التأريخ لمواضيع وقضايا مثل قضية موضوعنا، غير انه لا بأس بالمتاح، فبجمعها ووضعها جنباً إلى جنب مع مراعاة التسلسل الزمني، وأدرجاها في صلب الدراسة بشكل علمي سليم، ستساهم في محاولة رسم ملامح صورة أرى أنها ستكون متكاملة، وإن كان ذلك سيكلف وقتاً وجهداً كبيرين لتفرقها في أماكن وصفحات وأجزاء مختلفة.

وضعية المذهب المالكي بالمغرب قبل ظهور الأيوبيين في المشرق :

تعرض المذهب المالكي في معظم فترات تاريخه ببلاد الغرب الإسلامي إلى الانحصار، تارة على يد الأغالبة خلال القرن الثاني للهجرة عندما راق لهم نشر المذهب الحنفي تمشياً مع سياسة الخلافة العباسية في بغداد التي جعلت المذهب الأخير مذهباً رسمياً لدولتها(القاضي عياض،1983م، ج4، ص326، 327، 328)، وتارة أخرى تستمر الحرب على المذهب المالكي عندما طفق الفاطميون على نشر المذهب الشيعي في بلاد المغرب، ومحاولة أرغام الناس على اعتناقه بقوة السيف(الخشني، 1993م، ص 239؛ الدباغ، 2005م، ج3، ص 34)، وما لبث أن زال العنت الشيعي برحيلهم إلى مصر وتنفس المذهب المالكي الصعداء، حتى انبرى الموحدين لحربه في المغرب الأقصى، اذ عارضوه معارضة شديدة، ونكلوا بعلمائه، قتلاً وتعذيباً وحرقاً لمؤلفاتهم(المراكشي، 1994م، ص 231، 232).

عوامل عديدة ساهمت في نزوح المغاربة والأندلسيين إلى مصر وبلاد الشام لعل في طليعتها تلك الاضطرابات السياسية التي عاشها كل من المغرب والأندلس، فمع قيام دولة المرابطين، وما نتج عنها بتبنيها لعقائد مخالفة لعقيدة أهل السنة، باعتقادهم بالإمامة والمهدوية على نهج الشيعة، عندما اعتبروا أن الإمامة ركناً من أركان الدين، وهو أمر لم يرق لكثير من علماء المالكية وعارضوه بشدة ونالوا ما نالوا من الاضطهاد، ففروا بدينهم إلى بلاد المشرق(ابن فرحون المالكي،1996م، ص199، 249) ، فكانتا مصر وبلاد الشام ملاذاً أمناً ومركز استقطاب للمغاربة والأندلسيين، لما تمتعتا به من استقرار سياسي وأمني ومذهبي خلال عصر الأيوبيين(ابن الأثير ، 1963م، ص 161؛ أبو شامة، 1997م، ج1، ص 227؛ ابن خلكان،(د.ت)، ج5، ص 148)، الذين عكفوا على توحيد المسلمين مذهبيا، بدعم الإسلام السني، الذي انحصر أمام المد والاضطهاد الشيعي الفاطمي، وهو مناخ مناسب وجده المغاربة(ابن القوطية، 1989م، ص 58؛ السلاوي،1917م، ج1، ص 60).

خدمات الأيوبيين ممثلين بمدارسهم وحركتهم الثقافية للمذهب المالكي ببلاد المشرق و بلاد المغرب :

أولى الأيوبيين رعاية كاملة للطلبة الوافدين عليهم من المغرب بتوفير كافة مستلزمات الحياة الكريمة من مساكن إلى خانات وحمامات يستحمون بها متى أرادوا(ابن جبير، 1964م، ص 244، 245، بل انه شجعوهم أكثر على القدوم لبلاد الشام عندما الغوا المكوس والضرائب التي فرضها عليهم الفاطميين وأثقلت كواهل الكثير منهم(ابن جبير، المصدر السابق، ص55، 304)، ونظراً للرعاية المتميزة كان ممن سبق له معيشتها على ارض الواقع ان حث إخوانه من المغاربة عند عودته وحفزهم على الهجرة(ابن جبير، المصدر السابق، ص200)، فعامة أهل المغرب حسب نص لأبن جبير المتوفى سنة 614هـ مستواهم المعيشي متدني حتى أن تكاليف رحلة السفر إلى بلاد الشام كانت لا طاقة لأغلبهم بها، ولعل ما كان يشجعهم عليها وان حاولوا القيام بها ان مجرد التحاقهم بالمدارس ضمنوا المأوى والملبس والمأكل،

اذ كانت المرافق الخدمية المرصودة لهم بدمشق فقط، ولكل طالب علم مغترب أكثر من أن يأخذها إحصاء(ابن جبير، المصدر السابق، ص199؛ أبو شامة، المصدر السابق، ص16).

بل أن الأيوبيين كانوا دائمي مد يد العون للمغاربة، ولهم في ذلك عديد المواقف مثل مساعدة نور الدين زنكي لتلك الأسرة المغربية التي تقطعت بها السبل، وهي في طريق عودتها من الحج إلى المغرب، فما كان من نور الدين الا مساعدتهم وتحفيزهم على المكوث بالشام(القفطي،1986م، ج2، ص 140)، بما ان الناس على دين ملوكهم فقد قلدهم في ذلك بعض الأغنياء والأعيان، عندما كانوا يسعون إلى المغاربة بدلاً من أن يسعوا إليهم، عندما حذا الأغنياء حذو السلاطين،فهناك البعض من أهل دمشق من وقف جزءا من ثروته على الفقهاء المغاربة بعد وفاته، (ابن بطوطة، 1987م، ص 121، أبو شامة، المصدر السابق، ص16).

كانت للمالكية زاوية في الجانب الغربي من الجامع الأموي الكبير بدمشق يجتمع فيها الطلبة المغاربة كان يدير أمورها فقيه مالكي مغربي اغلب الأحيان(ابن جبير، المصدر السابق، ص 244، 245)، والسلطان نور الدين محمود رصد لها أوقافاً كثيرة منها طاحونتين وسبعة بساتين وحمام ودكانان، بلغت غلتهم السنوية خمسمائة دينار(ابن جبير، المصدر السابق، ص 199)، وكذلك في القدس اذ وقف لهم السلطان نور الدين زنكي زاوية في المسجد الأقصى شبيها بالتي كانت بالجامع الأموي الكبير بدمشق(العليمي،1999م، ج2، ص 362 : 368)، علاوة على المدرسة الأفضلية بحارة المغاربة بالقدس وقفها عليهم الملك الأفضل علي بن السلطان صلاح الدين على فقهاء المغاربة(العليمي،1999م، ج2، ص 97).

يكفي ان نشهد لهم بالفضل الأول في توحيد العالم الإسلامي بإزاحة الشيعة الفاطميين سياسياً وفكرياً من مصر، الذي يعتبر وجودهم فيها حجرة عثرة في سبيل انسياب الفكر السني من المشرق إلى والمغرب والعكس، سياسياً تمثل عرقلتهم لحركة الهجرة والتنقل بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه بفرضهم الضرائب الباهظة على المسافرين كرسوم مالية(الإدريسي،(د.ت)، ج1، ص135)، وفكرياً هو مناهضتهم لأي فكر يخالف فكرهم وخاصة الإسلام السني، ولذلك ربما لا يستبعد فرضهم قيوداً على الكتب والمؤلفات المشرقية السنية بتفتيش وعقاب حامليها من المسافرين عبر أراضيهم في مصر إلى بلاد الغرب الإسلامي، خاصة وان ابن جبير قد وصف الحال بالخزي والمهانة لما يتعرض له المسافرين من أدق عمليات التفتيش الشخصي بحثا عما تأبطوه تحت ملابسهم(ابن جبير، المصدر السابق، ص 38، 39).

على كل حال تعد الرحلة في طلب العلم من أهم عوامل انتشار المذهب المالكي وغيره من المذاهب الأخرى، فكتب الطبقات ركزت على موضوع الرحلة إلى الشرق، وورد فيها وغيرها من المصادر الأخرى عديد الإشارات إلى طرق الرحلة ومسالكها وكيف كانت محفوفة برجال مالك وعلماء المالكية(عبد المولى،2012م، ص 317 : 325)، بمعنى أدق كان المذهب المالكي منتشر على طول الطريق من

المغرب وحتى الحجاز، مما لم يسمح لطلبة العلم أو الحجاج بالاحتكاك بأي مدارس أخرى طول طريقهم إلى غايتهم، غير ان الحال تغير باستيلاء الفاطميين على مصر ومحاربتهم للمذاهب السنية حيناً من الزمن إلى جاء الأيوبيين وأزاحوهم وأزاحوا مذهبهم، أي أزاحوا العائق الشيعي من طريق المغاربة وهم في سفرهم سواء إلى الحج أو إلى المراكز العلمية التي صنعها الأيوبيين في مصر والشام، حتى الحجاج منهم طبيعي جدا ان يتعرضوا لتلقي العلم على المذهب المالكي سواء في مكوثهم في الحجاز أو في مصر أثناء رجوعهم لبلادهم، وذلك بالالتحاق بمدارسها الأيوبية، وطبيعي المكوث فيها أياماً أو شهوراً سيعرضهم لتلقي أفكار المذهب المالكي.

وهو أمر لم يفعله الأيوبيين اذ نجد الأيوبيين تركوا للعلماء والطلبة المغاربة ينسجون علاقات ثقافية، اذ تم تدريسهم في المدارس الأيوبية المخصصة للمذهب المالكي عندما سمح لبعضهم للتدريس في المدارس الشافعية والحنفية، وهذا سمح لهم بالاحتكاك بعلماء المذهبين الشافعي والحنفي وتبادلوا المعارف والآراء معهم، فتوسعت وارتقت المعارف بين الطرفين وهو أمر ربما شجع على المزيد من التسامح والتعايش بين المذاهب الفقهية السنية المختلفة، لهذا كانت المدارس الأيوبية أشبه بالجامعات والكليات، عندما حاولت التوفيق بين المذاهب السنية الأربعة، وهو الأمر الذي أكده الملك الصالح نجم الدين أيوب بالقاهرة، بفتحه أول مدرسة للمذاهب الأربعة سنة 641هـ(المقريزي، 1997م، ج1، ص 411؛ ابن تغري بردي، (د.ت)، ج6، ص 341).

قرب الأيوبيين إليهم علماء عصرهم، وأنفقوا عليهم بسخاء، وفتحوا المدارس لهم، في محاولة للتوفيق بين علم الكلام وتفكير السنة، أي بين المذهب الشافعي والأشعري (بروكلمان، 1988م، ص274، 275)، ذلك لان الاشاعرة هم الأقدر على القيام بهذه المهمة، فلم يقفوا عند ظاهر النصوص، بل اعملوا العقل في تفسيرها، لإثبات وحدانية الله، وفقهاء المذاهب السنية وخاصة المالكية قالوا بأن الرأي والجدل في العلم يذهب بنور الله في القلب، ووقفوا عند حافة النصوص، فحصل عند بعضهم نوعاً من الجمود، بل كثيراً ما تمسكوا بالفروع وتركوا الأصول(ابوريان، 1992م، ص335 ، فوقعوا في التشبيه، وهو تشبيه الله سبحانه وتعالى بصور مادية، وذلك لعدم إعمالهم للعقل (شتروتمان ، 1969م، ج8، ص316).

لذلك كانت المذاهب المخالفة للسنة وذات التخريب العقائدي تضع طلابها في حالة شك لكل فكر ديني سائد(دارول، (د.ت)، ص8)، بذلك نرى أن الأيوبيين اتخذوا من المدارس وسيلة دفاع، مزجوا فيها الدين بالسياسة والتقرب إلى الناس(زيادة، 1961م، ص240، سبيلهم في ذلك السيطرة على نفوس العامة تحت اسم الدين، لأنها إذا دعت إليه كانت اشد استجابة من أي دعوة أخرى(دنيا، (د.ت)، ص15).

علاوة على حمايتهم للعالم الإسلامي من الغزو الصليبي الذي مؤكد انه سيعطل مسيرة رقي الحركة الثقافية، زيادة على توفيرهم الأمن والأمان وهما أهم عنصران في رقي أي حضارة ونهضة(ابن واصل، 1952م، ج1، ص 16، 17).

اكتظت بلاد الشام بالوافدين المغاربة وهم في جلهم على المذهب المالكي، حتى ان المصادر أخذت تشير إلى الواحد منهم بالمغربي والمالكي، كل صفة او إشارة منها تعوض عن الأخرى(التميمي، 1990م، ص 35)، مما حذا بالرحالة المقدسي المتوفى سنة 388هـ تسجيل ملاحظاته عن ذلك بقوله : **" أهل المغرب لا يعرفون إلا كتاب الله وموطأ مالك "** (المقدسي، (د.ت)، ص236)، وإن كان ذلك مبالغة منه، إلا أنه يعكس شيئاً من الواقع.

ومن بعده ابن خلدون بقوله : " وأما مذهب مالك رحمه الله تعالى فأختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل، لما إن رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز وهو منتهي سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم فاقتصروا في الأخذ عن علماء المدينة، وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلاميذه من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيرهم ممن لم تصل إليهم طريقته "(ابن خلدون، 2006م،ص 481).

امتد التأثير الأيوبي زمنياً ليصل حتى عصر المرينيين الذين تم لهم حكم بلاد المغرب خلال من سنة 668هـ إلى سنة 869هـ، اذ لم تعرف بلاد الغرب الإسلامي المدارس بمعناها الحقيقي الا في عهد الأخيرين، عندما نقلوا النظام المدرسي عن الأيوبيين من مصر وبلاد الشام في منتصف القرن السابع الهجري.

لذلك نجد ان المدارس المرينية اقتبست كل شئ من المدارس الأيوبية من حيث أنظمتها التي عملت بها، ولوائحها ومراسمها، ومعايير قبول الطلبة، وتمويلها المالي(زيدان ،1931م، ج3، ص203، 204؛ السلاوي، المصدر السابق، ج3، ص65؛ التنسي، 1985م، ص 248)، وطرق التدريس، والدرجات العلمية، والمساكن الجامعية، أي الإيواء والإعاشة(ابن الجوزي،1359 هـ، ج8، ص246؛ ابن مرزوق، 1981م، ص 273)، ورواتب المعلمين(الزركشي ،التميمي، 1966م، ص 51؛ زيادة، المرجع السابق، ص27)، وكافة مرافقها الرئيسة وعلى رأسها المكتبة(ابن الجوزي، المصدر السابق، ج9، ص161؛ الحموي، 1993م، ج4، ص1666، ج5، ص2362؛ ابن الساعي، 1934م، ج9، ص160).

هذا ولم يكن المرينيين سباقين في مجال التأثر بالأيوبيين، عندما امتد التأثير الأيوبي جغرافيا وببطء من الشام إلى مصر ومنها إلى افريقية حيث تونس المغرب الأدنى، عبر محطات مكانية وزمنية متفاوتة، فعديد الإشارات المصدرية المقتضبة تشير إلى المدرسة في افريقية الحفصية سنة 625 . 647هـ(الزركشي، المصدر السابق، ص 136)، وخاصة في طرابلس أولى أقاليم بلاد المغرب الأدنى من ناحية الشرق(التيجاني، (د.ت)، ص 251،253 القبلي، 1986م، ص 51)، علاوة على الإشارة إليها إشارات عابرة عارضة في

سياق الحديث عن موضوع غير موضوعها خلال عصر المرابطين ضمن جهود المهدي بن تومرت في القضاء على دولة المرابطين عندما قتل طلاب المدرسة وفقهائها(علام، 1971م، ص 132)، وبينما يشير ابن فرحون وابن بشكوال إلى مدرسة للموحدين بالأندلس(ابن فرحون، المصدر السابق، ج1، ص 331؛ ابن بشكوال،1989م، ج1، ص 236)، ومثلها في بلاد المغرب بنفس الإشارات العابرة(ابن أبي زرع، (د.ت)، ص 217).

ولسنا قادرين على الجزم بأنها كانت مدارس بمعناها الحقيقي أم أنها نواة لها، حسب الإبهام في الإشارات، عندما أشارت إلى وجودها عفوياً كمؤسسات تعليمية منفصلة عن المساجد، مقارنة بعصر المرينيين ببروز المدارس بقوة لسعة انتشارها واهتمام الدولة بها اهتماماً بالغاً، حتى أنها شملت في انتشارها البوادي والمناطق النائية من دولتهم(أنوار، 2015م، ص13)، وهو أمر يعد دليلاً على انتصار المذهب السني في مسيرة صراعه مع غيره من الفرق والمذاهب الإسلامية المخالفة لفكر وثقافة أهل السنة والجماعة على حد تعبير الفرد بل، مؤلف كتاب الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي(بل، 1981م، ص531).

ثمة نص فريد يفيد مدى التأثير الأيوبي في بلاد المغرب فحواه وصايا وتوجيهات لأحد حكام المغرب بوجوب مسايرة وتقليد التجربة الأيوبية في مجال التعليم وإحياء ونشر الثقافة باتخاذ المدارس وسيلة(أبو حمو ، 1279هـ، ص 164، 165).

لا مشاحة في القول بان الأيوبيين في المشرق والمرينيين في المغرب سبقوا العالم في نظام المدن الجامعية بمئات السنين(الناصري ، 1954م، ج3، ص111، 112)، بل أسسوا لها مجلس علمي نستطيع وصفه مقارنة بالمجالس العلمية لجامعاتنا في الوقت الحالي، جمع فيه بني مرين ألمع وأشهر فقهاء دولتهم، وغير دولتهم بتوسيعهم نطاق المجلس جغرافيا ليشمل اكبر علماء المغرب الأقصى والأوسط والأدنى.(ابن مرزوق، المصدر السابق، ص 260؛ ابن خلدون، 1979م، ص 20، 29)

بل نجدهم أكثر دقة وتنظيماً وكفاءة عندما قسموا المجلس عدة للتمايز بين أعضائه حسب التخصص والدرجة العلمية وتصنيفها كالأتي طبقة أشياخ العلماء(ابن خلدون ،المصدر السابق ص 38)، وطبقة فقهاء المجلس(ابن خلدون ،المصدر السابق، ص 31، 47)، وطبقة شهود المجلس.(ابن خلدون ،المصدر السابق، ص43) سارت المدارس المرينية مسار الأيوبية في تقريب علماء عصرهم واختيارهم بعناية(ابن خلدون ،المصدر السابق، ص 29)، وهو أمر زاد في حجم الإقبال على المدارس المرينية عندما صار الالتحاق بها مرده الثقة بالمعلمين والمتعلمين على حد سواء، وان كان ذلك لا يحد من سبب الإقبال عليها أيضا لما توفره المدرسة من أرزاق وإيواء للطلبة.(الجزنائي ، 1991م، ص81)

محاولة إحصاء عدد العلماء الذين درسوا فيها من المغاربة :

بحسب كتب التراجم والطبقات فنسبة توافد علماء المغرب على المشرق كانت اكبر بكثير من نسبة توافد علماء المشرق على المغرب، ذلك أن بلاد المشرق كانت بحواضرها العلمية ملتقى لعلماء الأمة

الإسلامية قاطبة، فمدارسها اجتمع فيها العلماء والطلبة سواء الشامي أو المغربي أو المصري أو اليمني فكانت أشبه بمؤتمرات علمية كبرى، وشابهت ساحات الإيفاد والابتعاث للدراسة بالخارج.

غير ان مصادرنا التاريخية على اختلاف مشاربها وخاصة كتب الطبقات والتراجم لم تهتم بإعداد قوائم إحصاء ذات أرقام واضحة ومحددة، كانت من الأهمية بمكان ان تفيد دراستنا كثيراً في التعرف على حجم الاستفادة والتأثير المشرقي في بلاد الغرب الإسلامي، ويتضح جلياً دور الأيوبيين أكثر فأكثر، غير انه اجتهاداً نستطيع القول أنها أعداداً كبيرة تنم عنها كثرة الأوقاف الموقفة عليها مع كثرة أعداد المدارس، عندما بلغت في الشام لوحدها ثمان وخمسون مدرسة، ولا تزال مصادرنا تبخل علينا بتوضيح أعداد المستهدفين سنويا من العملية التعليمية بكل مدرسة او المدارس جميعا، مع غياب التأريخ بالكم، ولا جرم ان نقيس على غيرها من تجارب سابقة، كان قد خاضها أخوان الأيوبيين من الأتراك السلاجقة في العراق في ظل الحضارة العربية الإسلامية، قبل أكثر من نصف قرن وتحديداً سنة 458هـ، حيث المدرسة النظامية التي استحداثها وزير السلاجقة نظام الملك ببغداد سنة 458هـ(السبكى، 1966م، ج4، ص313؛ ناصر الحسينى ، 1985م، ص316)، التي كانت تستهدف أكثر من 30 ألفاً من الذكور والإناث(ابن الأثير 1978م، ص168 ،169؛ ابن تغري، المصدر السابق، ج5، ص186)، ومع هذا نجد مدارس دمشق كانت عدداً أكثر من مدارس بغداد بضعفين حيث بلغ عدد الأولى ثمان وخمسون مدرسة، في حين لم يتجاوز عدد الثانية ثلاثين مدرسة.(ابن جبير، المصدر السابق، ص205)

لا مشاحة أن اعتبرنا المغاربة شركاء في صنع الحركة الثقافية ببلاد المشرق، زمن الأيوبيين، وخاصة في مصر والشام، اذ كانت لهم مساهمتهم في كثير من الميادين العلمية غير أن أبرزها كان في مجال العلوم النظرية لما لاقته من رعاية واهتمام، من لدن سلاطين الأيوبيين، حيث اشتغل عدد لا بأس به من المغاربة وخاصة ممن طاب لهم المقام سواء بمصر او بلاد الشام، اشتغلوا بعلوم القران وتفاسيره وقراءاته وعلوم الحديث والفقه، وكان تفوقهم الأكبر في علوم الحديث، الذي كان محور التأهيل الفكري خلال عصر الأيوبيين.(المنذري، 1988م،ج1،ص 70 ،109، 115،ج2،ص6، 28، 82،ج3،ص173، 208، 579)،وكانت فرصة أيضاً للمغاربة بأخذ الحديث عن محدثين وحفاظ كبار، حتى صار البعض منهم علماً في ذلك، وغدوا معلمين أجلاء، بفضل الدراسة والحفظ والمتابعة، وتطوير الذات، حتى أن البعض منهم تفوق ووصل إلى أعلى مستوى علمي، أهله إلى رئاسة المدارس الأيوبية(الذهبي،1999م، ج 49، ص112، 113؛ الادنوي، 1997م، ج2، ص28).

عديدة هي المصادر التاريخية التي تفيدنا بأسماء العديد من المغاربة والأندلسيين ممن تلقوا تعليماً عالياً في المشرق، وخاصة في المدارس الأيوبية، وعادوا إلى بلدانهم وباشروا التعليم فيها، فالمقرئ لوحده على سبيل المثال لا الحصر يعدد أربعة علماء صاروا أقطاب للحركة الثقافية ببلاد الغرب الإسلامي(المقري،(د.ت)، ج2، ص 61، 67، 68، 238، 239، ج5، ص244 ،248، 390)، وغير المقرئ حفلت كتب

الطبقات والتراجم بعديد الأسماء اللامعة، مثل أبو إسحاق إبراهيم بن يخلف التنسي، ت : 680 هـ(الذهبي، المصدر السابق، ج 50، ص246؛ ابن مرزوق، المصدر السابق، ص 273، ابن مريم،1908م، ص66، 67؛ التنسي، المصدر السابق، ص126)، وتقي الدين أبي القاسم بن أبي بكر بن مسافر التونسي المعروف بابن زيتون، ت : 699هـ(مخلوف، 2003م، ج1، ص276)، وأبو علي بن ناصر الدين الزواوي المشدالي، ت : 731هـ، وهو أول من ادخل مختصر ابن الحاجب إلى بجاية ومنها انتشر في كافة ربوع بلاد الغرب الإسلامي(الغبريني، 1979م، ص 229؛ مخلوف، المصدر السابق، ج1، ص312؛ الونشريسي، 2009م، ص25)، وأبو عبد الله المقري، أستاذ ابن خلدون ولسان الدين بن الخطيب(ابن الخطيب، 1901م، ج2، ص136، 165؛ التنبكتي، 2000م، ص 420؛ النباهي،1983م، ص 169 ،170).

حركة نسخ الكتب من المشرق ورحلتها إلى بلاد المغرب والأندلس :

بما أن حركة التأليف كانت نشطة في المشرق فلا نستبعد سهولة وسرعة انتقالها إلى بلاد الغرب الإسلامي، وخاصة الأندلس التي راجت فيها تجارة الكتب، فالطلبة وحتى التجار كانوا حريصين على جلب الكتب معهم، وما تلبث ان تنتشر بالنسخ في عامة الإرجاء، فأصل العلم من المشرق ومن قديم الزمن، اذ كانت للمالكيين رحلتهم إليه، ففي الواقع إن السر في انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي يعود إلى رحلة أداء فريضة الحج، ذلك إن بلاد الحجاز، التي يسودها المذهب المالكي، وبها إمام المذهب بالمدينة مالك بن أنس وتلاميذه . كانت منتهى سفر مسلمي بلاد الغرب الإسلامي(ابن خلدون، المصدر السابق، ص 481).

يضاف إلى ذلك إعجاب الإمام مالك بنبوغ وذكاء الطلبة المغاربة، فأدنى مجالسهم منه، وإنزالهم أحسن المنازل، وأمثلة ذلك كثيرة، فقد تميزت علاقته بعبد الله بن غانم الرعيني، حتى قال باقي طلبته المشارقة : **" شغله المغربي عنا "** (القاضي عياض، المصدر السابق، ج2، ص180؛2004م، ص62)، ولمزيد من الحفاوة عرض عليه مالك تزويجه ابنته(المالكي، 1994م،ج1، ص217)، وكان أكثر حفاوة واهتمام بعبد الله بن فروخ القرشي بالولاء، وكان لا يكاد يفعل ذلك بكثير من الناس، فأقعده ذات مرة إلى جانبه قائلاً له : **" لو تقدم قدومك لعلمت به ولأتيتك "**(المالكي، ج1، ص179؛ الدباغ، المصدر السابق، ج1، ص 207)، وكانت وصاياه لتلاميذه تبليغ علمه ونشره في بلدانهم بقوله : **" اتقو الله و انشروا هذا العلم وعلموه ولا تكتموه "**(المالكي، المصدر السابق، ج1، ص 291 ؛ابن فرحون، المصدر السابق ،ص 178؛ القاضي عياض، المصدر السابق، ج2، ص284)، بل من أهم العوامل التي عملت على انتشار المذهب المالكي في الغرب الإسلامي أن مالك نفسه كان دائم التواصل مع طلبته ممن تلقوا العلم عنه مشافهة، يجيبهم عن مسائلهم من نوازل وفتاوى، حتى أنه كان بينه وبين ابن غانم الرعيني رسولاً خاصاً (أبو العرب، (د.ت)، ص34 ،43).

وواضح إن المذهب المالكي لم يدع مجالاً لانتشار المذاهب الأخرى بالغرب الاسلامي، وخاصة المذهب الشافعي، وإن كان ذلك لم يمنع من اعتناق الأخير قلة قليلة من أبناء المغرب، حسب ما تشير إليه كتب التراجم والطبقات المغربية، ولعل سبب ذلك ما رواه المقدسي المتوفى سنة 375 هـ،

من رواية قد تكون مقنعة بعض الشيء : " أن المغاربة رفضوا التمذهب بمذهب الشافعي تعصباً لمالك لأنه سأهم أن يخرج الشافعي عن مذهب شيخه بمذهب جديد وهو الذي أخذ العلم عنه "، بل يضيف أن حجة أهل المغرب في ذلك ما يقولونه : " إنما كانا بحرين، أبو حنيفة لأهل المشرق ومالك لأهل المغرب افتركهما ونشتغل بالساقية "(المقدسي، المصدر السابق، ص236)، وبهذا وجدنا ان من تمذهب بمذهب الشافعي في المغرب عاش منبوذاً من قبل العلماء(الخشني، المصدر السابق، ص 26 ، 27 ، 71 ، 78 ،73؛ المالكي، المصدر السابق، ج2، ص57 ، 419 ؛ الدباغ، المصدر السابق، ج2، ص 163، ج3، ص 60؛ ابن الأثير، 2000م، ج2، ص 62 ، 63).

ولذلك كان المشرق معين لا ينضب ورافداً رئيساً لسريان الفكر والحضارة والتجديد، وهو شئ طبيعي تبعاً لتبعية الأطراف للمركز وسيولة الحضارة، فسرعان ما كانت تدخل أمهات كتب المذهب المالكي إلى بلاد الغرب الإسلامي كله سواء المغرب أو الأندلس، وتجد القبول والترحيب والعناية، وتصبح محور تدارس وحفظ وفهم واعتناء ونسخ ونشر، فقد كان دخول كتاب الموطأ عمدة مذهب مالك وأساسه، في حدود القرن الثاني للهجرة، وتوالت من بعده دخول باقي الكتب الأمهات، ولعل على رأسها كتاب المدونة للإمام سحنون بن سعيد المتوفى سنة 240هـ ، تضمنت تجديد لروح المذهب بما يتماشى مع مستجدات العصر الذي ظهرت فيه، فكانت عبارة عن أسئلة سُئل عنها احد تلاميذ الأمام مالك، بعد وفاته، وهو عبد الرحمن بن القاسم العتقي المتوفى سنة 191هـ، فأجاب بما سمعه من شيخه مالك(القاضي عياض، المصدر السابق، ج3، ص 299)، ومن ثمة أصبحت المدونة في بلاد الغرب الإسلامي أساس لكل كتاب فقهي صدر بعدها، لقبولها الزيادة والتنقيح والتهذيب، بإدخال كل جديد صادر من المشرق، تبعاً للرحلة إليه، فهي مشرقية الأساس، وثمرة جهود علماء المالكية بالمشرق بسماعهم جيل بعد جيل من إمامهم الأول مالك ابن انس، وثمرة جهود علماء الغرب الإسلامي الراحلون إليهم بتدوينهم وتبويبهم وتهذيبهم، ثم ظهرت الموازية في المشرق، وسرعان ما صارت عمدة المالكية، وهي ثمرة الحركة الثقافية في مصر خلال القرن الثالث الهجري، دخلت الغرب الإسلامي منتصف القرن الثالث على يد دارس بن إسماعيل الفاسي(مخلوف، المصدر السابق، ج1، ص 153، 154)، وتلت الموازية مختصر ابن الحاجب، التي تمثل وتحوي كل ما وصل إليه المذهب المالكي من تجديد خلال القرن الخامس الهجري، وهي نتاج الحركة الثقافية برعاية الأيوبيين، صاحب الكتاب ابن الحاجب، عاصر الأيوبيين في مصر ودرس في مدارسهم، أبوه جندي كردي صاحب الأمير عز الدين موسك الصلاحي ابن خال السلطان صلاح الدين(معوض وعبد الموجود ، 1999م، ج1، ص 16؛ حمادو، 2006م،ج1، ص33).

التأثير الأيوبي أو دور الأيوبيين في بلاد المغرب لازال يحتاج إلى البحث والتنقيب، ولعل في قادم الأيام ستخرج إلى النور مخطوطات تحوي نصوص وإشارات تفيد ذلك، مثلما خرجت غيرها وأفادت في معرفة تاريخية عن ماض جوانب حضارية للعرب والمسلمين كنا نظن انعدام وجودها،

خاصة وانه قد تم لهم حكم جزء كبير من بلاد المغرب في فترة زمنية ليست بالهينة، تمتد من سنة 568هـ إلى 583هـ(الطيبي، 1997م، ج2، ص 92)، على يد قراقوش ابرز رجال دولتهم، غير انه وللأسف المصادر التي بين أيدينا غضت الطرف عن التفاصيل السياسية لتلك الفترة، فما بالك بتفاصيل التأثيرات الحضارية، فجل المصادر العربية القديمة انصب كل اهتمامها بالتاريخ للإعمال العسكرية والأحداث السياسية، وأهملت لأبعد حد الحديث عن المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فيكفي أن هناك من الآثار الحضارية للأيوبيين في طرابلس أولى أقاليم بلاد المغرب من ناحية الشرق ما يحمل حتى الآن اسم حاكمهم عليها قراقوش تحمل اسمه، وتُعرف بأسم قرقارش(الزاوي، 1968م، ص 264)، ذلك الرجل الموصوف ببراعة المعمار، لما صنعه في مصر من عمارة أُدرجت ضمن كتاب عجائب البنيان للقاضي ناصر الدين شافع بن علي(المقريزي، 1998م، ج3، ص 357)، فقد عرف عنه انه متولي هندسة العمائر أيام السلطان صلاح الدين، فما أنشأه من بنيان بها أذهل العلماء قديماً وحديثاً(الشال ، 2000م، ص 38)، ولم تكن طرابلس وحدها حظيت بمنشأته المعمارية فقد سجلت المصادر لنا رغم شح أشاراتها عن أخرى في قابس(الحميري، 1984م، ص201)، ليس من المعقول باهتمامهم بالبناء والعمران أن تنعدم اهتماماتهم بالنواحي الاجتماعية والاقتصادية، وعلى رأسها الثقافية، خاصة بما يشهد لهم من دعم منقطع النظير للحركة الثقافية، بنشر المذاهب السنية في موطنهم الأول مصر والشام.

قائمة المصادروالمراجع

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن الكرم، ت : 630 هـ
- ..... (1) التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية، تحقيق : عبد القادر احمد طليمات، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1963م.
- ..... (2) الكامل في التاريخ، بيروت، دار الفكر، 1978م.
- ..... (3) اللباب في تهذيب الأنساب، تحقيق : عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت دار الكتب العلمية، 2000م.
- الإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله، ت :560هـ، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت).
- الادنوي، احمد بن محمد، ت : ق 11 هـ، طبقات المفسرين، تحقيق : سليمان بن صالح الخزي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1997م.
- أنوار، إبراهيم، اليعقوبية : المدرسة المرجع للمدارس العتيقة في المغرب، ضمن كتاب : المدارس العتيقة بالمغرب، دور القبائل في التدبير والتمويل، تنسيق : محمد أيت حمزة ومبارك أيت عدي، الرباط، المغرب، المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، 2015م.
- بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت، دار العلم للملايين، 1988م.

- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، ت : 578هـ، كتاب الصلة، تحقيق : إبراهيم الأبياري، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1989م.
- ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد، ت : 779هـ، رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق : محمد عبد المنعم العريان، ومراجعة : مصطفى القصقاص، بيروت، دار أحياء العلوم، 1987م.
- بل، الفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح حتى اليوم، ترجمة : عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981م.
- ابن تغري بردي، جمال الدين يوسف أبو المحاسن، ت: 874 هـ، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، القاهرة، المؤسسة العربية العامة للتأليف والنشر، (د.ت).
- التميمي، عبد القادر بن محمد، ت : 978هـ، الدارس في تاريخ المدارس، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990م.
- التنبكتي، أبو العباس احمد بن احمد بابا، ت : 1036 هـ، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم : عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس، دار الكاتب، 2000م.
- التنسي، محمد بن عبد الجليل، ت : 899هـ، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، مقتطف من نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان، تحقيق : محمود بو عياد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م.
- التيجاني، محمد أحمد، ت : 709هـ، رحلة التيجاني، قام بها سنة 706 الي708هـ، طرابلس، دار الفرجاني، (د.ت).
- ابن جبير، أبو الحسين محمد بن احمد بن جبير الكناني، ت : 614هـ ، رحلة ابن جبير، بيروت، دار صادر، 1964م.
- الجزنائي، أبو الحسن علي، ت : أواخر القرن الثامن الهجري، جنى زهرة الأس في بناء مدينة فاس، تحقيق : عبد الوهاب بن منصور، الرباط ، المطبعة الملكية ،1991م.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، ت : 597 هـ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر أباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1359 هـ.
- أبو حمو، العبد الوادي، ت : 791هـ، واسطة السلوك في سياسة الملوك، تونس، مطبعة الدولة التونسية، 1279هـ.
- الحميري، محمد عبد المنعم الصنهاجي، ت : 900هـ، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق : إحسان عباس، بيروت، مكتبة لبنان، 1984م.
- الخشني، محمد بن حارث، ت : 361هـ، طبقات علماء إفريقية، تحقيق : محمد زينهم عزب، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1993م.
- ابن الخطيب، لسان الدين، ت : 776هـ، كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، مصر، مطبعة الموسوعات، 1901م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ت : 808 هـ.
(1) التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً،
بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1979م.

(2) المقدمة، بيروت، دارالكتب العلمية، 2006م.

- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد، ت :681 هـ، وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق : إحسان عباس، بيروت، دار صادر، (د.ت).
- دارول،اركون، تاريخ الجماعات السرية، ترجمة : عبد الهادي عبد الرحمن، تانيت للنشر، (د.ت).
- الدباغ، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، ت : 696هـ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق : عبد المجيد خيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م.
- دنيا، سليمان، الحقيقة في نظر الغزالي، القاهرة، دار المعارف، (د.ت).
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين، ت : 748هـ ، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق : عبد السلام عمر تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي،1999م.
- ابوريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1992م.
- الزاوي، الطاهر أحمد، معجم البلدان الليبية، ليبيا، دار مكتبة النور، 1968م.
- ابن أبي زرع، علي عبد الله الفاسي، ت : 726هـ، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط، دار المنصورة للطباعة والوراقة، (د.ت).
- الزركشي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، ت : 894هـ، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق : محمد ماضور، تونس، المكتبة العتيقة، 1966م.
- زيادة، نقولا، لمحات من تاريخ العرب، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبنانى ،1961م.
- زيدان، جورجي، تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة، مطبعة الهلال، 1931م.
- ابن الساعي، تاج الدين علي الخازن، ت : 674هـ، الجامع المختصر في تواريخ عنوان وعيون السير، تحقيق : مصطفى جواد، بغداد، 1934م.
- السبكى، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، ت : 771هـ، طبقات الشافعية الكبرى، مصر، مطبعة عيسى البابى الحلبى، 1966م.
- الشال، احمد خليل حكم قراقوش، القاهرة، الدار الذهبية للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.
- الناصري، الشيخ أبو العباس احمد بن خالد، ت : 1319هـ

  (1) كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى،

  طبعة 1917م.

  (2) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدولة

  المرينية، تحقيق : جعفر الناصري ومحمد الناصري،

  الدار البيضاء، دار الكتاب، 1954م.
- أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي، ت : 665هـ، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق : إبراهيم الزيبق، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997م.
- شتروتمان، " التشبيه "، دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، دار الشعب، 1969م.
- الشيرازي، عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر، ت : 589هـ ، المنهج المسبوك في سياسة الملوك، تحقيق : علي عبد الله الموسي، الأردن، مكتبة المنار، 1987م.

- الطيبي، أمين توفيق، الأغزاز وقدومهم إلى بلاد المغرب والأندلس، ضمن كتاب دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، طرابلس، الدار العربية للكتاب، 1997م.
- أبو العرب، محمد بن أحمد بن تميم، ت : 333هـ، طبقات علماء إفريقية، بيروت، دار الكتاب اللبناني،(د.ت).
- عبد المولى، عصام منصور صالح، القبائل العربية في المغرب الأدنى، منذ الفتح الإسلامي حتى انتقال الخلافة الفاطمية إلى مصر، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2012م.
- علام، عبد الله، الدولة الموحدية في عهد عبد المؤمن، القاهرة، دار المعارف، 1971م.
- العليمي، أبو اليمن مجير الدين، ت : 927هـ، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، تحقيق : محمود عودة الكعابنة، الأردن، مكتبة دنديس، 1999م.
- الغبريني، أبو العباس احمد بن احمد، ت : 714 هـ، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق : عادل نويهض، بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة، 1979م.
- ابن فرحون المالكي، برهان الدين بن علي، ت : 799هـ، الديباج المذهب في معرفة أعيان أهل المذهب، تحقيق : مأمون محيي الدين الجنان، بيروت، دار الكتب العلمية ،1996م.
- القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، ت : 544هـ، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق : عبد القادر الصحراوي، المغرب، وزارة الأوقاف الإسلامية، 1983م.
- القبلي، محمد، قضية المدارس المرينية، ملاحظات وتأويلات، ضمن كتاب : في النهضة والتراكم، دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ محمد المنوني، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1986م.
- القفطي، علي بن يوسف بن إبراهيم، ت : 646 هـ، انباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1986م.
- ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر بن مزاحم الأندلسي، ت : 376 هـ، تاريخ إفتتاح الأندلس، تحقيق : إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، 1989م.
- المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد، ت : نهاية القرن الرابع الهجري، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق : بشير البكوش ومراجعة : محمد العروسي المطوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994م.
- مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن قاسم، ت : 1360هـ، شجرة النور في طبقات المالكية، تحقيق : عبد المجيد خيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م.
- المراكشي، عبد الواحد بن علي التميمي، ت : 647هـ، المعجب في تخليص أخبار المغرب، تحقيق : محمد زينهم عزب، القاهرة، دار الفرجاني ،1994م.
- ابن مرزوق، أبو عبد الله محمد التلمساني، ت : 781هـ، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق : ماريا خيسوس، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م.
- ابن مريم، أبو عبد الله احمد المليتي التلمساني، كان حيا في سنة 1014 هـ، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق : محمد بن ابي شنب، الجزائر، المطبعة الثعالبية، 1908م.

- معوض، على محمد، وعبد الموجود، عادل احمد، مقدمة تحقيق كتاب : رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، ت : 771هـ، بيروت، عالم الكتب، 1999م.
- المقدسي، شمس الدين أبي عبد الله محمد ، ت:388هـ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بيروت، دار صادر، (د.ت).
- المقريزي، تقي الدين احمد بن علي، ت : 845 هـ
(1) السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق : محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م.
(2) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق : محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1997م.
(3) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، وضع حواشيه : خليل المنصور،ج3، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.
- المقري، أحمد بن محمد التلمساني، ت : 1041هـ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتاب العرب، (د.ت).
- المنذري، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي، ت : 656هـ، التكملة لوفيات النقلة، تحقيق : بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988م.
- ناصر الحسيني، صدر الدين أبو الحسن علي، ت : 622هـ، زبدة التواريخ، أخبار الأمراء والملوك السلجوقية، تحقيق : محمد نور الدين، بيروت، دار اقرأ ، 1985م.
- النباهي، أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي، كان حياً في سنة 793هـ، تاريخ قضاة الأندلس، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، بيروت ، دار الأفاق الجديدة،1983م.
- نذير حمادو، مقدمة تحقيق كتاب : مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب ، جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر، ت : 646هـ، بيروت ، دار ابن حزم،2006م.
- الهنتاتي، نجم الدين، المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، تونس، مكتبة قصر الزمان، 2004م.
- ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم، ت : 697هـ.
- (1) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، الجزء الأول، تحقيق : جمال الدين محمد الشيال، القاهرة، وزارة المعارف المصرية، 1952م.
- (2) الجزء الخامس، تحقيق : حسنين محمد ربيع ومراجعة وتقديم : سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة، وزارة المعارف المصرية، 1952م.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى، ت :914هـ، كتاب وفيات الونشريسي، تحقيق : محمد بن يوسف القاضي، القاهرة، شركة نوابغ الفكر، 2009م.

واقع الإصلاح الديني في ألمانيا من اللّوثرية الألمانية إلى البروتستانتية الأوروبية

The Reality Of Religious Reform In Germany; From German Lutheranism To European Protestantism

د. عبد الحفيظ موسم * dr.moussem@gmail.com Abdelhafid.moussem@univ-saida.dz	كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة الدكتور مولاي الطاهر – سعيدة. الجزائر

الإرسال: 2021/02/02 **القبول**: 2021 / 02 /24 **النشر**: 2021 / 02 / 26

الملخص:

تتناول هذه الدراسة بعض الجوانب المهمة عن حركة الإصلاح الديني في ألمانيا، من خلال تسليط الضوء على الأسس والمبادئ العامة التي قامت عليها حركة مارتن لوثر الدينية الإصلاحية، مع تقديم توضيحات مهمة عن تطوّرها وانتشارها في ألمانيا وفي غيرها من الدول الأوروبية، خاصة بعدما انفصل مارتن لوثر عن روما والكنيسة الكاثوليكية، مُعلنا بذلك تأسيس المذهب البروتستانتي كرد فعل على تجاوزات الكاثوليكية في الفساد الأخلاقي، لتتحول بذلك حركته الإصلاحية من اللّوثرية الألمانية إلى البروتستانتية الأوروبية.

الكلمات المفتاحية: الإصلاح الديني، ألمانيا، مارتن لوثر، الكنيسة الكاثوليكية، البروتستانتية.

Abstract:

This study discusses key aspects of the religious reform movement in Germany. Thus, the general foundations and principles upon which the Martin Luther Reformist religious movement was founded are highlighted. Besides, explanations for its development and spread in Germany and other European countries are provided. This is particularly after Martin Luther separated from Rome and the Catholic Church. Hence, the establishment of Protestant doctrine as a reaction to Catholic excesses of moral corruption was declared, thus Martin Luther's reformist movement shifted from German Lutheranism to European Protestantism.

Keywords : Religious Reform, Germany, Martin Luther, Catholic Church, Protestantism.

* د. عبد الحفيظ موسم، dr.moussem@gmail.com

مقدمة:

تعتبر حركة الإصلاح الديني التي شهدتها القارة الأوروبية في مطلع العصور الحديثة من أهم المظاهر التي تمخضت عن النهضة الأوروبية، فهي بمثابة حدث هام في تاريخ أوروبا استمدت أصولها وجذورها من تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، إذ أصبح الإصلاح الديني من أهم الموضوعات التي تؤثر في فكر وحياة الأوروبيين خاصة بعدما ازدادت مفاسد الكنيسة وأنصار الكاثوليك.

وسنحاول في هذه الدراسة تقديم بعض التوضيحات المهمة عن حركة الإصلاح الديني التي قادها الراهب الديني الألماني مارتن لوثر الذي دعا إلى إصلاح الكنيسة والحد من تجاوزاتها واضطهادها للناس، ضمن خطوة مهمة للحد من سيطرة الكنيسة على حياة الإنسان، ليس الألماني فحسب، بل الأوروبي بصفة عامة، خاصة بعدما تطورت مساعي لوثر الإصلاحية لتشمل مجالا واسعا من أوروبا بعد تأسيسه للمذهب البروتستانتي.

وتهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء بنوع من التفصيل على الدواعي والأسباب الحقيقية لانطلاق حركة الإصلاح الديني من الإمارات الألمانية، مع تتبع النشاط الإصلاحي لمارتن لوثر من حيث مبادئه وأفكاره وانتشارها خارج ألمانيا، إلى غاية انفصاله عن روما وتأسيسه للمذهب البروتستانتي، وهذا من خلال محاولتنا الإجابة على الإشكالية التالية: كيف كان الواقع العام لانتشار وتطور حركة مارتن لوثر من اللّوثرية الألمانية إلى البروتستانتية الأوروبية؟.

1- أسباب انطلاق الإصلاح الديني في ألمانيا قبل غيرها من الدول الأوروبية:

لقد انطلقت حركت الإصلاح الديني بقوة خلال القرن 16م انطلاقا من الإمارات الألمانية في أوّل الأمر، ومما لا شك فيه أن هناك جملة من الأسباب التي تفسّر قيّام حركة الإصلاح الديني في ألمانيا قبل غيرها، ومن أهمها نذكر:

- ظهور الطبقة البرجوازية في ألمانيا: ظهرت في ألمانيا طبقة عملت في مجال التجارة والصناعة فازدادت ثرواتها وتضخمت حتى حلّت محل طبقة الأمراء في توجيه حكم ألمانيا، وكانت هذه الطبقة تعمل على تدعيم مركزها وحماية نفسها عن طريق اللّجوء إلى رجال الدين لمواجهة الأمراء والإمبراطور، حيث استغل ذلك رجال الدين في فرض الضرائب والأموال الضخمة على الشعب مما أثقل كاهلهم من عبئ الضرائب (عبد العزيز ومحمد ، 1999، ص 119).

- طبقة الفرسان: كانت ألمانيا تزخر بعدد كبير من الفرسان، وهؤلاء الفرسان من طبقة النبلاء، إلاّ أنّهم فشلوا في تطوير أنفسهم ومواكبة ركب التقدم الذي بدأ يظهر مع بداية عام النهضة، فقد كان اعتمادهم الأساسي على الأرض في الوقت الذي تضاءلت فيه قيمة الأراضي الزراعية، كمصدر أساسي للثروة، كما أنهم لم يستطيعوا مواكبة تطور أساليب الحرب والقتال، ولهذا كانت هذه

الطبقة تحقد على الطبقة البرجوازية وتتحيّن الفرصة لضرب النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتطوّرة (إبراهيم، 1997، ص 64).

- طبقة الفلاّحين: كانت هذه الطبقة حقلا خصبا للنهب من الطبقات الأخرى في وقت كانت فيه هذه الطبقة تعاني من التدهور الاقتصادي الذي حل على الزراعة، وكانت مجالا سهلا لرجال الدين لفرض الرسوم المختلفة، لذلك فقد وجدت في الإصلاح الديني فرصة لإنقاذ أنفسهم مما هم فيه من ظلم وجور.

- الصراع بين الإمبراطور والبابوية: كانت هناك رواسب تاريخية في العقلية الألمانية إزّاء البابوية، فكثيرا ما كانت تنشأ صراعات بين الكنيسة والإمبراطورية مثل الصراع الذي نشب بين الإمبراطور هنري الرابع والبابا جريجوري السابع، فنشأت لهذه الأسباب كراهية الشعب الألماني لكبيسة روما، كما رفض الألمان فكرة الاعتراف بسلطة البابا الشاملة (نكولا، 1998، ص 188).

هذا وقد شهد النصف الثاني من القرن الخامس عشر ميلادي في ألمانيا، نهضة فكرية رائعة، بدأت باختراع يوحنا جوتنبرغ للطباعة حوالي سنة 1450م، ومن ألمانيا انتشرت الطباعة في إيطاليا وفرنسا وإسبانيا وإنجلترا وبقيّة دول أوروبا، وسيطر الألمان على المطابع في تلك البلدان تقريبا، وبدأت آلاف الكتب تظهر في الأسواق، كما بدأ الناس يهتمون بالكتاب عامة وبالكتب الدينية خاصة، فهذه العوامل كلّها هي التي مهدت لظهور حركة الإصلاح الديني في ألمانيا قبل غيرها (الدسوقي، 1962، 53).

2- الإصلاح الديني اللّوثري في ألمانيا:

2-1- المصلح الديني مارتن لوثر:

ولد مارتن لوثر بتاريخ 10 نوفمبر 1483م (منصور، د.ت، ص 95) ، في مدينة إيزلبين (Eisleben) بمقاطعة سكسونيا (James, 1929, p 58) ، من أبوين يعيشان على فلاحة الأرض في أسرة فقيرة تحسّنت أحوالها المادية، عندما التحق والده ربّ تلك الأسرة بالعمل في إدارة أحد المناجم (عبد العزيز، 1997، ص 13).

إن فقر أسرة لوثر قد أثّر إلى حد كبير على نشأته، فنشأ في ظلّ حياة صعبة وقاسيّة، كما عاش في حداثة سنّه في بيئة انتشرت فيها الخرافات الدينية والمعتقدات الزائفة، التي صورت المسيح في صورة المنتقم الجبّار الذي يتوعد الناس بأقصى أنواع التّعذيب والعقاب في الآخرة فتسلّط عليه الخوف وتملّكه القلق والإحساس بالرغبة من الانتقام الإلهي، ولم تقنع نفسه بالوسائل التي كانت تقدمها الكنيسة لتهدئة عذابه النفسي (البطريق ونوار، 1997، ص 94).

لقد شب لوثر محبّا للتعلم، فتلقى قسطا وافرا منه في مدارس إخوان الحياة العامة، كما اهتم والداه بتعليمه رغم فقرهما، فأرسلاه سنة 1497م إلى المدرسة اللاّتينية في ماغديبورج

(Maghdeburg)، ومنها إلى جامعة أرفرت (Arfort) أين درس القانون، إلاّ أنّه نتيجة لما تسلط عليه من خوف وقلق ديني، قرر سنة 1505م أن ينخرط في سلك الرهبنة، لعلّ في ذلك نجاة له من خطاياه، فدخل دير أوغسطين (عمر عبد العزيز، 1992، ص 162). حيث انكب على الصلاة والتقشف وتعذيب النفس، أملا في الوصول إلى رحمة الله وعفوه، وفي الوقت نفسه كان يدرس علم اللاّهوت حتى نال شهادة الدكتوراه، وفرغ وقته للتدريس والوعظ (سيد صالح، 2009، ص 99).

في سنة 1508م، استدعي للتدريس في جامعة فتنبرج (Wittenberg) (رمضان، 1997، ص 114) بمقاطعة سكسونيا، فدرس الفلسفة، وتولى شرح كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو، واستمر ذلك عامي (1509م – 1508م)، فشعر أن هذه مهمة صعبة عليه، ويتضح ذلك من خلال ما كتبه لصديقه القسيس "يوهانس براون" إذ يقول: "إذا أردت أن تعلم كيف حالي فاعلم أنّني في حالة طيبة بفضل الله، لكن الدّراسة صعبة شاقّة، خصوصا دراسة الفلسفة..." (ميرسيا، 1987، 261).

استطاع لوثر بفضل تدريسه في هذه الجامعة أن يجلب الانتباه، حيث لمع اسمه والتف حوله الروّاد، من تلاميذه المعجبين بآرائه وتأملاته، خاصة وأنه استطاع أن يكوّن لنفسه بعض الآراء التي يخالف بها الكنيسة الكاثوليكية، لا سيما مسألة الخلاص والتطهّر من الخطايا (البطريق ونوار، 1997، ص 90)، وهو ما جعل بعض المؤرخين يصفونه بالشخصية الطموحة، فلا يغربنّ عن بال أحد تفسير مثل هذه الشخصية التي تركت بصماتها في مجال الفكر العالمي، فلوثر عبّر عن حياة الفلاح وبؤسه، وعرف معاناة العامل وعوزه، ثم عاش بعدئذٍ حياة القصور والسلطان والثراء والمجد، وأصبح بحكم عمله في الجامعة، وبأفكاره الجريئة جليس العديد من الأمراء الألمان (عبد العزيز عبد الغني، 1997، ص 15). هذا وقد امتاز لوثر بميزات الخلق الألماني، وقوة الشخصية والثقة بالنفس والقدرة على التأثير في الغير (أباضة، 2003، 221).

2-2- مبادئ و أفكار مارتن لوثر:

لقد زار لوثر روما سنة 1511م في مهمة رسميّة بصفته ممثلا لطائفة القديس أوغسطينوس، وكانت هذه الزيارة محور تحوّل خطير في حياته، فقد هاله ما رآه من انهيار المعايير الأخلاقية لدى رجال الدّين هناك، وعبّر عن ذلك بقوله: "إنّ كل من يذهب إلى روما يشعر بأن عقيدته الدينية تترنّح تحت الضربات التي تصيبه من جرّاء ما يرى هناك". ثم عاد إلى فتنبرج وقلبه مفعم بالسّخط على رجال الدين (الجمل، 2000، ص 47) ، وهكذا ظل لوثر حائرا شديد الارتباك من جراء شكوك أخذت تراود نفسه، حيث كان يخشى ألاّ تنقده جميع تضرّعاته وصلواته –خصوصا بعد انخراطه في سلك الرهبنة– من سعير جهنّم، وعليه بدأ يفحص ويتأمل حتى اهتدى إلى العقيدة التي بعثت في نفسه الهدوء والرضا والطمأنينة، فرأى أن الإيمان برحمة الله يكفل النّجاة من عقابه وأن

الصلاة والعبادة بجميع طقوسها وأشكالها، ليست كافية للخلاص من الخطايا، وإنّما يتخلص الإنسان من خطاياه بإسداء الحمد والشّكر من قلب طاهر سليم على العلي القدير، تلك هي العقيدة التي اهتدى إليها لوثر من دراسته للكتاب المقدس ورسالة الرسول بولس إلى مسيحي روما، وسمّيت بعقيدة التّبرير بالإيمان (Justification By Faith) (أبو علية، 1985، 94)، وقد عاش لوثر بهذه العقيدة راضيًا مطمئنا لبضع سنوات يبشّر بها بين تلاميذه في هدوء وسلام، دون تدخل في السلطة والكنيسة، إلى أن جاء دوره ليعلن على الملأ مبادئه وآراءه التي كان لها الأثر الكبير في مجرى التاريخ الأوروبي كله (البطريق ونوار، 1997، ص 90).

لم ينتبه أحد إلى تعاليم لوثر إلى أن جاءت سنة 1517م (الدسوقي، 1962، ص 54)، ففي هذه السنة حدث ما رفع لوثر بغتة أمام الأنظار، ذلك أن البابوات قد شرعوا منذ مدّة في تعمير كنيسة القدّيس بطرس في روما، ولجمع المال اللاّزم قام البابا ليو العاشر بنشر صكوك الغفران بصورة واسعة في جميع أنحاء ألمانيا (سيّد أشرف، 2009، ص 99)، فأرسلت الكنيسة في سنة 1517م الرّاهب حنا تتزل (Tetzel) من طائفة الدّومينيكان، لبيع صكوك الغفران في بعض المقاطعات الألمانية (عمر عبد العزيز، 1992، ص 19)، وانبرى هذا الراهب ينادي على بضاعته من صكوك الغفران في مدينة أنابيرج بساكسونيا، ويؤكد بأعلى صوته أن شراء تلك الصكوك يغفر ذنوب الأحياء منهم والأموات مهما تناهت كبرا، حتى وإن مارس المشتري أو المشترى عنه الفاحشة مع العذراء ذاتها (عبد العزيز عبد الغني، 1997، ص 19).

لقد تصدى لوثر لهذا القس الزنديق وطرده من المدينة، وكان ذلك بمثابة أول خطواته الإصلاحية، ودخل في مناقشات علنية مع يوحنا تتزل حول الغفران في المسيحية الذي يكون عن طريق التوبة والندم والاعتراف والجزاء أو التّكفير، وذلك عن طريق الصلاة والصوم، إلاّ أن بابوات روما استبدلوا التكفير بالاشتراك في حرب صليبية أو الحجّ إلى روما لزيّارة قبور القدّيسين وتقديم الهبات والصدقات، فتحوّلت المسألة إلى مسألة اقتصادية بحتة خاصة بعدما خُصّصت بنوك لجمع هذه الهبات، ومن ثم فقد كانت هذه الصكوك سببا للانحلال والتسيّب، فما أسهل أن يرتكب الفرد الجرائم والرّذائل، ثم يشتري صك الغفران حتى يغفر له ما اقترف من ذنوب (نوار ومحمود، 1999، ص 122).

استاء لوثر من هذه العملية، وفي عيد الشهداء 31 أكتوبر 1517م، علّق احتجاجا صارخا منشورا باللغة اللاّتينية على باب كنيسة مدينة فيتنبرج، وقد ضم هذا الاحتجاج 95 بندا اعتراضا على كنيسة روما، فأذان صكوك الغفران، وتناقل الناس هذه الاحتجاجات في كل مكان (عمر عبد العزيز، 1992، ص 165)، كما طالب لوثر من رجال الدين مناقشته في تلك النقاط، وأوضح كل الوضوح أن التوبة الصادقة هي الشرط الأساسي للغفران (الدسوقي، 1962، ص 54).

وفي أثناء جداله مع يوحنا تتزل وغيره من مؤيدي الكنيسة (عمر عبد العزيز، 1992، ص 167)، تعرّض لوثر بالنقد اللاّذع لنظام الكنيسة وسلطتها العليا وتعاليمها، وأعلن أنه يجب الاعتماد على الكتاب المقدّس وحده في تفسير العقائد والمسائل المختلفة، وعدم الاعتماد الكامل على رجال الدين (نوار ومحمد محمود، 1999، ص 122)، إذ أن كل شخص مثقف باستطاعته أن يقرأ الإنجيل، وهو حرّ في تفسيره (البطريق ونوّار، 1997، ص 91).

ومن جهة أخرى أكد لوثر أن الروح ستجد طريقها مباشرة إمّا إلى الجنة أو إلى النار، وبذلك فهي ليست في حاجة إلى صكوك الغفران، بل تحتاج إلى الرّحمة الإلهية، وأكد لوثر حجته بما جاء في الإنجيل: "أما البار فبالإيمان يحيى"، فتراث روما الديني كله والحج إليها، واحتفالات تلك الكنيسة، وإيقاد الشموع، وكلّ ما إلى ذلك من التراث الكنسي العريق لا معنى له، وجادل بأن الغاية من العبادة هي القيام بما كلف الله الإنسان به من الشكر والحمد وليس طلب الغفران (هربرت، 1965، ص 114)، وانتهى لوثر إلى أنه يجب على كل مؤمن أن يقوّم حياته بالعبادات ويهذبها، أمّا الغفران فذلك أمر لا يتأتى إلا بالعبادة، التي هي تكليف إلهي لا تمنح للإنسان استحقاقا خاصّا عند الله (عبد العزيز عبد الغني، 1997، ص 21).

لقد وجه لوثر دعوته إلى الفرسان والأمراء الألمان حتى يتزعموا حركة الإصلاح الديني، إذ آل على نفسه أن يرغم الكنيسة على الإصلاح بعد أن فشلت المحاولات الأخرى من جانب رجال الكنيسة، وكان عدد من هؤلاء الأمراء والفرسان مستعدا لقبول هذه الدعوة والانضمام إلى لوثر، خاصة بعد أن أوضح مبادئ دعوته وهي:

- إخضاع رجال الدين للسلطة المدنية، وهذا ما شجع الأمراء على الانضمام إلى لوثر.
- ليس للبابا حق في احتكار تفسير الكتاب المقدس، فهو حق مشاع لكل قادر ودارس وليس له الحق في إصدار صكوك الغفران.
- عدم إنشاء أديرة جديدة (نوّار ومحمد محمود، 1999، ص 123).
- تخفيض عدد الأديرة إلى عشرها والسّماح لمن يريد ترك حياة الرّهبنة بتركها أي الاتجاه نحو إلغاء الرّهبنة والدّيريّة (اليافي، 2000، ص 174).
- إباحة الزواج لرجال الدّين مثل باقي الناس، وإباحة الطلاق للمسيحيين، وقد تزوج لوثر فيما بعد بإحدى الرّاهبات تدعى كاترين بورا (Catrine Pora) (عطا الله الجمل وعبد الله عبد الرزاق، 2000، ص 48).
- إصلاح الجامعات وإلغاء دراسة أرسطو من مناهجها.
- التقليل من الأعياد الكثيرة؛ لأنها تُعدّ سببا في تأخير أعمال الناس اليومية (جفري، 2006، ص 186).

وقد لاقت آراء ومبادئ لوثر رضا الكثيرين، والتفّ حوله أتباع متحمسون في ألمانيا، وهم أولئك الساخطون على تصرفات الكنيسة في روما، وتحكم البابا في العباد، وإدعاؤه بأنه واسطة الغفران عند الله، وخلال سني 1519م و1520م عبأ لوثر الرأي العام بسلسلة من الكتابات الدينية التي ضمنها تفسير العقيدة الجديدة، وأوضح أن إدّعاء الإكليروس بأنهم أصحاب الكلمة الأخيرة، وأنهم يختلفون عن عامة الناس إدّعاء كاذب، وعلى الناس أن يبحثوا عن الحقيقة بأنفسهم في الكتاب المقدس (البطريق ونوّار، 1997، ص 91) ، كما كان لوثر في غاية النشاط والحيوية حيث ألف كثيرا ونشر ذلك على أوسع مجال، ومن أعظم أعماله ترجمة الكتاب المقدّس إلى اللغة الألمانية، فأصبح من السهل على أي إنسان أن يقرأ الكتاب المقدّس دون أن يعتمد على كهنة الكنيسة، كما أن جمال عبارة لوثر قد أثرت في الأدب الألماني المعاصر (الدسوقي، 1962، ص 55).

3- تطور و انتشار حركة مارتن لوثر: (من ألمانيا إلى دول أخرى).

إن اللّوثرية التي بدأت عند مطلع القرن السادس عشر، كان مُقدّرا لها أن تنال قسطا وافرا من النجاح، وأن تصبح عاملا دائما في تاريخ أوروبا الاجتماعي والديني، فلم تلبث هذه الحركة – اللّوثرية- أن شقّت طريقها وسط المصاعب والأخطار والمنافسات السياسية بين حكام المقاطعات الألمانية وكوارث الحروب الدينية، حتى انتشرت في مدن شمال ألمانيا بوجه عام، إضافة إلى عدد هام من مدنها الجنوبية (عمر عبد العزيز، 1992، ص 179).

لقد انتشر المذهب اللّوثري في شمال أوروبا، أما إنجلترا فقد ظهرت فيها الكنيسة الإنجليكانية، كما انتشر هذا المذهب أيضا في كل من السّويد والدنمارك (الممالك الإسكندنافية)؛ لأن هذه الأراضي كانت حقلا خصبا لنشر المذهب الذي يعادي الكنيسة الكاثوليكية للحصول على أراضيها، فنجد أن ملك السّويد جوستاف فازا اعتنق المذهب اللوثري رغبة منه في الحصول على أراضي الكنيسة الكاثوليكية فيها (نوّار ومحمد محمود، 1999، ص 1333)، كما اعتنق عدد كبير من المقاطعات السويسرية المذهب اللوثري، ونفس الأمر بالنسبة لمقاطعة بروسيا الشرقية هذه المقاطعة التي كانت دولة كنسيّة تابعة للمرتبة التّوتونية التي هي منظمة كاثوليكية، فوجد ألبرت آل هوهزلين حاكم براندبورج الفرصة سامحة في سنة 1525م لاعتناق الملّة اللوثرية، وإعلان نفسه حاكما وراثيا على المنطقة التي كان يحكمها نيابة عن الكنيسة (عبد العزيز عبد الغني، 1997، ص 36).

وعموما فإن بلدان الشمال الأوروبي انقلبت كلها تقريبا في جهة لوثر والإصلاح الديني، أما بلدان الجنوب الأوروبي، فقد بقيت كاثوليكية في معظمها، ومخلصة لبابا روما (حكيم العراقي، 2010).

وفيما يخص العوامل التي ساعدت على انتشار اللّوثرية، فإننا نذكر منها ما يلي:

- شخصية لوثر: عُرف لوثر بقوّة إيمانه، وفهمه الكامل للروح الألمانية، ومعرفة آلامها آمالها، كما أنه كان ذا قدرة عالية على الإقناع، هذا ما جعل فريقا كبيرا من الشعب الألماني يعتقدون أنهم يستطيعون بقيادة لوثر الوصول إلى الحقيقة الخالصة، التي ظلت مختفية لفترة طويلة بين طيّات فساد الكثير من الكتب الكاثوليكية (نوّار ومحمد محمود، 1999، ص 134).

- زعامة لوثر: كان لوثر من وجهة نظر الشعب الألماني زعيم القومية الألمانية الحديثة، ذلك أنه رفع شعار "ألمانيا يجب أن تكون للألمانيين فقط"، هذا الشعار الذي وجد آذانا صاغيّة من قبل الألمان، نظرا لما عانوه من التدخل الأجنبي فترة طويلة من الزمن، فقد كره الألمان البابا لأنه إيطالي قبل كل شيء، وكرهوا الإمبراطور شارل الخامس (1519م – 1556م) لأنه إسباني، وقد ساعد هذا الكره على التفاف العناصر الألمانية حول لوثر (الدسوقي، 1962، ص 55) ، فلم يعد لوثر في نظرهم داعية دينيا فحسب، ولكن زعيما قوميّا أولا وقبل كل شيء، ولهذا فقد نجحت دعوته لأنها دعوة إلى التحرّر من قيد السّيطرة الأجنبية (أباضة، 2003، ص 224).

- صداقة لوثر لفريدريك ناخب سكسونيا: مما ساعده على نشر دعوته، حيث قدم فرديريك خدمات جليلة للوثر، إذ جعل جامعته منبرا لنشر الدعوة اللّوثرية بها، ولهذا فقد كانت هذه الجامعة تقوم بنشر كتب لوثر وآرائه وتوزيعها (نوار ومحمد محمود، 1999، ص 134). ولا يفوتنا ما كان للعالم فيليب ملانكتون (Philippe Mélancton) (1497- 1560)، من فضل على هذه الحركة، فقد قدم إلى جامعة "wittenburg" سنة 1518م ليدرس بها الآداب الإغريقية اللاتينية، ولم يلبث أن أصبح من أخلص تلاميذ لوثر و أتباعه، ومن أشهر المدافعين عن القضية اللوثرية (عصمت راشد، 2000، ص 104).

- حالة الإمبراطورية السياسية: لقد ساعدت الظروف السياسية التي أحاطت بألمانيا على انتشار الحركة اللّوثرية (صالح، 2010)، حيث كانت ألمانيا مقسّمة سيّاسيا إذ كانت إمبراطورية في الاسم بينما كانت في الواقع اتّحادا فدراليا، يضمّ الولايات المستقلة التي لا تقبل التّدخل في شؤونها، فلم يكن في استطاعة الإمبراطور دون مساعدة دويلات ألمانيا العظمى أن يفرض الضرائب، أو أن يجمع جيشا أو يعلن حربا، ولم يكن من السهل عليه أن يحصل على موافقة تلك الدويلات الألمانية، هذا ما ساعد على نجاح لوثر (هربرت، 1965، ص 152)، كما أن الإمبراطور لم يكن في حالة تسمح له بالانتصار على أعدائه اللّوثريين، حيث كان مشغولا بحروبه ضد أسرة "الفالوا" في فرنسا كما أرسل حملات كبيرة لمحاربة المسلمين في شمال إفريقية والنمسا، وكان عليه أيضا أن يصد الأتراك العثمانيين الذين كانوا يهددون حدود الإمبراطورية الشرقية (عصمت راشد، 2000، ص 105).

- الحروب الإيطالية (1494م – 1559م): ساعدت الحروب الإيطالية بما لا يدع مجالا للشك، أن تجعل حركة الإصلاح الديني تسير في طريقها الصحيح، حيث أنها شغلت حكام أوروبا الكاثوليك في حروبهم من أجل السيطرة السياسية في القارة، كما أن البابا نفسه دخل في مضمار الصّراعات العديدة، التي لم يستطع مواجهتها مواجهة حاسمة، واكتفى بإصدار قرارات الحرمان التي فقدت أهميتها، ذلك لأنه كان مشغولا في مواجهة السيطرة الفرنسية ثم الألمانية على إيطاليا، كما أنه كان يعمل من أجل الاستحواذ على إقليم رومانا وفلورنسا الإيطاليتين (نوّار محمود محمد، 1999، ص 135).

- عصر لوثر الذي هو عصر النهضة الأوروبية: وفيه تفتحت عقول الأوروبيين بعد أن أخذوا في التحرر من سلطة البابوية وعصر الإقطاع، إضافة إلى المقالات الهامة التي ألّفها ونشرها وطبعها وعمّمها على أفراد الشعب الألماني (أبو علية وياغي، 1985، ص 110).

- ترجمة الإنجيل إلى الألمانية: حيث طبع هذه الترجمة ونشرها ووزّعها على الألمان، كما ساهمت المطبعة التي اخترعت حديثا في ألمانيا مساهمة فعالة وجادة في نقل أفكار لوثر إلى الألمان بصفة خاصّة والأوروبيين بصفة عامة (عصمت راشد، 2000، 105).

هذه العوامل كلها ساعدت على انتشار الحركة اللّوثرية، لكن في مقابل ذلك لم يكن من نصيبها الذّيوع والانتشار في كل أنحاء أوروبا، وهذا راجع إلى عدّة عراقيل نذكر منها:

- صعوبة العقيدة اللّوثرية وتعقيدها وعجز المفسّرين عن تفسيرها، خصوصا فيما يتعلق بأمور القربان والتبرير بالإيمان، فهما قائمان على فلسفة عميقة تحتاج إلى تعمّق في الأمور الدّينية والدراسات اللاّهوتية (اليافي، 2000، 169).

- اعتماد زعيمها على الأمراء والسلطة العلمانية، مما جعل معظم الناس ينفضون من حوله خاصة عندما أخذ يؤيد الأمراء ضد طبقات الشعب، وعندما أيّد الفرسان والنبلاء ضدّ الفلاحين...الخ (أبو علية وياغي، 1985، ص 108).

- عدم تفكير لوثر في نشر عقيدته خارج ألمانيا، لأنه كان يعتمد في المقام الأول على الشعور القومي، وعلى البواعث والأسس الوطنية للتخلص من فكرة عموميّة البابوية في أوروبا، وهو ما أدى إلى وقوع الخلاف في صفوف اللّوثريين أنفسهم بعد وفاة لوثر من جهة، وإلى صعوبة التغلب على الكاثوليكية المنظمة من جهة أخرى، خاصة عندما امتنع لوثر عن الالتجاء إلى القوة والعنف في نشر مذهبه (جلال، د.ت، ص 496).

- عدم اهتمام لوثر بمسألة تحديد وتعريف العقيدة البروتستانتية الجديدة، بشكل يفهمه عامة الناس (نوّار ومحمد محمود، 1999، ص 133).

- ظهور مصلحين دينيين آخرين في بلاد أخرى، اعتنق سكانها آراءهم وأفكارهم الدينية كما حدث في فرنسا وسويسرا عندما ظهر كالفن وزوينغلي، وكما حدث في هولندا وإنجلترا عندما شارك رجال الإصلاح في نشر آرائهم الإصلاحية (أبو علية وياغي، 1985، ص 108).

- شدّة الموقف البابوي والإمبراطوري من الأفكار اللّوثرية في أوروبا، ومع أن هذا الموقف كان كالسّيف ذو الحدّين، إلا أنه أوقف انتشار المذهب اللّوثري (جلال وطه، 1974، ص 164).

4- انفصال مارثن لوثر عن روما والكنيسة الكاثوليكية وتأسيس المذهب البروتستانتي:

ظهر المذهب البروتستانتي في أوروبا خلال القرن السادس عشر ميلادي، كنتيجة لحركة الإصلاح الديني، وذلك عندما انفصل لوثر عن روما والكنيسة الكاثوليكية وأسس المذهب الجديد (جلال، د.ت، ص 498). وقد سمي هذا المذهب بـ: "المذهب البروتستانتي"، والبروتستانت (Protestant) هي كلمة لاتينية تعني المحتج والمعارض، وقد دُعي بذلك لأن أتباعه احتجوا على بابا روما، وعارضوه في أشياء عقائدية كثيرة (Kuhn, 1984, p 83).

وعن نشأة هذا المذهب يقول المؤرخ ستيفان براون في مؤلفه "المذهب البروتستانتي": "نشأ المذهب البروتستانتي في القرن السادس عشر، كردّ فعل على الكنيسة الكاثوليكية التي تجاوزت الحدود في الفساد الأخلاقي، والخروج على الإنجيل ومبادئ الدّين المسيحي" (السوداني، 2009)، فقد وصل الأمر بالبابا وكبار رجال الدين آنذاك إلى حد المتاجرة بالدين من أجل كسب المال بأي طريقة كانت، وهو ما جعل لوثر يحتج بقوة على هذا الانحراف خاصة عندما أمر البابا ببيع صكوك الغفران من أجل جمع أكبر قدر ممكن من المال من الشعب الألماني، وبقية الشعوب المسيحية الأوروبية، وبما أن الشعب الألماني آنذاك كان فقيرا جاهلا وكان يخاف على مصيره بعد الموت، ويطيع رجال الدين بشكل أعمى، فإنه كان يشتري هذه الصكوك حتى يفوز بالجنة، وتسلم روحه من النّار (الدسوقي، 1982، ص 55).

أمّا فيما يخص الكنائس والأديرة فقد صارت أماكن الفسق والفجور (ديورانت، د.ت، ص 185)، وأمام هذا الوضع الذي آلت إليه الكنيسة المسيحية أخذ لوثر ينشر أفكاره التي تفنّد إدعاءات رجال الدين، حيث كان يقول للشعب الألماني : "الدين لا يشترى بالمال، كما أن الجنة ليست لمن يدفع أكثر المال لبابا روما، بل هي للمؤمنين الحقيقيين الذين يخشون الله ويعملون صالحاً ويرأفون بالفقراء، وبالتالي فإن صكوك الغفران لا تفيدكم، فلا تشتروها..." (عمر عبد العزيز، 1992، ص 157).

ومن جهة أخرى أكّد لوثر للألمانيين أن بابا روما بشر مثلهم، وهو ليس معصوما أبدا، هذا ما جعل البابا يحاول قتله لكنه لم يستطع؛ لأن الأمة الألمانية اجتمعت حول لوثر وحمته، ومنذ ذلك

الوقت ظهر الإصلاح الديني في أوروبا انطلاقا من ألمانيا، فتشكل المذهب البروتستانتي الذي أصبح المنافس الأكبر للمذهب الكاثوليكي في أوروبا (نوّار ومحمود محمد، 1999، ص 101).

كان المذهب البروتستانتي يهدف إلى إصلاح الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الغربية، ومن أجل ذلك قام البروتستانتيون بترجمة الكتاب المقدس بحماس إلى اللغات المحلية الأوروبية ونشروه بين جميع فئات الشعب بعد أن كان ذلك ممنوعا في الكنيسة الكاثوليكية (Kuhn, 1984, p 83).

وقد تميز المذهب البروتستانتي عن غيره من الطوائف المسيحية الأخرى بما يلي:

- الكتاب المقدس هو المصدر الأعلى للمسيحية وليس تعاليم البابوية.
- يفسّر الكتاب المقدس تفسيرا حرفيا وليس مجازيا.
- ليس للبابا الحق في احتكار تفسير الكتاب المقدس.
- عدم الاعتراف بسلطة البابا وصكوك الغفران وبعض عبادات وطقوس الكنيسة الكاثوليكية.
- يرحّب البروتستانت بزواج رجال الدين، إذا شاءوا ومن أراد أن يبقى عازبا فإن حرية الاختيار متروكة له (أشرف سيد، 2009، 101).

هكذا زادت أهمية المذهب البروتستانتي على المذهب الكاثوليكي، لكن المذهب البروتستانتي انقسم هو نفسه إلى عدّة تيارات، فهناك التّيار اللّوثري الذي يتزعمه لوثر، ومعظم أتباعه موجودون في ألمانيا وشمال أوروبا كالسوّيد والنرويج والدنمارك، ثم يليه من حيث القوة تيّار كالفن، المؤسّس الثاني للإصلاح الديني في أوروبا بعد لوثر، وأتباعه منتشرون في ألمانيا وفرنسا وسويسرا وبلاد أخرى عديدة، إضافة إلى تيّار زوينغلي هذا الأخير الذي تزعم الدعوة الإصلاحية في سويسرا، حيث يتواجد معظم أتباعه هناك (جلال، د. ت، ص 487).

5- موقف السلطتين الدينية والدنيوية من الحركة اللّوثرية:

5-1- موقف السلطة الدينية (الكنيسة):

هاجم لوثر الكنيسة الكاثوليكية في صحيح سلطتها وعقيدتها، ولم يلبث أن كتب رسالة إلى البابا بعنوان "فيما يمس الحرية المسيحية"، قال له فيها: "إنك لا تستطيع أن تنكر أنّ ما يسمى بهيئة الكهنوت الرومانية هي أفسد من بابل وسدوم، ولقد أظهرت احتقاري حقا، وانتابني الغضب؛ لأن الشعب المسيحي يُخدع تحت ستار اسمك واسم الكنيسة المسيحية، لهذا قاومت وسأظل أقاوم ما وجد فيّ عرق ينبض بروح الإيمان" (رمضان، 1997، ص 101).

وأمام هذه المواقف المتزايدة التشدّد التي تبنّاها لوثر، والتي تمس الكنيسة الكاثوليكية في وحداتها ومعتقداتها ومؤسّساتها، بادر البابا ليو العاشر إلى إصدار إعلان يندّد فيه بأفكار لوثر، ويهدّده بالحرمان، غير أن لوثر رد على ذلك بحرق المنشور البابوي علنا يوم عيد الميلاد من سنة

1520م، مما أدى إلى صدور قرار بابوي، ألا وهو قرار الحرمان (Excommunication) ضدّ لوثر في ديسمبر 1520م (أشرف سيد، 2009، ص 103).

وفي هذه الظروف العصيبة من حياة لوثر، أصبح له أمراء وأتباع أقوياء وأغنياء، وهو الأمر الذي أوجد له الحماية السياسية والعسكرية اللاّزمة، وكان في مقدمة هؤلاء فريدريك حاكم سكسونيا الذي تبنى حركة لوثر وعارض هو الآخر قرارات البابوية (نعنعي، 1983، ص 60)، واتسعت بذلك حركة لوثر مما أدّى إلى عقد مجمع ديني في يناير 1521م بمدينة وُرمز (warms) يحضره لوثر ليبرّر تصرّفاته وأفكاره (أبو علية وياغي، 1985، ص 101).

حضر لوثر هذا المجمع الديني بعد أن منحه الإمبراطور أمانا شخصيا يتيح له السفر من مدينة وتنبرج إلى مدينة ورمز، والإقامة في المدينة الأخيرة طيلة فترة انعقاد المجمع الديني، ثم العودة إلى بلدته دون أن يلقي القبض عليه أو يتعرض له أحد بسوء (عمر عبد العزيز، 1992، ص 158). وقد طلب المجمع من لوثر العدول عن مواقفه، فكان جوابه: "لا يمكنني العدول أو التراجع عن كل ما كتبته أو قلته، إلاّ بشرط واحد، هو أن يبيّن لي أحدكم أن أقوالي وكتاباتي تناقض الكتاب المقدّس، أو تناقض مبادئ العقل والضمير، أو تُبيّنوا لي بأنها غير سليمة، أو غير مستقيمة". وأنهى كلمته بالقول: "ما عدا ذلك لا يمكنني التراجع عن آرائي، أو العمل بخلافها، على هذا عاهدت نفسي، وسأكون على العهد مقيما، أعانني الله، آمين" (أشرف سيد، 2009، ص 102).

هكذا ظلّ لوثر متمسكا بمواقفه باعتبارها مطابقة للكتاب المقدس والمنطق السليم، عندئذ أصدر المجمع قرارا اعتبر فيه لوثر خارجا على السلطة القائمة وطرده خارج القانون، وإهدار دمه، وحرّم على جميع الألمان إيوائه أو تزويده بالطعام أو الشراب، كما حرّم عليهم قراءة كلمة واحدة مما كتبه (رمضان، 1997، ص 122).

لقد نجا لوثر من الموت، وذلك بمساعدة صديقه فريدريك حاكم سكسونيا الذي أعطاه الحماية سرّا في قلعة وارتبورغ (Wartburg)، حيث ظلّ مختبئ فيها لمدة سنة كاملة، تفرغ خلالها إلى ترجمة الكتاب المقدس للغة الألمانية فاعتبر ذلك العمل الضخم بمثابة حجر الأساس في تاريخ الأدب الألماني (الدسوقي، 1982، ص 57).

وبينما كان لوثر مختبئ في قلعة وارتبورغ، أخذت حركة الإصلاح الديني في الانتشار في ألمانيا، وحدث في هذه الفترة أن تلاحمت أفكار لوثر الإصلاحية الدينية، وتفاعلت مع دعوات إصلاحية أخرى ذات طابع سيّاسي واجتماعي واقتصادي، فأدت إلى أحداث تجاوزت الأبعاد العقائدية، وهذا ما لم يكن يريده أو يسعى إليه لوثر (نعنعي، 1983، ص 59)، إذ فهم بعض الفرسان من صغار النّبلاء أفكار لوثر أنها دعوة للثورة العامة، فهاجموا بعض الدويلات التابعة للكنيسة سنة 1523م، واستولوا على أراضيها وقسموها فيما بينهم، وفي سنة 1524م قامت حركة ثورية في ألمانيا

تزعمها الفلاحون الذين فهموا أفكار لوثر أنها دعوة للحرية والمساواة، وان هذه الأفكار هي الطريق الوحيد لإصلاح الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السيئة، فسعوا للتخلص من سلطة كبار ملاّكي الأرض (رمضان، 1997، ص 128).

لم يوافق لوثر على هذه التحركات، بل ذهب إلى حدّ مقاومة ثورة الفلاحين بشدّة حين تصلّبوا في مطالبهم الاجتماعية والاقتصادية، وعمل على قمع حركاتهم بأقصى شدّة وعنف، فقد كان لوثر واضحا على أن تكون دعوته دينية إصلاحيّة فقط، ووقف بشكل حازم إلى جانب السلطة والنظام والأمراء وكبار ملاّك الأرض، وهو ما أدى إلى فقدان الحركة اللّوثرية تأييد فئة الفلاحين، والطبقة الوسطى، والواقع أن هذه الأحداث كان لها أثر بارز في توجيه اللّوثرية نحو ارتباط أوثق بالحكومات الوطنية (نعنعي، 1983، ص 60).

2-5- موقف السلطة الدنيوية (الإمبراطور):

لم يكن الإمبراطور شارل الخامس مسترشدا بواجبه الديني بقدر تأثره بالموقف السياسي للإمبراطورية في أوروبا، حيث كان الصّراع قائما بينه وبين فرنسوا الأول ملك فرنسا، كما كان من سوء حظّ الكاثوليكية أن انتشرت اللّوثرية في ألمانيا، في الوقت الذي كان فيه الأتراك العثمانيون يهدّدون ممتلكات الإمبراطور في النمسا والمجر، فكان الإمبراطور منهمكا في ذلك النضال الخارجي، مكتفيا في الداخل بمحاولة تهدئة الأحوال في ألمانيا، حتى يستطيع اتخاذ موقف حاسم ضدّ اللّوثرية، إضافة إلى هذا فقد كانت علاقة الإمبراطور بالبابا على أسوء حال، خصوصا عندما دعا البابا "كليمانت السابع" في مايو 1526م، إلى تكوين حلف مقدّس ضدّ الإمبراطور قصد القضاء على نفوذه في إيطاليا (البطريق ونوّار، 1997، 101).

وقد مر موقف الإمبراطور من الحركة اللّوثرية ومعالجته لها بعدة مراحل:

*** المرحلة الأولى:**

وذلك عندما أحس الإمبراطور شارل الخامس، بأن انقساما دينيا سيحدث في الإمبراطورية الرومانية المقدسة بصفة عامة، وفي الولايات الألمانية بصفة خاصة، حيث دعا عندها إلى عقد مجلس إمبراطوري في مدينة سبير (Speier) في بفاريا في شهر يوليو 1526م (نوّار ومحمود محمد، 1999، ص 127)؛ للفصل في المسألة الدينية والنظر في قرارات مجمع "ورمز" الصادرة ضدّ لوثر، وقد ترأس هذا المجلس الملك فرديناند ملك النمسا وهو أخ الإمبراطور وصدر عن هذا المجلس قراران هما:

- وجوب عقد مجلس أو جمعية وطنية في وقت قريب لإيجاد حل للأزمة الدينية المتسببة عن ظهور الحركة اللّوثرية.

- يحق لكل أمير أن يسلك ما يراه بالنسبة لتنفيذ قرار ورمز بشكل يكون فيه مسؤولا أمام الله والإمبراطور (أبو علية وياغي، 1985، ص 104).

كانت قرارات مجلس سبير في غير مصلحة الكاثوليك. إذ أعطى لكل حكومة الحق في أن تعيش وتحكم وتسلك المسلك الذي سوف تُسأل عنه أمام الله والإمبراطور، وبذلك أصبح لأنصار لوثر مركز معترف به (رمضان، 1997، ص 130).

*** المرحلة الثانية:**

لما تفاقم أمر الخلافات الدينية الإمبراطورية، دعا الإمبراطور شارل الخامس إلى عقد مجلس إمبراطوري ثاني في مدينة سبير في مارس 1529م (علي حيدر، 1990، ص 78)، ترأسه هو بنفسه وأعلن بصراحة أنه يجب عقد الجمعيّة الوطنية لدراسة المسألة الدينية من أجل تجنّب أخطار الانقسام الديني في الإمبراطورية، والملاحظ هنا أن الإمبراطور كان يلاحظ ضرورة الحد من سلطة البابا كليمانت السابع الذي أصدر قرار "حلف كونياك" في 22 مايو سنة 1526م، والذي ينص على إخراج الإمبراطور شارل الخامس من إيطاليا (أبو علية وياغي، 1985، ص 105) وانتهى المجلس بالقرارات التالية:

- ضرورة تنفيذ قرارات مجمع ورمز.
- إلغاء الحرية التي أعطيت للأمراء في اختيار المذهب الذي يريدونه (رمضان، 1997، 130).

لقد كانت قرارات المجلس الإمبراطوري الثاني مجحفة في حق اللّوثريين الذين احتجوا وأعلنوا ما يلي:

"We hereby protest to you that we cannot and my not concur therin, but hold the resolution null and not binding"

"إننا في اجتماعنا هذا، نحتج على هذا القرار، ونعلن أننا لن نستجيب لندائه، ونعتبره لاغيّا وغير ذي موضوع" (عصمت راشد، 2000، ص 107) ، ومن هنا سمّي أتباع لوثر "بالمحتجّين"؛ أي البروتستانت، تلك التّسمية التي لم تلبث أن شملت سائر المذاهب المسيحية غير الكاثوليكية (نوّار ومحمود محمد، 1999، ص 128).

*** المرحلة الثالثة:**

حاول الإمبراطور حسم النزاع الديني بالطرق السليمة؛ لأنه كان يخشى اشتعال الحرب الأهلية في الإمبراطورية، وهو في ظرف لا يسمح له باتخاذ لأي إجراء ضدّ اللّوثريين، لأنه كان منشغل بمحاربة العثمانيين (أبو علية وياغي، 1985، ص 106)، فدعى البروتستانت للاجتماع مع الكاثوليك في مجلس عُقد في مدينة أوجزبرج (Augsburg)، في يونيو 1530م (عصمت راشد، 2000، ص 107)، وفي هذا الاجتماع عرض المفكر اللّوثري ميلانكتون (Melanckton) مبادئ لوثرية –وهذا ما

عرف فيما بعد باسم اعتراف أو جزبرج (Confession of augsberg)- لكن المجلس رفض هذا الاعتراف، وأعطى الإمبراطور للبروتستانت مُهلة للتخلي عن أرائهم، غير أن البروتستانت أجابوا على هذا الإنذار بتأليف إتّحاد للدفاع عن مصالحهم، عُرف باسم "حلف شمالكالد Schmalkald" في ديسمبر 1531 (نوار ومحمود محمد، 1999، ص 129)، وفيه تولّى الأمراء البروتستانت مسألة الدفاع عن العقيدة اللّوثرية، وقد صيغت قرارات حلف شمالكالد على النحو التالي: "بما أنه قد بدأ محتملا اللّجوء إلى القوة لمنع الذين يبشرون بكلمة الله في مناطقهم وحرمانهم من إقامة تلك الخدمة التي ترضي الله، وبما أن الواجب يقتضي أن تقوم كل حكومة نصرانية بنشر كلمة الله بين رعاياها...، فقد اتفقنا نحن الذين نعمل لخلاصنا بالحق الإنساني والديني المكفول لكل إنسان، أنه إذا هُوجم أيّ منّا لإتباعه كلمة الله وعقيدة الإنجيل، فإن على الآخرين أن يهبوا فورا لمساندته، بكل ما يملكون" (عبد العزيز عبد الغني، 1997، ص 37)، وأقرّ المجتمعون وضع هذا القرار حيّز التنفيذ وذلك بإقامة جيش مشترك مستعدّ بكل تجهيزات الحرب (عمر عبد العزيز، 1992، ص 166).

*** المرحلة الرابعة:**

خلال هذه المرحلة شكل الأمراء الكاثوليك حلفا ضدّ البروتستانت، عرف باسم "حلف نورمبرج Nuremberg league" سنة 1532م وذلك للدفاع عن مصالحهم، وبعد أن فشل الإمبراطور في حل الخلاف سلميّا، أعلنت الإمارات الألمانية (فارتبرج، بادن، هيس، براند نبرج) انضمامها إلى المذهب اللّوثري، فعقد البابا "بول الثالث" مجلسا دينيا في مدينة "ترنت Trent" سنة 1525م، لبحث الخلافات الدينية (رمضان، 1997، ص 131)، لكن الكاثوليك سيطروا على المجلس، كما رفض البروتستانت قبول الدعوة وحضور المجلس، وأخذ الإمبراطور يعدّ العدّة للقضاء على الانقسام الديني الذي هدّد ممتلكاته بقوة، وفي هذه الأثناء توفي لوثر في 17 فبراير 1546م (سيد أشرف، 2009، ص 102)، وانقسم البروتستانت بعد وفاته، حيث انحاز موريس دوق سكسونيا إلى جانب الإمبراطور، فخسرت جيوش البروتستانت بذهابه قائدا كبيرا، وحلت بها الهزيمة في موقعة مشهورة تدعى بموقعة "مهلبرج Muhilberg" في أفريل 1547م (أبو علية وياغي، 1985، ص 107).

وفي ماي 1548م دعا الإمبراطور المجلس الإمبراطوري للاجتماع في أوجزبرج، وعرض عليه النظام الذي أراد فرضه على الكاثوليك والبروتستانت، وينطوي في جوهرة على التمسّك بالعقيدة الكاثوليكية، مع بعض التسامح لإرضاء البروتستانت في مسائل معينة كزواج رجال الدين، وطقوس العبادة البروتستانت وغيرها، وقد سمّي هذا النظام بالنّظام "المؤقت Lintérim"، واضطر الإمبراطور إلى استخدام الجنود لتنفيذ هذا النظام، خاصة بعد أن احتج موريس دوق سكسونيا

على النظام المؤقت، وعاد إلى صفوف البروتستانت، فاكتسبوا بعودته قوة جديدة (رمضان، 1997، ص 132).

*** المرحلة الخامسة:**

وفيها سارت الحوادث لصالح البروتستانت، بسبب انشغال الإمبراطور بمسألة الوراثية في أملاكه، وانضمام الأمراء البروتستانت إلى هنري الثاني ملك فرنسا في معاهدة شامبورد سنة 1552م، وعهد الإمبراطور شارل الخامس إلى أخيه فرديناد بالتوسّط في عقد معاهدة باساو في يوليو 1552م، التي نصت على دعوة المجلس الإمبراطوري إلى تسوية جميع المسائل المختلف عليها في مدة لا تزيد عن ستّة أشهر (حيدر، 1990، ص 80).

وبعد وفاة الإمبراطور انعقد المجلس الإمبراطوري في فبراير 1555م، بمدينة أوجزبرج وترأس جلساته شقيقه فرديناند لتقرير الصلح مع الأمراء البروتستانت، ودعي هذا المجلس بصلح أوجزبر، ومن أهم شروطه:

- قرر صلح أوجزبرج الحرية الدينية للإمارات اللّوثرية، بالإضافة إلى حرية البروتستانت في ممارسة شعائرهم الدينية (عصمت راشد، 2000، ص 109).
- تقرير المبدأ الذي ظهر فيه مجلس سبير الأول سنة 1526م، بأن لكل أمير الحق في اختيار المذهب الذي يريد سريانه في إمارته (رمضان، 1997، ص 132).
- أبقى الصلح على أملاك الكنيسة التي أخذها البروتستانت قبل سنة 1552م، في أيدي من استولى عليها من رجال الدين أو غيرهم، أمّا الأملاك التي فقدتها بعد سنة 1552م فيجب ردّها إلى الكنيسة الكاثوليكية في روما (نوار ومحمود محمد، 1999، ص 132).
- نص صلح أوجزبرج على عدم الاعتراف بأي مذهب آخر غير المذهبين: الكاثوليكي والبروتستانتي، حيث لم يعترف هذا الصلح بمذهبي كالفن وزوينغلي (حيدر، 1990، ص 80).
- نص هذا الصلح على السماح للرعايا الراغبين في الانتقال من ولاية إلى أخرى، ببيع ممتلكاتهم دون التعرض لهم بسوء (نوار ومحمود محمد، 1999، ص 133).

والواقع أن صلح أوجزبرج كان من الناحية الدينية انتصارا كبيرا للبروتستانتية، لكنه أدى من الناحية السيّاسية والدّستورية إلى تجزئة ألمانيا إلى دويلات كثيرة منفصلة عن بعضها البعض، حيث سادت اللّوثرية في الشمال، بينما سادت في الكاثوليكية في الجنوب (البطريق نوار، 1997، ص 109) ، كما أعطى هذا الصلح الأمراء وحدهم حرّية اختيار الدين وحرم عامّة الناس من ذلك، بل فرض عليهم إتباع مذهب حكامهم وهو أمر ظالم دون شك. إضافة إلى هذا، فإن الصلح لم يمنح المذاهب البروتستانتية الأخرى كمذهب كالفن وزوينغلي الحرية الدينية، مع أن مذهبهما كان قد أعتنقه الكثير من الألمان وسكان الإمبراطورية (نعنعي، 1983، ص 64)، وكان ذلك النقص في

شروط الصلح، باعثا على استئناف الصراع الديني وتحويل ألمانيا في القرن السابع عشر إلى ميدان للنضال الدولي، كما كان الحال في إيطاليا في القرن السادس عشر ميلادي، هذا وقد نتج عن هذا الصلح ازدياد نفوذ الأمراء على حساب الإمبراطور، إذ أصبح لهم حق تقرير مصير ولايتهم الدينية (عصمت راشد، 2000، ص 109).

خاتمة:

يمكننا القول في خاتمة هذه الدراسة أن حركة مارتن لوثر كانت من أهم حركات الإصلاح الديني التي شهدتها أوروبا، من خلال أثرها الكبير على العالم الأوروبي الحديث بعد تجاوزها للمجال الألماني وانتشارها في كامل أنحاء أوروبا ضمن ما عُرف بالمذهب البروتستانتي . والحقيقة أن حركة لوثر لم تكن لتظهر أو تنجح لولا الثورة الدينية التي تجاوزت أي حركة إصلاح تخيلها. خصوصا ونحن نعلم أن الضربات التي وجّهها لوثر للبابوية قد تردّدت أصداؤها في جميع بقاع أوروبا، وصدمت نفوس شعوبها بشحنات هائلة من الإثارة والجيشان، كما أدت إلى ظهور مذهب جديد ألا وهو المذهب البروتستانتي؛ لتتحول بذلك من اللّوثرية الألمانية إلى البروتستانتية الأوروبية.

*** قائمة المراجع:**

*** باللغة العربية:**

- أباضة فاروق عثمان، (2003)، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، ج 01، د. م: دار المعرفة الجامعية.
- أبو علية عبد الفتاح حسن وياغي إسماعيل، (1985)، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- أشرف سيد محمد صالح، (2009)، أصول التاريخ الأوروبي الحديث،الكويت: دار ناشري للنشر الإلكتروني.
- أشرف صالح، (12 – 02- 2010)، مارتن لوثر وبدعة صكوك الغفران، على الموقع الإلكتروني:
www.diwan al arab.com .
- البطريق عبد الحميد ونوار عبد العزيز سليمان، (1997)، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
- جفري برون، (2006)، تاريخ أوروبا الحديث، تر: علي المرزوقي، ط 01، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.
- جلال يحي، (د.ت)، التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، ج 01، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث.
- جلال يحي وطه جاد، (1974)، معالم التاريخ الأوروبي الحديث، الإسكندرية: دار المعارف، الإسكندرية.
- حيدر علي سليمان، (1990)، تاريخ الحضارة الأوروبية الحديثة، ط 01، العراق: دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع.
- الدسوقي محمد كمال، (1962)، تاريخ ألمانيا، مصر: دار المعارف للنشر والتوزيع.
- ديورانت ول وايريل، (د.ت)، قصة الحضارة، تر: فؤاد أندراوس، ج 06، بيروت: دار الفكر العربي.

- رمضان عبد العظيم، (1997)، تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث من ظهور البرجوازية الأوروبية إلى الحرب الباردة، ج 01، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- السوداني عبد الكريم، (26 – 12- 2009)، أسُس المذهب البروتستانتي، على الموقع:www.Alsabaah.com.
- عبد العزيز عبد الغني إبراهيم، (1997)، محاضرات في تاريخ أوروبا الحديث، مالطا: منشورات E.L.G.A.
- العراقي حكيم، (05- 01- 2010)، الإصلاح الديني، على الموقع الإلكتروني: www.Ahewar.Org.
- عصمت راشد زينب، (2000)، تاريخ أوروبا الحديث من مطلع القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، ج 01، القاهرة: دار الفكر العربي.
- عطا الله الجمل شوقي وعبد الله عبد الرزاق إبراهيم، (2000)، تاريخ أوروبا من النهضة إلى الحرب الباردة، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات.
- عمر عبد العزيز عمر، (1992)، دراسات في التاريخ الأوروبي والأمريكي الحديث، القاهرة: دار المعرفة الجامعية.
- منصور أنيس، (د.ت)، الخالدون مائة أعظمهم محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، القاهرة: جدران المعرفة للنشر.
- ميرسيا إلياذ، (1987)، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، ج 03، ط 01، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر.
- ناهض نكولا، (1998)، الموسوعة العربية العلمية، المجلد 13، قبرص: مؤسسة خليفة للطباعة والنشر.
- نعنعي عبد المجيد، (أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة (1453- 1848)، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
- نوار عبد العزيز سليمان وجمال الدين محمد محمود، (1999)، موسوعة التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، القاهرة: دار الفكر العربي.
- هربرت فيشر، (1965)، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، ترجمة زينب عصمت راشد وأحمد عبد الرحيم مصطفى، مصر: دار المعارف للنشر.
- اليافي نعيم، (2000)، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة: سلسلة قضايا العصر وصراع الحضارات، ط 01، مج 01، د. م: مركز الإنماء الحضاري للنشر.

*** باللغة الأجنبية:**

-James mackinnon, (1929), luther the reformation, vol 3, new york.
- Kuhn (f), (1984), Luther : sa vie son œuvre, vol 03, Paris.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

قراءة في معاهدة أرضروم الأولى 1823 بين إيران والدولة العثمانية

Exploring The First Treaty Of Erzurum in 1823, Between Iran And The Ottoman Empire

أ.د/ كريم مطر حمزة الزبيدي* kareemwww4@gmail.com	كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة بابل العراق

الإرسال: 01/ 02/ 2021 **القبول**: 11 / 02/ 2021 **النشر**: 26 / 02 / 2021

ملخص:

تتناول هذه الدراسة بعض الجوانب المهمة من تاريخ العلاقات الإيرانية – العراقية أثناء العصر الحديث، من خلال تسليط الضوء على تدخل الحكومات الإيرانية المتعاقبة على السلطة في الشؤون الداخلية للعراق بما يعكس أهمية العراق الإستراتيجية على أكثر من صعيد، مع تقديم قراءة واضحة في معاهدة أرضروم الأولى بين إيران والدولة العثمانية.

الكلمات مفتاحية: معاهدة أرضروم، العراق، إيران، الدولة العثمانية.

Abstract:

This study addresses significant aspects of Iranian-Iraqi historical relations during the modern era. Accordingly, the armed interference of successive Iranian governments in Iraq's internal affairs is highlighted, reflecting Iraq's strategic importance on multiple levels, besides providing an accurate analysis of the First Treaty between Iran and the Ottoman State.

Keywords : Treaty Of Erzurum, Iraq, Iran, The Ottoman Empire.

* أ.د/ كريم مطر حمزة الزبيدي، kareemwww4@gmail.com

المقدمة

كل الحكومات المتعاقبة على إيران في العصر الحديث اتجهت أنظارها على العراق، وطمعت بخيراته، تدخلت سياسيا و عسكريا فيه، بدأً بالصفويين 1501- 1732م، وبعدها الإفشاريين 1737- 1760م، ومن ثم الزنديين 1750- 1795م، وأخيرا وليس آخرا القاجاريين 1795- 1925م.

يبدو واضحاً أن توجه هذه الحكومات نحو العراق جاء من قاعدة التوسع في كل الاتجاهات أولاً، وجزء من الصراع العثماني الإيراني ثانياً. يضاف إلى ذلك تهيأ المناخ الملائم للتدخل في شؤون العراق كضعف السيطرة العثمانية فيه، والصراع بين إطرافه على الحكم.

ومن الطبيعي أن يصبح العراق تحت السيطرة الإيرانية لسنوات طويلة في ظل الظروف المذكورة آنفاً، حتى تفكر الدولة العثمانية وتبعث جيشاً من اسطنبول لطرد غرمائهم من العراق. وقد تكرر هذا المشهد لأكثر من مرة خلال القرون الأربعة التي تلت السيطرة العثمانية على بغداد عام 1534م .

إن الخاسر الوحيد من هذا الصراع على العراق هم أهل العراق وحدهم حيث تعم الفوضى وعدم الاستقرار، وانتشار الأمراض، والتخلف في كل نواحي الحياة .

وفي هذا البحث نحاول أن نسلط الضوء على صفحة من صفحات هذا الصراع بين القاجاريين والعثمانيين، في عهد فتح علي شاه في إيران 1797- 1834م، وفي عهد داوود باشا في العراق 1817- 1831م. ونركز بالدرجة الأساس على أسباب ونتائج معاهدة ارضروم الأولى عام 1823م .

البحث يتناول عدة نقاط، تناقش النقطة الأولى أسباب الصراع بين القاجاريين والعثمانيين وفي المدة 1821- 1823م، والدور الكردي في تأجيج الموقف بين الجانبين، إضافة إلى رغبة القاجاريين في تحقيق نصر على العثمانيين يعوضهم الخسارة القاسية التي تلقوها أمام روسيا في الحرب التي دارت بينهم في الأعوام 1804- 1813م. وتناولت النقطة الثانية تطورات الحرب بين الجانبين في العراق ، إذ أن هناك جبهة أخرى للحرب في ولاية ارضروم الحدودية مع إيران وهي خارج موضوعنا .

وسلط الضوء في النقطة الثالثة على معاهدة ارضروم وأبرز موادها مع تحليلها،أما النقطة الرابعة فركزت على أبرز النتائج التي توصلت لها المعاهدة ومدى نجاحها أم عدمها على أرض الواقع.

ورغم أن المصادر المستخدمة غير كافية ، لكن الخطوط العامة للموضوع واضحة ، نرجو أن تكون هذه الصفحات ذا قيمة لمكتبتنا التاريخية خدمة للحقيقة العلمية .

أولا: أسباب الصراع بين القاجاريين والعثمانيين:

1- مدخل عام:

كان فتح علي شاه[1] يرمق العراق بعيون مستطلعة نحو النجف وكربلاء ، وهو معروف أكثر من سلفه للاستفادة من أسباب الحرب الكامنة التي تتولد كل سنة في كردستان فكانت الأعصاب تزداد توتراً في العراق كلما كان الناس يسمعون بعظمة البلاط الإيراني واستقبال الدبلوماسيين الأوربيين فيه. وأكتسب الاعتداء الوهابي على العراق عام 1802م أهمية كبيرة في طهران واسطنبول على حد سواء[2]. وقد رددت إيران بإجمعها صدى نهب كربلاء وضريح الإمام الحسين بن علي رضي الله عنه . ولم يك تأثير هذا الاعتداء الديني أشد في غير إيران ، كما لم تكن فرصة أخرى للتدخل في شؤون العراق سانحة مثل هذه الفرصة[3] .

العراق غاية من غايات الفرس في العصر الحديث مثلما كان في العصور الوسطى والقديمة ، فمنذ أن انتزعت جيوش السلطان سليمان القانوني[4] العراق من الصفويين ، كان العثمانيون والإيرانيون – على السواء – يقرعون السيف بالسيف أو المؤامرة بالمؤامرة فكانت الحروب عديدة ونتائجها في كثير من الأحيان لا تداني تكاليفها ، فإيران تقذف بالجيش أثر الجيش والدولة العثمانية تحض ولاتها على الدفاع وتشحن المدن بالحاميات وتدفعها إلى اجتياح الأراضي الإيرانية إذا شمت ريح ضعف في حكامها أو قواتها الدفاعية، فكان أن اجتاح حسن باشا والي بغداد 1704-1723م مقاطعات إيران الغربية فلقب بفاتح همدان وارتفع بذلك إلى مصاف العظماء في تاريخ العراق . ومن بعده نال ابنه احمد 1723-1747 شهرة مدوية لمواقف البطولة التي وقفها خلال استماتته في مقاتلة نادر شاه[5] الإفشاري[6] .

منطقة كردستان المحك الرئيسي بين العراق وإيران ، فكثير من الحروب التي دارت بين الجانبين كان للأكراد دور مهم فيها ...هذه المنطقة كانت عبئا ثقيلا على كاهل بغداد وموقف إيران كان مشجعا ومعاضدا للحركات الكردية وجيوشها تتردد وفي حركة دائمة هناك وعندما تشتد الحالة وتتأزم الأمور تندفع قوات باشا بغداد لتأديب الأكراد الذين كانوا يسمحون للجيوش الإيرانية باحتلال أجزاء من الدولة العثمانية وموقف الأكراد هذا لا يتنافى مع مذهبهم السني القوي , فان الأمراء الأكراد يقبلون المساعدات الإيرانية لغرض سياسي معين لوقت معين ، حتى إذا ما تحققت للأمير رغبته في التخلص من الضغط العثماني انقلب على حلفائه الإيرانيين ليطردهم من البلاد[7].

أغرت إيران كل حاكم يعلن الثورة على حكومة بغداد ، وأمدته بالمال والأسلحة والقوات أيضا، لكي يتمكن من العودة إلى حكم المنطقة وتكون لها اليد الطولى عليه ، فهي والحالة هذه تريد التأثير على العراق وتختلق له المشاكل التي تشغله ، ولم تكتف بتقديم المساعدات لهم بل تتجاوز

ذلك إلى التدخل في المنطقة الكردية وكأنها جزء من ممتلكاتها وأراضيها، وتطلب من باشا بغداد تعيين الأمير الذي ترتضيه [8] .

وفي عهد عبد الله باشا 1810- 1813 كان الشاه فتح علي اشد رغبة من ابنه محمد علي ميرزا[9] في السيطرة على بغداد، وكان البابانيون الأكراد مفتاح دخول الجيش الإيراني للعراق . ففي معركة كفري عام 1812 ألتقى جيش المماليك بقيادة عبدالله باشا بجيش عبد الرحمن الباباني ومن وراءه إيران وقد خسر جيش المماليك أول الأمر أمام البابانيين ، ولكن ظهرت براعة الدفتردار داوود أفندي[10] الذي صاربها مثالاً للمماليك فتحصن مع فريق من جيشه في الخنادق واصلى الجيش الباباني بنيران الرصاص فخسر عبد الرحمن باشا خسارة عظيمة، واضطر بعد ذلك أن يترك مع عشرين فارساً من خواص أتباعه جيشه المنكود الحظ ويهرب إلى إيران [11] .

أخذ محمد علي ميرزا حاكم كرمنشاه يتوسط لعبد الرحمن باشا لدى والي بغداد وأرسل له كتاباً يرجوه فيه أن يعفو عنه ، ولكن الوالي أعاد الرسول مع الاعتذار بعدم إمكان النظر في أمر العفو عن عبد الرحمن باشا . ولما رأى الميرزا أن وساطته لم تؤخذ بنظر القبول قرر الهجوم على بغداد ، وفعلاً تحركت قواته من كرمنشاه بقيادته وأخذت تتغلغل وتواصل تقدمها حتى بلغت بلدة السعدية وراحت توالي الاعتداءات على القرى سلباً ونهباً ، الأمر الذي حمل عبد الرحمن باشا والي بغداد على الاستعداد للدفاع ، ولكن بقاء سعيد بك – أحد أبناء سليمان باشا الكبير – خارج بغداد ملتجئ إلى شيخ عشائر المنتفك قد اشغل فكره خوفاً من أن يثب عليه أثناء غيابه من بغداد ، وحمله على مصالحة الإيرانيين والعفو عن عبد الرحمن باشا ، وأصدر أمره بعزل خالد باشا وسليمان باشا وعاد السليمانية وكويسنجق وحرير إلى عبد الرحمن باشا كسابق عهده . ودفع مبلغاً من المال للميرزا ترضية له ، وبذلك أشترى رضى الإيرانيين ، وعندئذ انسحبوا إلى بلادهم[12] .

وفي عهد سعيد باشا 1813 – 1817 م بحث محمد علي ميرزا بصورة جدية أمر استيلاء إيران على العراق بأجمعه ، ومن المحتمل أن الميرزا أمسك عن ذلك صرحاً على امتناع أبيه من تعكير صفو السلم ، وإنقياداً لضغط الدبلوماسيين الأجانب في طهران ، وطمعاً بالمبالغ الجسيمة التي كان يرسل بها إلى كرمنشاه لإسكاته ، إلا أن كل واحد من هذه الموانع لم يبقى طويلاً ، لأن الأسرة البابانية فتحت الباب على مصراعيه من جديد للأمير الإيراني [13]

2- التنافس بين الأمراء الأكراد .

في مطلع عام 1717 تولى داوود ولاية بغداد ، وأراد أن يضع حد للتدخلات الإيرانية متبعاً سياسة الحزم والشدة وعدم التردد في تنفيذ مايريده ولو بالقوة لا سيما بعد ما سلح قواته بمعدات حربية حديثة واستعان بالضباط الفرنسيين لتدريب قواته [14] وقد عزم أولا على إرسال المهر دار عناية الله أغا إلى السليمانية لكي يبدي النصيحة إلى محمود الباباني [15]، ويحول دون

ميله إلى الإيرانيين، لكن محمود قد حزم أمره وظل على تمرده وإصراره . ولما عاد المهر دار وأطلع داوود على الوضع بصورة مفصلة، أصدر هذا أمرا بعزل محمود عن كوي وحرير، ثم جهز عليه حملة تأديبية وذلك عام 1818 م عهد بقيادتها إلى عناية الله نفسه [16] .

ويبدو واضحا أن محمد علي ميرزا استغل استنجاد محمود باشا به ، فوجه ثلاثة جيوش يستهدف بها احتلال بغداد ، الأول من جهة السليمانية بقيادة محمد علي أغا البياتي ، والثاني من جهة مندلي بقيادة حسن خان الفيلي ، والثالث من جهة بدرة بقيادة كلهر علي خان[17] .

وإزاء هذا الموقف بعث داوود في الحال إلى الكهية لصد الغازين في مندلي وغيرها فصدهم ، كما بعث لمقاتلة معظم الجيش عبد الله باشا ، عم محمود ، فوصل إلى كركوك ووجد جميع الأودية الشرقية قد أصبحت في حوزة الإيرانيين ، إلا أن القتال الجدي العنيف قد اجل من جديد ، لأن الميرزا طلب إعادة محمود لمنصبه فاضطر داوود إلى الموافقة بعد تأخر وصول النجدة من اسطنبول وإزاء ذلك رجعت القوات الإيرانية إلى بلادها[18] .

لاشك إن حكومة إيران كانت ترغب في استمرار نفوذها على منطقة شهرزور، وقد كان الأمراء اليابانيون آلات لتحقيق هذه الغاية. إن تهديدات محمد علي ميرزا وتخويفاته أدت في تلك الآونة إلى أن تغص كرمنشاه باللاجئين الكرد، ثم لم يمض وقت طويل حتى اخترق الميرزا بجيش كبير الحدود العثمانية[19] .

كان محمود باشا قد قطع كل علاقة بإيران ، وقد أنعمت عليه حكومة بغداد بما يرفع من منزلته وقدره . أما بقية أشراف بابان الذين كان كل واحد منهم ينتظر ويأمل ويترقب دوره في تولي متصرفية السليمانية من أمثال سليمان باشا بن إبراهيم باشا ومحمد باشا بن خالد باشا وعبد الله باشا بن عبد الرحمن باشا ، فإنهم قد انقطعت آمالهم وخابت مساعيهم بسبب تثبيت محمود باشا في مركزه وتقويته من جانب الحكومة المركزية ، ولذلك وبإغراء من الإيرانيين التجأ هؤلاء إلى حاكم كرمنشاه محمد علي ميرزا وقد اتخذهم آلة لإشعال نار الخصومة وإثارة الفتن والاضطرابات على الحدود ليمهد السبيل لإضعاف العراق . ولكي يفتح باب الخصومات أوعز إلى عبد الله باشا ومحمد باشا بالهجوم على خانقين بمن معها من إتباع ، ففعلا ونهبا البلدة المذكورة[20] .

كانت العقبات الكبرى التي تعكر صفو السلم بين العراق وإيران هي :

- تدخل إيران ومطالبتها بأن يكون لها الرأي الأهم في تعيين حكام السليمانية
- فرض مبالغ سنوية كأتاوة تدفعها منطقة السليمانية لإيران .
- مشكلة القبائل الرحل المتنقلة بين الأراضي الإيرانية والعثمانية، ومسألة عائدية هذه القبائل لأي دولة من هاتين الدولتين .

- مسألة شكوى إيران المستمرة من المعاملة السيئة لزوار العتبات المقدسة من الإيرانيين .
- مشكلة قبول إيران والدولة العثمانية للاجئين السياسيين وتوفير الحماية لهم ونظرا لتعقد تلك المشكلات، كانت المفاوضات غالبا ماتنتهي دون الوصول الى الهدف المنشود، فتظل بذرة النزاع ثابتة[21].

في الوقت الذي كانت فيه العلاقات متوترة بين بغداد وكرمنشاه، فإنها قد توترت أيضاً بين اسطنبول وولي العهد الإيراني عباس ميرزا [22] بسبب قبيلتين رحالتين تدعي إيران برعويتها لها، إذا كانتا قد انتقلتا إلى الأراضي العثمانية ، وأقامتا هناك بموافقة والي أرضروم، الأمر الذي جعل عباس ميرزا يحتج على ذلك طالبا إعادتهما على أساس إنهما خاضعتان لحكمه، وقد اتخذ من هذه ذريعة لشن حرب على الدولة العثمانية وشجعه على ذلك السفير الروسي في طهران مازاروفتش الذي كان يرمي من تحريضه هذا ضرب الدولتين احدهما بالأخرى وإضعافهما وكلتا الدولتين كانت روسيا تعتبرهما من أعدائهما .[23]

وقد بلغ حب التوسع والاستيلاء لدى ولي عهد إيران وحاكم كرمنشاه ذروته بحيث تجاهلا أي شرط أو اتفاق بين الدولتين، فقد أخذا يتشبثان بأوهى الأسباب للتعرض بحدود الدولة العثمانية، وكان التجاء الأمراء البابانيين إليهم من أهم الأسباب للتدخل العسكري بالإضافة إلى حجة الإدعاء بتعرض الزوار الإيرانيين إلى الأذى عند مرورهم لزيارة العتبات المقدسة [24]

3- الدور الروسي في إشعال الحرب:

كانت إيران متحفزة لتلتهم العراق ، وتحول هذا التحفز إلى رغبة جامحة أثارتها السياسة الروسية التي بدأت تنفذ سياسة مرسومة في الشرق الأدنى ، وقد تلقت إيران منذ وقت وجير صفعة معاهدة كلستان[25] المهينة حتى أصبحت كتابعة لسانب طرسبورج ، وهذا هو العامل الجديد الذي ظهر في المشكلة العراقية الإيرانية وهو النشاط الروسي في إيران لإثارتها ضد الدولة العثمانية [26]

إن الهزائم المتكررة أمام روسيا القيصرية وما تبعها من خسائر إقليمية وبشرية ومادية دفع ملوك الأسرة القاجارية إلى محاولة تعويضها بالتوسع باتجاه الدولة العثمانية، وشجعت روسيا القيصرية هذا التوجه الإيراني لأنه يحول انتباه إيران عن الحدود مع روسيا [27]
كانت روسيا تحاول استغلال كل فرصة ملائمة لمد حدودها مع إيران ليصل إلى نهر آراس، فضلاً عن التغلغل سياسيا واقتصادياً في إيران ، وقد شجعت روسيا إيران في حربها مع الدولة العثمانية عام 1821م وسارعت إلى استغلال الفرصة واحتلت قواتها جزءا من المنطقة الممتدة بين بريفان وبحيرة كوجة التي كانت تعتبرها ضمن ما التزمت إيران بالتنازل عنها بموجب معاهدة كلستان [28]

ويبدو واضحاً أن روسيا سعت لدفع كل من إيران والدولة العثمانية للحرب بينهما، لأضعافهما، ومن ثم تحقيق أهدافها في الدولتين، وهذه السياسة كانت تتبعها روسيا طيلة القرن التاسع عشر الميلادي لأنها ترى من إيران والدولة العثمانية أعدائها المجاورين، وضرورة رسم خطط سياسية وعسكرية ملائمة تجاههما[29].

الشرارة التي أشعلت الحرب إضافة إلى ما ذكر آنفاً هو تعرض إحدى زوجات الشاه فتح علي إلى المضايقة والتحقيق من قبل الموظفين العثمانيين أثناء مرورها بالعراق متجهة إلى مكة المكرمة لأداء مناسك الحج، وخلال رجوعها إلى إيران عبر الأراضي العراقية، وهذه المعاملة السيئة للموظفين العثمانيين لحرم الشاه أثار العائلة القاجارية ضد العثمانيين [30].

ثانيا: تطورات الصراع بين عامي 1821- 1823:

بناءاً للظروف الحرجة التي مر بها العراق، أخذ داوود باشا لمواجهة التحديات الإيرانية ويستعد للحرب بتقوية جيشه. وقد أعانته اسطنبول بتجهيزه بكميات من العتاد والمدافع ومختلف الأسلحة ومنها خمسة عشر مدفعاً وحمولة خمس مائة جمل من الذخائر برفقة مصلح الدين أغا أحد مستشاري السلطان [31].

وبعد التشاور بين الوالي داوود وحاكم السليمانية محمود الباباني أرسل الكتخدا محمد أغا على رأس قوة عسكرية مع ثلاثين قطعة من المدفعية والمهمات الأخرى للإقامة بالقرب من القوات الإيرانية وإتباعها وتدبير شؤون الدفاع وقد تحركت هذه القوة من بغداد في اليوم الثالث عشر من رمضان 1237هـ/ أيلول – 1821م [32].

وصل جيش بغداد بقيادة محمد أغا الكهية إلى منطقة قرب السليمانية ، وجرت معركة بين الجانبين أصيب فيها جيش الكهية بهزيمة شنعاء[33] . ويؤكد المؤرخون المعاصرون للأحداث إن الهزيمة كانت مدبرة من قبل الكهية نفسه إذ كان قد اتفق سراً على ذلك مع الميرزا بعد أن وعده الميرزا بأن يعينه والياً على بغداد عند فتحها [34] .

بعد هذه المعركة تقدم الجيش الإيراني نحو كركوك فقابله جمع من الأهليين وصمدوا بوجهه ودافعوا دفاع المستميت عن بلدتهم ، ولما أعياه أمرها ولم تفد مع سكانها ترغيباته وترهيباته عسكر حولها ، وأخيرا تركها واتجه نحو داقوق، وبعد إقامة عشرة أيام في تلك الأنحاء رحل إلى طوز خورماتو ثم إلى كفري فقرة تبه وأخيراً وصل إلى دلي عباس – المنصورية – وعسكر هناك، وكان هدفه من هذا التقدم احتلال بغداد حسب مشورة الكتخدا محمد أغا[35].

وقد اتخذ داوود باشا كل ما بوسعه لصد القوات الإيرانية ومنعها من التقدم ، وفي الوقت نفسه كتب إلى اسطنبول يعلمها بالأمر ويطلب إسعافه بالإمدادات. ونهب الجيش الإيراني كل ما صادفه في طريقه من مدن وقرى ومنها قرى هيهب وخالص وخريسان ودمر بساتينها وأشجارها. وقد

اتخذت الاحتياطات اللازمة في مدينة بغداد بصورة خاصة للمحافظة عليها، وجعل الوالي في كل رابية أو باب من أبوابها قوة من المشهورين بالإخلاص والتفاني والشجاعة والإقدام، ورتب حرساً على الأبواب من القوات الاحتياطية والإنكشارية [36]

بالإضافة إلى سكان بغداد الذين ثاروا حمية وحماسة للذود عن الوطن وشكلوا منهم جماعات يتناوبون المحافظة والمناوبة والحراسة [37] . كانت العشائر العربية الموالية لحكومة بغداد قد تقدمت منها فرقة بعد فرقة إلى خارج الأسوار كقوات استكشافية ، وأخذت هذه الفرق تناوش الجيش الإيراني وتغير على سراياه المتقدمة وتلحق بها أضرار فادحة ، وفي مقدمة هذه الفرق قبيلة شمر بقيادة صفوك الجربا التي أغارت على الجيش الإيراني وكبدته خسائر فادحه [38] .

إن الامتحان الذي كان يمكن أن يكشف لنا مدى قوة داوود الدفاعية لم يقع ، شاء الله [جل جلاله] أن لا تقع حرب بين قوات بغداد وقوات الميرزا، إذ جاءت الكوليرا لتنهي كل شيء فقد تفشت بين الجيش الإيراني وأخذت تفتك به، وأصيب به الميرزا نفسه . الأمر الذي دفعه إلى التشبث في إجراء مفاوضات للصلح، وتقدم الوساطة أحد المجتهدين وهو الشيخ موسى بن الشيخ جعفر آل كاشف الغطاء بتكليف من الميرزا . وقد تمكن من الحصول على موافقة داود باشا وتقدم للتفاوض من الجانب العراقي أثنين من المدرسين هما محمد أغا بن أبي دبس ومحمد أسعد أفندي النائب الكركوكلي . وبعد المشاورات عقد الصلح وتم الإتفاق على تعيين عبد الله باشا حاكماً على السليمانية ومحمد باشا بن خالد البابانى على كوي وحرير ، وأن يعيد الإيرانيون ما نهبوه من الخالص وينسحبون إلى بلادهم [39] .وعلى حد تعبير بن سند البصري ، المؤرخ المعاصر للأحداث ، أن هذا الاتفاق ثقيلاً على داوود ، ولا يخلو من الذل [40] وعندما كان محمد علي ميرزا مقيماً في دلي عباس – المنصورية – أصيب بمرض الكوليرا ، وأخذ يشتد عليه يوماً بعد يوم ، وعند وصول الميرزا إلى المكان المسمى المرجانية قرب السعدية لفظ أنفاسه الأخيرة في تشرين الأول 1821م ونقل جثمانه إلى كرمنشاه [41] .

ساعد الحظ داود في رجوع الجيش الإيراني عن بغداد ، إضافة إلى استعداداته لمجابهة الميرزا ، وجيشه خاصة أنه لم يجد مساعدة حقيقة من رجال الدولة العثمانية [42] .

إن الانسحاب الإيراني ووفاة الميرزا محمد علي لم يكونا لينهيا الأطماع في العراق ، فقد خلف محمد علي ميرزا في حكم كرمنشاه أبنه محمد حسين ميرزا الذي سار على نهج أبيه التوسعي وهو أشد منه رغبة في الاستيلاء على بغداد وصارت تصرفاته باعثاً لقيام العراق بالتهيؤ والاستعداد في الوقت الذي كان القتال في جبهة كردستان الشمالية وارضروم ، وقد تعرضت الأخيرة لهجوم عنيف من قبل قوات عباس ميرزا ، وادى هذا الهجوم إلى أن يأمر الباب العالي ولاة ديار بكر بالتحرك

لمواجهة القوات الإيرانية ، كما أمر والي بغداد باتخاذ الإجراءات التي يتطلبها الموقف ، وأصدر أمره بالقبض على الكتخدا وإعدامه فوراً[43] .

عندما تسلم داود هذا الأمر في ربيع عام 1822م ، بعث الحاج طالب [44] ، وكان كهياه الجديد، على رأس عشرة آلاف جندي لغزو إيران ، بيد أن غزو هذه القوة لم تكد تجتاز الحدود حتى سير محمد حسين ميرزا حاكم كرمنشاه جيشاً يناهز أربعين ألف مقاتل إلى بغداد اخترق الحدود في عدة أماكن وتقدم في زحفه حتى شهربان[45] .

أخذت العشائر العربية تضايق الجيش الإيراني نحو شهربان ، فقد قطعت العشائر دورياتهم المستطلعة وأحرقت كل الحاصلات الزراعية التي في طريقهم .وحدث أن وقعت فرقة من قبيلة شمر ثمانمائة مقاتل بقيادة صفوك في مشرك القوات الإيرانية ، فاشتبكت معهم بالقتال وتمكنت من دحر قوة إيرانية كبيرة فكانت تلك براعة حذت حذوها القطعات العشائرية الأخرى وتفشت هذه المرة أيضاً الكوليرا بين الجند الإيراني فقفلوا راجعين ، ونهبوا ما وجدوه في طريقهم ، ثم اخترقوا الحدود إلى بلادهم ، وبذا انصرم أمر الاستيلاء الثاني وخاب الفأل فيه[46] .

أما ما يتعلق بالقتال في جبهة كردستان الشمالية وارضروم ، فإن التقارير كانت تشير إلى استمرارية انتصار القوات الإيرانية ولكن تفشي وباء الكوليرا بين صفوفها شل حركتها وأضطر عباس ميرزا إلى الاتصال بمحمد أمين رؤوف باشا والي ارضروم وقائد القوات العثمانية هناك عارضاً عليه رغبته في إجراء مفاوضات صلح بين الجانبين . وقد وافق الباب العالي على ذلك واختيرت ارضروم مكاناً للمفاوضات بين الجانبين العثماني والإيراني، وتمخضت هذه المفاوضات عن عقد معاهدة صلح في 28 تموزعام 1823 عرفت باسم معاهدة أرضروم الأولى[47].

ثالثا: نصوص المعاهدة وتحليلها:

أتخذ الجانبان العثماني والإيراني من المعاهدة المعقودة في 4 أيلول عام 1746 أساساً للمعاهدة الجديدة ، وكانت تلك المعاهدة قد تضمنت ثلاث مواد أكدت على ضرورة التقيد بما كان قد أتفق عليه في معاهدة عام 1639 التي وقعت في عهد السلطان مراد الرابع [48][49]

تتكون المعاهدة من مقدمة وسبع مواد وخاتمة ، وقد جاء في مقدمتها عدم القيام بعمل من شانه خلق الكراهية والبغضاء بين الدولتين . وتتعهد الحكومة الإيرانية اعتبارا من التوقيع على هذه المعاهدة أن تعيد إلى الدولة العثمانية جميع ما قد استولت عليه من قلاع وأراضي وقرى ومدن عائدة لها في مدة أقصاها ستين يوماً وتيمناً بعقد المعاهدة، تتعهد كلتا الدولتان أن تطلق كل منها سراح رعايا الدولة الأخرى ممن قد وقع في يدها كأسرى، وتقوم كل دولة منهما بنفقات تسفير من لديها من الأسرى[50] .

وجاء في المادة الأولى أنه لا يجوز لأي من الدولتين أن تتدخل الواحدة في شؤون الأخرى الداخلية ، بصورة خاصة لا يجوز تدخل الدولة الإيرانية في شؤون الأكراد في العراق . وإذا ما عبرت أحدى عشائر الدولتين الحدود إلى الدولة الأخرى من خلال هجرتها الصيفية أو الشتوية فعلى باشا بغداد وممثل ولي العهد الإيراني أن يتفقا على الضرائب التي تفرض على هذه العشائر حتى لا يترتب على ذلك سوء تفاهم بين الدولتين[51]

ويبدو واضحاً أن هذه المادة لم تحسم أهم مشكلة بين البلدين، وهي مسألة التدخل الإيراني في كردستان العراق، وحركة العشائر الرعوية بين البلدين، فأبقت الباب مفتوحاً لاندلاع المشاكل في المستقبل، وهذا ما حصل .

ونصت المادة الثانية، بأن يراعى الحجاج والزوار الإيرانيون كما يراعى سائر المسلمين في البلاد العثمانية وعدم استيفاء رسوم زائدة منهم . ويؤخذ من الزوار الذين يأتون حاملين معهم البضائع والأموال التجارية الضريبة الكمركية فقط، وكذلك تعامل إيران التجار العثمانيين بالمعاملة نفسها ويدفع الرعايا والتجار الإيرانيون الضرائب نفسها التي يدفعها رعايا وتجار الدولة العثمانية وهي 4% من قيمة التجارة ، ويمنح التاجر تذكرة تثبت دفعه للضرائب القانونية المطلوبة منه[52] .

وهذه المسألة بقيت شائكة وأصبحت عذراً جاهزاً للتدخل الإيراني في العراق لأن مسألة حسمها لم تتم بسبب تصرفات الموظفين العثمانيين ، إضافة إلى تهويل الأحداث في الجانب الإيراني، إضافة إلى تهويل الأحداث في الجانب الإيراني .

وتقضي المادة الثالثة مسؤولية الدولة العثمانية منع عشائر حيدر أتلو وسبيكي الكردية من النهب والتخريب عبر الحدود في إيران .

وتتضمن المادة الرابعة امتناع قبول الهاربين من أبناء الدولتين .

ونصت المادة الخامسة على إعادة أموال التجار الإيرانيين التي حجزت في أسطنبول والولايات العثمانية الأخرى إلى أصحابها .

ونظمت المادة السادسة طريقة حصول الوارث الإيراني على التركات التي يخلفها الإيرانيون المتوفون في البلاد العثمانية .

وبحثت المادة السابعة في أصول التمثيل الدبلوماسي ، وإيفاد السفراء إلى عاصمة الدولتين وتبديلهما كل ثلاث سنوات .

وقد انتهت المعاهدة بـ (الخاتمة) التي جاء فيها صرف النظر عن مطالبة تعويض الخسائر والمصاريف الحربية وغيرها، وأسلوب مبادلة هذه المعاهدة والتشدد في التمسك بها وعدم فتح مجال لخصومات بين الدولتين، وإزالة الخلافات بالتعاون مع سفراء الدولتين .[53]

لم تأت هذه المعاهدة بشيء جديد ، ووضعت في صورة خطوط عامة ، بينما الحدود العراقية الإيرانية في حاجة إلى نظرة جغرافية دقيقة من حيث طبيعة هذه الحدود ومناخها وأسلوب حياة العشائر الكردية النازلة هناك ، ومدى قوة الحكومة المركزية وتبعية تلك العشائر لها .

رابعا: النتائج الواقعية للمعاهدة :

لم تكن العقلية السياسية الإيرانية والعثمانية حتى عام 1823 قد أرتقت بعد لتضع معاهدة تفصيلية للحدود المشتركة. فكان من الطبيعي أن تعود الخلافات بين بغداد وكرمنشاه بشأن المشكلة الكردية ، وبشأن الحدود بين الدولتين. فلقد بقيت القوات الإيرانية تحتل لواء حلوان مع أن معاهدة 1823 تجعله تابعاً لبغداد ، وكانت زهاو وحدها تؤدي عشرة آلاف تومان للميرزا وهو مبلغ جسيم نسبياً على أن النزاع الذي دب في كردستان بين محمود باشا وعمه عبد الله باشا وما ترتب عليه من تدخل إيراني سافر حطم ركناً هاماً من هذه المعاهدة، وزاد المشكلة تعقيداً ظهور قوة راوندوز في ذلك الوقت وتوسعها على حساب البابانيين [54] .

إن النتائج الواقعية لمعاهدة أرضروم ألأولى لا تتعدى فترة الهدوء النسبي الذي عم علاقات البلدين لمدة عقدين من الزمن بعد عقد المعاهدة، وهذا الهدوء جاء نتيجة للضغط الروسي على إيران منذ مطلع العقد الثالث للقرن التاسع عشر الميلادي ، الذي تمثل بالتدخل في شؤون أذربيجان الإيرانية، ومن ثم احتلال مدن كانت تابعة لإيران بالقرب من بحر قزوين ، وبعد ذلك اندلاع الحرب الإيرانية الروسية الثانية بين عامي 1826و 1828 وإفرازاتها التي وضعتها معاهدة تركمانجاي [55] وتطبيقاتها العملية [56] .

وتؤكد الوقائع التاريخية أن معظم المعاهدات الإيرانية العثمانية لم تطبق على أرض الواقع بصورة صحيحة نتيجة لإصرار إيران على التقدم نحو الغرب مستغلة الضعف الذي أنتاب الدولة العثمانية في مختلف مؤسساتها ومنها العسكرية ، ولتعويض خسائرها الفادحة أمام روسيا ، فسرعان ما اندلعت الحرب بين إيران والدولة العثمانية من جديد في منتصف العقد الخامس من القرن التاسع عشر الميلادي التي انتهت بمعاهدة أرضروم الثانية[57] عام 1847 [58] .

الخاتمة

إن العلاقات الإيرانية – العراقية ، طيلة العصر الحديث ، زاخرة بالأزمات الحادة وكثيراً ما تؤدي هذه الأزمات إلى حروب ، وهذا ما حصل في القرن التاسع عشر الميلادي . إذ أن الأزمة غالباً ما تكون لسبب بسيط ، ولكن هذا السبب يكون القشة التي أشعلت الحرب .

إن مسالة انتقال القبائل الرعوية بين العراق و إيران وعائديتها وسوء معاملة الزوار الإيرانيين في العراق والتدخل الإيراني في شؤون الأكراد في طلعية الأسباب لاندلاع أي حرب بين

الدولة القاجارية في إيران والدولة العثمانية في العراق ، ورغم عقد عدة معاهدات بين الجانبين لكنها لم تحسم الأمر ، ولم تخطط الحدود بصورة دقيقة ، فبقيت بؤرة الصراع متوترة .

حرب 1821- 1823 بين ولاية كرمنشاه القاجارية وولاية بغداد العثمانية هي ليست أول حرب بين الجانبين ، ولا آخر حرب بينهما ، كان محمد علي ميرزا وولده محمد حسين ذا طمع شديد في العراق لأسباب عدة منها : خيرات العراق وانبساط أراضيه ، إضافة إلى ذلك البحث عن نصر يعوظهم الهزائم المنكرة التي تلقوها أمام روسيا في حربهم الطويلة 1804 – 1813م وفقدانهم أراضي شاسعة في جهة الشمال .

كان داود باشا ذا عزماً كبير في مجابهة الإيرانيين رغم ضعف إمكانياته العسكرية وعدم حصوله على دعم حقيقي من أسطنبول، يضاف إلى ذلك العناية الإلهية التي أدت دوراً كبيراً في حسم الحرب في جبهتي العراق وأرضروم إذ أنتشر وباء الكوليرا بين جنود الإيرانيين وحصد الآلاف منهم، وهذا حسم الموقف لصالح الدولة العثمانية ، كما لا ننسى التحركات الروسية في شمال إيران مستغلة الحرب الإيرانية العثمانية ، وهذا أدى بعباس ميرزا أن يطلب الصلح ويعمل على مجابهة الجيش الروسي في مناطق بحر قزوين .

إن أهمية العراق عند الإيرانيين والعثمانيين والدول الأوربية التي جاءت بعدهم ، كانت أهمية قصوى للميزات التي يمتلكها هذا البلد استراتيجياً واقتصاديا ، لذلك لم ينجو العراق من الاعتداءات الخارجية لفترة طويلة ، وكان تكالب الدول الاستعمارية على العراق يرجع إلى فترات تاريخية قديمة وهو مستمر إلى زمننا هذا .

الهوامش

1- فتح علي شاه : ثاني حكام الدولة القاجارية، حكم بين عامي 1797- 1834، شهد عهده حربين كبيرتين مع روسيا خسرتها إيران ، وحرب أخرى مع الدولة العثمانية انتهت بمعاهدة أرضروم الأولى عام 1823، لديه زوجات عديدة وأولاد وأحفاد كثيرون ، لمزيد من المعلومات يراجع: شاهين مكاريوس ، تاريخ إيران ، القاهرة، دار الآفاق العربية ، 2003 ، ص235 وما بعدها .

2- ستيفن همسلي لونكريك ، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث ، ترجمة جعفر خياط ،بيروت ، دار الكشاف للطباعة والنشر والتوزيع ، 1949 ، ص230

3- المصدر نفسه ، ص230 .

4- سليمان القانوني: عاشر سلاطين الدولة العثمانية، حكم بين عامي 1520- 1566، شهد عهده معارك طاحنة في أوربا وحاصر فينا مرتين ، وفي الشرق إنتصر على الدولة الصفوية في معركة جالدإيران عام 1514، واحتلت قواته التي يقودها بنفسه بغداد عام 1534، يعد عهده أفضل عهود الدولة العثمانية، لمزيد من المعلومات يراجع: احمد عبد الرحيم مصطفى في أصول التاريخ العثماني ، بيروت ، دار الشروق ، 1982 ، ص87 ، وما بعدها .

5- نادر شاه الافشاري : هو نادر قلي خان حكم إيران بين عامي 1737- 1747 ، أنهى الدولة الغزنوية في الهند ، واجتاحت قواته العراق من شماله إلى جنوبه ، ويعد نادر شاه من أقوى الشخصيات الإيرانية في العصر الحديث ، لمزيد من المعلومات يراجع : شاهين مكاريوس ، المصدر السابق ، ص197 وما بعدها.

6- عبد العزيز سليمان نوار ، داوود باشا والي بغداد ، القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1967 ، ص159 .

7- علاء موسى نورس ، حكم المماليك في العراق 1750-1831 ، بغداد ، منشورات وزارة الإعلام 1975 ، ص215 .

8- عثمان بن سند البصري الوائلي ، مختصر مطالع السعود بطيب أخبار الوالي داود ، أختصره أمين بن حسن الحلواني المدني ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، 1371هـ ، ص115 .

9- محمد علي ميرزا ابن فتح علي شاه وحاكم ولاية كرمنشاه بين عامي 1805-1821 ، كان ذا طمع واسع ورغبة شديدة بالسيطرة على العراق ، وقاد عدة حملات عسكرية عليه ، لمزيد من المعلومات يراجع : ستيفن همسلي لونكريك ، المصدر السابق ، ص229 .

10- داود باشا : ولد في جورجيا عام 1767، من المماليك الكولمند ، تدرج في المناصب حتى استلامه ولاية بغداد عام 1817 وأستمر حكمه إلى عام 1831، يعد داود من الحكام الأقوياء وهو آخر الحكام المماليك في العراق شهد عهده أحداث داخلية وخارجية مهمة. لمزيد من المعلومات يراجع: عبد العزيز سليمان نوار المصدر السابق

11- عثمان بن سند البصري الوائلي ، المصدر السابق ، ص115 .

12- علاء موسى نورس ، حكم المماليك في العراق ، ص223 .

13- ستيفن همسلي لونكريك ، المصدر السابق ، ص230 .

14- سليمان فائق بك ، تاريخ المماليك الكولة مند في بغداد ، ترجمة محمد نجيب ارمنازي ، بغداد ، مطبعة المعارف 1961، ص52 .

15- محمود باشا ابن عبد الرحمن باشا تسلم حكم السليمانية بعد والده على اثر وفاته عام 1813 .

16- علاء موسى نورس ، حكم المماليك في العراق ، ص226 .

17- علي الوردي ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، بغداد ، مطبعة الإرشاد ، 1969،ج1 ، ص235 .

18- ستيفن همسلي لونكريك ، المصدر السابق ، ص231 .

19- محمد أمين زكي ، تاريخ السليمانية ، ترجمة : الملا جميل الملا أحمد الروز بياني ، بغداد 1951 ، ص130 .

20- سليمان فائق بك ، تاريخ بغداد ، ترجمة موسى كاظم نورس ، بغداد ، مطبعة المعارف ، 1962 ، ص65 .

21- عبد العزيز سليمان نوار ، المصدر السابق ، ص161 .

22- عباس ميرزا : ولي عهد فتح علي شاه والإبن الثالث له ، ولد عام 1788 وتوفي عام 1833 ، ترك انطباعا جيداً لدى الرحالة الأجانب ، ويعتبره المؤرخون أعظم أمير قاجاري ، مركز حكمه أذربيجان شمال إيران ، يراجع : كمال مظهر أحمد، دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر ، بغداد ، مكتبة اليقظة العربية عام 1985 ، ص32 .

23- علاء موسى نورس ، حكم المماليك في العراق ، ص231 .

24- رسول الكركوكلي، دوحة الوزراء في تاريخ وقائع بغداد الزوراء، ترجمة موسى كاظم نورس ، بيروت ، مطبعة كرم ، 1963 ، ص239 .

25- معاهدة كلستان : عقدت بين روسيا وإيران بتاريخ 2 تشرين الأول عام 1813، وهي نتيجة للحرب القائمة بين الدولتين 1804 –1813، وكانت بنود هذه المعاهدة كارثة على إيران وفاتحة النفوذ الروسي فيها ، يراجع : كمال مظهر أحمد ، المصدر السابق ، ص9 وما بعدها .

26- عبد العزيز سليمان نوار ، المصدر السابق ، ص162 .

27- جورج لنشوفسكي، الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ترجمة جعفر خياط، بغداد، 1964 ، ص50

28- محمد عبدالله العزاوي، الصراع البريطاني – الروسي في فارس 1809-1839، مجلة الخليج العربي ، السنة 16 ، المجلد 20 ، العدد 1 ، 1988 ، ص61 .

29- علاء موسى نورس ، حكم المماليك في العراق ص231 .

30- رجاء حسين الخطاب، محاضرات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر، بغداد، 1986، مطبوعة بالرونيو ، ص143 .

31- رسول الكركوكلي ، المصدر السابق ، ص239 .

32- سليمان فائق بك ، تاريخ بغداد ، ص67 .

33- علي الوردي ، المصدر السابق ، ص246 .

34- رسول الكركوكلي، المصدر السابق، ص298؛ عثمان ابن سند البصري الوائلي، المصدر السابق ، ص144 .

35- رسول الكركوكلي ، المصدر السابق ، ص399 .

36- الإنكشارية: جيش من أبناء رعايا السلطان من المسيحيين وكان السلطان اورخان 1326- 1359 أول من جندهم، وأكتسب الإنكشارية أهمية في عهد السلطان مراد الثاني 1421- 1451 بعد اعتناقها الطريقة البكتاشية، أنهى السلطان محمود الثاني 1808 – 1839 الإنكشارية عام 1826م للتفاصيل يراجع: علاء موسى نورس، مدى مسؤلية الإنكشارية في تدهور الدولة العثمانية ، المجلة التاريخية المغربية ، 1992 .

37- رسول الكركوكلي ، المصدر السابق ، ص399 .

38- عثمان بن سند البصري الوائلي ، المصدر السابق ، ص146

39- رسول الكركوكلي ، المصدر السابق ، ص300 .

40- عثمان بن سند البصري الوائلي ، المصدر السابق ، ص146 .

41- رسول الكركوكلي ، المصدر السابق ، ص300 .

42- سليمان فائق بك ، تاريخ المماليك الكولة مند في بغداد ، ص51 .

43- علاء موسى نورس ، حكم المماليك في العراق ، ص240 .

44- الحاج طالب ، هو والد سليمان بك المؤرخ ، وقد كان من مماليك بويوك سليمان المعتقين ، وسليمان بك والد حكمت بك وخالد بك ومحمود شوكت باشا ومراد بك المعروفين في بغداد ، والحاج طالب مدفون في جامع يقع خلف البناية القديمة لمحافظة بغداد . نقلاً عن : ستيفن همسلي لونكريك ، المصدر السابق، ص.233

45- محمد أمين زكي ، المصدر السابق ، ص147 .

46- ستيفن همسلي لونكريك ، المصدر السابق ، 234 .

47- علاء موسى نورس ، حكم المماليك في العراق ، ص242 .

48- مراد الرابع : هو السابع عشر من سلاطين الدولة العثمانية ، حكم من 1623 إلى 1640 ، أعاد الحكم العثماني للعراق عام 1638 بعد طرد الصفويين منها ، يعد من السلاطين العثمانيين الأقوياء القلائل في فترة ما بعد سليمان القانوني ، يراجع : علي شاكر علي ، تاريخ العراق في العهد العثماني 1638 – 1750 دراسة في أحواله السياسية ، الموصل، 1985 ، ص41 وما بعدها .

49- عبد العزيز سليمان نوار ، المصدر السابق ، ص184 .

50- علاء موسى نورس ، حكم المماليك في العراق ، ص234 .

51- المصدر نفسه ، 235 .

52- عبد العزيز سليمان نوار ، المصدر السابق ، ص185 .

53- المصدر نفسه ، 185 .

54- شاكر جابر الضابط، العلاقات الدولية ومعاهدات الحدود بين العراق وإيران، ص41 .

55- معاهدة تركمانجاي : عقدت هذه المعاهدة بين إيران وروسيا في 22 شباط عام 1828 وكانت معاهدة مذلة لإيران خسرت فيها الحرب ونصت على أن يكون نهر آراس هو الحد الفاصل الجديد بين البلدين وبذلك تخلت إيران عن أراضيها غرب بحر قزوين ، عن المعاهدة يراجع : كمال مظهر احمد ، المصدر السابق ، ص72

56- إبراهيم خليل أحمد وخليل علي مراد ، إيران وتركيا ، دراسة في التاريخ الحديث والمعاصر ، الموصل ، دار الكتب والطباعة ، 1992 ، ص72 .

57- معاهدة ارضروم الثانية عقدت هذه المعاهدة بين إيران والدولة العثمانية بتاريخ 31 آيار عام 1747 وهي أهم معاهدات الحدود المعقودة بين البلدين واهم بنودها تبعية المحمرة ومناطقها لإيران ، والسليمانية وتوابعها للدولة العثمانية ، عن المعاهدة يراجع : شاكر صابر الظابط، المصدر السابق ص41 وما بعدها .

58- مصطفى عبد القادر النجار ، التاريخ السياسي لمشكلة الحدود الشرقية للوطن العربي في شط العرب ، البصرة ، 1974 ، ص70 وما بعدها .

جوانب من استراتيجية الجنرال ليوطي بالجنوب الغربي الجزائري

Aspects of general lyautey strategy in the Algerian south-west

د. موساوي مجدوب* medjdoub70@yahoo.com	كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة الدكتور الطاهر مولاي بسعيدة –الجزائر-

الإرسال: 2020/12/18 **القبول**: 05/ 02 / 2021 **النشر**: 26/ 02 / 2021

ملخص: يتناول مضمون هذا المقال جوانب من استراتيجية الجنرال ليوطي بالجنوب الغربي الجزائري التي اجتهد فيها لتحقيق أهداف جمهورية فرنسا الثالثة، المبنية على مواصلة التوسع وإتمام احتلال كامل الجزائر، وقد اعتمد في إستراتيجيته هذه على أساليب مختلفة وطرق جديدة عما كان في السابق وذلك بتركيزه على سياسة التدخل السلمي والطرق الغير عسكرية، وتطبيقه لمنهج التهدئة والمراقبة، بغرض استمالة سكان المنطقة ثم إخضاعها وقتل روح المقاومة بها بأقل قوة ممكنة.

الكلمات المفتاحية: الجنوب الغربي الجزائري، ليوطي، الجمهورية الثالثة، بشار، السكة الحديدية.

Abstract: The content of this article deals with aspects of general lyautey strategy in southwestern Algeria, in wich be pursued the objectives of the third republic of France, which is based on the continued escpansion and full occupation of the university of Algiers and non – military methods, and the application of calm and control in order to attract the population of the region and then subdue and kill the spirit of resistance with least force possible.

Keywords: southwestern Algeria; Lyautey; t hird republic; Bechar; railway.

مقدمة:

يدخل الاحتلال الفرنسي للصحراء الجزائرية ضمن السياسة التوسعية التي انتهجتها فرنسا والتي أرادت من خلالها أن تتم احتلال كل الجزائر، ومنها تمهيد الطريق للتوغل نحو غرب إفريقيا خدمة لمصالحها، وهو ما عملت لأجله جمهوريتها الثالثة في سياستها المبنية على ضرورة احتلال كل شبر من أرض الجزائر، باستعمال وسائل وطرق مختلفة عما جرى في السابق.

* د. موساوي مجدوب، medjdoub70@yahoo.com

وحسب قادة هذه الجمهورية الثالثة فعدم إتمام احتلال الجزائر منذ نصف قرن من الدخول، سببه سياسة استعمارية عاجزة أو فاشلة انشغلت فيها فرنسا في محاربة المقاومات المسلحة والعصيان الشعبي، عوض العمل على قتل روح هذه المقاومات باستعمال وسائل مادية ومعنوية، لذا كان لزاما عليها تغيير هذه السياسة التي اعتمدت فيها على تنظيم عسكري فرضته مدة زمنية طويلة أثبت فشله، لذا قررت فرنسا تطبيق النظام المدني لاستكمال سياسة الإدماج الإداري الذي بدأ منذ سنة 1834. وألحق مرسوم 1870/10/24 الجزائر بوزارة الداخلية ورافق هذا التحول في النظام الإداري تغيير الحاكم العام العسكري بحاكم عام مدني، تحقيقا لأهداف المعمرين وتجسيدا لرغبة المستوطنين الأوروبيين الذين اتخذوا من الجزائر وطنا لهم، والقضاء على روح المقاومة، ومسح مقومات الشخصية الجزائرية، ومنه تحويل الجزائر إلى مستعمرة استيطانية أوروبية حقيقية (بوعزيز، ي، 1986، 179، 388).

وباعتبار أن الصحراء الجزائرية عامة، والجنوب الغربي الجزائري خاصة جزء لا يتجزأ من الجزائر لم يسلم سكانه من هذه السياسة التي اعتمدت فيها فرنسا في جوانبها على الاستثمار العام والخاص، وعلى التنظيم الإداري المحكم، وعلى القوة العسكرية، وذلك من خلال تعيينها للجنرال ليوطي الذي اتبع خطة معاكسة عن أولئك الحكام الفرنسيين الذين سبقوه، إذ سارع إلى التراجع عن أهدافهم العسكرية الحذرة بالمنطقة والتي جعلت الاحتلال محصورا في دائرة ضيقة من الأراضي التي تحيط بالمراكز العسكرية في جبال القصور ووادي زوزفانة (أنظر التعليق رقم1) والساورة (روس، إ.د، 2006، 238).

ولأجل ذلك اعتمد ليوطي في خطته على سياسة التدخل السلمي، من خلال التركيز على الطرق الغير العسكرية، بتطبيقه لمنهج التهدئة والمراقبة، حتى يتمكن من إخضاع سكان المنطقة بأقل قوة ممكنة ومنه تحقيق التوسع الاستعماري، إذ كان ليوطي يعتقد هو وأتباعه من الضباط بأن السكان على العموم يرغبون في التغيرات المتقدمة التي كان يتهيأ لإدخالها، وتبعا لهذه القناعة فإن الجيش كان يرى أن المقاومة مجرد حالة استثنائية وظاهرة شاذة، وغير شعبية بصفة عامة سببها الشعور بالخوف القائم على الجهل بمقاصد الجيش وأهداف فرنسا، أو إلى عمل المتواطئين الذين يتمنون إفساد مهمة فرنسا لأسباب تتعلق بالمصلحة الشخصية أو التعصب الديني (روس، إ.د، 2006، 240).

نهدف في مقالنا التاريخي هذا إلى تسليط الضوء على استراتيجية ليوطي بالجنوب الغربي الجزائري وإعطاء صورا ونماذجا عنها بالإجابة على إشكاليته المتمثلة في: التعريف به وبالأسس التي تبناها في استراتيجيته بالمنطقة ونتائجها؟ وردود أفعال هذه المنطقة؟

أما بخصوص الدراسات السابقة فإننا لم نجد دراسة مفردة حول الموضوع باستثناء ما أورده لنا روس إ.دان. في كتابه الموسوم "المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي" والذي لم يلتزم فيه بالموضوعية في طرح أفكاره خدمة للاستعمار الفرنسي وهو الأمر نفسه مع ما نشرته جمعية الجغرافية لمدينة وهران في كثير من أعدادها وهو ما جعلنا نتعامل بحذر مع هذه المصادر التاريخية. ومن أجل تحقيق أهداف البحث ووضع الحلول لمشكلته اتبعنا المنهج التاريخي والذي اعتمدنا فيه على التحليل والاستنتاج.

1- التعريف بالجنرال ليوطي:

اسمه الكامل هو لويس هوبير كونزالف ليوطي Louis Hubert conzalve Lyautey، ولد سنة 1854 في نانسي، نشأ في أسرة تسيطر عليها التقاليد العسكرية.

علاقته بقبائل الجنوب الغربي الجزائري تعود إلى سنة 1903، لما عين على رأس دائرة عين الصفراء في 1 أكتوبر من نفس السنة من طرف الحاكم العام جونار jonnar، الذي منحه الحرية الكاملة في التصرف حتى أنه كان يتصل مباشرة به، وبوزير الحرب دون احترام السلم العسكري الذي يمر من قطاع وهران (Lyauty, H, 1937, 13).

تقلد عدة مهام في السلطة ما بين 1903 إلى 1912 منها:

- إشرافه على تنظيم وتقوية الفرق العسكرية الصحراوية.

- حاكم أعلى لقسمة عين الصفراء ما بين 1903 إلى 1906.
- حاكم لمقاطعة وهران عام 1906.
- ضابط أعلى للأمن في منطقة الحدود الجزائرية المغربية عام 1908 إلى أن عين مقيما عاما لفرنسا في المغرب بعد عقد الحماية عام 1912.

جمع ليوطي في ممارساته الميدانية بالجنوب الغربي الجزائري بين الغزو العسكري ونَهْج الأساليب السياسية، وفي شخصه بين القائد الحربي والسياسي والإداري المحنك. توفي سنة 1934. (مزيان، أ، 2007، 187؛ روس، إ.د، 2006، 238).

2-أسس استراتيجية الجنرال ليوطي بالجنوب الغربي الجزائري:

اعتمد ليوطي في استراتيجيته قصد إنجاحها على مساعدة فرق خاصة من الضباط الشباب في مصلحة الاستخبارات المعروفة من قبل بمكتب الشؤون الأهلية (أنظر التعليق رقم 2)، كما كان معروفا أيضا قبل هذا بالمكتب العربي، إذ كان هؤلاء الضباط مدربين بشكل خاص على قيادة الوحدات العسكرية، والتفاوض على إخضاع قادة القبائل وإقامة الإدارات والأسواق المحلية والتعامل مع السكان المسلمين بشكل عام، كما كانت مهمتهم جمع الأخبار والأسرار بصورة منتظمة من الجواسيس المسلمين الذين كانوا يسافرون إلى مناطق المقاومة للاختلاط بالناس والتقاط

الأخبار المهمة، كما كانوا يتحصلون عليها من التجار وأصحاب القوافل وكانوا يأخذون مقابل عملهم هذا مالا .

هذه الخطة اعتمدها ليوطي حتى يتمكن من إخضاع المجتمعات والقبائل الموجودة على الحدود الجزائرية المغربية، وذلك بأقل قوة ممكنة بإعادة تنظيمه للنظام العسكري من خلال:

- إبراز قوة فرنسا العسكرية بطريقة تجعل القبائل المقاومة لها تضطر إلى طلب إقامة السلم بدون قتال (روس، إ.د، 2006، 238، 240)، أي إقناعهم بالعفو عنهم؛ وذلك بـ:

1-تقديم المنح المالية:

أسلوب من الأساليب الإغرائية؛ مثلا منحت فرنسا مكافأة مالية قدرها 4000 فرنك للقائد عبد الرحمن الأيوبي الكيلي، لأجل استمالة قبيلة بني كيل للفرنسيين حسب ما جاء في مذكرة الضابط الملازم إزار Izard رئيس مركز الفرطاسة (أنظر التعليق رقم 3) في 11 /03/ 1911 (مزيان، أ، 2007، 288).

2-تمكين القبائل من العناية الصحية:

بدأ الاهتمام بهذا الجانب في بني ونيف منذ احتلاله عام 1902، وأنشئت لهذه العناية قاعة خاصة ببناية المركز العسكري لاستقبال وعلاج المرضى من سكان المنطقة، ثم شرع في بناء مستوصف في بداية أكتوبر 1904، وأصبح جاهزا لاستقبال المرضى في يناير 1905 (Bouchat, j, 1956, 614)، هذا الانجاز لليوطي في المنطقة جعل الوالي العام جونار يكتب عنه تقريرا إلى رئيس حكومة فرنسا بباريس بعد زيارته إلى بني ونيف في أكتوبر 1904، مخبرا بمنجزات السياسة المتبعة ويحث على ضرورة التركيز على الجانب الاجتماعي منها قوله: « علينا ... إعطاء الدليل لهؤلاء السكان المسلمين...، أننا نريد بكل الوسائل خدمة مصالحهم المادية »(مزيان، أ، 2007، 194).

لا نعتقد أن أحدا منا يرتاح إلى براءة ما قاله جونار أو ما أنجزه ليوطي، فهل حقا أرادا خدمة المصالح المادية للسكان عربا كانوا أم بربرا؟ ألم يكن إنشاء المستوصفات بالجنوب الغربي الجزائري عامة من الوسائل السلمية الهادئة التي استخدمتها فرنسا بغرض غرس عقدة النقص في نفوس السكان من جهة وخلق الشعور لديهم أيضا بالتفوق الحضاري الأوربي الفرنسي، وبالتالي فرض الهيمنة والسيطرة على السكان!

3-توفير فرص تجارية للسكان:

وذلك من خلال إنشاء الأسواق وتشجيع حركة التجارة. وقد أكد جونار في تقاريره كما سبق ذكره على تكثيف الأعمال الاجتماعية مع السكان ومتابعتها كإنشاء المزيد من الأسواق وجلب السكان إليها، وبناء المراكز الأهلية للتمريض والمدارس ومعالجة النقط المائية وشق طرق المواصلات (مزيان، أ، 2007، 196). ومن الأسواق الهامة التي أنشئها الجنرال ليوطي نجد:

سوق بني ونيف:

بني من طرف مكتب الشؤون الأهلية؛ إذ أصبح من أهم الأسواق في المنطقة خصوصا بعد أن وصلت إليه السكك الحديدية، فوجدت القبائل الرحل من بني كيل (أنظر التعليق رقم 4)، ذوي منيع وأولاد جرير أغراضها فيه، إذ توافدت إليه بأعداد كبيرة قصد بيع منتجاتها من غنم وصوف وحبوب وتمور مقابل شراء الشاي والسكر والقهوة ومواد النسيج والمواد المصنعة المختلفة.

إذ أن أهمية سوق بني ونيف تجاوزت حدود منطقته، إذ وصلت إلى تافيلالت التي كان تجارها يقدمون إليه بأعداد أكثر من تلك التي كانت تذهب إلى عين الصفراء، وأهمية هذا السوق تعكسه الأرقام، إذ كانت تعمل به 26 شركة جزائرية تروج في تجارتها ما قيمته 130 ألف فرنك، حيث أنه ممر عبور للقوافل التجارية، ففي سنة 1904 مر عبر هذا المركز 10600 رجل و27047 جمل وتتم المتاجرة في 20350 من رؤوس الأغنام (روس، إ.د، 2006، 247).

سوق كولومب بشار:

بني هذا السوق في خريف 1903 بغرض إخضاع قبيلتي ذوي منيع وأولاد جرير للفرنسيين وأن الجيش الفرنسي جاء ليبقى في المنطقة، وعمل ليوطي على تشجيع تجار يهود تافيلالت على إقامة المتاجر به وكان هذا السوق بمثابة نقطة انطلاق الشركات الصحراوية منه إلى مناطق أخرى؛ كما أقيم في أواخر 1907 مركز صغير على سهل كير.

وبالرغم أن هذه الأسواق لعبت دورا حيويا في تنشيط ديناميكية الاقتصاد من جهة، وساهمت في تدعيم العلاقات الاجتماعية بين قبائل المنطقة خاصة المتناحرة من جهة ثانية، إلا أن ليوطي كانت أهدافه من تأسيسها أبعد من هذا بكثير فاستراتيجيته هذه المتمثلة في إقامة الأسواق كانت من أنجع الطرق لتعدد أهدافها، فاستخدمت لأجل عملية المراقبة التي يمارسها الاحتلال على قبائل كل المنطقة.

كما اعتبرت موردا ماليا للاستعمار من خلال إجبار هذه القبائل على دفع ما وجب عليهم من زكاة وعشور وفروض وغرامات؛ وإلى جانب هذا الهدف الجبائي، فإن الأسواق جعلها ليوطي وسيلة لتمرير مبادرات فرنسا ومقاصدها السياسية بين القبائل، وترصد أخبارها وتنقلاتها، وبالتالي فرض السلطة الفرنسية بالمنطقة وإخضاع سكانها وإذلالهم واستنزاف الخيرات مادية كانت أم بشرية ومحاربة المقاومة عن طريق هذه القوانين والإجراءات. وقد لقي ليوطي كل الدعم والتأييد في استراتيجيته هذه من مختلف أعضاء الحزب الاستعماري الفرنسي (روس، إ.د، 2006، 249، 256، 263؛ مزيان، أ، 2007، 118، 188)، أضف إلى ذلك:

- الاعتماد على التهدئة الشاملة وغير المتسرعة.(Lyauty, H, 1937, 48, 56)

- تشديد المراقبة الفرنسية على طول الحدود من البحر المتوسط إلى وادي الساورة، بخلق خطوط أمامية من المراكز ودوائر العمليات العسكرية، تمهيدا لإنجاز بناء خطوط السكك الحديدية الشمالية والجنوبية معا، والتي يكون لها دور في تسهيل عملية التقدم المتدرج، ومن ثم غزو كل الصحراء، ولتحقيق هذا سارع ليوطي إلى:

- احتلال بشار في أكتوبر 1903، والذي سماه كولومب Colomb، والذي أصبح يعرف فيما بعد باسم كولومب بشار(Lyauty, H, 1937, 56, 58, 111, 213-215) .

ورغم هذا الانجاز الذي حققه ليوطي من احتلال مناطق جديدة، إلا أنه لم يكتف بها وهو ما يبرره قوله من خلال رسالته إلى الوالي العام للجزائر سنة 1904: « في الوقت الحالي فقد وسعنا كثيرا مراكزنا للمراقبة وجمع المعلومات... ويجب أن تمتد تحركاتنا لوادي كير (أنظر التعليق رقم 5) ... وهذا سيقودنا إلى إقامة مركز في البحيرة نتمكن بواسطته من تحقيق الحماية الكاملة لمجال حوض زوزفانة »(مزيان، أ، 2007، 190) وفعلا قد تمكن ليوطي من إخضاع قبائل بني كيل المعارضة مع نهاية سنة 1904، ومن فتح خط السكك الحديدية في أكتوبر من نفس السنة بين بني ونيف وبن الزيرق ليتم تمديده نحو كولومب بشار في حدود جويلية 1905 (Augustin et Lacroix, 1906, 611).

1-نتائج استراتيجية ليوطي بالجنوب الغربي الجزائري : من هذه النتائج نجد:

- **مد خط السكة الحديدية من عين الصفراء إلى بشار :** أشرف الوالي العام للجزائر "la ferrière" شخصيا على تدشينه في 1900/2/1 من عين الصفراء إلى جنين بورزق، ومنه إلى الزوبية في نفس العام ثم إلى بني ونيف في 1903/8/2، ومن بني ونيف وصل الخط إلى بن زيرق في 1905/2/4 وإلى بشار في 15 أكتوبر من نفس العام.

خط السكة الحديدية ساهم في تحقيق توسعات فرنسية بالمنطقة، ومنها إلى الصحراء الجزائرية، فقد اعترف دافيد ليفاط بقوله عنها: "أنها أداة استراتيجية في إنجاح سياسة التغلغل السلمي في المنطقة". كما أن تقارير ضباط الاستخبارات الفرنسيين لم تخف أهمية هذه الوسيلة في الغزو والتوسع (مزيان، أ، 2007، 196، 198).

- **مد أعمدة أسلاك التلغراف :** مدت هذه الأعمدة بمحاذاة خط السكة الحديدية لربط كل المراكز العسكرية الفرنسية في المنطقة ببعضها لتسهيل عملية المراقبة والاتصال، فإلى جانب مكاتب التلغراف والبريد المقامة بعين الصفراء، أنشئ مكتب تلغراف بصفيصيفة وبفوناسة، وآخر ببني ونيف عام 1903(Signée, I, 1903, 257-263) ومدت خطوط سلكية تلغرافية أخرى في الظهرة إلى الفرطاسة الغربية عام 1905.

- **تحقيق توسعات من خلال احتلال مناطق جديدة:** وذلك باحتلال كل من بني ونيف وبشار، مما دفع بالحاكم العام جونار إلى إعادة تنظيم قسم عين الصفراء، ليتقلص بذلك دور تاغيت من مركز للدائرة إلى مركز، ثم أنشئت دائرة جديدة مع مقر للقيادة في كولومب بشار، ويصبح بني ونيف عوض جنان الدار مركزا لملحقة مسئولا مباشرا عن القسم؛ ومن الناحية العسكرية تعني أن كولومب بشار سيكون مركزا جديدا للعمل وليس مركزا هامشيا تابعا لتاغيت (روس، إ.د، 2006، 244).

- احتلال بشار كان دافعا وعاملا مهما مساعدا لفرنسا في مراقبة سهل قير من جهة، ومن جهة ثانية دافعا أيضا لقبيلتي أولاد جرير وذوي منيع إلى الجنوح للسلم، خصوصا عندما منعت فرنسا الحرث والحصاد في المنطقة والذي كانت نتائجه وخيمة على القبيلتين. هذا الأسلوب الجديد لليوطي أجبر قبائل المنطقة على تحسين علاقاتها مع السلطات الفرنسية.

- احتلال حوض قير وزوزفانة فرض على كل خيمة من خيام ذوي منيع وأولاد جرير إعادة النظر في وضعية علاقاتها السياسية مع الفرنسيين، ومع جيرانهم في تافيلالت معا، فاختيارات المقاومة أو الاستمرار في العزلة في تافيلالت وحولها قد بدأت أمرا غير ممكن بعد فشل الحركة في تاغيت.

- وفر الاحتلال فرصا تجارية مغرية في المنطقة خصوصا بوصول السكك الحديدية إلى بني ونيف سنة 1903، والتي ساهمت في تطور المنطقة من خلال تدفق المواد الأوروبية وهو ما كان يرغب فيه ليوطي حتى يتخلى السكان عن المقاومة ويتعايشوا مع فرنسا، معتقدا أن تحسين حالتهم الاجتماعية كافية لتحقيق رغبته في القضاء على مقاومتهم.

- تمكنت قبيلة ذوي منيع من الحصول على الأمان من فرنسا ما بين 1904 و1908، مما منحها وضعية سياسية خاصة، تسمح لها بالتنقل بكل حرية بين قير و تافيلالت لتعهد نخلهم أو للتجارة دون أن يتعرضوا لاعتداءات آيت خباش (أنظر التعليق رقم 6) والعناصر الأخرى من المقاومة، وأصبحوا يسمون بالمنضمين ralliés عوض الخاضعين للسلطات الفرنسية (روس، إ.د، 2006، 249؛ مزيان، أ، 2007، 116).

- تهديد فرنسا للقبائل الأخرى التي لا ترغب في التفاهم مع فرنسا وبصفة خاصة أولاد جرير بفرض ضغوطات اقتصادية من خلال مصادرة منتوجاتهم من التمر، أو حجز كل أملاكهم أو تدمير البساتين وأنظمة السقي وحقول الزرع أو المواشي والتسبب في كارثة لأية قبيلة.

عملت فرنسا في نفس الوقت على تهيئة الظروف الملائمة لإقامة السلم بين القبائل، ومن أجل توسيع التجارة أجبر قبيلة المفالحة وهي فرع منهم إلى الخضوع الرسمي لفرنسا والتي استفادت من قانون الخاضعين soumis، وبالمقابل بقيت جل خيام قبيلة العساعسة، والتي تعتبر أكبر فرع من

أولاد جرير بعيدة عن ضغوطات فرنسا كونها لا تملك النخيل في بشار (روس، إ.د، 2006، 257؛ Albert, F, 1905, 396).

- استفادة قبيلتي ذوي منيع و أولاد جرير من النشاط الاقتصادي الجديد المتمثل في التجارة التي جاءت بها السكك الحديدية و أسواق ليوطي، وبصفة خاصة ذوي منيع الذين كانوا يقومون بالتجارة لحسابهم الخاص من خلال عملية البيع والشراء، أو من خلال ما كانوا يقدمونه من خدمات كناقلين مشرفين على التجار المسلمين واليهود (Canavy, 1906, 547).

- استفادة سكان توات من الواردات الأوروبية كالسكر والشاي... والتي أصبحت توفرها السكك الحديدية، وبأثمان منخفضة أكثر من تلك التي يمكن الحصول عليها من المغرب (فاس)، بالإضافة إلى ذلك كانت أكبر المجموعات القاطنة بالواحات تتوفر على فائض من التمر والمواد المحلية الأخرى لبيعها خارج المنطقة، واستجابة لذلك جعلت مكاتب الشؤون الأهلية سياسة أسواقها تقوم على شراء كل المواد المحلية المعروضة للبيع بأثمان مغرية (روس، إ.د، 2006، 264).

وبالرغم من أن فرنسا غيرت نظامها إلى الجمهوري، فإن أهدافها الأساسية من وراء استعمارها للجزائر لم تتغير في تلها أو صحرائها، فأهدافها بقيت نفسها سواء كانت تحت النظام العسكري أو المدني مبنية على الهيمنة والعنصرية والاستيطان، بخلق إدارة استعمارية عملت على تكريس الاستعمار الرسمي خاصة في عهد الجمهورية الثالثة التي كثفت من القوانين والتشريعات الإدارية والإصلاحات الاقتصادية التي تضمن بقاء وسيادة العنصر الأوربي في الجزائر، بتدمير البنية السياسية والاجتماعية الموجودة في الجزائر؛ وفي المقابل أكد الشعب الجزائري منذ سنة 1830، رفضه التام للاستعمار الفرنسي، ووجد هذا الأخير نفسه في مواجهة وعي وطني تجسد في مقاومته رغم النقص الشديد في الإمكانيات، واتخذت هذه المقاومة أشكالا عديدة وأكدت على هوية الشعب الجزائري ورغبته في التخلص من الاستعمار الذي حاول أن يقمعها بكل الوسائل.

المقاومة المسلحة:

حقيقة لا يمكن إنكارها فجميع قبائل المنطقة عربا كانوا أم بربرا، لم يتخلفوا أو يتأخروا في الوقوف ضد مد السيطرة الفرنسية إلى بلادهم بكل الوسائل الممكنة، وكان هذا بطريقة تلقائية ورفضوا أي نوع من الانفتاح والتعامل مع الفرنسيين أيا كانت صبغته تجارية أو سياسية، واستغرق هذا الموقف لسكان المنطقة ما يزيد عن نصف قرن فقد جوبهت عساكر فرنسا بالعداء أول ما وطئت أقدامها الجنوب الغربي الجزائري عام 1847 (De la Martinière, H, et Lacroix, N , 1896, 414).

وكثيرا ما كانت تتعرض القوات الفرنسية لهجومات السكان والثوار كلما سنحت لهم الفرصة بذلك معبرين عن رفضهم القاطع لهذه المشاريع ومن هذه الهجومات نجد على سبيل المثال لا الحصر:

-استمرار مقاومة الشيخ بوعمامة رغم أنّ فرنسا عرضت على الشيخ الأمان إلا أنّه رفض وفضل الكفاح على الاستسلام والخضوع.

-هجوم قبيلة أولاد جرير في 29 مارس 1903 على فصيلة عسكرية في بئر قصر العزوج من أجل اغتصاب جمالها أسفر على مقتل 8 جنود فرنسيين منهم العريف فوريبه لوفي (Fourier lovy) و6 جرحى.

-هجوم قبيلة أولاد جرير وبني كيل ومجموعة من البربر على قافلة تمويل فرنسية متوجهة نحو بني عباس في 6 ماي 1903 أسفر على مقتل وجرح عدد كبير منهم.

-معركة قبيلة ذوي منيع والبربر ضد عمليات الغزو التي قام بها القائد بيرون (Perron) في عقلة بردا في 3 ماي 1904.

-هجوم قبيلة الشعانبة والبربر على دورية من الكتيبة الصحراوية لقورارة في 11 ديسمبر 1904 تمكنت من أسر 5 من أفرادها، وبعد يومين هاجموا قافلة البيض وقتلوا منهم 40 شخصا واستولوا على حوالي ألف جمل؛ مما أجبر القوات الفرنسية إلى إعلان الاستنفار في كل من بني ونيف وبشار وتاغيت وبني عباس وتميمون لملاحقة المهاجمين نتج عنه تجدد الاشتباكات بينهم بغارات دويفه شمال مريجة.

هذه الهجومات والمعارك ظلت مستمرة ولم تتوقف لصد الاحتلال الفرنسي بالجنوب الغربي الجزائري ورفض إغراءات ليوطي؛ ففي مارس 1908 حدثت معركة قرب داوارا لدحر البعثة الاستكشافية المتجهة نحو الغرب حيث قام المكافحون بمحاصرة القوات الفرنسية المخيمة بالحمادة ليلا والهجوم عليها؛ مما أسفر عن مقتل الملازم رونيه (Régnier) وجرح العديد من أفرادها. وفي أواخر شهر سبتمبر من سنة 1908 تمكن القائد بوجمعة بن جمعا الجريري مع قوة وطنية من الحاق هزيمة بالقوات العسكرية الفرنسية ببشار التي فقدت عددا من جنودها وبعض ضباطها. كما استمرت غزوات وهجومات السكان على الجيش الفرنسي طيلة عام 1909. وفي يوم 23 ماي 1911 وقعت معركة القطارة بين القوات الفرنسية وحوالي 150 مجاهد من أولاد جرير، وفي يومي 29 و30 نوفمبر 1912 وقعت معركتي بئر زمالة وفريزم على تخوم عرق شاش.

وبالرغم من أنّ الجنرال ليوطي اجتهد في قمع مُقاومة السكان من خلال استراتيجيته السابقة المذكورة؛ إلا أنّ استراتيجيته هذه لم تزد سكان الجنوب الغربي إلا إصرارا لرفض واقع الهيمنة والاستيطان اللذين أرادا فرضهما عليهم بالقوة تارة وبالإغراء تارة أخرى، فقد ظل البدو والحضر

عربا أو بربرا بهذه المنطقة في اتصال مستمر فما بينهم مُعارضين للنفوذ الفرنسي من خلال الهجومات المتكررة على المراكز الفرنسية وأعوانهم وغزو للفرق العسكرية والسطو على مواشيها وقتل حراسها وضباطها؛ مما أجبر وزارة الحربية الفرنسية على تعيين النقيب بول أزال (Paul Azal) حتى يفرض المراقبة على الحدود الجزائرية المغربية مع مطلع سنة 1907 (مياسي، إ، 1996، 112-124).

وإلى جانب هذه الأمثلة من المواجهات المباشرة بالسلاح مع جنود الاحتلال؛ عمل سكان المنطقة على استهداف رموز السيطرة الاستعمارية ودعائمها، إذ لم يتركوا أي رمز من رموز الاستعمار والاستيطان إلا وطالته أيديهم برمي الرصاص، وإتلاف المعدات ووسائل الاتصال، ومُصادرة أموال المستوطنين الأجانب ومن هم في كنفهم أو انحاز إليهم من اليهود والمسلمين. ونجد في هذا نماذج أيضا من خلال عرضنا لبعض الحوادث على سبيل المثال لا الحصر ومنها:

-أنّ فرقا من قبيلة بني كيل في بداية سنة 1901 استولت على إبل وغنم وسلع مختلطة ببني ونيف وتاغيت ملكا للتاجرين الإسبانيين ميشال بكوس وأنطونيو بال.

-وفي 12 و13 يناير 1901 انتزعت ثلاث جمال بجنان الدار من المستوطن الاسباني Tonic

-وفي أوائل شهر ماي 1901 احتُجز قطيع غنم من 300 رأس ملك لليهودي عيوش مالك بالمنطقة ما بين وادي الزوبية وجنان الدار.

كما عمل هؤلاء السكان على قطع أسلاك التلغراف وإتلاف خط السكة الحديدية، ففي 8 جويلية 1901 قطعت أسلاك التلغراف بجنان الدار لمسافة 140 متر وفي 1 أوت قطعت لمسافة 100 متر وفي 6 نوفمبر قطعت لمسافة 500 متر وحطمت خشبة للسلك وكسر عازل كهربائي، كما قطعت أسلاك التلغراف على طول العين الصفراء في 13 نوفمبر 1901؛ ففي ظرف 5 شهور تم فيها قطع أسلاك التلغراف تسع مرات لمسافة 2350 متر (مزيان، أ، 2007، 235، 237).

توظيف المسجد لمجابهة الاحتلال:

لعب الفقهاء وخاصة منهم خطباء المساجد دورا هاما في إذكاء الحماس في النفوس من أجل التصدي للأطماع الفرنسية، ومقاومتها بكل الوسائل، فمثلا إحدى هذه الخطب شبهت احتلال الفرنسيين لمدن الجزائر، ووهران، وتلمسان، ومعسكر بالأمور العظيمة الهائلة مثل القحط والطاعون، وأعظمها غلبة هذا الكافر الملعون، وورد في خطبة أخرى فتهيئوا أعانكم الله إن قدم إليكم (أي الجيش الفرنسي) لحربه وكونوا على حذر من مكائده ومكره (مزيان، أ، 2007، 239).

خاتمة:

في ختام مقالنا هذا ومما سبق ذكره نجد أن الجنرال ليوطي رغم أنه نجح إلى حد كبير في مشاريعه الظاهرة بمنطقة الجنوب الغربي الجزائري حسب ما كان يبدوا لإدارة المستعمر (تقديم المنح المالية

– تمكين القبائل من العناية الصحية – توفير فرص تجارية للسكان – بناء خط السكة الحديدية – مد أعمدة أسلاك التلغراف...)؛ إلا أنّ مسّاعيه الخفية التي كان يرغب في تحقيقها من وراء مشاريعه في استمالة واستقطاب السكان إلى الاستعمار الفرنسي ومن ثمة تحقيق توسعات بتكاليف قليلة باءت كلها بالفشل، وهذا من خلال وعي وقوة تصدي لهذه الإغراءات من طرف سكان المنطقة والذي تجلى بوضوح في الإصرار بالمقاومة وترخيص النفوس لوقف توسعات المستعمر إلى بلادهم بوسائل وإمكانيات دفاعهم المتواضعة رغم يقينهم وإدراكهم بقوة عدوهم.

التعليقات:

1-ينبع وادي زوزفانة من جبال بني سمير والسفاح وكروز، ويعرج شرق جبل كروز ثم ينحدر في اتجاه الواحة الفجيجية فيحفها من جهة الشرق عبر العرجة إلى أن يخرج من فج تاغلة. وعلى طول قسمه هذا تطلق عليه أسماء عدة حسب كل مرحلة من بدأ منبعه، فيعرف على الأخص بوادي الحلوف، وإلى أن يعبر واحة بتي ونيف عندئذ ينعت بنهر زوزفانة حتى يصب في وادي الساورة بمقربة من واحة اقلي (مزيان، أ، 2007، 40).

2-هم أتباع ليوطي تخصصوا في دراسة فنون ووسائل الاتصال بالسكان وعادات وتقاليد المجتمع الريفي، أتقنوا لهجاته المختلفة حتى يسهل عليهم الاندماج فيه (بوعزيز، ي، بدون سنة، 248).

3-مركز عسكري أقامه الفرنسيون لأجل مراقبة قبيلة بني كيل، توجد في الضفة الغربية لشط تيكري، ويقع القعلول شمالها.

4-من قبائل البدو الرحل، ينقسمون إلى قسمين كبيرين: بنو كومن وبنو غمراسن، وكل قسم مكون من عدة مجموعات وفرق ودوا وير، تختلف أحجامها البشرية وثرواتها من المواشي، وصل عدد خيام هذه القبيلة عام 1906 حوالي 3200 خيمة حسب تقديرات "بوجي" (Bauger, L, 1907, 1).

5-واد مشترك بين الجنوبيين الشرقي المغربي والغربي الجزائري، يسمى عند مشارف إقلي من صحراء بشار بواد الساورة عند التقائه بواد زوزفانة، كما يسمى بمشارف بلاد توات بواد مسعود، ينتهي بصحراء تنزروفت، جنوب رقان من أدرار.

6-من القبائل الأمازيغية المغربية وهي من قبيلة أيت عطا الكبيرة، شملت أراضيهم مجمل حزام شبه الصحراء وأجزاء من الأطلس الكبير الجنوبي من حمادة قير إلى وادي الدرعة، وبصفة خاصة المراعي المحيطة بحوض وادي زيز السفلى.

المصادر والمراجع:

Canavy. (26(janv-march 1906)). Notes sur le commerce de Colomb – Béchar avec l'ouest. Oran: BSGAO.

Augustin (b) et Lacroix. (1906). La pénétration saharienne (1830-1906). Alger .

Bouchat(j). (1956). Beni Ounif (sud oranais), étude géographique historique et médicale. Alger: Archives de l'Institut pasteur d'Alger.

De la Martinière (H.M.P) et Lacroix (N). (1896). Document pour Server à l'histoire du nord-ouest africain (Vol. 2). Alger.

F.Albert. (25(oct-dec.1905)). les Ouled djrir . Oran: BSGAO.

L.T.Bauger. (1907). la confédération des benis guil (Vol. (T.XXVII)). Oran: Bull.Soc.Geo.Arch.Oran.

Louis-Hubert-Gonsalve Lyauty .(1937) .Vert le Maroc : Lettres du Sud-Oranais, 1903-1906 .,Paris.

Signée.l.p. (1903). Figuig. Alger: Bull. Soc. Géo D'Alger.

أحمد مزيان. (2007). المجتمع والسلطة المخزنية في الجنوب الشرقي المغربي خلال القرن التاسع عشر (1845-1912 (الإصدار 1، المجلد 2). الرباط، المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

روس إ.دان. (2006). المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي المواجهة المغربية للإمبريالية الفرنسية 1881-1912. (أحمد بوحسن، المترجمون) الرباط: منشورات زتوية.

مياسي إبراهيم. (1996). توسع الاستعمار الفرنسي في الجنوب الغربي الجزائري (1881-1912). رويبة، الجزائر: مطبعة ANEP.

يحي بوعزيز. (1986). كفاح الجزائر من خلال الوثائق. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

يحي بوعزيز. (بدون سنة). ثورات الجزائر في القرنيين التاسع عشر والعشرين، منشورات المتحف الوطني للمجاهد (الإصدار 2). الجزائر: منشورات المتحف الوطني للمجاهد.

الاستدلال العقدي وأثره في حل الإشكال المعرفي جواب محمد بن عبد الرحمن بن زكري الفاسي (ت.1144هـ) أنموذجا

Nodal inference and its effect on solving the cognitive problem The answer of Muhammad bin Abdul Rahman bin Zakri Al-Fassi (d. 1144 AH) is a model

الدكتور عبد المولى أموراق * saadamourak@gmail.com	باحث في العقيدة والفكر في الغرب الإسلامي - المغرب

الإرسال: 11 / 01/ 2021 **القبول**: 05/ 02/ 2021 **النشر**: 26/ 02 / 2021

ملخص: تقوم فكرة هذا البحث حول "قَضِيَّةٍ وَعَلَمٍ"؛ إذ من خلاله عرّفتُ بأحد الأعلام المغاربة الذين قدموا خدمة جليلة للفكر الإسلامي، وبأهم مؤلفاته التي ضمت مفاهيم علمية، وحقائق شرعية؛ أجاب ببعض منها عن إشكالات معرفية؛ كقضية "إدراك الجمادات" التي ورد في القرآن والسنة ما يفيد إدراكها، وكيف يُفهم الإدراك بدون حياة؟ نعم؛ لقد توسع في توضيح هذه القضية، مركزا على استدلالات؛ نقلية، وعقلية، وعادية، ليتوصل في نهاية الأمر إلى حل لهذا الإشكال. ولقد تتبعتُ كلامه؛ فاستخرجت أهم ما فيه من استدلالات، متبعا في ذلك المنهج التحليلي، بعد تحقيق نصه وفق المنهج المتبع في هذا الفن.

The abstract: The idea of this research is about an "issue and a distinguished figure" as l, through it, made known one of the most well - known Moroccan celebrities who provided a great service to the Islamic thought. I also let know of some of the most important of this books, which included concepts and facts in harmony with Islamic law /sharia. He answered some of them with epistemological controversial problems such as the issue of the perception of inanimate objects and that were mentioned in the Quran and the sunnah which tells of their perception and how to understand perception without life. Indeed, he did expend to clarify this very issue focusing on transmitted, rational and materialistic inference to come up in the end of the matter to the solution of this controversial problem. I followed his words and extracted the most important inférences in them, following in that the inalytical methodology. This was done, of course, after reviewing and verifying his text according to the methodology adopted in this art

* الدكتور عبد المولى أموراق، saadamourak@gmail.com

تمهيـــــد

كثيرة هي المسائل العقدية، والقضايا الفكرية التي كانت محل جدال وخلاف بين المتكلمين، وعُقدت بشأنها مناظرات وحوارات؛ سواء في المشرق الإسلامي أو غربه، وكتب علم الكلام طافحة بنماذج وأمثلة من هذه النقاشات التي تدل على اهتمام علماء الإسلام بكل دقيقة وجليلة في هذا المجال؛ سعيًا منهم في الذب عن عقيدة الإسلام، وتنزيهها عن كل شبهة، وبيان مضامينها بالدليل والحجة، ومن هذه المسائل العقدية التي أثيرت بمدينة فاس، وطرحت على الفقيه محمد بن زكري الفاسي: هل الحياة شرط في الإدراك؟ وكيف يمكن فهم تسبيح الجمادات، وتأمينها، وحنينها، وبكائها، وإلقائها التحية على النبي ﷺ، وغير ذلك مما ورد في القرآن والسنة ما يفيد ذلك؟ وما قول أهل السنة في هذا الموضوع الذي يطال "الصفات" ومتعلقاتها، ولا سيما صفة الحياة؟ وماذا يتفرع عن هذا كله؟ وما الأدلة التي قدمها ابن زكري للدفاع عن رأيه الذي خالف فيه بعض أئمة المذهب الأشعري؟

أحاول أن أقدم بين يدي هذه الأجوبة تعريفا مختصرا بصاحب الجواب الذي سعى إلى بسط المسألة وفق الأصول الاستدلالية، والقواعد الكلامية التي بدت على النص واضحة، وأعمل على تجلية بعض ما ذكره ابن زكري من استدلالات لحل إشكال معرفي شغل بال بعض أهل العلم، وأثبت في الأخير النص محققا -وفق ما تمليه قواعد هذا الفن باختصار- للقراء الكرام لقراءته والتأمل في مضامينه.

القسم الأول ويضم مبحثين:

المبحث الأول

التعريف بصاحب النص

أبو عبد الله؛ محمد بن زكري الفاسي (ت.1144هـ)

أ-اسمه ونسبه[1]:

هو الشيخ الإمام، العلامة المحقق، المشارك المدقق، المحدث الفقيه، اللغوي النبيه؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن زكري الفاسي، صاحب التآليف المحررة المفيدة، والشروح المعتبرة

[1] من مصادر ترجمته وأخباره:

طبقات الحُضَيْكي: (362/2)، والاستقصا للناصري: (83/8)، وإتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس: (168/4)، وسلوة الأنفاس: (168/1) برقم: (92)، ومشرب أهل الصفا فيما خص الله به أبناء المصطفى: (ق 5)، ونشر المثاني: (338/3)، والنبوغ المغربي في الأدب العربي: (288/1).

العديدة، التي تشهد له بعلو الكعب، وحسن السير على الدرب، الذي -بلا شك- تأتى له كل ذلك لما تتلمذ على **علماء وشيوخ**، وأهل القدم والرسوخ.

ب_ شيوخه وبعض تلامذته:

- ✓ العلامة أبو عبد الله؛ محمد بن عبد القادر الفاسي؛ الذي اكتشف نبوغه المبكر، وحذقه الماهر، فأشار على أبيه الذي كان يلازم دروسه، ويصطحب ابنه هذا معه؛ لما ينتهي من عمله في الدباغة، ولصغر سن المترجم كان يجلس في مؤخر الناس، ويبحث مع الشيخ كثيرا ويسأله، وكان الشيخ يعجبه سؤاله ويستحسنه من غير أن تكون له به معرفة، ثم إنه أقامه يوما من المؤخر وأجلسه قريبا منه، وقال له: «مثلك لا يتأخر!».
- ✓ أبو العباس؛ أحمد بن العربي بن الحاج.
- ✓ أبو عبد الله؛ محمد بن أحمد المسناوي.
- ✓ الشيخ ميّارة الصغير، وغيرهم.

تلاميذه:

ومن الذين أخذوا عنه، وأفادوا من دُرره:

- ✓ الشيخ العلامة؛ أبو عبد الله محمد بن قاسم جسوس الفاسي (ت. 1182هـ) الذي شرح عقيدة الرسالة القيروانية وغيرها.
- ✓ أبي محمد سيدي عبد المجيد بن علي الزبادي المنالي، وجماعة من أعيان فاس، لا أطيل بهم.

ج_ أقوال بعض العلماء فيه:

قال عنه الناصري:

«وفي يوم الأربعاء الثامن والعشرين من صفر سنة أربع وأربعين ومائة وألف توفي الفقيه العلامة الإمام صاحب التصانيف المفيدة، **والأجوبة العتيدة**؛ أبو عبد الله سيدي محمد بن عبد الرحمن بن زكري الفاسي، رحمه الله ورضي عنه»[1].

وقال عنه الشيخ محمد بن جعفر الكتاني في سلوة الأنفاس: «وكان عالما عاملا، صوفيا كاملا، ممن تقصر عن محاسنه الأقلام، وتَكلّ دون منتهاها ألسنة الأنام، أمره أشهر من نار على علم، فكأنه بدر تمّ، طلع في ديجور الظلم، قد برع في سائر الفنون، وغاص في لججها فاستخرج منها نفائس الدر المكنون، جامعا لأدوات الاجتهاد، مائلا إليه في الحكم والاعتقاد، قادرا على الاستنباط، عارفا

[1] الاستقصا: (83/8).

بما بين العلة والمعلول من جوامع الارتباط، بالغا غاية الأرب، في تحقيق علوم الأدب...لا يدرك شأوه»[1].

وحلاه صاحب النبوغ بـ«العلامة المحقق المشارك المدقق»[2].

د_ مناظراته:

كانت له قدرة على المناظرة والجدل، والحجاج والإقناع، مع ذكاء وقاد، وفراسة قوية؛ إذ روي عنه أنه لما حج بيت الله الحرام ودخل مصر، ومكث بعض الأيام هناك، فسمح له الوقت بمخالطة المجتمع، وملاحظة عاداته وتقاليده، والإفادة من ثقافته وتجاربه؛ حيث أثار انتباهه أنه رأى ما عليه الناس من شرب للدخان، وامتصاص للسجائر، فعاب عليهم ذلك وأكثر الكلام فيه، وصرّح بتحريمه لما يفعلونه؛ لكن علماءهم لم يرقهم ذلك، وكأن الأمر ظل عندهم مألوفا، وصار بتعودهم على رؤيته عُرفا، فعقدوا له مناظرة؛ تحدث عنها الشيخ الكتاني، فقال: «ولما دخل مصر ورأى ما عليه الناس بها من الولوع بشرب الدخان؛ عاب عليهم ذلك، وأكثر الكلام فيه، وصرح بتحريمه، فعقد علماؤها مجلسا لمناظرته في جامع الأزهار؛ فناظرهم، وكان كلما احتج عليهم بنص، يقولون: "هذه نصوص المالكية، ونحن حنفيون وشوافع"، فلما طال المجلس بينهم في الجدال، قال لهم: "أضرب لكم مثلًا؛ أرأيتم إذا دخل عليكم النبي ﷺ وهي بأيديكم أو بأفواهكم، أكنتم تتركونها أو تفعلونها بحضرته؟!" فقالوا: "نتركها حياء وأدبًا" فقال لهم: "كل ما يُستحيى به من النبي ﷺ ويخبأ عنه؛ فهو حرام؛ لأن الحياء في الحق بدعة، والبدعة وصاحبها في النار، وإخفاء المعصية منه عليه السلام، وإظهار نفيها يكون نفاقًا..." فانبهروا وسكتوا»[3].

هـ_ مصنفاته:

- شرحه لألفية السيوطي المسماة بـ«الفريدة»، وشرحه: "المهمات المفيدة في شرح الفريدة".
- حاشية على «توضيح» ابن هشام الذي أوصلها إلى المفعول المطلق ولم يكملها.
- شرح «النصيحة الكافية» للشيخ زروق، وهو مطبوع.
- شرح «الصلاة المشيشية».
- شرح «الحكم» لابن عطاء الله.
- شرح «القواعد الزروقية».
- «تعليق» على صحيح البخاري.

---

[1] سلوة الأنفاس: (168/1).

[2] النبوغ المغربي في الأدب العربي: (288/1).

[3] سلوة الأنفاس: (169/1).

- «تفسير» لمواضع من القرآن.
- «الفوائد المتبعة».
- شرح «الهمزية»؛ المسمى: "نزهة أهل المحبة في مدح ساكن طيبة"[1]، وقد ساجل بها "همزية البوصيري"، وعمل على شرحها في جزءين؛ وقعت العين في هذا الكتاب، على "**جواب**" له، فحسبته أنه من "الأجوبة العقدية" المفيدة التي تستحق النشر والإفادة منها.

وقد ارتأيت أن أخصصه بمقال يكشف اللثام عن بعض ما تضمنه من أدوات استدلالية، وآليات حجاجية؛ أضعها بين يدي القراء الكرام الذين لهم إلمام بهذا الفن، في انتظار أن أخصه بدراسة موسعة -إن سمح الله بذلك- فتخرج في كتاب مستقل، نظرًا لأهميتها.

المبحث الثاني

دراسة النص

أ_ السياق الذي ورد فيه:

ورد هذا "الجواب" في سياق حديث العلامة ابن زكري عن شرحه للبيت المتضمن في همزيته:

لَا غَرَابَةَ فِي اشْتِيَاقِ الجَمَادَا*تِ لِأَحْمَدَ لَانَتِ الصَّفْوَاءُ**[2]

والذي يقع ضمن شرحه المذكور، وهو يعارض به بيت الإمام البوصيري في همزيته القائل فيه:

والْجَمَادَاتُ أَفْصَحَتْ بِالذِي أُخْ*رِسَ عَنْهُ لأَحْمَدَ الْفُصَحَاءُ**

قال شارحًا لنظمه: "دفع **لتوهم استغراب** ما سبقت نسبته إلى تلك الأماكن المشرفة، واعتقاد استبعاده من الاشتياق والحنين؛ لأن ذلك إدراك، والإدراك مشروط **بالحياة**، والجماد لا حياة فيه، فلا إدراك له.

---

[1] ذكر له هذا الشرح أكثر من واحد؛ كالكتاني في "مشرب أهل الصفا": (ق 5)، وعبد القادر الفاسي في "شرح ترجمة بدء الوحي"، والذي ذكر من قصيدته هذه خمسة أبيات، بعد ما نسبها إليه بذكر اسمه؛ غير أن محقق الكتاب -عبد الإله يعلاوي-: (هامش ص34)، وقع له خلط بين ابن زكري التلمساني (ت 900هـ)، وبين ابن زكري الفاسي صاحبنا هذا، فنسب -خطأ- الأبيات للأول؛ بالترجمة التي ذكر فيها تاريخ وفاته التي تدل على أن بينه وبين عبد القادر الفاسي 245 سنة، فكيف سينقل المتقدم عن المتأخر؟!!، كما ذكر الكتاب أيضا في "معجم طبقات المؤلفين على عهد دولة العلويين": (119/1).

[2] همزية ابن زكري: (ق36).

وحاصل الدفع: أن الله تعالى خلق فيها الشرط والمشروط؛ أي: الحياة والإدراك معا.

فإن قلتَ: ما دليلهم على الشرطية العقلية؟ وأي محال يلزمهم على قيام الإدراك بالجمادات التي لم تقم بها الحياة؟

قلت: قد رفع إليّ هذا السؤال[1] من قبل الفقيه النبيه الفهامة المرحوم بكرم الله تعالى مولاي محمد الطاهري الحسني رحمة الله تعالى عليه ورضوانه، فأجبته.

ب_ إشكاله:

نحن -إذن- أمام جواب عن إشكال عريض؛ مفاده:

هل الحياة شرط في الإدراك؟ وكيف يمكن فهم تسبيح الجمادات، وتأمينها، وحنينها، وبكائها، وإلقائها التحية على النبي ﷺ، وغير ذلك مما ورد في القرآن والسنة ما يفيد ذلك؟ وما قول أهل السنة في هذا الموضوع الذي يطال "الصفات" ومتعلقاتها، ولا سيما صفة الحياة؟ وما ذا يتفرع عن هذا كله؟ وما الأدلة التي قدمها ابن زكري للدفاع عن رأيه الذي خالف فيه بعض أئمة المذهب؟

ج_ تحليل مضمونه:

هذا الجواب يندرج ضمن محور "الإلهيات" الذي يشغل حيزا مهما في أبواب الاعتقادات؛ إذ "الصفات" وما يتعلق بها نالت من ذلك بقسط وافر، وحظ شامل كبير، ومن ذلك "مبحث الحياة" الذي خصص له صاحبه هذا الجواب، فخاطب بأدلته أهل العقول والألباب، سعيًا منه في الإقناع والبيان، وتوضيح ما أُشكل في السنة والقرآن، ودفع كل ما يتوهم بشأن ذلك؛ معتمدًا على جملة من الأدلة والقواعد، وما يعضد به قوله برأي راجح سديد.

وأول ما استدل به لإثبات إدراك الجمادات: "أن الله تعالى خلق فيها الشرط والمشروط؛ أي: الحياة والإدراك معًا"، فرد على من قال بشرطية الحياة للإدراك، معتبرًا بأن ما أوردوه هو من قبيل الأدلة الظنية التي لا يتمسك بها في باب القطعيات، وهذه من القواعد التي قررها "أهل السنة" في أبواب الاعتقاد، قال الإمام المنجور: «**ولا يتمسك في الاعتقاد إلا بالقطعيات**»[2].

الدليل الثاني: أنه استبعد اللزوم؛ الذي قد يُعد أمره حتم، بين الحياة والإدراك؛ بأنهما كيفان متغايران مختلفان في المفهوم، يتعقل كل منهما بدون الآخر؛ كالعلم، والبياض، وألا أحد منهما معتبرًا في الآخر حتى يتوقف عليه...

الدليل الثالث: أنه ناقش مفهوم الحياة الذي عُرّفت به؛ إذ وضَّح بأن شرحهم هو من قبيل الرسم لا الشرح؛ لعسر الاطلاع عليها.

---

[1] كتب على طرة المخطوط: "سؤال عن دليل كون الحياة شرطًا في الإدراك عقليًا، وجوابه للمؤلف أجزل الله أجره".

[2] مسائل في الكلام والفقه: (ق3/ب).

الدليل الرابع: اعتماده على ما ورد في الشرع من أدلة تفيد **إدراك كثير من الجمادات**، مستحضرًا أقوال بعض العلماء الذين لهم الكلمة الفصل في حل مشكلات القرآن والسنة، كابن العربي المعافري الذي له ذخائر ونفائس، ودرر وعرائس؛ ليس لها مثيل، ولا لطالب الحق عنها بديل؛ قال: "وهذا باب متسع، حتى حُكي عن أبي بكر بن العربي أنه قال: «إن الإدراك سار في جميع الأجرام، وقد ورد تسبيحها وتكليمها، ولمعرفة الجبل وإدراكه عظمة الله صار دكًّا، ولكن الله تعالى أخذ على أبصار كثير من الناس فلم يدركوا تسبيحها، فوصفوها بعدم الحياة، وعدم العلم، وليس الأمر عندنا كذلك»[1]، انتهى.

الدليل الخامس: تمسكه بالأدلة النقلية في المسألة، ورده على من أثبتها عقلا، ومناقشة كل ما قد يرد عليه من أدلة؛ فقال بعد أن أورد كلام السعد: "فانظر كيف اعتمد في إثبات الحياة؛ كالسمع والبصر، على السمع، وأشار إلى **ضعف الدليل العقلي** بقوله: "وقد يستدل" وأشار إلى ما يرد عليه بقوله: "مع ما في كل منها من مجال المناقشة". وتفريق الشيخ السنوسي بين الحياة؛ حيث أثبتها بالدليل العقلي، وبين السمع، والبصر؛ حيث ذكر في إثباتهما على [أن] السمع مبني على شرطية الحياة عقلا للعلم، والإرادة، والقدرة؛ الثابتة بالبراهين العقلية، ووجود الملزوم بدون لازمه محال، وقد علمت ما فيه".

وبالجملة؛ فإن ابن زكري قد غلب الدليل النقلي في الدفاع عن صفة الحياة وعلاقتها بالإدراك، وإن كانت تحليلاته لا تخلو من استعمال الدليل العقلي؛ بل حتى الدليل الوجداني الذي يسلكه أهل التصوف والعرفان، ويعتمدونه في جملة من القضايا والمسائل، وهو من أهل التصوف...بل أكاد أقول بأن هذا النص متميز جدا؛ إذ يبين عن إقدام صاحبه بجرأة كبيرة على مناقشة المخالفين له باستعماله لأسلوب "الفنقلات"؛ (فإن قلت: قلت:) الذي من خلاله ظهرت قوته الجدالية في استحضار قول الخصم والرد عليه، وإن أدى ذلك إلى مخالفة أئمة المذهب وفقهائه الكبار كالإمام السنوسي الذي رد على ما ذهب إليه في صفة الحياة وغيرها كما سبق، وهو من هو في عيون جل المتكلين والفقهاء الذين أكبوا على مؤلفاته العقدية؛ بالشرح والتحليل، والدراسة والتعليل، وغير ذلك؛ مما يفيد اهتبالهم بذلك والتسليم بكل أقواله.

والأهم بالنسبة للقارئ المعاصر لمقال في علم الكلام كهذا، ليس هو سرد الخلافات الفكرية، والسجالات الكلامية، وإنما يهمه أن يكتشف القدرة الفكرية والعقلية التي كان يمتلكها هؤلاء الأئمة الأعلام الذين دافعوا عن الفكر العقدي، ودحضوا الشبهات التي أثيرت حوله؛ سواء من

---

[1] لم أقف على النص بعينه، في كتب ابن العربي التي بين أيدينا، ولعله في كتابه المفقود "المشكلين"، وينظر سراج المريدين له: (435/2).

خلال الفهم القاصر لنصوصه، أو ما كان يُروّج له عمدا خصوم الإسلام؛ بقصد التشويش وتلبيس الحق على عوام المسلمين؛ على أنه بقدر ما يحمل ذلك ينتهض بفكر المسلم؛ بأن يكون لديه عقل نظار، يجعله يصل إلى الأدلة المقنعة بنفسه دون الركون إلى التقليد الذي لا يخلو معه إيمانه من شك أو ترديد.

د_ وصف مخطوطته:

هذا النص يقع ضمن شرح ابن زكري لهمزيته، والذي يقع في مجلدين كبيرين، وتقع القصيدة في (551) بيتًا، وهي محفوظة بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم: (1071 د)، أما الشرح فيقع في نسختين:

النسخة الأولى: "شرح الهمزية" محفوظ في الخزانة العامة بالرباط، تحت رقم: (1373 ك).

النسخة الثانية: مصورة عن النسخة المحفوظة بدار الكتب القومية بمصر، تحت رقم: (762)، شعر تيمور، وكتبت بخط مغربي نسخي، ولم أتمكن من التعرف على ناسخها.

والنسخة التي أُخذ منها هذا "الجواب العقدي" نسخة مقروءة تدل على عناية الناسخ ودرايته، واهتمامه الدال على إتقانه وحذقه؛ لكن التصوير الميكرو فيلمي لم يكن في المستوى المطلوب، مما أخل بقراءة بعض الكلمات.

أما نص الجواب؛ موضوع البحث والتحقيق: فيقع ابتداء من ورقة (529/أ) إلى (537/أ)؛ أي: أنه أخذ ثماني ورقات، ووُفقت -بحمد الله- لقراءتها كلها.

هـ_ منهجي في ضبطه:

سلكت في العناية بهذا الجواب الفريد، والعلق المفيد، المنهج الآتي:

أولًا- ضبط نصه:

- قمت بنسخه وفق قواعد الإملاء المتعارف عليها في عصرنا، مع الاهتمام بعلامات الترقيم، وتنظيم الفقرات...
- قابلت المنسوخ بالمخطوط، للتأكد من سلامة النص وصحته...
- ضبطت ما ذكر من الأحاديث النبوية، وبعض الكلمات المشكلة؛ تسهيلًا على القارئ في فهم المراد.

ثانيًا. توثيق نقوله:

- عزوت الآيات القرآنية إلى مواضعها في المصحف الشريف؛ بذكر السورة ورقم الآية في الهامش.
- عزوت ما ورد فيه من الأحاديث النبوية إلى مظانها.
- وثقت نقول المؤلف التي أحال عليها.

- عرفت ببعض الأعلام.
- ذكرت قائمة المصادر والمراجع.

واللهَ أسأل أن يتجاوز عن الزلل، وأن يتقبل مني هذا العمل، وينفع به من قرأه، والحمد لله رب العالمين.

القسم الثاني

النص المحقق

(.....)

لَا غَرَابَةَ فِي اشْتِيَاقِ الجَمَادَا***تِ لِأَحْمَدَ لَانَتِ الصَّفْوَاءُ

دفع لتوهم استغراب ما سبقت نسبته إلى تلك الأماكن المشرفة، واعتقاد استبعاده من الاشتياق والحنين؛ لأن ذلك إدراك، والإدراك مشروط بالحياة (ق529/أ) والجماد لا حياة فيه، فلا إدراك له.

وحاصل الدفع: أن الله تعالى خلق فيها الشرط والمشروط؛ أي: الحياة والإدراك معًا.

فإن قلت: ما دليلهم على الشرطية العقلية؟ وأي محال يلزمهم على قيام الإدراك بالجمادات التي لم تقم بها الحياة؟

قلت: قد رفع إليّ هذا السؤال[1] من قبل الفقيه النبيه الفهامة المرحوم بكرم الله تعالى مولاي محمد الطاهري الحسني[2] رحمة الله تعالى عليه ورضوانه، فأجبته بعد الحمد والصلاة بما نصه: **أقول**: طالما نظرنا في حل هذا "**الإشكال**"، ورمنا الاستدلال عليه، فلم يستقم بواحد من الأشكال.

ومقتضى ما ذكروه: أنه لا يمكن أن يخلق الله "الإدراك" في محل من غير أن يخلق فيه "الحياة"، كما لا يمكن خلق العَرَض بدون جوهر، وبالعكس، وهو محتاج إلى الإثبات، وما تمسكوا به من تقسيم. وأنّا إذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للإدراك سوى كونه حيًّا.

نقول عليه: نحن لا نسلم أن قبوله له يتوقف على مصحح من صفاته، نعم؛ يتوقف الحادث له على تأهيل الخالق إياه لذلك، وما يستند له من الدوران، وأن "الإدراك" يوجد بوجود "الحياة"، ويفقد بفقدها، ومعلوم أنه إنما يفيد الظن، وهو لا يكفي في هذه المطالب.

ثم نقول: الحياة والإدراك كيفان متغايران مختلفان في المفهوم؛ يتعقل كل منهما بدون الآخر، كالعلم، والبياض، فمن أين جاء اللزوم؟

نعم؛ **لو كان** أحدهما معتبرا في مفهوم الآخر، كالحيوان، والإنسان؛

---

[1] كتب على طرة المخطوط: "سؤال عن دليل كون الحياة شرطًا في الإدراك عقليًا، وجوابه للمؤلف أجزى الله أجره".

[2] لم أقف على ترجمته.

أو توقفت عقلية أحدهما على عقلية الآخر، كالإضافيات؛ مثل: الأبوة، والبنوة، وكالمعنوية فإن تعلقها موقوف على تعلق المعاني؛

أو لزم من ثبوت أحدهما دون الآخر محال، كتخصيص الإرادة شيئا بالوجود، من غير أن تتعلق القدرة بإيجاده، فإن فيه عدم وقوع المراد، وهو محال؛ **لظهر** اللزوم.

فإن قلت: قد قالوا في تعريف الحياة: "**قوة**"[1]؛ هي: مبدأ لقوة الحس، والحركة، ولا شك أن: "**الحسيات مبادئ للعلوم البديهية**"؛ وبالبديهية يُتوصل (ق529/ب) لتحصيل الإدراكات النسبية، وقد اتفق "أهل الحق" كما قالوا، على أن الحسيات، والبديهيات مبادئ أول لما يقوم حجة على الغير؛ **وحينئذ**: تكون الحياة مبدأ للإدراك من حيث هو، فالتعريف المتقدم في "قوة"؛ قولنا: هي منشأ للإدراك، فقد اعتبر في تعريفها توصيلها للإدراك؛ فالإدراك -إذن- حضور الشيء عند العقل بالحياة، فتكون معتبرة في تعريفه، ويلزم من وجوده وجودها؛ بل مقتضى التعريف المتقدم أنها سبب.

قلت: التعريف المتقدم رسم، لا شرح لنفس "ماهية الحياة"؛ لعسر الاطلاع عليها كما ذكروا، والقيد المذكور فيه هو نفس الدعوى المشارَع فيها، فهو كقول من قال: **"هي صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بالإدراك"**[2]، فإن التصحيح يفتقر إلى دليل؛ **وحينئذ**: فلا نسلم لزوم أخذ الحياة في تعريف الإدراك؛ بل قد قيل: يمكن أن تكون القوة المعبر عنها بالحياة هي غير قوة الحس والحركة، **ولما استدلوا**[3] على تغاير القوتين؛ بأن الحياة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس ولا حركة، اعترض **استدلالهم** بأن عدم الإحساس والحركة لا يدل على عدم قوة الحس والحركة؛ لجواز أن توجد القوة ولا يصدر عنها الأثر؛ لمانع من جهة القابل.

وقولُ التفتازاني[4]: «الحق أن مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة، والسامعة، وغيرهما من القوى، مما لا يحتاج إلى بيان»[5] صحيحٌ؛ لكن كلامنا في أن تلك المغايرة؛ هل تجب عقلا؟ ويجب اشتراط أحد المتغايرين في الآخر كذلك؟

---

[1] ينظر المواقف للإيجي: (ص139)، وشرحه للشريف الجرجاني: (291/5).

[2] ينظر: تقييدات مجموعة للمنجور والقصار على الصغرى: (ق10/ب).

[3] ينظر هذا الاستدلال في "شرح المقاصد" للتفتازاني: (293/2).

[4] **الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، فقيه ومتكلم أشعري (ت 792هـ)، له عدة مؤلفات، منها: "شرح المقاصد" الذي يعد من أهم المؤلفات في علم الكلام.**

من مصادر ترجمته: الدرر الكامنة: (350/4)، وإنباء الغمر: (389/1).

[5] شرح المقاصد: (293/2).

ثم نقول: قد ثبت في الصحيح **إدراك كثير من الجمادات**؛ وحديث: حنين الجذع، وبكائه لفراق النبي ﷺ مشهور؛ بل قيل: إنه متواتر، وفيه: «فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّ هَذَا بَكَى لِمَا فَقَدَ مِنَ الذِّكْرِ»[1]؛ وكذا أيضًا: حديث تأمين أُسْكُفَّةِ البَابِ[2] على دعائه ﷺ، وتسبيح الحصى، وسجود الشجرة، وتسليم الحجر.

وهذا باب متسع؛ حتى حُكي عن أبي بكر بن العربي أنه قال: «إن الإدراك سار في جميع الأجرام؛ (ق530/أ) وقد ورد تسبيحها، وتكليمها، ولمعرفة الجبل وإدراكه عظمةَ الله صار دكًّا، ولكن الله تعالى أخذ على أبصار كثير من الناس فلم يدركوا تسبيحها، فوصفوها بعدم الحياة، وعدم العلم، وليس الأمر عندنا كذلك»[3]، انتهى. وأشار إلى ما ذكره المفسرون؛ أن التسبيح في قوله تعالى: ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﭼ[4] على حقيقته؛ لا بلسان الحال فقط[5]، ويدل له: ﭽ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭼ؛ إذ الذي بلسان الحال معلوم.

وأخرج ابن المبارَك، وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وأحمد في "الزهد"، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ في "العظمة"[6]، والطبراني، والبيهقي في "شعب الإيمان"[7] من طريق عدن عن ابن مسعود قال: إن الجبل لينادي الجبل باسمه، يا فلان! هل مر بك اليوم أحد ذكر الله؟ فإذا قال: نعم، استبشَر، قال عون: أفيسمعن الزور إذا قيل، ولا يسمعن الخير؟! هن للخير أسمع، وقرأ: ﭽ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﭼ[8].

فإن قلت: كما خلق فيها الإدراك خلقت فيها الحياة، ويشير له قول ابن العربي: «فوصفوها بعدم الحياة»، إلخ.

قلت: هذا محل النزاع؛ على أنه إن جاء دليل على ذلك، قلنا: هو من **الارتباط العادي وليس بلازم عقلي**.

---

(1) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه عن جابر رضي الله عنه: كتاب الجمعة، باب ذكر العلة التي لها حن الجذع عند قيام النبي ﷺ، رقم: (1777).

(2) أُسْكُفَّةُ البَابِ: بالضم فسكون فضم، ففاء مشددة مفتوحة، هي عتبة الباب. ينظر الحديث في "دلائل النبوة" للبيهقي: (71/6).

(3) لم أقف على النص بعينه، وينظر السراج: (435/2).

(4) [الإسراء: 44].

(5) قال ابن العربي: "ومن لم يسبح تسبيح قالةً، سبح تسبيح حالة". السراج: (436/2).

(6) كتاب العظمة: (1717/5).

(7) الجامع لشعب الإيمان: (175/2).

(8) [مريم: 88-90].

فإن قلت: قد استصعبت ما هو سهل، واستعظمت ما ليس للاستعظام بأهل، فقد صرح التفتازاني في "شرح مقاصده"؛ بأن استلزام الإدراك للحياة ضروري، **وحينئذ**: فلا يحتاج لدليل.

قلت: إن هذا لعجيب! نحن لم نسلم كونه عقليا نظريا، ولم نظفر له بدليل، فكيف يمكننا مع ذلك أن نسلم أنه ضروري؟ وكلام السعد حجة لنا، ولنأت به بتمامه؛ ليظهر ما قلناه، قال: «قد علم بالضرورة من الدين، وثبت بالكتاب والسنة؛ بحيث لا يمكن إنكاره، ولا تأويله؛ أن الباري: **حي، سميع، بصير**، وانعقد إجماع أهل الأديان؛ بل جميع العقلاء على ذلك، وقد يستدل على الحياة؛ (ق531/ب) بأنه: عالم، قادر؛ لما مرَّ، وكل عالم قادر، حي بالضرورة؛ وعلى السميع البصير؛ بأن كل حي يصح كونه سميعا، بصيرا، وكل ما يصح للواجب من الكمالات، يثبت بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والإمكان؛ وعلى الكل بأنها: صفات كمال قطعا، والخلو عن صفات الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص، وهو على الله محال؛ لما مر، وهذا التقرير لا يحتاج إلى بيان؛ أن الممات، والصمم، والعمى، أضداد للحياة، والسمع، والبصر، لا إعدام ملكات، وأن من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها، وعن ضدها، ولا بد من بيان أن الحياة في الغائب أيضا تقتضي صحة السمع، والبصر، وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره إمام الحرمين؛ من طريق السبر والتقسيم، أن الجماد لا يتصف بقبول السمع، والبصر، وإذا صار حيا يتصف به، إن لم تقم به آفات، ثم إذا سبرنا[1] صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر، سوى كونه حيا، ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الله. وأوضح من هذا ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام؛ أنه: لا خفاء في أن المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لا يتصف بها؛ فلو لم يتصف الباري تعالى بها لزم أن يكون الإنسان؛ بل غيره من الحيوانات أكمل منه، وهذا باطل قطعا، ولا يرد عليه النقص بمثل الماشي، والحسن الوجه؛ لأن استحالته في حق الباري مما علم في حق الله قطعا، بخلاف السمع والبصر. والغرض من **تكثير وجوه الاستدلال** في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق؛ إذ الأذهان متفاوتة في القبول والإذعان، وربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض، أو باجتماع الكل أو عدة منها مع ما في كل واحد منها من مجال المناقشة»[2]، انتهى.

فانظر كيف اعتمد في إثبات الحياة؛ كالسمع والبصر، على السمع، وأشار إلى **ضعف الدليل العقلي** بقوله: "وقد يستدل" وأشار إلى ما يرد عليه بقوله: "مع ما في كل منها من مجال المناقشة"، وتفريق الشيخ السنوسي بين الحياة؛ حيث (ق532/أ) أثبتها بالدليل العقلي، وبين السمع، والبصر؛

---

[1] في شرح المقاصد: "صبرنا" وهو تحريف من المحقق عفا الله عنا وعنه.

[2] شرح المقاصد: (138/4).

حيث ذكر في إثباتهما على [أن] السمع مبني على شرطية الحياة عقلا للعلم، والإرادة، والقدرة، الثابتة بالبراهين العقلية، ووجود الملزوم بدون لازمه محال، وقد علمت ما فيه.

وقد ظهر لك من هذا أنه لا يلزم من عدم شرطيتها عقلا هدم قاعدة، ولا نقض أصل، وأن إثباتها للقديم -جل جلاله- لا يتوقف على الشرطية.

فإن قلت: يلزم من إثباتها بالدليل السمعي الدور، **وحينئذ**: يضطر إلى العقلي، وهو مبني على الشرطية، فآل الأمر إلى نقض أساس.

قلت: لا نسلمه؛ فإن دلالة المعجزة إنما تتوقف على الحياة من جهة توقفها؛ أي: الدلالة على العلم، والإرادة، والقدرة، المتوقفة على الحياة؛ بناء على الشرطية عقلا، وهي غير مسلمة، فلم تتوقف على الحياة إلا ليصح اتصاف فاعل المعجزة بتلك الصفات، وهذا ظاهر ومصرح به في كلامهم، والاتصاف بها عند مانع الشرطية لا يتوقف عليها، فهي عنده واجبة بطريق آخر، فافهم. وتأتي لهذا -إن شاء الله تعالى- تتمة وبيان.

فإن قلت: مثار **إشكال** الضرورة عدم معرفة "حقيقة الحياة"، وعسر الاطلاع على ماهيتها؛ فلأجل الجهل بكنهها يتخيل الانفكاك بينها وبين الإدراك، فإذا روجع الوجدان[1] ظهر الإيمان.

فنقول: كما أن الفاعل يجد من نفسه أن له صفة بها يتمكن من الفعل، ويدرك بالوجدان أيضا أنها زائدة على آثارها، فكذلك المدرك يجد من نفسه معنى ليس في الجماد والموتى يتمكن به من الإدراك، وأنه زائد على الإدراك، ولا يعترض؛ بأن **ما يدرك بالوجدان لا يقوم حجة على الغير**؛ إذ قد يجد الشخص من نفسه ما لا يجده غيره؛ لأن مدعانا أن كل مدرك يجد ذلك من نفسه.

قلت: لا يلزم من وجدان المعنى وجدان شرطيته في الإدراك الذي هو مدعاكم، فلا نسلم أن كل مدرك يجد ذلك من نفسه أنه لا يدرك إلا به، ولهذا اضطر السائل إلى تأخير المتعلق في قوله: يتمكن به في جانب الحياة؛ لأنه لا حصر.

فإن قلت: لو كان (ق532/ب) قبول الإدراك وغيره؛ من الإرادة، والقدرة غير متوقف على الحياة، للزم أن تكون الأجرام؛ من الأحجار، والأشجار، والمياه، والنبات، والحيوان متساوية، وهو باطل **على البديهة**.

قلت: إن أردت المساواة في حصول الإدراك وغيره بالفعل فلا نسلم لزومها؛ إذ يلزم من القبول الحصول، وإن أردت المساواة في قبول ما ذكر، فلا نسلم ببطلان الثاني فضلا عن البداهة؛ بل نقول: العقل حاكم ببطلانه عادة بداهة، فالمساواة في العادة هي الباطلة عند العقل، كما يحكم

---

[1] **العبارة نفسها في شرحه "شرح النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية": (135/1).**

ببطلان مساواة الحيوانات العجم للإنسان في الكلام بداهة، وإن كان ذلك ممكنا عنده، وهذا من مزال الأقدام، فكثيرا ما يلتبس الحكم العادي لبداهته عند العقل بالعقلي، فتثَبّت.

ومما يدلك على صحة المساواة عقلا أن مذهب "جمهور المتكلمين"[1] أن تحقق المعنى المسمى بالحياة ليس مشروطا بالبنية؛ أي: البدن المؤلف من العناصر الأربعة، ولا بالروح الحيواني؛ أي: الجسم اللطيف البخاري للقطع بإمكان أن يخلقها الله في البسائط؛ بل في الجزء الذي لا يتجزأ، وإذا كان ذلك ممكنا عقلا، استوت الذوات عقلا في القبول، حتى عند القائل بالشرطية؛ لأن قبول الشرط يجر لقبول المشروط، ومنكرها لا يحتاج لهذه الواسطة؛ لعدم الشرط الفارق عنده.

فإن قلت: ينافي هذا ما صرحوا به؛ من أن التقابل بين الموت والحياة، من تقابل العدم والملكة، وأنه يعتبر في العدمي في هذا النوع من التقابل أن يكون المحل فيه قابلا للوجودي؛ فالموت -إذن- عدم الحياة، عما من شأنه الحياة، قالوا: فلا يقال في الجماد: إنه ميت؛ لأنه غير قابل للحياة، كما لا يقال في الحائط: إنه أعمى؛ لعدم قبوله للبصر.

قلت: العبرة في ذلك بعدم القبول عادة، ولا يلزم منه عدم القبول عقلا؛ الذي الكلام فيه، ويرشدك لذلك قولهم: لا فرق في القابل للوجودي بين أن يقبله بحسب شخصه أو نوعه، أو جنسه القريب أو البعيد، وتمثيلهم للقابل بنوعيه بالالتحاء وعدمه عن المرأة؛ (ق533/أ) قالوا: فإنها قابلة ذاك بنوعها، وإن كانت غير قابلة له بحسب شخصها، فيقال: إنها غير ملتحية باعتبار النوع لا باعتبار الشخص، على أنهم اعتبروا في الموت أمرا آخر؛ وهو تقدم الحياة بالفعل، قالوا: حتى لا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتا، فلا يقال فيه -إذن- ميت، مع قبوله للحياة قطعا.

فإن قلت: إذا قلنا بقبول الجماد للحياة عقلا أشكل التقابل الذي بين الجماد والحي، وبينه وبين الميت، فإنه لا يتنزل عليه واحد من أنواع التقابل الأربعة؛ أما العدم والملكة في مقابلته للميت فكان ذلك يقتضي كون الميت ملكة مع أنه عدم الملكة، وأيضا فليس الجماد متصفا بعدمها فقط؛ بل وبعدم الحياة، فالجمادية عدم الموت والحياة، وبهذا يتبين أنه لا يقابل الحي بهذه الطريق؛ لأن عدم الملكة عدم مضاف لها، مقيد بها، وأما غيره فظاهر.

قلت: بل هو من تقابل التضاد؛ لأن الحق أن الضدين لا يلزم أن يكونا وجوديين؛ بل قد يكون أحدهما عدميا.

وفي كلامهم: "إن هذا النوع" اسم يقع على التضاد الحقيقي، وعلى بعض أقسام العدم والملكة، وهو مما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم إلى الملكة؛ كالسكون والحركة.

---

[1] ينظر شرح المقاصد للتفتازاني: (294/2).

قال السعد[1]: والحق أنه أعم من ذلك، وأنه لا يشترط إمكان الانتقال، وأشار إلى أنه هنا يندرج التقابل بين البصر وعدمه عن العقرب أو الشجر، وإلا كان قادحا في حصر التقابل في الأقسام الأربعة، وهو كمسألتنا حرفا بحرف.

وهذا معنى ما يقولون: لا يقال في الحائط أعمى، ويقال: إنه ليس ببصير، مع أن قولهم: لا يقال فيه أعمى في قوة أنه ليس بأعمى، فيقابل البصير والأعمى.

ولي هنا إشكال ظريف؛ وهو أن الحائط متصف بعدم العمى، والعمى عدم البصر، وعدم العدم ثبوت، فكيف يقابل الحائط البصير؟ وكذا نقول: الجماد متصف بعدم الموت، والموت عدم الحياة، فكيف يقابل الجماد الحي؟

والجواب: أن العمى أخص من سلب البصر، (ق533/ب) وعدم الأخص لا يستلزم عدم الأعم، فعدم العمى عدم عدم بصر مقبول، وليس هذا في قوة البصر؛ بل يتصف به البصير والحائط، ولذا لا يقال في الحائط: ليس هو ليس ببصير، وقس مسألة الجماد.

فإن قلت: هذا مخالف لقاعدة أن: **"القابل للشيء لا يخلو عنه وعن مثله وضده"**، فإنك قد سلمت عدم اتصاف الجماد بالحياة ومقابلها؛ أي: الموت.

قلت: المراد بالضد في تلك القاعدة المقابل، ومقابل الحياة غير منحصر في الموت؛ لما سبق في جواب السؤال قبل هذا في بيان تقابل الجماد والحي؛ على أنه إنما يحتاج لتأويل الضد بالنسبة للموت، لا بالنسبة لعدم الحياة في الجماد كما تقدم.

فإن قلت: قد استدل أبو العباس بن زكري[2] للمسألة في النظم بقوله:

وَبِالحَيَاةِ صَحَّتِ الصِّفَاتُ*** لَوْلَا الحَيَاةُ اسْتَوَتِ الذَّوَاتُ

فَيَلْزَمُ اتِّصَافُ مَيِّتٍ بِمَا*** قَدْ وُصِفَ الحَيُّ بِهِ مُعَمَّمَا

أي: والتالي باطل، وأقره الإمام المنجور[3]، وقال: إن بطلان التالي ضروري[4]، ولا يرد عليه ما ورد على الحكم ببطلان مساواة الجماد للحيوان؛ لأن مراده باستواء الذوات عدم منافاة المتصف منها بالموت للمتصف بالحياة؛ لأنه إذا كان الأول قابلا لكل ما يقبله الثاني لم يتنافيا، ويلزم من ذلك أن

---

[1] ينظر شرح المقاصد للتفتازاني: (60/2).

[2] العلامة التلمساني الجزائري (ت.900هـ)، تنظر حياته بتوسع في مختصر نظم الفرائد: (79/1).

[3] أبو العباس أحمد المنجور (ت 995هـ)، تنظر ترجمته في: دوحة الناشر: (ص59) رقم: (45)، والإلمام ببعض من لقيته من علماء الإسلام: (ص105)، ودرة الحجال: (156/1، 163)، وجذوة الاقتباس: (135/1، 136)، ونيل الابتهاج: (143، 144)، وكفاية المحتاج: (139/1)، والفوائد الجمة: (ص141، 142).

[4] ينظر مختصر نظم الفرائد: (873/2-877).

لا تكون الحياة منافية للموت؛ لأنها على ذلك الفرض تجامع كل ما يجامعه الموت، وهذا باطل بالضرورة، فإن التقابل بين الموت والحياة مما لا يشك فيه، وإن اختلف؛ هل هو تقابل العدم والملكة أو التضاد؟ وكأنه لذلك جعل اللازم استواء الحي والميت، وبين به الإطلاق الذي في التالي، ولا يرد عليه أيضا ما ورد على من جعل الاستلزام ضروريا؛ لأنه لم يدَّع ذلك، وإلا لما احتاج إلى **الاستدلال**، ولا يتوهم ذلك من قول شارحه أن بطلان التالي ضروري؛ إذ معناه أن الدليل حثه إلى الضرورة ببداهة بطلان التالي.

قلت: هو على تقدير تسليمه إنما (ق534/أ) ينتج شرطيتها عقلا في الإدراك بالنسبة إلى الميت لا بالنسبة إلى الجماد؛ لعدم قيام المنافي؛ أعني: الموت به، على أنا لا نسلمه حتى بالنسبة للميت، فإن الشيء وضده قد يقبلان شيئا؛ بحيث يجامع كلا منهما إمكانا، ولا يكون ملزوما لواحد منهما حتى يلزم من ثبوته فيجتمع المتنافيان؛ بل قد يتفق أن يوجد مع كل منهما ومع أحدهما فقط، وإن اختص في العادة بأحدهما فاللزوم العادي غير مكتفى به، وليس الكلام فيه.

فقول المستدل: لأنه إذا كان قابلا لكل ما يقبله الثاني لم يتنافيا؛

إن أراد به لكل ما يقبله الثاني؛ مما هو ملزوم لوصف الثاني، فاللزوم صحيح، ولكن لا نسلم أن الصفات المقبولة؛ أي: الإدراك والحركة -مثلا- وغيرهما مما يتصف به الحي ملزومة لذلك الموصف؛ فإن ملزوميتها له هي نفس الدعوى؛

وإن أراد لكل ما يقبله الثاني؛ مما يتفق اجتماعه مع ذلك الوصف فلا نسلم ترتب التالي.

فإن قلت: هذا الاختصاص العادي؛ أعني: اختصاص ذوات الحيوان بقبول الإدراك عادة دون غيرها، لا بد له من أمر يستدعيه، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وهذا معنى قول الأصحاب: الذوات متساوية في الذاتية، فلولا اختصاص البعض بما لأجله صح عليه ذلك امتنع اختصاصه بهذه الصحة.

قلت: المرجح **إرادة الفاعل المختار**؛ فكما خصصت بعض الذوات بقبول الكلام عادة، وبعضها بقبول النمو، إلى غير ذلك، خصصت بعضها بقبول الإدراك، ولو كان التخصيص يتوقف على صفة تقتضيه، لقيل: لم تخصص البعض بالحياة؟ ويتسلسل، هذا في حق الحادث، وأما القديم فغني عن المخصص.

ولما احتجوا على ثبوت الحياة له بما تقدم قريبا، أورد عليه أبو الحسين البصري؛ أنه قد تبين أن ذاته مخالفة لسائر الذوات، فلعل تلك الصحة معللة بذاته المخصوصة. قال ابن عرفة[1] وهو

[1] محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي، الحافظ النظار، شيخ الشيوخ، وبقية أهل الرسوخ، الفقيه المالكي (ت 803هـ).

سؤال حسن، وقد صرح البيضاوي[1] -رحمه الله تعالى- بما قدمناه؛ من أن الاختصاص في حق القديم ليس بمرجح حتى يتطلب؛ حيث قال: (ق534/ب) «ويدل على أن الحياة صفة تقتضي صحة اتصافه بالعلم؛ أنها: لو لم تكن كذلك، كان اختصاصه بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح، وينقض باتصافه بتلك الصفة، ويدفع بأن ذاته المخصوصة كافية في التخصيص والاقتضاء»[2]، انتهى.

وقوله: «وينقض» إلخ، هو معنى ما قلنا: لقيل: لم تخصص البعض بالحياة؟ ونائب فاعل "يدفع" في عبارته هو نائب فاعل "ينقض"؛ أي: ويدفع **الاستدلال** أيضا، فهو رد آخر؛ لا جواب، كما قد يتوهم، ولهذا قال في "الشامل" بعد حكايته: «فقيل: هما تَعَقُّبَان؛ الثاني منهما: ما تقدم لأبي الحسين؛ وقيل: هو جواب النقض، وفيه نظر؛ لأنه إن رد النقض أبطل الدليل»[3]، انتهى.

فإن قلت: من جملة ما فسرت به "الحياة": قبول العلم، والإرادة، والقدرة، وحينئذ: فالاستلزام في غاية الوضوح، وهو الذي اختاره ابن عرفة واعتمده، ونصه: «والمعتمد أنه تعالى موصوف بالعلم، والقدرة، والإرادة؛ فهو قابل لها، وإلا لما صح اتصافه بها، وإذا كان قابلا لها، فهذه القَبولية زائدة على ذات الباري تعالى، فإنا قد نعقل ذاته تعالى، ونفسر العلم والقدرة، ونجهل قبول الذات لهما، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، وإذا كان زائدا لم يجز أن يكون لا موجودا ولا معدوما، على ما أبطلنا به الحال، ولا يجوز أن يكون عدميا؛ لأن نقيض القبول: لا قبول، ولا قبول عدم؛ لصحة اتصاف الممتنع به، فلزم كون القبول وجوديا، وهو المعني بصفة الحياة»[4]، انتهى.

قلت: لو كان القبول وجوديا، لزم أن تكون كل صفة وجودية مستلزمة لأخرى، كذلك هي قبولها، ويتسلسل؛

من مصادر ترجمته:الديباج المذهب: (ص337)، ووفيات ابن قنفذ: (ص379)، وغاية النهاية: (214/2)، وتوشيح الديباج: (ص239)، ونيل الابتهاج: (ص463)، وشذرات الذهب: (61/9)، وشجرة النور: (227/1).

[1] أبو الخير؛ عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، القاضي ناصر الدين، البيضاوي الشيرازي، الشافعي الأشعري (ت685هـ)، من مؤلفاته: "الطوالع" و "المصباح" في أصول الدين.

ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي: (157/8، 158)، والبداية والنهاية لابن كثير: (13/ 309)، وطبقات المفسرين للدودي: (248/1، 249)، وشذرات الذهب لابن العماد: (685/7).

[2] المختصر الكلامي: (ص813).

[3] نفسه: (ص813).

[4] نفسه: (ص814).

و أيضا: لا يتعقل في القبول، إلا أنه اعتباري، والأشعري يقول: إن "الحياة" صفة موجودة في الخارج، كما نقل هو عنه؛ **و أيضا**: في مسألة الحال من الخلاف ما قد علم، فلا سبيل إلى الجزم بأحد القولين، وبناء أمر يمكن النزاع فيه عليه؛ لأن الخصم المانع بأمر ثاني؛

و أيضا: إن أراد أن "الحياة" هي قبول الثلاثة؛

قلنا: إذا كان القبول صفة وجودية كما ذكرت، فقبول كل صفة صفة، فلم جعلت الحياة هذه القبولات الثلاث؟

فإن (ق535/أ) **قال**: لتلازم ما أضيفت إليه.

قلنا: لا يصح من الجانبين معا؛ بالفعل، وبالقبول، شاركها فيه بقية المعاني؛ على أن التلازم يقتضي كون قبولاتها كالشيء الواحد لا شيئا واحدا؛ فالشيآن المتغايران بالذات قبول أحدهما غير قبول الآخر، وحينئذ: تكون "ماهية الحياة" مركبة؛ ذات أجزاء، وبطلانه معلوم.

وإن أراد: أن "الحياة" قبول العلم، أو الإرادة، أو القدرة، لزم تعددها واختلافها بحسب المضاف إليه، ولزم أيضا أن الإدراك مستلزم لحياة دون حياة، وكذلك الإرادة، والقدرة؛

و أيضا: كما لا يعد قبول الكلام، وقبول السمع، والبصر، من الصفات، فكذلك قبول القدرة والإرادة، والعلم؛

و أيضا: لا وجه للاقتصار في تفسيرها على قبول الإرادة، والقدرة، والعلم، دون السمع والبصر، والكلام، مع أنها **معتبرة** في حصول الجميع بالفعل.

فإن قلت: لقد تعاظم الخطب، وتعلل من شدة الضرب المهندُ العضْبُ! لكن لم تجد العليل يتجرع هذا الكأس من سبيل، فما لك قد منعت الضرورة، وقطعت "قناطر النظر" التي كانت ممرورة، فتعينت الطاعة والسمع؛ **لما دل عليه السمع**، فلما استروح الناظر الراحة، رده الدَّورُ صِفر الراحة، وما عالجته به آنفا، لم يحصل به البرء والشفا؛ لأن المعجزة فعل، وهو متوقف على حياة الفاعل بضرورة العقل؛ وحينئذ: فهذا داء عضال، يجب على القادر أن يتبرز لرفعه، ويستعمل ما أمكنه من النضال.

قلت: مجال العقل رحب، ومرعى الفكر مملوء خصب، وتناول الذهن من خزائن الذخائر -بفضل الله تعالى- ليس بصعب.

فانظر كيف نصحح "طريقي النقل والعقل"، ونبين "ارتباط الفرع بالأصل"، فنقول: ما تخيلته من ضرورة استلزام الفعل للحياة لك فيه عذر، فإنه مما تسرع الأذهان إلى الانقياد له، وقد قال أبو

العز المقترَح[1] في "أسراره": «وقد ادعى بعض الأصحاب أن الفعل يدل على حياة الفاعل ضرورة من غير واسطة، وفيه قلق كما ترى»، قال الشريف زكرياء[2]: (ق535/ب) «يريد أن بعض الأصحاب ادعى الضرورة في موضع لا يحصل إلا بالدليل، وقد خالفهم في ذلك جم غفير من العقلاء، وصاروا إلى أن الأفعال تصدر من الطبيعة، ولا تدل على الحياة، وكذلك من قال بالعلة، وعند ذلك افتقرنا إلى إقامة الدليل على الصانع المختار، فعلمت بهذا أن ترتيب **الاستدلال** بالصفات على الحياة أو بمجرد الفعل ينبني على إبطال الموجب الذاتي»[3]، انتهى.

فإن قلت: حاصل هذا منع الاستلزام ضرورة، والإقرار بثبوته نظرا، فالتوقف باق؟

قلت: الباقي هو توقف الفعل على حياة الفاعل في نفس الأمر، لا على العلم بها، وعلى الثاني ينبني الدور، فنقول: لا نسلم توقف صحة **الاستدلال** بالسمع على العلم بثبوت الحياة وتوابعها للمرسل؛ لأن من شاهد الخارق وهو عالم بالتحدي، أو بلغه ذلك بالتواتر، جزم بصدق على مَن ظهر على يده في كل ما يبلغه عنه؛ لأنه مهما ثبتت الرسالة عنده وجب للمتصف بها الصدق، والأمانة، والتبليغ؛ سواء كان مَن ذكرها عالما باتصاف المرسِل بتلك الصفات مستحضرا لذلك أو لا، نعم؛ مقام النظر في حَدِّ المعجزة بتصور مفهوم الفعل، ومفهوم خرق العادة، والتحدي، ووجه دلالة ذلك على صدق المتحدي؛ يستدعي تقدم العلم بثبوت تلك الصفات، وليس خصوص الناظر في هذا المقام هو المخاطب بالدليل السمعي؛ بل هو نفسه في غير هذا المقام؛ من حيث علمه بالخارق والتحدي مع غيره سواء، ينتهض عليه الدليل السمعي، كما ينتهض على غيره، وهذا معنى قول الشريف في "شرح الأسرار": «الصحيح أن السمع لا يتوقف ثبوته على الكلام، ولا على نفي العجز؛ إذ العلم يحصل ضرورة عند قيام المعجزة بثبوت السمع مع الذهول عن نفي العجز، وعن الكلام، فلو كان ثبوت السمع يتوقف على نفي العجز، وثبوت الكلام، لما علم ثبوت السمع من ذهل عن نفي العجز والكلام.

---

[1] اشتهر بالمقترَح؛ لكونه شرح كتاب: "المقترح في المصطلح في الجدل" للشيخ أبي منصور البروي الشافعي (ت 567 هـ)، وكان يحفظه عن ظهر قلب، واسمه: المظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين المصري الشافعي؛ وهو جد ابن دقيق العيد لأمه، فقيه أصولي متكلم، له شرح الإرشاد في الاعتقاد للإمام الجويني، وغيره (ت 612هـ).

من مصادر ترجمته:

فهرست اللبلي: (ص27)، وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي: (372/8)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (134/2)، وحسن المحاضرة، في تاريخ مصر والقاهرة للحافظ السيوطي: (409/1).

[2] الشريف الإدريسي.

[3] أبكار الأفكار العلوية: (ص218).

وقد استدل القاضي -رحمه الله- على نفي العجز بالسمع، وهو سائغ؛ إذ لا يتوقف السمع عليه، كما قررناه، نعم؛ إن أريد أن من شرط الناظر في المعجزة أن يكون تقدم له قبل ذلك ثبوت (ق536/أ) الفاعل المختار، وأنه متكلم، وأنه قادر ليس بعاجز، وأنه مريد، عالم؛ إذ لا يصح الفعل المعجز إلا بعد ثبوت هذه الصفات، فيكون له وجه»[1]، انتهى. فكرِّر تأمله؛ لتفهم أنه إذا لم يتوقف السمع على نفي العجز الذي هو ثبوت القدرة التي بها يحصل الفعل الخارق مباشرة، لم يتوقف على ما تستلزمه بواسطة الاستلزام من باب أولى، وأنه إذا صح إثبات القدرة بالسمع، صح إثبات ما تستلزمه به بطريق أحرى، وقد صرح بالتعميم في بيان تخصيص الاستلزام بمقام النظر.

وإذا فهمت هذا فلا يغرنك بعض "أرباب الحواشي" في الجواب عن **إشكال** توقف السمع على العلم بهذه الصفات؛ إذا نظر في أركان المعجزة، ووجه دلالتها لم يشك في التوقف، فإن حاصله ما ذكرناه؛ من اختصاص التوقف بذلك المقام، فلا يصح جعله جوابا عن **الإشكال**، وعلى هذا أيضا يحمل ما استظهره السعد في "مبحث العلم" من لزوم الدور، **فثبت الدليل السمعي**.

ثم نقول: استلزام الإرادة للحياة ضروري؛ لأن التوجه إلى الشيء، وتطلبه وقصده لا يتعقل من غير الحي أصلا، والقدرة تَقدَّمَ أنها تستلزمها نظرا، ولا شك أن الإرادة والقدرة تستلزمان العلم بالفعل، وهو لا يستلزمهما كذلك، لكن قبوله يستلزم قبولهما؛ إذ لا يتصور في نظر العقل عالم بالفعل، أو القوة؛ يستحيل في حقه أن يريد ويقدر لذاته، وإذا كان قبول العلم يستلزم قبولهما، وقبولهما يستلزم الحياة، اتضح **برهان الاستلزام**، وثبت الدليل العقلي.

فراجِع وجدانك، واستَقْرِ كثيرا من أفراد غير الحي، واعرضها على عقلك، وانظر؛ هل يمكنه أن ينظر بصحة التوجه والقصد منها مع عدم حلول الحياة فيها؟ لتثبتها عند المقدمة الأولى، فبها تتوصل إلى ما بعدها؛ واستلزام الإدراك للحياة حينئذ: نظري.

وبهذا يتبين أن **ما أدرك من الجمادات خلقت فيه الحياة**، والله تعالى أعلم.

وبهذا يظهر لك الجواب عن اعتراض **برهان الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة**، الذي قرره الشيخ السنوسي أنه لا يفيد، إلا أن للحوادث موجدا، أما اتصافه بهذه الصفات فلا، فقد أنكرها "الفلاسفة"، وأنكر (ق536/ب) "المعتزلة" زيادتها على الموت، والكل مجمعون على وجود الحوادث، وأن لها محدِثا.

وحاصل الجواب: أن الفعل يستلزم القدرة المستلزمة لغيرها؛

و أيضا: كونه اختياريا؛ يستلزم الإرادة المستلزمة لغيرها.

---

[1] أبكار الأفكار العلوية: (ص131).

والله تعالى أعلم بالصواب، ونسأله سبحانه حسن المرجع والمآب، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه، وسلم تسليما كثيرا، والحمد لله رب العالمين.

وكتبه عبيد ربه محمد بن عبد الرحمن بن زكري، وفقه الله تعالى بمنه، آمين.

فهرس المصادر والمراجع

أ_ المخطوطة:

1. تقييدات مجموعة للمنجور والقصار على الصغرى، ولقد أشرفت على نهاية تحقيقه بحمد الله.
2. مسائل في الكلام والفقه، لأبي العباس أحمد المنجور، بتحقيقي، تحت الطبع إن شاء الله.
3. مشرب أهل الصفا، أو الانتصار لآل النبي المختار والرد على بحث الشيخ القصار، مكتبة خاصة.

4. ب- المطبوعة:

5. أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، للشريف الإدريسي، تحقيق: نزار حمادي، مكتبة المعارف، ط. الأولى: 1431هـ/2010م.
6. إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، لعبد الرحمن بن زيدان، تحقيق: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية -القاهرة-، ط. 1429هـ/2008م.
7. الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، لأبي العباس أحمد الناصري الدرعي، تحقيق وتعليق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب -الدار البيضاء-، ط. 1418هـ/1997م.
8. الإلمام ببعض من لقيته من علماء الإسلام، لعبد الواحد السجلماسي، تقديم وتحقيق: نفيسة الذهبي، مكتبة الرباط، ط. الأولى: 1429هـ/2008م.
9. إنباء الغمر بأبناء العمر، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية -لجنة إحياء التراث الإسلامي-، القاهرة، طبعة: 1389هـ/1969م.
10. البداية والنهاية، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط. الأولى: 1408هـ/1988م.
11. توشيح الديباج وحلية الابتهاج، لبدر الدين القرافي، تحقيق: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية -القاهرة، ط. 1425هـ/2004م.
12. الجامع لشعب الإيمان، للإمام البيهقي، تحقيق: عبد العلي حامد، مكتبة الرشد -الرياض-، ط. الأولى: 1423هـ/2003م.
13. جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، لابن القاضي المكناسي، دار المنصور للطباعة والوراقة -الرباط-: 1973م.
14. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، لعبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية -مصر- ط. الأولى: 1387هـ/ 1967م.
15. درة الحجال في أسماء الرجال لابن القاضي المكناسي، تحقيق: محمد الأحمدي، دار التراث (القاهرة)، والمكتبة العتيقة (تونس)، ط. الأولى: 1391هـ/ 1971م.
16. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية -حيدر آباد/الهند-، ط. الثانية: 1392هـ/ 1972م.

17. دلائل النبوة، للبيهقي، عناية: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان-، ودار الريان للتراث ط. الأولى: 1408هـ/ 1988م.
18. دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، لمحمد بن عسكر الحسني الشفشاوني، تحقيق: محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر -الرباط-، ط. الثانية: 1397هـ/1977م.
19. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون المالكي، دراسة وتحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنَّان، دار الكتب العلمية -بيروت- لبنان، ط. الأولى: 1417هـ/ 1996م.
20. سراج المريدين في سبيل الدين، لابن العربي المعافري، ضبط وتقديم: عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، ط. الأولى: 1438هـ/2017م.
21. سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، لمحمد بن جعفر الكتاني، تحقيق: محمد حمزة الكتاني، وآخرين -دار الثقافة-، الدار البيضاء.
22. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة: 1349هـ.
23. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد، تحقيق: عبد القادر ومحمود الأرناؤوطين، دار ابن كثير، ط. الأولى: 1406 هـ/1986م.
24. شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت - لبنان-، ط. الثانية: 1419هـ/1998م.
25. شرح المواقف، للشريف الجرجاني ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان-، ط. الأولى: 1419هـ/ 1998م.
26. شرح النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية، لعبد الرحمن بن زكري الفاسي، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان-، ط. الأولى: 2015م.
27. شرح ترجمة بدء الوحي مع حديث "إنما الأعمال بالنيات"، من صحيح البخاري، لعبد القادر الفاسي، تقديم وتحقيق: عبد الإله يعلاوي، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان-، ط. الأولى: 1423هـ/2002م.
28. طبقات الحضيكي، لمحمد بن أحمد الحضيكي، تقديم وتحقيق: أحمد بومزكو، مطبعة النجاح الجديدة -الدار البيضاء-، ط. الأولى: 1427هـ/ 2006 م.
29. طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، تحقيق: محمد الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية -لبنان-، طبعة: 1383هـ/1964م.
30. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة الدمشقي، عناية: الحافظ عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد/الهند-، ط. الأولى: 1399هـ/ 1979م.
31. طبقات المفسرين، للدودي، تحقيق: محمد الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية - لبنان-، طبعة: 1383هـ/1964م.
32. غاية النهاية في طبقات القراء، لشمس الدين ابن الجزري تحقيق: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان-، ط. الأولى: 1427هـ/ 2006م.
33. فهرس اللبلي، لأحمد بن يوسف الفهري، تحقيق: يوسف ياسين عياش وعواد عبد ربه أبو زينة، دار الغرب الإسلامي، ط. الأولى: 1408هـ/1988م.
34. الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة، لأبي زيد عبد الرحمن التمنارتي، تحقيق: اليزيد الراضي، دار الكتب

العلمية -بيروت-، ط: 1428هـ/2007م.

35. كتاب العظمة، لأبي الشيخ الأصبهاني، دراسة وتحقيق: رضا الله المباركفوري، دار العاصمة -الرياض-، ط. الأولى: 1408هـ.
36. كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، لأحمد بابا التنبكتي، دراسة وتحقيق: الأستاذ محمد مطيع، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، ط. الأولى: 1421هـ/2000م.
37. المختصر الكلامي، لابن عرفة التونسي، تحقيق وتعليق: نزار حمادي، دار الضياء -الكويت-، ط. الأولى: 1435هـ/2014م.
38. مختصر نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد، لأبي العباس أحمد المنجور، دراسة وتحقيق: عبد الرزاق دحمون، دار ابن حزم، بيروت -لبنان- ط. الأولى: 1435هـ/ 2014م.
39. معجم طبقات المؤلفين على عهد دولة العلويين، لعبد الرحمن بن زيدان، دراسة ببليومترية وتحقيق: حسن الوزاني، وزارة الأوقاف المغربية، ط. الأولى: 1430هـ/ 2009م.
40. النبوغ المغربي في الآداب العربي، لعبد الله كنون، ط. بدون.
41. نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، لمحمد الطيب القادري، تحقيق: محمد حجي وأحمد التوفيق، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر -الرباط-: 1397هـ/1997م.
42. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بابا التنبكتي، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية -طرابلس- ط. الأولى: 1989م.
43. الوفيات، لابن قنفذ القسنطيني، تحقيق: عادل نونهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت -لبنان-، ط. الرابعة: 1403هـ/1983م.

معالم المنهج التواصلي في سير العلماء
الإمام ابن تيمية نموذجا

Milestones of the communicative method in the biographies of scholars: Imam Ibn Taymiyyah as a model

معاذ بن عبد العزيز المؤذن * mouadelmouadine99@gmail.com	جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء المغرب،

الإرسال: 2021/01/11 **القبول**: 2021/02/05 **النشر**: 2021/02/26

ملخص :
تناول هذا البحث بيان حياة الإمام ابن تيمية رحمه الله التي تحوي صورا كثيرة تظهر بلوغه درجة عالية في إتقان التواصل مع جميع الفئات، سواء مع خاصة نفسه، أو مع غيره من أقاربه –كوالدته-، أو مع طلبته، أو خصومه وغيرهم، مما يدل على أن ابن تيمية رحمه الله أصّل لما أصبح يسمى اليوم علم التواصل الحديث بأركان التواصل، وهي: المرسل والرسالة والمستقبل، كما قرّر مجموعة من الشرائط لإنجاح التواصل، وهي: العلم، والرفق، والصبر، واستحضار المصالح والمفاسد أثناء التواصل وضرورة اعتبار المآلات، وقد بلغ رحمه الله شأوا عظيما في خلق الإنصاف، و يتجلى هذا الخلق في أمور كثيرة، من بينها: أخذه للحق بغض النظر عن القائل به، وإنصافه للفرق المخالفة: كالرافضة والخوارج، وغير ذلك.

الكلمات المفتاح : التواصل ؛ المنهج ؛ ابن تيمية ؛ أركان التواصل ؛ شروط التواصل.

Abstract : This research deals with a statement of the life of Imam Ibn Taymiyyah, may God have mercy on him, which contains many pictures that show his high degree of mastery of communication with all groups, whether with his own personal, or with other relatives - such as his mother - or with his students, or his opponents and others, which indicates Ibn Taymiyyah, may God have mercy on him, established what has become today called the science of modern communication with the pillars of communication, which are: the sender, the message and the future. He also decided a set of tapes for the success of communication, namely: knowledge, kindness, patience, and the evocation of interests and evils during communication and the need to consider the outcomes, and he has reached his mercy God will do a great deal in the creation of equity, and this creation is evident in many things, including: taking it to the truth regardless of who said it, and doing justice to the opposing teams: such as the Rafidah and the Kharijites, and so on.

Keywords:
Communication; Curriculum; Ebn Taimia ; Pillars of communication; Terms of communication.

معاذ بن عبد العزيز المؤذن ، mouadelmouadine99@gmail.com

مقدمة:

بسم الله الرحمان الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فهذا بحث بعنوان: **" معالم المنهج التواصلي في سير العلماء: الإمام ابن تيمية نموذجا".**

ولما كان العلماء الربانيون هم ورثة الأنبياء ونبراس الأمة وقادتها، كان التأمل في حياتهم والنظر في سيرهم ومواقفهم من أهم ما يوقف الدارس على المعالم المنهجية في تواصلهم سواء مع خاصة أنفسهم أو مع غيرهم، ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث الموسوم ب:

" معالم المنهج التواصلي في سير العلماء: الإمام ابن تيمية نموذجا"، كمحاولة لتسليط الضوء على بعض هذه المحطات التواصلية في حياة هذا الإمام وتجليتها من خلال الوقوف على بعض النماذج والأمثلة في مجالات مختلفة -دعوية وتربوية وغير ذلك-، قصد إبراز مدى تأثرها وتمثلها للهدي النبوي، ثم موافقتها لمناهج النبي صلى الله عليه وسلم التواصلية.

وقد تحصلت خطة البحث في مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة.

أما المقدمة: فأشرت فيها إلى أهمية الموضوع وعنوانه ثم خطة البحث.

وأما المباحث:

فالأول منها: في التعريف بالإمام ابن تيمية رحمه الله تعريفا مختصرا.

والثاني: خصصته للمنهج التواصلي عند الإمام ابن تيمية رحمه الله من خلال كتابه: " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

والثالث: في ذكر خلق الإنصاف ونماذجه عند شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

والرابع: خصصته لبعض الصور من تواصل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

وأما الخاتمة: فضمنته أهم نتائج البحث.

وقبل أن أشرع في العرض؛ ينبغي الإشارة إلى أنه قد واجهتني بعض العراقيل والصعوبات أثناء الإعداد، لعل أهمها يكمن في صعوبة تحديد العناصر والمحاور التي تندرج تحت موضوع البحث

المبحث الأول: التعريف بابن تيمية رحمه الله:

اسمه ونسبه:

هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحراني المعروف بابن تيمية[1].

سبب تلقيبه بابن تيمية:

[1] الوافي بالوفيات (7/ 11).

ورد في كتب التراجم في سبب تسميته بابن تيمية قولان[1]:

الأول: أن جده محمد بن الخضر حج على درب تيماء فرأى هناك طفلة، فلما رجع وجد امرأته قد ولدت له بنتا فقال: يا تيمية يا تيمية فلقب بذلك.

والثاني: أن جده محمدا كانت أمه تسمى تيمية، وكانت واعظة فنسب إليها وعرف بها، قاله ابن النجار.

مولده ونشأته:

ولد ابن تيمية بحران عاشر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة، وتحول به أبوه إلى دمشق، وكانوا قد خرجوا من حران مهاجرين بسبب جور التتار، فساروا بالليل ومعهم الكتب على عجلة لعدم الدواب؛ فكاد العدو يلحقهم، ووقفت العجلة، فابتهلوا إلى الله واستغاثوا به فنجوا وسلموا، وقدموا دمشق في أثناء سنة سبع وستين[2].

طلبه للعلم:

سمع مسند الإمام أحمد بن حنبل مرات، وسمع الكتب الستة الكبار والأجزاء، ومن مسموعاته معجم الطبراني الكبير، وعني بالحديث، وقرأ ونسخ وتعلم الخط والحساب في المكتب، وحفظ القرآن، وأقبل على الفقه، وقرأ العربية على ابن عبد القوي ثم فهمها وأخذ يتأمل كتاب سيبويه حتى فهم في النحو، وأقبل على التفسير إقبالا كليا حتى حاز فيه قصب السبق وأحكم أصول الفقه وغير ذلك، هذا كله وهو بعد ابن بضع عشرة سنة فانبهر أهل دمشق من فرط ذكائه وسيلان ذهنه وقوة حافظته وسرعة إدراكه[3].

وأول كتاب حفظه في الحديث الجمع بين الصحيحين للإمام الحميدي، وقلّ كتاب من فنون العلم إلا وقف عليه، وكان الله قد خصّه بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان لم يكن يقف على شيء أو يستمع لشيء غالبا إلا ويبقى على خاطره إما بلفظه أو معناه، وكان العلم كأنه قد اختلط بلحمه ودمه وسائره؛ فإنه لم يكن له مستعارا بل كان له شعارا ودثارا[4].

[1] العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ص: 18) بتصرف.

[2] الوافي بالوفيات (7/ 11) و الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون (ص: 597).

[3] العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ص: 19).

[4] الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية (ص: 19-17).

شيوخه وتلامذته:

ذكر ابن عبد الوهاب رحمه الله في العقود الدرية[1] أن شيوخ ابن تيمية جاوزوا مائتي شيخ.

منهم:

ابن عبد الدائم وابن أبي اليسر والكمال ابن عبد وابن أبي الخير وابن الصيرفي والشيخ شمس الدين والقاسم الإربلي وابن علان وخلق كثير[2].

وأما تلاميذه فكثيرون، منهم:

الذهبي والبرزالي وأبو الفتح ابن سيد الناس[3]، وابن القيم وابن كثير والمزي وغيرهم.

محنته:

قال الشوكاني: وقع له مع أهل عصره قلاقل وزلازل، وامتحن مرة بعد أخرى في حياته، وجرت فتن عديدة، والناس قسمان في شأنه؛ فبعض منهم مقصر به عن المقدار الذي يستحقه بل يرميه بالعظائم، وبعض آخر يبالغ في وصفه ويجاوز به الحد ويتعصب له كما يتعصب أهل القسم الأول عليه، وهذه قاعدة مطردة في كل عالم يتبحر في المعارف العلمية ويفوق أهل عصره ويدين بالكتاب والسنة فإنه لا بد أن يستنكره المقصرون ويقع له معهم محنة بعد محنة ثم يكون أمره الأعلى وقوله الأولى، ويصير له بتلك الزلازل لسان صدق في الآخرين ويكون لعلمه حظ لا يكون لغيره، وهكذا حال هذا الإمام فإنه بعد موته عرف الناس مقداره واتفقت الألسن بالثناء عليه إلا من لا يعتد به وطارت مصنفاته واشتهرت مقالاته[4].

وفاته:

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله:

ثم دخلت سنة ثمان وعشرين وسبعمائة في ذي القعدة منها كانت وفاة شيخ الإسلام أبى العباس أحمد بن تيمية قدس الله روحه، وقد اتفق موته في سحر ليلة الاثنين المذكور، فذكر ذلك مؤذن القلعة على المنارة بها وتكلم به الحراس على الأبرجة، فما أصبح الناس إلا وقد تسامعوا بهذا الخطب العظيم والأمر الجسيم، فبادر الناس على الفور إلى الاجتماع حول القلعة من كل مكان أمكنهم المجيء منه، حتى من الغوطة والمرج، ولم يطبخ أهل الأسواق شيئا، ولا فتحوا كثيرا من

---

[1] ينظر (ص: 19).

[2] الوافي بالوفيات (7/ 11).

[3] الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون (ص: 492)

[4] البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (1/ 65).

الدكاكين التي من شأنها أن تفتح أوائل النهار على العادة، وكان نائب السلطنة تنكز قد ذهب يتصيد في بعض الأمكنة[1].

وفي آخر حياته اعتكف على قراءة القرآن، فختم القرآن مدة إقامته بالقلعة ثمانين أو إحدى وثمانين ختمة، انتهى في آخر ختمة إلى آخر اقتربت الساعة {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ (54) فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ[2]}[3].

مؤلفاته:

أما مصنفاته؛ فهي كثيرة جدّاً، وقد جمع أسماءها ابن القيم في رسالة بعنوان: (أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية) لكنه لم يأت على جميعها، وبعض ما ذكره منها مفقود لم يصل إلينا.

قال الحافظ البزار رحمه الله:

وأما مؤلفاته ومصنفاته فإنها أكثر من أن أقدر على إحصائها أو يحضرني جملة أسمائها بل هذا لا يقدر عليه غالبا أحد لأنها كثيرة جدا كبارا وصغارا، وهي منشورة في البلدان فقل بلد نزلته إلا ورأيت فيه من تصانيفه[4].

ومن مؤلفاته المطبوعة:

1) الاستقامة: حققه د. محمد رشاد سالم.
2) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: حققه د. ناصر العقل.
3) الإيمان: حققه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني.
4) التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع: حققه د. محمد بن عودة السعوي.
5) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: حققه علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم وحمدان بن محمد.
6) درء تعارض العقل والنقل: حققه د. محمد رشاد سالم.
7) الصفدية: حققه د. محمد رشاد سالم.
8) العبودية: حققه محمد زهير الشاويش.

---

[1] البداية والنهاية (14/ 132) و(14/ 138).

[2] سورة القمر آية: 54-55.

[3] العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ص: 384) بتصرف.

[4] الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية (ص: 23).

9) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية: حققه د. محمد رشاد سالم.

10) النبوات: حققه عبد العزيز بن صالح الطويان.

ثناء العلماء عليه:

قال الحافظ ابن كثير رحمه الله:

وقلّ أن سمع شيئا إلا حفظه، ثم اشتغل بالعلوم، وكان ذكيا كثير المحفوظ فصار إماما في التفسير وما يتعلق به عارفا بالفقه، فيقال إنه كان أعرف بفقه المذاهب من أهلها الذين كانوا في زمانه وغيره، وكان عالما باختلاف العلماء، عالما في الأصول والفروع والنحو واللغة، وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية، وما قطع في مجلس ولا تكلم معه فاضل في فن من الفنون إلا ظن أن ذلك الفن فنه، ورآه عارفا به متقنا له، وأما الحديث فكان حامل رايته حافظا له مميزا بين صحيحه وسقيمه، عارفا برجاله متضلعا من ذلك[1].

وقال العلامة كمال الدين بن الزملكاني: كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن وحكم أن أحدا لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك، ولا يعرف أنه ناظر أحدا فانقطع معه ولا تكلم في علم من العلوم سواء أكان من علوم الشرع أم غيرها إلا فاق فيه أهله والمنسوبين إليه، وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين[2].

وقال بهاء الدين أبو البقاء السبكي رحمه الله لبعض من ذكر له الكلام في ابن تيمية: والله يا فلان ما يبغض ابن تيمية إلا جاهل أو صاحب هوى، فالجاهل لا يدري ما يقول وصاحب الهوى يصده هواه عن الحق بعد معرفته به[3].

وقال عنه الذهبي:

الشيخ، الإمام، العالم، المفسر، الفقيه، المجتهد، الحافظ، المحدث، شيخ الإسلام، نادرة العصر، ذو التصانيف الباهرة والذكاء المفرط[4].

وقال أيضا:

ونظر في الرجال والعلل، وصار من أئمة النقد، ومن علماء الأثر، مع التدين والنبالة، والذكر، والصيانة، ثم أقبل على الفقه ودقائقه وقواعده وحججه، والإجماع والاختلاف؛ حتى كان يقضي

---

[1] البداية والنهاية (14/ 137).

[2] العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ص: 24-23).

[3] الرد الوافر (ص: 24).

[4] الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون (ص: 267).

منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف، ثم يستدل ويرجح ويجتهد، وحق له ذلك، فإن شروط الاجتهاد كانت قد اجتمعت فيه؛ فإنني ما رأيت أحدا أسرع انتزاعا للآيات الدالة على المسألة التي يوردها منه، ولا أشد استحضارا لمتون الأحاديث، وعزوها إلى الصحيح أو إلى المسند، أو إلى السنن منه؛ كأن الكتاب والسنن نصب عينيه، وعلى طرف لسانه، بعبارة رشيقة، وعين مفتوحة، وإفحام للمخالف، وكان آية من آيات الله تعالى في التفسير والتوسع فيه، يبقى في تفسير الآية المجلس والمجلسين، وأما أصول الديانة ومعرفتها، ومعرفة أحوال الخوارج والروافض والمعتزلة وأنواع المبتدعة؛ فكان لا يشق فيه غباره، ولا يلحق شأوه، هذا مع ما كان عليه من الكرم الذي لم أشاهد مثله قط، والشجاعة المفرطة التي يضرب بها المثل، والفراغ عن ملاذ النفس من اللباس الجميل، والمأكل الطيب، والراحة الدنيوية[1].

المبحث الثاني: التواصل عند ابن تيمية من خلال كتابه:" الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"

1. لمحة تعريفية عن "كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر":

يقع كتاب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" في ثمانين صفحة بالنسخة التي حققها الدكتور صلاح الدين المنجد، وقد حققه قبله الشيخ محمد حامد الفقي، في كتاب جمع رسائل كثيرة[2]، نشر سنة 1965م.

ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التي زخرت بها المكتبة الإسلامية، فهو كتاب نفيس حاول من خلاله ابن تيمية رحمه الله أن يضع أهم القواعد والضوابط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد أفاد وأجاد، كما أشار إلى ذلك محقق الكتاب: صلاح الدين المنجد بقوله:(لا أعلم أحدا من العلماء فصَّل الكلام في هذا الموضوع ووضَّحه كشيخ الإسلام ابن تيمية، فقد تكلَّم فيه كلام خبير، لا يغيب عنه من الشريعة، قرآنا وسنة، ومن آثار السلف وأعمالهم شيء، فأحسن فيما كتب وأجاد)[3].

وابن تيمية رحمه الله تعالى في رسالته هاته لم يكن مفسرا وأصوليا وفقيها فقط؛ بل كان عالما نفسيا يحلل أهواء النفس الإنسانية وطباعها المختلفة، وعالما اجتماعيا ينظِّر لمجموعة من القوانين التي تحكم الاجتماع البشري؛ وسنحاول من خلال هذا المبحث الوقوف على بعض المعالم والشروط التواصلية التي أقرها ابن تيمية في هذا الكتاب، باعتبار أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخل في التواصل البشري.

---

[1] الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون (ص: 268).

[2]- سماه:"شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين".

[3]. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(ص:5).

2.تأصيل التواصل عند ابن تيمية من خلال كتاب" الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر":

يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى قضية أن التواصل ضرورة بشرية موجودة بوجود الإنسان، وهو ما عبر عنه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيقول: (كل بشر على وجه الأرض فلا بد له من أمر ونهي، ولا بد أن يأمر وينهى، حتى لو أنه وحده لكان يأمر نفسه وينهاها، إما بمعروف وإما بمنكر، كما قال تعالى:" وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ "[1] فإن الأمر هو طلب الفعل وإرادته، والنهي طلب الترك وإرادته، ولا بد لكل حي من إرادة وطلب في نفسه يقتضي بهما فعل نفسه، ويقتضي بهما فعل غيره إذا أمكن ذلك، فإن الإنسان حي يتحرك بإرادته، وبنو آدم لا يعيشون إلا باجتماع بعضهم مع بعض، وإذا اجتمع اثنان فصاعدا فلا بد أن يكون بينهما ائتمار بأمر وتناه عن أمر)[2].

ويقول رحمه الله معلقا على الآية الكريمة: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"[3] ليس شرط ذلك أن يصل أمر الآمر ونهي الناهي منها إلى كل مكلف في العالم؛ إذ ليس هذا من شرط تبليغ الرسالة: فكيف يشترط فيما هو من توابعها؛ بل الشرط أن يتمكن المكلفون من وصول ذلك إليهم، ثم إذا فرطوا فلم يسعوا في وصوله إليهم مع قيام فاعله بما يجب عليه: كان التفريط منهم لا منه[4].

فكأن ابن تيمية رحمه الله تعالى هنا يؤصل لما أصبح يسمى اليوم في علم التواصل الحديث بأركان التواصل، وهي: المرسل والرسالة والمستقبل؛ فاشترط في المرسل اجتهاده في إبراز الرسالة وبيانها، واشترط في الرسالة الوقوع والحدوث ولم يشترط وصولها للمستقبل، بل المستقبل هو الذي يجب عليه أن يسعى في الوصول إليها واستيعاب كنهها.

3.بعض شروط التواصل عند ابن تيمية:

قرر ابن تيمية رحمه الله تعالى مجموعة من الشرائط لإنجاح التواصل، نذكر منها:

- ✓ **العلم، والرفق، والصبر:**

يقول رحمه الله:(فلا بد من هذه الثلاثة: العلم، والرفق، والصبر، العلم قبل الأمر والنهي، والرفق معه، والصبر بعده)[5]، فالعلم وسيلة إلى معرفة المعروف والمنكر، وهو أيضا وسيلة إلى فقه أحوال

---

[1] يوسف: 53.

[2].الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ص:66).

[3] آل عمران: 104.

[4].الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ص:66).

[5].الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(ص: 30).

المخاطبين وظروفهم والطريقة التي يخاطبون بها، والحلم والرفق ضروريين مع الصبر لتحقيق المراد ونيل المآرب، وإلا نفر الناس من الداعي وانقلب المطلوب إلى ضده، ولذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله واضعا الرفق في المرتبة الثانية بعد شرط الفقه والعلم موردا قول أحد علماء السلف: " لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من كان فقيها فيما يأمر به، فقيها فيما ينهى عنه، رفيقا فيما يأمر به، رفيقا فيما ينهى عنه؛ حليما فيما يأمر به، حليما فيما ينهى عنه "[1])[2].

ثم أنكر على من أراد التواصل مع الناس من غير فقه وحلم وصبر قائلا: (من يريد أن يأمر وينهى إما بلسانه وإما بيده مطلقا، من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح، وما يقدر عليه وما لا يقدر(...) فيأتي بالأمر والنهي معتقدا أنه مطيع في ذلك لله ورسوله وهو معتد في حدوده، كما انتصب كثير من أهل البدع والأهواء؛ كالخوارج والمعتزلة والرافضة وغيرهم ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهي والجهاد على ذلك، وكان فساده أعظم من صلاحه؛ ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالصبر على جور الأئمة، ونهى عن قتالهم ما أقاموا الصلاة، وقال: «أدوا إليهم حقوقهم، وسلوا الله حقوقكم[3]»)[4].

✓ **استحضار المصالح والمفاسد أثناء التواصل:**

يقول رحمه الله:(إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له؛ فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته.

لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام)[5].

وهذا المبدأ التواصلي هو مبدأ نبوي أصيل زخرت به مشاهد السيرة النبوية، ومن ذلك ما أشار إليه ابن تيمية رحمه الله تعالى بقوله: (ومن هذا الباب ترك النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن

---

[1]. قال رحمه الله: (ذكره أبو يعلى في المعتمد في أصول الفقه).

[2]. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(ص: 30).

[3]. الترمذي:كتاب الفتن/باب الأثرة وما جاء فيه(53/4).

[4]. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ص:20/19).

[5]. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(ص:21)

أبيّ وأمثاله من أئمة النفاق والفجور لما لهم من أعوان، فإزالة منكره بنوع من عقابه مستلزمة إزالة معروف أكثر من ذلك بغضب قومه وحميتهم، وبنفور الناس إذا سمعوا أن محمدا يقتل أصحابه)[1].

وفي صحيح مسلم عن سلمان بن ربيعة قال: قال عمر: قسم النبي صلى الله عليه وسلم قسما فقلت: يا رسول الله! والله لغير هؤلاء أحق به منهم فقال: « إِنَّهُمْ خَيَّرُونِي أَنْ يَسْأَلُونِي بِالْفُحْشِ أَوْ يُبَخِّلُونِي، فَلَسْتُ بِبَاخِلٍ »[2]، (يقول: إنهم يسألوني مسألة لا تصلح، فإن أعطيتهم وإلا قالوا: هو بخيل، فقال: خيروني بين أمرين مكروهين لا يتركوني من أحدهما: الإفحاش والتبخيل، والتبخيل أشد، فأدفع الأشد بإعطائهم)[3].

[1]. نفسه (ص:22).

[2]. صحيح مسلم/ باب: إعطاء من سأل بفحش(730/2).

[3]. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ص:51).

✓ **ضرورة اعتبار المآلات:**

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله معلقا على قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[1] ومبينا أن إنكار المنكر ينبغي أن يكون بالتي هي أحسن: (ليكن أمرك بالمعروف بالمعروف، ونهيك عن المنكر غير منكر، وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو من أعظم الواجبات والمستحبات، لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة؛ إذ بهذا بعثت الرسل ونزلت الكتب، والله لا يحب الفساد؛ بل كل ما أمر الله به فهو صلاح....)[2].

المبحث الثالث: نماذج من الإنصاف عند ابن تيمية –رحمه الله-:

الباحث عن الإنصاف بإنصاف عند الإمام ابن تيمية، يجد نفسه أمام تراث حافل لهذا العلم، فالرجل – ومن خلال ما وقفنا عليه- قد بلغ شأوا عظيما في هذه الصفة، ونسوق في هذه الورقات نماذج من هذه الصفة التي اتصف بها الرجل.

أ- إنصافه –رحمه الله- في أخذه للحق بغض النظر عن القائل به:

يقول شيخ الإسلام مبينا أن الحكمة ضالة المؤمن، وأن المبتغي للحق الراغب فيه، لا بد له أن يكون منصفا في هذا الأخذ، وألا يمنعنه بغضه لقوم، أو مخالفته لهم سواء في الأصول أو الفروع من أخذ هذا الحق، يقول: (اقبلوا الحق من كل من جاء به؛ وإن كان كافرا - أو قال فاجرا - واحذروا زيغة الحكيم، قالوا: كيف نعلم أن الكافر يقول كلمة الحق؟ قال: إن على الحق نورا...)[3].

ب –إنصافه –رحمه الله- مع الفرق المخالفة:

1-على سبيل الإجمال:

يقول –رحمه الله-:(ومن سلك طريق الاعتدال عظّم من يستحق التعظيم، وأحبه ووالاه، وأعطى الحق حقه، فيعظم الحق، ويرحم الخلق، ويعلم أن الرجل الواحد تكون له حسنات وسيئات، فيُحمد ويُذم، ويُثاب ويُعاقب، ويُحب من وجه ويُبغض من وجه، هذا هو مذهب أهل السنة والجماعة...)[4].

2-على سبيل التفصيل:

---

[1] صحيح مسلم (69/1)، باب: باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان.

[2]. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(ص:17) .

[3]- مجموع الفتاوى (102/5).

[4]- منهاج السنة النبوية (544/4).

واخترت بهذا الخصوص إنصافه لفرقتين متناقضتين تماما، ومع ذلك فإنه أنصفهما معا، يقول شيخ الإسلام –متحدثا عن **الخوارج والرافضة**-: (وليس في أهل الأهواء أصدق ولا أعبد من الخوارج، ومع هذا فأهل السنة يستعملون معهم العدل والإنصاف ولا يظلمونهم؛ فإن الظلم حرام مطلقا كما تقدم، بل أهل السنة لكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم لبعض؛ بل هم للرافضة خير وأعدل من بعض الرافضة لبعض، وهذا مما يعترفون هم به، ويقولون: أنتم تنصفوننا ما لا ينصف بعضنا بعضا...)[1].

ج- إنصافه –رحمه الله- في التوسط في الحكم على المخالف:

فقد وقف موقف التوسط بين الإفراط في الحكم والتفريط فيه، وبيّن خطأ من أخطأ، وقال إن الصوفية مبتدعون خارجون عن السنة، وخطّأ من قال إنهم أفضل الخلق بعد الأنبياء.

يقول –رحمه الله- بهذا الخصوص:

(فطائفة ذمّت الصوفية والتصوف، وقالوا: إنهم مبتدعون خارجون عن السنة ونقل عن طائفة من الأئمة في ذلك من الكلام ما هو معروف، وتبعهم على ذلك طوائف من أهل الفقه والكلام، وطائفة غلت فيهم وادعوا أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء وكلا طرفي هذه الأمور ذميم.

والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله، كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب...)[2].

د- إنصافه –رحمه الله- في ثنائه على بعض علماء المسلمين ممن هو مخالف لهم:

فقد أثنى على كبار العلماء المخالفين له في أصول المعتقد، سواء من الأشاعرة، أو الصوفية، وأسوق ها هنا نموذجين أبين فيهما موقفه منهم.

يقول -رحمه الله- عن القاضي الباقلاني-رحمه الله-: (فيه من الفضائل العظيمة، والمحاسن الكثيرة، والرد على الزنادقة والملحدين وأهل البدع، حتى إنه لم يكن في المنتسبين إلى ابن كُلاّب والأشعري أجلَّ منه، ولا أحسن كتبًا وتصنيفًا، وبسببه انتشر هذا القول)[3].

وقال عن الهروي-رحمه الله-: (أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة وغير ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به...[ثم ذكر من أخذ عنه من تلاميذه وقال]: ثم إنه ما من هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات

---

[1]- نفسه (157/5).

[2]- مجموع الفتاوى (18/11).

[3]-درء تعارض العقل والنقل (100/2).

مبرورة، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ما لا يخفى على من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف...)[1].

ز- إنصافه –رحمه الله- في نقد كتب الفرق المخالفة:

فقد تكلم –رحمه الله- بلسان الناقد المستبصر على كتابي "قوت القلوب" لأبي طالب المكي (ت386هـ)، و"إحياء علوم الدين" للغزالي، ولم يدفعه ما فيهما من المخالفات إلى أن يردهما جملة، بل بين أن فيهما الفاسد الذي حقه الرد، والصالح الذي حقه الأخذ.

قال رحمه الله تعالى: (أما كتاب قوت القلوب، وكتاب الإحياء تبع له فيما يذكره من أعمال القلوب: مثل الصبر والشكر والحب والتوكل والتوحيد ونحو ذلك، وأبو طالب أعلم بالحديث، والأثر وكلام أهل علوم القلوب من الصوفية وغيرهم من أبي حامد الغزالي، وكلامه أسد وأجود تحقيقا وأبعد عن البدعة مع أن في " قوت القلوب " أحاديث ضعيفة وموضوعة وأشياء كثيرة مردودة.

وأما ما في الإحياء من الكلام في " المهلكات "، مثل الكلام على الكبر والعجب والرياء والحسد ونحو ذلك، فغالبه منقول من كلام الحارث المحاسبي في الرعاية، ومنه ما هو مقبول، ومنه ما هو مردود ومنه ما هو متنازع فيه.

و " الإحياء " فيه فوائد كثيرة؛ لكن فيه مواد مذمومة، فإنه فيه مواد فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد فإذا ذكر معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدوا للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين، وقد أنكر أئمة الدين على " أبي حامد " هذا في كتبه، وقالوا: مرضه " الشفاء " يعني شفاء ابن سينا في الفلسفة، وفيه أحاديث وآثار ضعيفة؛ بل موضوعة كثيرة، وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وترهاتهم، وفيه مع ذلك من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة، ومن غير ذلك من العبادات والأدب ما هو موافق للكتاب والسنة ما هو أكثر مما يرد منه، فلهذا اختلف فيه اجتهاد الناس وتنازعوا فيه)2.

ح- إنصافه في التعامل مع من يفسقه أو يكفره:

وقد تجاوز إنصاف شيخ الإسلام لمخالفيه، إلى أن بلغ درجة الإنصاف مع من رماه بالفسق والكفر، يقول في ذلك: (هذا وأنا في سعة صدر لمن يخالفني؛ فإنه وإن تعدى حدود الله في بتكفير، أو تفسيق، أو افتراء، أو عصبية جاهلية، فأنا لا أتعدى حدود الله فيه، بل أضبط ما أقوله وأفعله

[1]- درء تعارض العقل والنقل (102/2).

[2]- مجموع الفتاوى (551/10-552).

وأزنه بميزان العدل وأجعله مؤتما بالكتاب الذي أنزله الله وجعله هدى للناس حاكما فيما اختلفوا فيه...)[1].

ط- الثناء على الوزير نظام الملك رغم أشعريته:

يقول –رحمه الله-: (وكانت الرافضة والقرامطة - علماؤها وأمراؤها - قد استظهرت في أوائل الدولة السلجوقية حتى غلبت على الشام والعراق وأخرجت الخليفة القائم ببغداد إلى تكريت وحبسوه بها في فتنة البساسيري المشهورة فجاءت بعد ذلك السلجوقية حتى هزموهم وفتحوا الشام والعراق وقهروهم بخراسان وحجروهم بمصر، وكان في وقتهم من الوزراء مثل: " نظام الملك "...)[2].

قال الشيخ عبد الرحمن المحمود: والوزير نظام الملك الذي ذكره شيخ الإسلام يعتبر من أبرز من نصر المذهب الأشعري من خلال المدارس النظامية التي أنشأها في أنحاء متفرقة من العراق وخراسان، وهو يذكر فضله فيما قام به من دعم للسلاجقة السنة في مقابل البويهيين الشيعة...)[3].

المبحث الرابع: صور من تواصل شيخ الإسلام ابن تيمية:

<u>تواصل شيخ الإسلام مع الله عز وجل:</u>

التواصل مع الله عز وجل هو أرقى أنواع التواصل على الإطلاق؛ تواصل بين العبد ومعبوده، بين المخلوق وخالقه جل وعلا، والمسلم مأمور بتحقيق هذا التواصل والحرص عليه، ولأهميته استغرقت الصلوات سائر اليوم؛ يفتتح المسلم يومه بالتواصل مع الله عز وجل في صلاة الصبح ويختمه بصلاة العشاء.

والقدوة في هذا التواصل رسول الله صلى الله عليه وسلم "فقد كان طبعه الأنس بالله عز وجل وكان أنسه بالخلق عارضاً رفقاً ببدنه، ثم إنه كان لا يطيق الصبر مع الخلق إذا جالسهم، فإذا ضاق صدره قال أرحنا بها يا بلال"[4].

وقد ضرب شيخ الإسلام أروع الأمثلة في التشبه برسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا النوع من التواصل، فكان رحمه الله غير آبه بما يَصِله من خصومه من الأذى، مادام غير حائل له عن تواصله بمعبوده سبحانه؛ حتى اشتهر عنه قوله: " ما يصنع أعدائي بي؟ أنا جنتي وبستاني في صدري، أين رحت فهي معي لا تفارقني، أنا حبسي خَلْوة، وقتلي شهادة، وإخراجي من بلدي سياحة،

---

[1]- نفسه (245/3).

[2]- نفسه (18/4).

[3]- موقف ابن تيمية من الأشاعرة (3|254).

[4] إحياء علوم الدين: 101/3.

وكان في حبسه في القلعة يقول: لو بذلت ملء هذه القلعة ذهبا ما عدل عندي شكر هذه النعمة – أو قال: ما جزيتهم على ما تسببوا لي فيه من الخير – ونحو هذا"[1].

وهذه حال العلماء الربانيين؛ يتحرون الكمال في التواصل مع الخالق، فإذا كان لهم ذلك وُفِّقوا أيما توفيق في التواصل مع كل أنواع المخلوقين.

يقول تلميذه ابن القيم: " وحضرت شيخ الاسلام ابن تيمية مرة صلى الفجر ثم جلس يذكر الله تعالى إلى قريب من انتصاف النهار، ثم التفت إلي وقال: هذه غدوتي، ولو لم أتغد الغداء سقطت قوتي. أو كلاماً قريباً من هذا.

وقال لي مرة: لا أترك الذكر إلا بنية إجمام نفسي وإراحتها لأستعد بتلك الراحة لذكر آخر.

أو كلاماً هذا معناه"[2].

<u>تواصل ابن تيمية مع طلبته وأصحابه:</u>

لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ملاذ أصحابه وملجأهم الذي يلجؤون إليه في الشدة والرخاء، وسيرته العطرة ملأى بصور تواصله مع الصحب الكرام، غير مفرق بين امرأة ورجل، ولا بين حر وعبد، ولا بين صغير وكبير، ولا غني وفقير.

فكان لزاما على العلماء وهم ورثة الأنبياء، أن يتمثلوا المنهج التواصلي لرسول الله صلى الله عليه وسلم مع محيطهم، فلا يجمل بالعالم اتخاذ حاجزٍ بينه وبين المجتمع لا ينظر إليهم إلا من على برج عالٍ، يَحْجزُهم عنه زجاج الشاشات أو قوة الحراس الشخصيين...

يقول ابن كثير: وفيها [يعني سنة: 714] توفيت الشيخة الصالحة العابدة الناسكة أم زينب فاطمة بنت عباس بن أبي الفتح بن محمد البغدادية بظاهر القاهرة، وشهدها خلق كثير، وكانت من العالمات الفاضلات، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقوم على الأحمدية في مؤاخاتهم النساء والمردان، وتنكر أحوالهم وأصول أهل البدع وغيرهم، وتفعل من ذلك ما لا تقدر عليه الرجال، وقد كانت تحضر مجلس الشيخ تقي الدين بن تيمية فاستفادت منه ذلك وغيره، وقد سمعت الشيخ تقي الدين يثني عليها ويصفها بالفضيلة والعلم، ويذكر عنها أنها كانت تستحضر كثيرا من المغني أو أكثره، وأنه كان يستعد لها من كثرة مسائلها وحسن سؤالاتها وسرعة فهمها"[3].

[1] الوابل الصيب من الكلم الطيب:48.

[2] الوابل الصيب من الكلم الطيب:42

[3] البداية والنهاية، 83/14.

فهذه إحدى ثمار التواصل البناء بين الشيخ وطلبته؛ أثمرت هذه المرأة التي فاقت الرجال في تحصيلها لثمرة العلم التي هي العلم والعمل، وقد ذكر ابن كثير[1] أن كثيرا من النساء ختمن عليها القرآن، ومنهن زوجه زينب، وأمها عائشة زوجة الحافظ المزي.

يقول ابن القيم: "وكنا إذا اشتد بنا الخوف وساءت بنا الظنون، وضاقت بنا الأرض: أتيناه، فما هو إلا أن نراه، ونسمع كلامه، فيذهب عنا ذلك كله، وينقلب انشراحاً وقوة ويقينا وطمأنينة"[2]. وكلام ابن القيم يذكرنا بقول علي رضي الله عنه: " رأيتنا يوم بدر ونحن نلوذ برسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو أقربنا إلى العدو، وكان من أشد الناس يومئذ بأسا"[3] وكذلك كان شيخ الإسلام أكثر أوقاته مع طلبته ومع ضعفة الناس وعوامهم، لا فرق عنده بين صغير وكبير.

يقول الشيخ مُغلطاي بن قليج المصري: "رأيته بالقاهرة، وأجازني مشافهة بها، وجئته لأودعه، وسألته الوصيةَ والدعاء فقال لي: يا غلام، رُوِّينا في كتاب الترمذي بإسناد ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن عباس: "(يا غلام، إني أعلمك كلمات، احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تُجاهك، إذا سألت فسل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفَّت الصحف)[4]".

وفي ما ذكره مغلطاي يظهر لنا تواضع الشيخ، وعدم تفريقه بين الصغير و الكبير في نشر العلم، ثم التواصل مع الغلام بما ينفعه متأسيا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ابن عباس رضي الله عنه.

يقول ابن القيم: " وَقَالَ لي شيخ الإسلام رضي الله عَنهُ وَقد جعلت أورد عَلَيْهِ غير إيراد بعد إِيرَاد؛ لا تجعل قَلْبك للإيرادات والشبهات مثل السّفنجة، فيتشربها فَلَا ينضح إلا بهَا، وَلَكِن اجْعَلْهُ كالزجاجة المصمتة؛ تمر الشُّبُهَات بظاهرها وَلَا تَسْتَقِر فِيهَا، فيراها بصفائه ويدفعها بصلابته، وَإِلَّا فإذا أشربت قلبك كل شُبْهَة تمر عَلَيْهَا صَار مقرًّا للشبهات أو كَمَا قَالَ"[5]

[1] نفسه، 14/83-83.

[2] الوابل الصيب من الكلم الطيب:48.

[3] مسند أحمد،2/8، رقم الحديث: 654.

[4] صحيح الجامع:2/1318.

[5] مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، 1/140.

يقول الصفدي: " وسألته في سنة ثماني عشرة أو سبع عشرة وسبع مائة وهو بمدرسته بالقصاعين عن قوله: تعالى {وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ}[1] فقلت له: المعروف بين النحاة أن الجمع لا يوصف إلا بما يوصف به المفرد من الجمع بالمفرد من الوصف، فقال كذا هو؛ فقلت: ما مفرد متشابهات؟ فقال: متشابهة، فقلت: كيف تكون الآية الواحدة في نفسها متشابهة وإنما يقع التشابه بين آيتين، وكذا قوله تعالى: {فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ}[2]، كيف يكون الرجل الواحد يقتتل مع نفسه؟ فعدل بي من الجواب إلى الشكر، وقال هذا ذهن جيد، ولو لازمتني سنة لانتفعت"[3]

ثم ذكر الصفدي كلاما فيه أسئلة ومناقشات وإيرادات أوردها على الشيخ إلى أن قال: "ثم اجتمعت به بعد ذلك مرات عديدة، وكان إذا رآني قال أيشٍ حس الإيرادات، أيشٍ حس الأجوبة، أيش حس الشكوك، أنا أعلم أنك مثل القدر التي تغلي تقول بَق بَق بَق، أعلاها أسفلها، وأسفلها أعلاها، لازمني لازمني تنتفع. وكنت أحضر دروسه ويقع لي في أثناء كلامه فوائد لم أسمعها من غيره ولا وقفت عليها في كتاب، رحمه الله تعالى.

وعلى الجملة فما رأيت ولا أرى مثله في اطلاعه، وحافظته، ولقد صَدَّقَ ما سمعنا به عن الحفاظ الأوَل وكانت هممه علية إلى الغاية لأنه كان كثيرا ما ينشد[4]:

تموت النفوس بأوصابها... ولم تشك عوداها ما بها

وما أنصفت مهجة تشتكي... هواها إلى غير أحبابها"[5]

يقول ابن الوردي:"وكنت اجتمعت به رحمه الله تعالى بدمشق سنة خمس عشرة وسبعمائة بمسجده بالقصاعين، وبحثت بين يديه في فقه وتفسير ونحو، فأعجبه كلامي، وقبّل وجهي، وإني لأرجو بركة ذلك، وحكى لي عن واقعته المشهورة في جبل كسروان، وسهرت عنده ليلة فرأيت من فُتوته ومروءته ومحبته لأهل العلم، ولا سيما الغرباء منهم أمرا كثيرا، وصليت خلفه التراويح في رمضان، فرأيت على قراءته خشوعا، ورأيت على صلاته رقة حاشية تأخذ بمجامع القلوب"[6].

<u>تواصل شيخ الإسلام مع المخالفين:</u>

1 آل عمران:7.

[2] القصص: 15.

[3] الوافي بالوفيات:14/7.

[4] البيتان لِصُرَدرّ.

[5] الوافي بالوفيات:15/7.

[6] تاريخ ابن الوردي:276/2.

إن تواصل الإنسان مع موافقه أمر سهل المرام، لا يتطلب كبير عناء، والإنسان إنما يظهر حلمه في تواصله مع مخالفه؛ وفي سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم كمال هذه الدرجة، ثم لورثته كل منهم بحسب سهامهم، وفي حياة شيخ الإسلام رحمه الله صور كثيرة تظهر بلوغه درجة عالية في إتقان التواصل مع خصومه، حتى قال ابن القيم: " وكان بعض أصحابه الأكابر يقول: وددت أني لأصحابي مثله لأعدائه وخصومه"[1].

ويقول الشيخ محمد ابن عبد الهادي: " وسمعت الشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله يذكر أن السلطان لما جلسا بالشباك، أخرج من جيبه فتاوى لبعض الحاضرين في قتله واستفتاه في قتل بعضهم.

قال ففهمت مقصوده وأن عنده حنقا شديدا عليهم لما خلعوه وبايعوا الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير.

فشرعت في مدحهم، والثناء عليهم وشكرهم، وأن هؤلاء لو ذهبوا لم تجد مثلهم في دولتك، أما أنا فهم في حل من حقي ومن جهتي، وسكنت ما عنده عليهم.

قال فكان القاضي زيد الدين ابن مخلوف قاضي المالكية يقول بعد ذلك: ما رأينا أتقى من ابن تيمية لم نبق ممكنا في السعي فيه ولما قدر علينا عفا عنا"[2].

يقول ابن القيم عن شيخه: " وما رأيته يدعو على أحد منهم قط، وكان يدعو لهم، وجئت يوما مبشرا له بموت أكبر أعدائه، وأشدهم عداوة وأذى له، فنهرني وتنكر لي واسترجع، ثم قام من فوره إلى بيت أهله فعزاهم، وقال: إني لكم مكانه، ولا يكون لكم أمر تحتاجون فيه إلى مساعدة إلا وساعدتكم فيه. ونحو هذا من الكلام، فسروا به ودعوا له، وعظموا هذه الحال منه"[3].

وفي مناظراته لخصومه أمثلة كثيرة يضيق المقام عن إيرادها.

تواصل شيخ الإسلام مع والدته:

لقد حضَّ الإسلام على بر الوالدين والإحسان إليهم، وفي القرآن آيات كثيرة تبين طريقة مخاطبة الوالدين وواجب الابن تجاههم.

وللأم في حياة الفرد مرتبة سنية؛ فهي مصدر العاطفة، وموئل الرحمة، وفيما يأتي رسالة من شيخ الإسلام لأمه تقطر رقة وعاطفة، وحقها أن تسلك في رسائل الاعتذار.

[1] مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، 328/2.

[2] العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، 298-299.

[3] مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، 328/2-329.

يقول رحمه الله فيه[1]:

بسم الله الرحمن الرحيم

من أحمد بن تيمية إلى الوالدة السعيدة أقر الله عينيها بنعمه وأسبغ عليها جزيل كرمه وجعلها من خيار إمائه وخدمه.

سلام الله عليكم، ورحمة الله وبركاته، فإنا نحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو، وهو للحمد أهل وهو على كل شيء قدير، ونسأله أن يصلي على خاتم النبيين، وإمام المتقين محمد عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما.

كتابي إليكم عن نعم من الله عظيمة، ومنن كريمة، وآلاء جسيمة، نشكر الله عليها، ونسأله المزيد من فضله، ونعم الله كلما جاءت في نمو وازدياد، وأياديه جلت عن التعداد، وتعلمون أن مقامنا الساعة في هذه البلاد، إنما هو لأمور ضرورية، متى أهملناها فسد علينا أمر الدين والدنيا، ولسنا والله مختارين للبعد عنكم، ولو حملتنا الطيور لسرنا إليكم، ولكن الغائب عذره معه، وأنتم لو اطلعتم على باطن الأمور؛ فإنكم - ولله الحمد - ما تختارون الساعة إلا ذلك، ولم نعزم على المقام والاستيطان شهرا واحدا، بل كل يوم نستخير الله لنا ولكم، وادْعوا لنا بالخيرَة، فنسأل الله العظيم أن يخير لنا ولكم وللمسلمين ما فيه الخيرة في خير وعافية، ومع هذا فقد فتح الله من أبواب الخير والرحمة والهداية والبركة ما لم يكن يخطر بالبال، ولا يدور في الخيال، ونحن في كل وقت مهمومون بالسفر مستخيرون الله سبحانه وتعالى، فلا يظن الظان أنا نؤثر على قربكم شيئا من أمور الدنيا قط، بل ولا نؤثر من أمور الدين ما يكون قربكم أرجح منه، ولكن ثَمَّ أمور كبار نخاف الضرر الخاص والعام من إهمالها، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، والمطلوب كثرة الدعاء بالخيرة، فإن الله يعلم ولا نعلم، ويقدر ولا نقدر، وهو علام الغيوب، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم " {من سعادة ابن آدم استخارته الله ورضاه بما يقسم الله له، ومن شقاوة ابن آدم: ترك استخارته الله وسخطه بما يقسم الله له}[2]، والتاجر يكون مسافرا فيخاف ضياع بعض ماله، فيحتاج أن يقيم حتى يستوفيه، وما نحن فيه أمر يجل عن الوصف، ولا حول ولا قوة إلا بالله، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته كثيرا كثيرا، وعلى سائر من في البيت من الكبار والصغار، وسائر الجيران، والأهل والأصحاب، واحدا واحدا، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليم

[1] مجموع الفتاوى، 28/48-49.

[2] رواه البزار في مسنده برقم:1097، وأبو يعلى في مسنده برقم:701، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة، 13/452، برقم: 6212.

الخاتمة:

وفيها أهم النتائج

أجمل النتائج التي توصلت إليها فيما يلي:

- ✓ أن التواصل ضرورة بشرية موجودة بوجود الإنسان، وهو ما عبر عنه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- ✓ أن ابن تيمية رحمه الله أصّل لما أصبح يسمى اليوم في علم التواصل الحديث بأركان التواصل، وهي: المرسل والرسالة والمستقبل؛ فاشترط في المرسل اجتهاده في إبراز الرسالة وبيانها، واشترط في الرسالة الوقوع والحدوث ولم يشترط وصولها للمستقبل، بل المستقبل هو الذي يجب عليه أن يسعى في الوصول إليها واستيعاب كنهها.
- ✓ أن ابن تيمية رحمه الله قرر مجموعة من الشرائط لإنجاح التواصل، وهي: العلم والرفق والصبر واستحضار المصالح والمفاسد أثناء التواصل وضرورة اعتبار المآلات.
- ✓ أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قد بلغ شأوا عظيما في خلق الإنصاف، وقد تجلى هذا الخلق في:

1) أخذه للحق بغض النظر عن القائل به.
2) إنصافه للفرق المخالفة: كالرافضة والخوارج.
3) إنصافه في التوسط في الحكم على المخالف: حيث وقف موقف التوسط بين الإفراط في الحكم والتفريط فيه.
4) إنصافه في الدفاع عن معتقد بعض الفرق المخالفة.
5) إنصافه في ثنائه على بعض علماء المسلمين ممن هو مخالف لهم من كبار الأشاعرة والمتصوفة ونحوهم.
6) إنصافه في نقد كتب الفرق المخالفة: ككلامه على"قوت القلوب" لأبي طالب المكي و"إحياء علوم الدين" للغزالي وغيرهما.
7) إنصافه في التعامل مع من يفسقه أو يكفره.
8) ثناؤه على الوزير نظام الملك رغم أشعريته.

والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه والتابعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع:

- ✓ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع
- ✓ إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة – بيروت، بدون.

- ✓ الاستقامة، تقي الدين ابن تيمية الحراني، تحقيق محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود -المدينة المنورة، الطبعة الأولى 1403هـ
- ✓ أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، المحقق: د. صلاح الدين المنجد، الناشر: دار الكتاب الجديد – بيروت، الطبعة: الرابعة، 1403 – 1983.
- ✓ الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، عمرُ بنُ عليّ بنِ موسى بنِ خليلٍ البغداديُّ الأزجيُّ البزَّارُ، سراجُ الدينِ أبو حفصٍ (المتوفى: 749هـ)، المحقق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثالثة، 1400.
- ✓ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية. تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد. الطبعة 1/ دار الكتاب الجديد.بيروت 1976.
- ✓ البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1407 هـ - 1986 م.
- ✓ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، الناشر: دار المعرفة – بيروت.
- ✓ تاريخ ابن الوردي، زين الدين ابن الوردي المعري الكندي (المتوفى: 749هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1996م.
- ✓ الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، محمد عزيز بن شمس وعلي بن محمد العمران، الناشر: دار عالم الفوائد – مكة، الطبعة: الثانية، شوال 1422 هـ
- ✓ درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين ابن تيمية الحراني، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية 1411 هـ - 1991 م.
- ✓ الرد الوافر، محمد بن عبد الله (أبي بكر) بن محمد ابن أحمد بن مجاهد القيسي الدمشقي الشافعي، شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين (المتوفى: 842هـ)، المحقق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1393.
- ✓ سنن الترمذي. أبو عيسى الترمذي (المتوفى: 279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف /دار الغرب الإسلامي – بيروت/1998 م.
- ✓ صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني،نشر المكتب الإسلامي.

- ✓ العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن يوسف الدمشقي الحنبلي (المتوفى: 744هـ)، المحقق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار الكاتب العربي – بيروت.
- ✓ مجموع الفتاوى، تقي الدين بن تيمية الحراني، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1416هـ/1995م.
- ✓ مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- ✓ المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، محمد فؤاد عبد الباقي /دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- ✓ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ابن قيم الجوزية، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، بدون.
- ✓ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين ابن تيمية الحراني، تحقيق محمد،رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1986 م.
- ✓ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن بن صالح المحمود، نشر مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الأولى 1415هـ-1990م.
- ✓ الوابل الصيب من الكلم الطيب، ابن قيم الجوزية، تحقيق: سيد إبراهيم، نشر دار الحديث – القاهرة الطبعة الثالثة، 1999 م.
- ✓ الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: 764هـ)، المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث – بيروت، عام النشر:1420هـ- 2000م.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

أجوبة عن مسائل رسمية وضبطية ولفظية من كتاب الله العزيز للعلامة المقرئ أبي عبد الله محمد بن يوسف التملي السوسي المراكشي (ت 1048هـ) تقديم وتحقيق

Answers to official, verbal and verbal questions from the book of God, the dear reciter Abu Abdullah Muhammad bin Yusuf al-Tamli al-Sousi al-Marrakchi (1048) Submission and investigation

أمين بن أحمد أنقيرة* nkira7@gmail.com	جامعة الحسن الثاني، المغرب

الإرسال: 26/ 07 / 2020 **القبول**: 15/ 08 / 2020 **النشر**: 26/ 02 / 2021

ملخص:

تناول هذا البحث تحقيق رسالة نفيسة للشيخ المقرئ محمد بن يوسف التملي السوسي المراكشي (ت 1048هـ)، وهي عبارة عن أجوبة عن مسائل في الرسم والضبط والقراءات في الكتاب العزيز، كما اهتم البحث بترجمة للشيخ التملي، مع إبراز مدى عناية علماء الغرب الإسلامي بالقرآن الكريم وعلومه خصوصا في جانب التصنيف، مما أبرز من بعض نواحيه ما يسمى بالنوازل القرآنية.

كلمات مفتاحية: محمد، التملي؛ أجوبة؛ القراءات؛ الرسم؛ الضبط؛التجويد.

Abstract: this research dealt with the achievement of a precious message by the reciter Sheikh Muhammed bin Yusuf al-Tamli al-Sousi al-Marrakchi (1048), which is about answers to issues in drawing, tuning and readings in the dear book. Especially in the classification aspect, which highlighted in some respects what are called reading. Recessions.

Keywords: Muhammad Tamli Answers; Readings; Draw; Settings; Intonation.

* أمين بن أحمد أنقيرة، nkira7@gmail.com

الحمد لله الذي أورثنا كتابه، وعلمنا علم حروفه وقراءاته، وشرف أهله فجعلهم من خاصته، وَجَمَّلَهُمْ بتلاوة آي كتابه، فحازوا بذلك من الشرف أعلاه، ومن الرفعة والعز أعظمه وأسناه.

والصلاة والسلام على معلم الناس الخير سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه السالكين منهجه القويم، وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فهذا البحث الموسوم ب:

أجوبة عن مسائل رسمية وضبطية ولفظية من كتاب الله العزيز
للإمام المقرئ أبي عبد الله محمد بن يوسف التملي السوسي المراكشي
(المتوفى سنة 1048هـ)
تقديم وتحقيق

يكتسي أهمية كبيرة من خلال ما يلي:

أولا: تعلقه بأشرف كتاب سماوي، أنزل على خير نبي أرسل، لخير أمة من الأمم.

ثانيا: كونه لعالم ماهر كبير في القراءات وعلوم القرآن، مع ما له من الباع في اللغة العربية بضروبها من بلاغة وأدب ونحو وصرف ونحوها، إلى جانب معرفته بعلوم الشريعة من فقه وتفسير وغير ذلك.

وهذا المؤلف –محمد بن يوسف التملي السوسي المراكشي- رحمه الله من العلماء المغمورين.

ولهذا قد سعيت جاهدا في التعريف به، فخصصت له مكانا وافيا في هذا البحث، مجتهدا في أن أقف في المصادر والمراجع المخطوطة والمطبوعة على كل ما له صلة بهذا العالم.

خطة البحث وخطواته:

قد قسمت البحث بعد هذه المقدمة إلى قسمين وخاتمة، ثم فهرس للمصادر والمراجع:

فالقسم الأول: للتقديم: وقسمته إلى جزئين:

الأول منهما: خصصته للتعريف بالشيخ محمد بن يوسف التملي السوسي المراكشي، وذكرت فيه: اسمه، ونسبه، ولقبه، ومولده، ووفاته، وشيوخه، وتلامذته، ومؤلفاته، وثناء العلماء عليه.

والثاني: خصصته للحديث عن الأجوبة تعريفا ومنهجا، مع توثيقها نسبة وتسمية، ثم ختمت بوصف النسخ المخطوطة المعتمدة ومنهج التحقيق.

وأما القسم الثاني: فخصص للنص المحقق بكافة حيثياته التي ذكرت في منهج التحقيق.

وأما الخاتمة: فذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين.

القسم الأول: التقديم:

سيرة الإمام محمد بن يوسف التملي:

مظان الترجمة:

لقد حظي مترجمنا الشيخ محمد بن يوسف التملي بعناية كثير من كتب التراجم والفهارس والطبقات والتاريخ، ومن هذه المصادر التي وقفت عليها واعتمدتها في هذا البحث:

- ✓ نفح الطيب للمقري (2/ 470-478).
- ✓ فتح المتعال في مدح النعال للمقري ص: 363-368.
- ✓ روضة الآس العطرة الأنفاس للمقري ص: 25.
- ✓ أنوار التعريف للجزولي ص: 18.
- ✓ فهرسة المرغتي ص: 127و149و229و319و379و608و619و621....
- ✓ نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة لمحمد أمين المحبي 5/38-42.
- ✓ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد أمين المحبي (4/ 271).
- ✓ سُلَافة العصر في محاسن أهل العصر، لعلي الحسيني 2/950-951.
- ✓ صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، للإفراني ص: 343-244.
- ✓ نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، للقادري 1/372.
- ✓ التقاط الدرر للقادري ص: 108.
- ✓ طبقات الحضيكي ص: 292.
- ✓ الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام للمراكشي 5/266-274.
- ✓ خلال جزولة، لمحمد المختار السوسي 2/12.
- ✓ سوس العالمة للمختار السوسي (ص: 187).
- ✓ الأعلام للزركلي (7/ 155).
- ✓ القراء والقراءات بالمغرب لسعيد أعراب 86-88.
- ✓ الحركة الفكرية بالمغرب لحجي 2/392.

- ✓ فهارس علماء المغرب ص: 645.
- ✓ قراءة الإمام نافع عند المغاربة للدكتور عبد الهادي حميتو4/360-365 و4/294.

ويلاحظ على هذه المصادر ملاحظتان:

الأولى: أنها أغفلت جميعها تاريخ ولادة الشيخ محمد بن يوسف التملي رحمه الله.

والثانية: أنها لم تذكر تفاصيل حياة الشيخ؛ كنشأته وطلبه للعلم....

اسمه ونسبه ولقبه:

هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أحمد بن زكريا التملي السوسي الأصل المراكشي المنشإ والوفاة[1].

و(التملي)[2] نسبة لِ: (تمل) ببلاد سوس[3].

مولده ونشأته ووفاته:

أما عن تاريخ مولده فلم أظفر به في الكتب التي ترجمت للشيخ محمد بن يوسف التملي.

وبخصوص مكان الولادة؛ فالظاهر أنه ولد بسوس[4].

أما عن النشأة:

فقد نشأ بمراكش الحمراء، ومما يدل على نشأته بها:

---

[1] أورد هذا النسب كاملا المراكشي في الإعلام 5/266، وورد أيضا بصفحة عنوان مخطوط نظم السيرة لليعمري بالخزانة الحمزاوية، أما بقية المصادر فاقتصرت على تحليته ب: محمد بن يوسف التملي.

[2] وقد ورد هذا اللفظ (التملي) بهذه الصيغة في أغلب كتب التراجم التي ترجمت للمؤلف، ومنها نشر المثاني 1/372 والتقاط الدرر ص: 108، وهي المثبتة أيضا في المخطوطات التي وقفت عليها للمؤلف رحمه الله، وكذا في النص المحقق؛ كما وردت في جميع النسخ، وكذا هو في إجازة الشيخ التملي لتلميذه الرحماني.

وجاء في بعض كتب التراجم بزيادة الألف (التاملي)؛ كما في نفحة الريحانة 5/38، وروضة الآس ص: 25 والإعلام للمراكشي 5/266 وفهارس علماء المغرب ص: 645، وهو الذي ورد في نظم الرحماني لسند إجازته حيث يقول: التاملي نسبا المالكي مذهبا. قراءة نافع عند المغاربة 4/360.

وفي أنوار التعريف ص: 18 (التميلي) بزيادة الياء.

وفي خلاصة الأثر 4/ 271 بالواو بدل الميم (التاولي).

وفي بعض النسخ التي اعتمدتها في التحقيق: (التينملي).

[3] الأعلام للزركلي (7/ 155)، وفي فهرس الفهارس (2/ 1102): (نسبة إلى بلد بدرعة يدعى انتملت، وهو واد ذو نخل وأشجار متنوعة).

[4] ذكره المختار السوسي في كتابه خلال جزولة 2/12.

أولا: تنصيص الشيخ التملي على ذلك في مطلع إجازته لتلميذه الشيخ الرحماني حيث قال: (يقول عبيد الله تعالى المستند بظهره الضعيف إليه، المتوكل في دقيق الأمر وجليله عليه، المرتجي منائح الصفح وبرودة العفو يوم الوقوف بين يديه: محمد بن يوسف التملي نسبا، المراكشي نشئا وادارا)[1].

ثانيا: حكايته لبعض أحواله بمراكش من خلال كتابه الذي أرسله لشيخه المقري[2].

ثالثا: وصف بعض شيوخه له بالمراكشي؛ كالإمام المقري في نفح الطيب[3] وغيره.

رابعا: تحليته في كثير من كتب التراجم ب"**المراكشي**"؛ وترجمته ضمن من حل مراكش؛ كما في الإعلام للسملالي[4] وغيره.

وقد قرأ الشيخ محمد بن يوسف التملي واشتهر بفاس[5].

ففي فتح المتعال للمقري[6]: (وقد قدم علينا إلى الحضرة الفاسية عام ستة وعشرين وألف يستدعي مني الإجازة).

قال حجي: (تخرج بفاس، ثم رجع إلى مراكش يجود القرآن الكريم للطلبة ويعلمهم القراءات السبع والعشر)[7].

أما عن وفاته فأجمعت المصادر التي بين أيدينا أنه في سنة 1048هـ[8]، سوى ما ورد عن المحبي[9] من أنه لم يقف على تاريخ وفاته.

مشيخته وأساتيذه:

قرأ الشيخ محمد بن يوسف التملي على ثلة من العلماء والقراء، والذين سمي منهم حسبما وقفت عليه من خلال إجازاته والكتب التي ترجمت له:

- ✓ الحسن بن أحمد الدرعي المعروف بالدراوي (ت 1009هـ)[1]: الشيخ الصالح البركة، المطيع لله في السكون والحركة، العالم المحقق المدقق المفيد، قرأ عليه بفاس.

---

[1] انظر إجازة الشيخ التملي للرحماني في كتاب قراءة نافع عند المغاربة 363/4.

[2] ينظر نفح الطيب (2/ 474).

[3] (2/ 470).

[4] 266/5.

[5] صفوة من انتشر ص: 243 وسوس العالمة (ص: 33 و187) وخلال جزولة 12/2، والأعلام للزركلي (7/ 155).

[6] ص: 363-364، وانظر خلاصة الأثر (4/ 272).

[7] الحركة الفكرية بالمغرب ص392/2.

[8] كصفوة من انتشر ص: 243 وطبقات الحضيكي ص:292 والتقاط الدرر ص: 108 وغيرها.

[9] خلاصة الأثر 271/4.

- ✓ محمد بن أبي يعقوب يوسف المساري، أبو عبد الله الترغي (1014 هـ)[2]: الشيخ الحافظ العالم الإمام، قرأ عليه بفاس.
- ✓ شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (المتوفى: 1041هـ)[3].
- ✓ محمد الصغير المستغانمي[4]: الشيخ الصالح الجامع الضابط المتقن، قرأ عليه التملي القراءات العشر والسبع بفاس.
- ✓ الشريف سيدي عبد الهادي بن سيدي عبد الله بن طاهر[5].

ومن شيوخه أيضا[6]:

- ✓ الشيخ خاتمة الأسانيد المحققين الخير الحافظ أحمد بن شعيب الأندلسي ثم الفاسي (ت1015هـ).
- ✓ والشيخ أبو العباس سيدي أحمد الفشتالي.
- ✓ والشيخ الفاضل الصالح النحوي أبو القاسم ابن القاضي والد أبي زيد ابن القاضي.
- ✓ والشيخ الفقيه محمد الشريف التلمساني الشهير بالمربي.

تلامذته:

قرأ على الشيخ محمد بن يوسف التملي خلق كثير[7]، والذين أسعفتني المصادر بأسمائهم ما يلي:

- ✓ محمد بن أحمد بن أبي القاسم بن غازي الجزولي الحمدي: صاحب كتاب أنوار التعريف: وقد ذكر فيه شيئا من أنظار الشيخ التملي واختياراته وحلاه في غير ما مواضع بِـ"الشيخ" و "شيخنا"[1].

---

[1] صفوة من انتشر ص: 243 وطبقات الحضيكي ص: 292 والإعلام للمراكشي 266/5 وانظر إجازة الشيخ التملي للرحماني في كتاب قراءة الإمام نافع عند المغاربة 363/4.

[2] صفوة من انتشر ص: 243 وطبقات الحضيكي ص: 292 والإعلام للمراكشي 266/5، وانظر إجازة الشيخ التملي للرحماني في كتاب قراءة الإمام نافع عند المغاربة 363/4.

[3] صفوة من انتشر ص: 243 والإعلام للمراكشي 266/5.

[4] صفوة من انتشر ص: 243 وطبقات الحضيكي ص: 292 والإعلام للمراكشي 266/5، وانظر إجازة الشيخ التملي للرحماني في كتاب قراءة الإمام نافع عند المغاربة 363/4.

[5] طبقات الحضيكي ص: 401.

[6] ورد ذكرهم في نص إجازة الشيخ التملي لتلميذه الرحماني. قراءة الإمام نافع عند المغاربة 362/4-365.

[7] وقد ذكر التملي في بعض مراسلاته أنهم أكثر من ثلاثمائة، وأن منهم ثمانية يقرؤون بالعشر الكبير، وستة بالعشر الصغير؛ وسيأتي التنبيه عليه.

- ✓ عبد العزيز بن الحسن الزياتي (1055 ه)[2]: الفقيه، العالم، المالكي.
- ✓ محمد بن محمد بن أحمد الرحماني (كان حيا سنة 1070ه): أخذ عنه سورة البقرة بالعشر والسبع وأجازه[3]، وكان خلف شيخه في تدريس القراءات بمراكش، زاوج بين التدريس والتأليف[4].
- ✓ أبو زيد ابن القاضي (ت1082ه)[5]: وقد أجازه الشيخ التملي عدة إجازات.
- ✓ محمد بن سعيد المرغتي (ت 1089ه)[6]، وللمذكور فهرسة ذكر فيها كثيرا من أشعار شيخه وتقاييده وأسئلته وأجوبته.
- ✓ أحمد بن سليمان الرسموكي التغاتيني (ت1133ه)[7].

مؤلفاته:

قد نيفت تآليف الشيخ محمد بن يوسف التملي عن عشرين مؤلفا حسبما أمكنني الوقوف عليه، وأغلبها في القراءات والتجويد، ومنها في الرسم وعلوم القرآن والتفسير والسيرة النبوية والفقه والأدب والشعر، وغير ذلك، وفيما يلي مؤلفاته مرتبة حسب العلوم مع الإشارة إلى مواضعها والمطبوع والمخطوط منها إن وجد.

مؤلفاته في القراءات والتجويد والرسم:

1) تحفة الطلاب: وهو رجز في قراءة ابن كثير[8]: ذكره المختار السوسي[9] والزركلي[10].
2) رسالة في فواصل الآي الموالية لميم الجمع[11]: ذكره سعيد أعراب بعنوان: مختصر في فواصل الآي[1].

---

[1] انظر الصفحات: 92-38-27-19-18.

[2] طبقات الحضيكي ص: 292 والإعلام للمراكشي 274/5، والأعلام للزركلي (4/ 16).

[3] الإعلام للمراكشي 274/5، وانظر إجازة الشيخ التملي للرحماني في قراءة الإمام نافع عند المغاربة 362/4-365.

[4] الحركة الفكرية بالمغرب ص: 393.

[5] طبقات الحضيكي ص: 292 والإعلام للمراكشي 274/5.

[6] الإعلام للمراكشي 274/5.

[7] طبقات الحضيكي ص: 114.

[8] طبع بتحقيقي سنة 2019، مكتبة المعرفة مراكش.

[9] سوس العالمة (ص: 187) وخلال جزولة 12/2.

[10] الأعلام للزركلي (7/ 155).

[11] توجد منه نسخة بالخزانة العامة بتطوان برقم 867م، ونسخة بالخزانة الحسنية برقم 8852؛ مفهرسة بعنوان رسالة في القراءات، توجد عندي في أربع لوحات، ونسخة بخزانة تمكروت برقم 3115 ونسخة بدار الكتب القاهرة

3) أبيات في رؤوس الآي التي تمال والسور التي وردت فيها: ذكره سعيد أعراب[2].

4) استدراكات على تفصيل عقد الدرر لابن غازي[3]: ذكر جملة منها تلميذه الجزولي في أنوار التعريف[4].

5) جواب منثور ومنظوم عن معنى قول ابن بري:

و أبدلن ياء خفيف الكسر من على البغاء إن وهؤلاء إن[5]

ذكره المرغتي.

و**مطلعه:** الحمد لله: لما أبدلت الهمزة الثانية ياء وكانت حركتها كسرة والكسر في نفسه ثقيل....

إلى أن قال:

لدى كلمتين خصوصا لورشهم كذا نص مجراد على درر البر
عن الداني قد حكى الروايات كلها فحصل نصوص المقرئين وسل تدري

6) نظم في حكم التجويد، ووجوب الأخذ به، وحكم تاركه: عدد أبياتها 20، ذكرها تلميذه المرغتي[6].

مطلعها:

أقول وحمدِ لله جل جلاله وشكرا له على عميم النعائم

7) أجوبة على أسئلة في مسائل رسمية وضبطية: وهو المعتزم تحقيقه بعون الله وتوفيقه.

مؤلفاته في التفسير وعلوم القرآن:

برقم 437 ضمن مجموع، وذكره أيضا محمد الصالحي في فهرسة مخطوطات سوسية .. الذيل والتكملة ص 28، رقم 10.

[1] القراء والقراءات بالمغرب ص: 88.

[2] القراء والقراءات بالمغرب ص: 88.

[3] القراء والقراءات بالمغرب ص: 88.

[4] انظر ص: 92-38-27-19-18.

[5] العوائد المزرية بالموائد ص: 619-621.

[6] العوائد المزرية بالموائد ص: 611.

1-جواب عن سؤال لتلميذه المرغتي[1] نصه: (قوله تعالى: ولقد اتينا موسى تسع آيات بينات)[2]، ما وجه تخصيص هذا العدد، مع أنه عليه السلام أوتي من الآيات أكثر من ذلك بأضعاف مضعفة).

فأجاب بكلام منثور، ثم أردف بعجالة نظمية في سبعة أبيات مطلعها:

إليك يا أبا عبد الإله جوابكم عن التسع الآيات التي خص عدها

2-سؤال منظوم في 8 أبيات عن الأمهات الخمس: أم القرآن وأم القرى وأم المؤمنين وأم عيسى وأمنا حواء عليها السلام، ذكره المرغتي[3]:

مطلعه: فما أم شيء لم تناكح ولم تلد وما خلقت يا خير خل وصاحب

3-منظومة في عدد نزلات جبريل عليه السلام على المرسلين: عدد أبياتها 12 بيتا، ذكرها المرغتي[4].

مطلعها: نزول جبريل على أبي البشر عشر مرار كان عن أولي النظر

4-نظم في أجر القرآن وفضله والذي يجب على من أعطي القرآن من ختمه: عدد أبياتها 15 بيتا، ذكرها المرغتي[5].

مطلعها: من أعطي القرآن خير الذكر ختامه يجب كل شهر

مؤلفاته في السيرة النبوية:

✓ نظم سيرة اليعمري[6]، ذكره المراكشي في الإعلام[7]، والمختار السوسي في سوس العالمة[8].

مطلعه:

القصد بعد حمد من هدى إلى سيرة رشد وسبيل أمثلا

مؤلفاته في الفقه:

1-**أسئلة أبي عبد الله التملي المراكشي**[1]: وجهها لفقهاء سوس، وأجابوا عليها.

---

[1] العوائد المزرية بالموائد ص: 612-614.

[2] الإسراء 101.

[3] العوائد المزرية بالموائد ص: 615.

[4] العوائد المزرية بالموائد ص: 621.

[5] العوائد المزرية بالموائد ص: 149-150.

[6] توجد منه نسخة ضمن المخطوطات الحبسية بالزاوية الحمزاوية بإقليم الرشيدية برقم (285)، ورقمها الترتيبي (692).

[7] 274/5، وقد ذكر أن عدد لوحاتها 33، من مسطرة 16.

[8] (ص: 187)، وانظر خلال جزولة 12/2.

2-**أسئلة في الفقه منظومة ومنثورة:** أرسلها لشيخه المقري[2].

3-**فتاوى فقهية:** توجد ضمن مجموع يحتوي على فتاوى الشيخ محمد بن يوسف التملي، وفيه أيضا فتاوى عيسى السكتاني ومحمد بن عبد الحق الهزالي وفتاوى محمد بن علي الهزالي وسعيد بن عبد الله السملالي: ذكرها المختار السوسي[3].

4-**نظم فيه سؤال عبارة عن لغز عن ستة مسائل فقهية:** ذكرها المرغتي[4]: عدد أبياتها 10 أبيات، وبعدها جواب لبعض علماء الحمراء المحروسة، ومما ورد فيها:

أيا سيدا به افتخارا ولي الصدر وفضل له يرى كما الأنجم الزهر

مؤلفاته الشعرية:

1-مقتطفات من أشطار الألفية: ذكرها شيخه المقري في نفح الطيب[5].

2- **أبيات كتبها لشيخه المقري يستجيزه فيها:** كتبها لما قدم في سنة ست وعشرين وألف من مدينة مراكش إلى فاس، وهي قصيدة طويلة[6].

3-تخميس على أبيات للإمام علي رضي الله عنه:

قال التملي في نص الكتاب الذي أرسله لشيخه المقري[7]: وأنا أتمثّل بكلام مولانا عليٍّ كرّم الله وجهه حيث يقول، تبرّكاً به:

رضيت بما قسم الله لي ... وفوّضت أمري إلى خالقي

كما أحسن الله فيما مضى ... كذلك يحسن فيما بقي

ولي حفظكم الله تعالى تخميس على البيتين[8]، وذلك أنّه نزلت بي شدة لا يمكن الخلاص منها عادة، فما فرغت من تخميسهما إلا وجاء الفرج في الحين، ونصّه:

---

[1] توجد منه نسخة بالخزانة الحسنية برقم 14031.

[2] نصها في نفح الطيب (2/ 470-475)، وانظر الإعلام للمراكشي 5/266-273.

[3] خلال جزولة 3/146.

[4] العوائد المزرية بالموائد ص: 379-380.

[5] ذكرها كاملة في نفح الطيب (2/ 476-478)، وورد بعض هذه الأرجوزة في خلاصة الأثر 4/ 271، وسلافة العصر 2/951-952، ونفحة الريحانة 5/38-42، وقال المختار السوسي: يوجد بعضها. سوس العالمة (ص: 187)، وخلال جزولة 2/12.

[6] تنظر بتمامها في فتح المتعال ص: 364-366، وخلاصة الأثر (4/ 271).

[7] نفح الطيب (2/ 474-475).

[8] ذكرها أيضا الحسيني في سلافة العصر 2/951. وانظر الإعلام للمراكشي 5/266.

إذا أزمة نزلت قِبَلي وضقت وضاقت بها حيلي
تذكرت بيت الإمام علي رضيت بما قسم الله لي
وفوّضت أمري إلى خالقي لأنّ الإله اللطيف قضى
على خلقه حكمه المرتضى فسلّم وقل قول من فوّضا
كما أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقي

4-خمس وعشرون بيتا في مناجاة الله عز وجل أن يمن عليه بحج بيت الله الحرام[1]:

ذكرها المرغتي[2]:

مطلعها: **يا من صلاحي بأمره في قل أمري وكثره**

5- ستة أبيات في مدح فهرس تلميذه المرغتي: وقد ذكرها تلميذه في مقدمة كتابه[3]:

ومطلعها: **هذي فهارس علم الأديب أبي عبد الإله فغاض بحره دررا**

مؤلفاته في الفهارس والأسانيد:

1-فهرست شيوخه الذين قرأ عليهم:

قال الشيخ التملي في كتابه الذي أرسله لشيخه المقري: (وقد عزمت على جمع فهرسة أذكر فيها إن شاء الله من لقيته من الأفاضل أمثالكم) [4].

قال سعيد أعراب: (وسبق أن ذكر في بعض رسائله أنه عازم على جمع فهرسة يذكر فيها أشياخه والأفاضل الذين لقيهم، ولا ندري هل حقق هذا العزم أم لا)[5].

2-أرجوزة سند التعريف: نظم فيه سند التعريف لأبي عمرو الداني[6]:

وعدد أبياتها 79 بيتا.

---

[1] لا يوجد فيما بين أيدينا من مصادر معلومة تفيدنا عن الشيخ هل حج أم لم يحج، وفي آخر هذه الأرجوزة -تحفة الطلاب- ذكر تاريخ نظمها 1029هـ، وسأل الله تعالى أن يمن عليه بزيارة المقام، مما يدل على أنه إلى حدود هذه السنة لم يحج، والعلم عند الله تعالى.

[2] العوائد المزرية بالموائد ص: 609-610.

[3] العوائد المزرية بالموائد ص: 121.

[4] فتح المتعال ص: 368.

[5] القراء والقراءات بالمغرب ص: 88-89.

[6] أوردها كاملة الدكتور عبد الهادي حميتو في قراءة الإمام نافع عند المغاربة 4/356-360.

مطلعها: وقلت بعد الحمد لذي الجلال الفرد

3-إجازة الشيخ أبي عبد الله محمد بن يوسف التملي لأبي عبد الله محمد بن محمد الرحماني[1].

وللشيخ كلام جميل في الأدب واللغة أورد طرفا منه المقري في نفح الطيب[2]، وإنما أضربت عنه صفحا خشية الإطالة.

ثناء العلماء عليه:

هذه طائفة من شهادات أساتذته وتلاميذه ومن ترجم له في حياته وبعد موته:

قال عنه شيخه المقري (ت: 1041ه): (الأستاذ المجوّد الأديب الفهامة معلم الملوك)[3].

وحلاه في روضة الآس[4] بـ: (الأديب الكاتب السيد).

وقال تلميذه الجزولي: (شيخنا العالم العلامة الأستاذ النحوي الأديب)[5].

وقال تلميذه المرغتي: (الأستاذ إمام أهل المغرب)[6].

ووسمه أيضا في غير ما موضع من فهرسته بـ: (العلامة)[7].

وقال المحبي (ت1111ه): (من أعيان المغرب علمًا ونفاسة، إذا ذكر سناؤه عطر نسيم الرياض بعرفه أنفاسه، مراميه الآخذة للقلوب مصمية لأغراضها، وعيون أشعاره مادة الفتون في صحاح الأجفان ومراضها، أوتي نصاعة المقترح وطلاوة اللسان، فوقف البيان حائرا على كلامه لما رآه جامع القول الحسن)[8].

وقال عنه علي الحسيني (ت1120ه): (أحد فقهاء المغاربة الممتطين سنام الفضل وغاربه، عالم ماضى شبا اللسان والقلم، وعلم فضله أشهر من نار على علم، له في الأدب يد لا تقصر عن إدارك غاية وباع تلقى بدراية البلاغة، فكان عرابة تلك الراية)[9].

---

[1] أوردها الدكتور عبد الهادي حميتو في قراءة الإمام نافع عند المغاربة 4/362-365.

[2] نفح الطيب (2/ 470-475).

[3] نفح الطيب (2/ 470)، وانظر الإعلام للمراكشي 5/266.

[4] ص: 25.

[5] أنوار التعريف ص: 18.

[6] العوائد المزرية ص: 121.

[7] انظر العوائد المزرية ص: 611و609 وغيرها.

[8] نفحة الريحانة ص: 38.

[9] سلافة العصر 2/950، وانظر خلاصة الأثر (4/ 271)، والإعلام للمراكشي 5/266.

وقال الإفراني (كان حيا 1155هـ): (كان من المهرة في فن القراءات، مشهورا بالإتقان وجودة الضبط)[1].

وقال القادري (ت1187هـ): (له شهرة بفاس وغيرها)[2].

وقال الحضيكي (ت 1189هـ): (كان شيخا معظما محترفا نبيها ماهرا في فن القراءات مقدما مشهورا متقنا).[3]

وقال الزركلي (1396هـ): (عالم بالقراءات)[4].

[1] صفوة من انتشر ص: 243.

[2] التقاط الدرر ص: 108.

[3] طبقات الحضيكي ص: 292.

[4] الأعلام (7/ 155).

التعريف بأجوبة التملي:

توثيق الأجوبة نسبة وتسمية:

نسبة الأجوبة للشيخ محمد بن يوسف التملي رحمه الله مستقاة من النسخ المخطوطة؛ فقد ورد في جميعها:

(يقول عبيد الله تعالى وخديم كتابه العزيز محمد بن يوسف التملي).

أما بخصوص التسمية؛ فقد ورد في مقدمة المؤلف قوله: (وبعد: أيها المحب، ورد علينا كتابكم المتضمن سؤالا **عن مسائل رسمية وضبطية ولفظية من كتاب الله العزيز**).

ولهذا ارتأيت تسميته ب: **أجوبة عن مسائل رسمية وضبطية ولفظية من كتاب الله العزيز**.

موضوع الأجوبة وموارد المؤلف:

هذا المؤلف الذي بين أيدينا للشيخ محمد التملي عبارة عن أجوبة عن سؤال ورد عليه حول بعض الألفاظ القرآنية المختلف فيها من حيث كتابتها رسما أو ضبطا، وكذا بعض المسائل في القراءات والتجويد.

وقد اعتمد جملة من المصادر منها:

في القراءات والتجويد: تحصيل المنافع على كتاب الدرر اللوامع للكرامي، وحرز الأماني للشاطبي.

وفي الرسم والضبط: تنبيه العطشان على مورد الظمآن في الرسم القرآني للشوشاوي، ومورد الظمآن للخراز، وجميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد للجعبري، والدرة الصقيلة في شرح أبيات العقيلة لأبي بكر اللبيب، ومختصر التبيين لهجاء التنزيل لأبي داود سليمان بن نجاح، والمقنع في رسم مصاحف الأمصار للداني، وطرر على مورد الظمآن للوهراني، إلى جانب ما تلقاه عن شيوخه؛ وأبرزهم: الشيخ محمد الصغير المستغانمي، والشيخ الدراوي.

النسخ المعتمدة في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق الأجوبة على ثلاث نسخ خطية:

الأولى: نسخة بمؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود الدار البيضاء برقم 231124.1: وتحتوي على ست لوحات، وخطها واضح، خالية من الأخطاء الإملائية إلا ما ندر، وقد رمزت لها بالحرف **"أ"، وجعلتها أصلا.**

والثانية: نسخة بخزانة أوقاف آسفي ضمن مجموع برقم 357، في خمس لوحات، فيها بعض الأخطاء، ناسخها: عبد الرحمن بن محمد الوداني، يوم الأربعاء من شهر ربيع الثاني سنة 1200هـ، وهي منقولة من خط المؤلف كما ذكر الناسخ، وقد رمزت لها بحرف **(س).**

والثالثة: نسخة مجموعة مخطوطات جاريت يهودا برقم 185، في سبع لوحات، تبدأ من اللوحة 47 وتنتهي باللوحة 53، خطها واضح، وقد رمزت لها بحرف "ج".

منهجي في التحقيق:

- ✓ كتبت النص على وفق القواعد الإملائية.
- ✓ خرجت الآيات القرآنية بذكر السورة ورقم الآية.
- ✓ وثقت ما أورده المؤلف من نقول وأشعار من مظانها.
- ✓ علقت على ما يحتاج التعليق؛ إما ببيان أو تعريف أو استدراك، أو نحو ذلك.
- ✓ وضعت في آخر البحث: فهرسا للمصادر والمراجع.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

نماذج من النسخ المخطوطة:

اللوحة الأولى والأخيرة من النسخة (س)

القسم الثاني: النص المحقق:

بسم الله الرحمن الرحيم:

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

يقول عبيد الله تعالى وخديم كتابه العزيز محمد بن يوسف التملي[1]

رحمه الله تعالى ورضي عنه آمين[2]:

الحمد لله الذي أنعم علينا بحفظ القرآن[3]، ومَنَّ علينا بمعرفة أحكامه، سبحانه من مَلِك دَيَّان، ونشكره على توالي الأيادي والإحسان، ونصلي على سيدنا محمد المختار من سلالة عدنان، والرضا عن آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان.

وبعد: أيها المحب، ورد علينا كتابكم المتضمن سؤالا **عن مسائل رسمية وضبطية ولفظية من كتاب الله العزيز**، ولست أهلا لذلك، لكن لما رأيت حرصكم على الخير وحسن نيتكم، لم يمكن لي إلا إسعافكم، ولا يصح[4] في حكم الوداد خلافكم؛ كما قيل: **"إذا ما أتاك كِتَاب امرئ، فكن للجواب[5] له ذا اهتمام".**

فقد جاء في أثر ثابت: **"جوابُ الْكِتَابِ كَرَدِّ السَّلَام"**[6].

فرأيت نشر ذلكم إن شاء الله في هذه الأوراق، جواب ما أشكل عليكم، ليزول عنكم الشقاق.

فأقول والله المستعان وعليه التكلان:

أما[7]: (قل سبحان ربي)[8]:

فاعلم أن الشراح ذكروا فيه خلافا[9]، ولم يرجحوا شيئا فيه[10]، وقول الخراز فيه:

153-..... لَكِنَّ قُلْ سُبْحَانَ فِيهِ اخْتُلِفَا[11]

---

[1] س: الشهير، ج: التينملي، والمثبت هو الصواب؛ لما ذكرته في ترجمته، فليرجع إليها.

[2] س: وفقه الله بمنه وكرمه، ونفعنا به آمين يا رب العالمين.

[3] س: كتابه العزيز.

[4] أ: يصلح.

[5] س: بالجواب.

[6] ورد عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، في بَابِ جَوَابِ الْكِتَابِ من كتاب الأدب المفرد (ص: 382)، بلفظ: (إِنِّي لَأَرَى لِجَوَابِ الْكِتَابِ حَقًّا كَرَدِّ السَّلَامِ).

[7] أ: وأما.

[8] الإسراء 93.

[9] س: الثبت والحذف.

[10] قال المارغني: **(وقد شهر اللبيب فيه الحذف، وشهر بعضهم فيه الإثبات، والعمل عندنا على حذفه، حملا على نظائره)**. دليل الحيران على مورد الظمآن (ص: 135).

[11] مورد الظمآن ص: 14.

هو[1] حكم مطلق للجميع.

لكن قال صاحب الطرر[2]: المختار فيه الإثبات، إذ قال فيه:

لكن قل سبحان فيه باختلاف والأشهر الإثبات بائتلاف

وأما: (صاحبة) الجن[3]:

فاعلم أنه محذوف[4].

قال الشوشاوي[5] رحمه الله: **"سواء في ذلك ما وقع في الأنعام[6] والجن[7]، وزاد أيضا: (صاحبته) في الموضعين"**[8].

لأن الخراز[9] على قاعدته من اندراج [المعرفة] [10] تحت النكرة، ومثل هذا عند صاحب[11] الطرر.

وكان شيخنا سيدي محمد الصغير[12] رحمه الله يحدثنا أن: (صاحبة) الجن[13] من حذف ألفها يثاب على ذلك؛ لأن المراد به نفي الصاحبة عن الله.

وأما لفظ: (خالق)[14]:

---

[1] أ: وهو.

[2] وهي طرر على مورد الظمآن؛ لأبي عبد الله محمد بن شقرون بن أحمد بن جماعة المغراوي، توجد منها نسخ بالخزانة الحسنية برقم: 74 - 4497 - 5274 - 6511 - 13304 - 13377 – 13509.

[3] آية 3.

[4] أ: أنها محذوفة.

[5] في تنبيه العطشان 161/2.

[6] آية 102.

[7] آية 3.

[8] المعارج 12 وعبس 36.

[9] عند قوله: 178-ثم أحباؤه ثم عاقبه ... وأتحاجوني كذا وصاحبه

مورد الظمآن للخراز ص: 18.

[10] زيادة من س وج.

[11] أ: لصاحب.

[12] المستغانمي.

[13] آية 3.

[14] الأنعام 103 وغيرها.

فاعلم أن المختار، والذي جرى به عمل من لقيناه من الأشياخ الإثبات[1]؛ لأن حذف المنصف[2] ليس بعزيمة، إلا إذا انفرد مثل: (كادت)[3] و(يضاهون)[4]؛ لأن النص أولى من السكوت.

على أن أبا عمرو[5] أثبت لفظ: (خالق)[6]؛ لكونه على وزن: "فاعل"، فالنص فيه ظاهر، لكن: (هو الله الخالق) في الحشر[7] العمل على حذفه؛ لنص صاحب التنزيل[8] عليه بذلك.

وأما: (خادعهم)[9]:

فالعمل على حذفه لنص أبي داود عليه[10]، وقد أغفله الخراز؛ كما أغفل: (الخالق) في الحشر[11]، على أن اللبيب نص على: (خادعهم)[12] في شرحه على العقيلة بقوله:

يخادعون الإله وهو خادعهم فاحذفهما فهما في مقنع ذكرا[13]

ونحو هذا للجعبري[14] أيضا.

قلت[15]: وقد ذيلت هذا البيت ببيت، نبهت فيه على حكم صاحب التنزيل بقولي:

كذاك صاحب تنزيل به قد أتى إذ قال خادعهم بحذفه أثرا

---

[1] قال المارغني: **(والعمل عندنا على الحذف في: "حسبانا" المنصوب المنون، وفي لفظ: "خالق" حيث وقع)**. دليل الحيران على مورد الظمآن (ص: 155)

[2] للبلنسي.

قال الخراز: [183] وَجَاعِلُ اللَّيْلِ وَأُولَى فَالِقْ **** وَحَذْفُ حُسْبَاناً وَلَفْظِ خَالِقْ

[184] بِمُنْصِفٍ.....

[3] قال الخراز: [225] أَصْوَاتٌ اسْتَأْجِرْهُ وَاسْتَأْجَرْتَا **** وَمُنصِفٌ كَادَتْ مَتَى رَسَمْتَا

[4] التوبة 30.

قال الخراز: [193] أَسْمَائِهِ رُهْبَانَهُمْ مَوَازِينْ **** وَمُنْصِفٌ بِصَاحِبٍ يُضَاهُونْ

[5] الداني.

[6] الأنعام 103 وغيرها.

[7] آية 24.

[8] مختصر التبيين لهجاء التنزيل (4/ 1197).

[9] النساء 141.

[10] مختصر التبيين لهجاء التنزيل (2/ 424).

[11] آية 24.

[12] النساء 141.

[13] الدرة الصقيلة في شرح أبيات العقيلة للبيب ص: 232.

[14] جميلة أرباب المراصد للجعبري 399/1.

[15] القائل: الشيخ محمد بن يوسف التملي رحمه الله صاحب الأجوبة.

وأما: (ماليه هلك)[1]:

فاعلم أن فيه خبطا[2] كثيرا عند القراء؛ لأن ورشا روى الخلاف فيه عن نافع، لكن المختار فيه الإظهار؛ لأنه طريقة الأزرق، وروى البغداديون عن ورش فيه الإدغام .

وأما قول صاحب الدرر اللوامع:

.....وفي كتابيه خلف ويجري في ادغام ماليه[3]

فمعناه: أن من أخذ بالنقل في: (كتابيه إني)[4] يأخذ بالإدغام في: (ماليه هلك)[5]، من جهة أن تخفيف همزة النقل فيه على خلاف الأصل، والإدغام على خلاف الأصل أيضا، ومن أخذ من أصحاب ورش بتحقيق الهمزة في: (كتابيه إني)[6] يأخذ بالإظهار في: (ماليه هلك)[7]؛ لأن التحقيق هو الأصل، كما أن الأصل الإظهار أيضا، وقد أشار لذلك التازي بقوله:

والخلف في كتابيه عن ورشنا سكنه واعلم أنه مستحسنا

إذ هو مذهب الإمام يوسفا الأزرق المصري فضله اعرفا

وكذا صاحب اختصار التعريف بقوله أيضا:

لم يختلف عن ورشهم في ماليه في الباب إلا قوله كتابيه

فيوسف قرأه بالأصل وصاحباه قرآه بالنقل

وأدغما ها ماليه في هلك والآخرون أظهروا فدونك

الحاصل الذي تشد عليه يدك [في كتابيه إني][8] أن تحقيق الهمزة وتسكين الهاء قبله وإظهار: (ماليه هلك)[9] لأبي يعقوب يوسف الأزرق؛ لأن طريقة يوسف الأزرق بها جرى العمل،

---

[1] الحاقة 28-29.

[2] أ: خطبا.

[3] الدرر اللوامع لابن بري الرباطي ص: 25، البيت: 118.

[4] الحاقة 18.

[5] الحاقة 28-29.

[6] الحاقة 18-19.

[7] الحاقة 28-29.

[8] زيادة من س.

[9] الحاقة 28-29.

والمراد بصاحبي يوسف الأصبهاني والعتقي، فهما ينقلان: (كتابيه إني)[1] ويدغمان: (ماليه هلك)[2]، فتأمله.

وأما: (عيناه)[3] و(عيناك)[4]:

ففيهما من الكلام ما في التثنية، وذلك أن طريقة أبي داود الخلاف في ألف التثنية، حسبما نص عليه الخراز[5]، إلا أن المختار عند أبي داود الإثبات، وأما الداني فليس له فيهما إلا الحذف من غير خلاف[6].

غير أن بعض المتأخرين من الأشياخ ذكر في ذلك التفرقة؛ من إثبات ما فيه اللبس كقوله: (ما قدمت يداك)[7] و(قدمت يداه)[8]، وحذف ما أمن فيه اللبس نحو: (يداه مبسوطتان)[9]، وذلك إذا وقع بعده ما يدل على التثنية.

ومثال ما يخاف فيه اللبس أيضا: [(ولا تعد عيناك عنهم)[10] (وابيضت عيناه)[11]، ومثال ما أمن فيه اللبس أيضا]: (فيهما عينان تجريان)[12] و(عينان نضاختان)[13]، فإن النون تدل على التثنية، وهذا تنبيه حسن أورده الشوشاوي[14]، وذكر أنها طريقة النحاة، وقد جرى العمل على هذه الطريقة المذكورة استحسانا من بعض أشياخنا رحمة الله عليهم.

وأما [باب]: (يحي الله)[15] و(يحي الموتى)[1]:

---

[1] الحاقة 18.

[2] الحاقة 28-29.

[3] يوسف 84.

[4] الكهف 28.

[5] ينظر مورد الظمآن ص: 14.

[6] المقنع في رسم مصاحف الأمصار للداني (ص: 26).

[7] الحج 10.

[8] الكهف 56 وغيرها.

[9] المائدة 66.

[10] الكهف 28.

[11] يوسف 84.

[12] الرحمن 49.

[13] الرحمن 65.

[14] تنبيه العطشان للشوشاوي 27/2.

[15] البقرة 258.

مما عارضه السكون، ففي إلحاق الياء وجهان، والذي أخذنا به عن شيخنا سيدي محمد الصغير إلحاقها.

[قال: وبذلك جرى العمل عند أشياخنا قائلا: والعلة في إلحاقها]، وإن لقيها السكون إثباتها في الوقف.

والفرق بينها وبين: (موسى الكتاب)[2] أن: (موسى الكتاب)[3] وإن لم تلحق؛ فإن الياء التي تقلب عليها تدل عليها بخلاف: (يحي الموتى)[4] وغيره[5]، ليس هناك ما يدل عليها، فلا بد من إلحاقها لذلك.

وأما قول الخراز في الضبط:

وإن تطرفت كذا تكون ... ما لم يقع من بعدها سكون[6]

فمعناه في الألف؛ لأن المتحدث عنه الألف.

وقد قلنا في ذلك:

وباب يحي للسكون العارض تلحق ياؤه بلا معارض

لكونها في الوقف إن وقفت تثبت في الوقوف إن تلوت

وأما: (صالِحَين)[7] و(خالِدَين)[8]:

فقد تردد فيهما الأئمة، لكن المختار فيهما إثبات الألف، على أن الشوشاوي قال في باب التثنية: لا قائل بحذف الألف فيهما[9].

---

[1] الحج 6.

[2] البقرة 52.

[3] البقرة 52.

[4] الحج 6.

[5] س: ونحوه.

[6] مورد الظمآن ص: 43، رقم البيت 554.

[7] التحريم 10.

[8] الحشر 17.

[9] الذي عند الشوشاوي قوله: (انظر قوله : ((وصالح وخالد)) هل يندرج فيهما { صَالِحَيْنِ }و{ خَالِدَيْنِ } فالظاهر - والله أعلم - أنهما مندرجان ، فيحذف الألف في المثنى كما يحذف في المفرد ، فينبغي على هذا أن يزاد بعد قوله : ((وصالح وخالد ومالك)) البيت ، هذا البيت ، وهو قولنا :
وَصَالِحَيْنِ خَالِدَيْنِ حُذِفَا كَمَا لِمُفْرَدٍ بِـهِذَا قَدْ عُرِفَا) تنبيه العطشان 494/1.

وكان شيخنا سيدي محمد الصغير رحمه الله يفتي بإثبات الألف؛ لأن من حذفهما قاسهما على مفردهما؛ وهما صالح وخالد، والرسم سنة تتبع، ولا يستغنى بالمفرد على المثنى؛ كذا قال صاحب الطرر؛ إذ لو استغني بالمفرد عن المثنى؛ للزم أن لا يذكر الشيخ **"غلامين"** بعد ذكره غلام، وأن لا يذكر **"ساحران"** بعد ذكره "ساحر".

قال: ومن هنا تعلم عدم دخول **"صالحين"**[1] و**"خالدين"**[2] في صالح وخالد، وقد قلنا في ذلك أيضا[3]:

وصالحين خالدين ثبتا مفرده فلا نزاع يا فتى

فالرسم سنة أتى فلتتبع ومن يقس الرسم فهو مبتدع

وأما: لأصلبنكم[4] الأخيرين:

فالمختار فيهما لأبي داود عدم الزيادة؛ لأربعة أوجه:

أحدها: لورود ذلك في بعض المصاحف.

الثاني: لورود ذلك في المصحف المدني الذي بنى عليه كتابه.

الثالث: حملا على اللفظ السابق في الأعراف[5].

الرابع: حملا على اللفظ.

وأما الداني؛ فلم يرجح شيئا.

وفي ذلك قال بعض الأشياخ:

ولأصلبنكم في الشعرا كذاك في طه الخلاف [كثرا]

واختار ترك الواو فيه ابن نجاح حملا على سابقه ولا جُناح

وكونه في لفظه معدوم ولم يجئ أيضا به المرسوم

وأما: وجنا الجنتين[6]:

[1] التحريم 10.

[2] الحشر 17.

[3] بعدها في س زيادة:[والله الموفق بفضله].

[4] طه 70 والشعراء 49، وقوله: الأخيرين احتراز عن الأول في الأعراف 123.

[5] آية: 123.

[6] الرحمن 53.

فالمختار، والذي جرى به عمل الأشياخ كتبه بالياء، وصاحب التنزيل لم يرجح شيئا، غير أنه قال: في بعض المصاحف بالياء، وفي بعضها بألف، ففهم بعض الأشياخ شهرة الياء من التقديم في كلام صاحب التنزيل؛ لأن التقديم له مزية وشفوف[1]، وقد اختار المريني كتبه بالألف.

وفيه قال بعضهم:

وقيل في جنى كلاهما حسن واختار ثبته المريني الحسن

وأما: كل ما جاء أمة[2]:

فالمشهور فيها القطع، حسبما اختاره أبو داود في التنزيل[3]، وبه جرى العمل.

وأما: اللؤلؤ[4]:

فاعلم أني أبين لك إن شاء الله ما للأئمة فيه مطلقا[5]، فذهب الغازي بن قيس إلى زيادة الألف في جميعها، أعني: ما وقع في الطور والرحمن والواقعة، وذهب عطاء بن يزيد الخراساني إلى عدم زيادة الألف في جميعها، ووافق حكم ابن عمران الناقط القرطبي الغازي في زيادة الألف في (اللؤلؤ) الذي في الرحمن والواقعة، وحكم وعطاء يسقطان الألف من اللفظ الذي في الطور، والمختار لأبي داود إسقاط الألف في (لؤلؤ) الطور والواقعة.

وأما (اللؤلؤ) الذي في الرحمن بزيادة الألف فيه وعدمها سيان من غير ترجيح أحدهما على الآخر، فليفعل الكاتب ما أحب من القولين، وإلى ذلك أشار بعضهم بقوله:

والخلف في اللؤلؤ في القرآن في وقعت والطور والرحمن

وكلها للغازي نجل قيس بألف وعن عطا بالعكس

ووافق الغازي يا صاح حكم في وقعت وقبلها خذ الحكم

وحكم في الطور مع عطاء بحذفها من دون ما افتراء

والحذف ها هنا هو المختار لابن نجاح فاتت الآثار

---

[1] (الشف) الْفضل والمهنأ؛ تَقول: شف لَك يَا فلَان إِذا غبطته بِشَيْء (ج) شفوف. المعجم الوسيط (1/ 487).

[2] المؤمنون 44.

[3] مختصر التبيين لهجاء التنزيل (2/ 411).

[4] الطور 22 والرحمن 20 والواقعة 25.

[5] س: من خلف.

بحذفها في وقعت قد قالا اكتبه أيضا حصل الأقوالا

كلاهما قال سليمان حسن في سورة الرحمن ذي المنن

وأما النبيئين[1]:

إن سألت عنه باعتبار حذف الياء منه، وما المحذوف منهما هل الأولى أو الثانية، وكيفية رسمها؛ هل ترسم متصلة، أو منفصلة؟.

فاعلم أن حكمه حذف إحدى الياءين منه، وفيه طريقتان: طريقة الداني وطريقة ابن نجاح.

فطريقة الداني حذف الياء الأولى وإثبات الثانية، وإنما أثبتت الثانية عند الداني؛ لأنها علامة الجمع، وحذفها مناف لذلك، وحذفت الأولى لأنها زائدة لبناء فعيل، وحذف الزائد أولى من حذف غيره.

وأما ابن نجاح فيحذف الأخيرة لكونها في الطرف، والأطراف محل التغيير، وثبتت الأولى عنده؛ لأنها في حشو الكلمة، فتحصنت بذلك، وسيقت لمعنى؛ وهو الدلالة على بناء فعيل، وحذفها مناف لذلك، والعمل على مذهب ابن نجاح في ذلك.

وفي كيفية إلحاق الياء على القولين مذهبان: إما أن تلحق ضرسا متصلا بالجرة بشق القلم في الألواح مع نقطها نقطة صغيرة، أو بالحمراء في المصحف ونقطها كذلك؛ وهو المختار.

وإما أن تلحق مفصولة عن الجرة معفوصة من غير نقط.

فإن أخذت مذهب الداني في ذلك فأنت مخير في الإلحاق وعدمه، وإن أخذت بمذهب ابن نجاح فلا بد من الإلحاق، هذا بعض ما يتعلق بحكم الياء في ذلك.

وأما حكم الهمزة فيه؛ هل تتصل أو تنفصل، وهل تكون في وسط الجرة أو أسفلها أو فوقها مع بياض، في ذلك خلاف مشهور في شراح ذيل الخراز، لكن شيخنا أبو علي[2] رحمه الله نفح في ذلك فدلكة عجيبة [يجب الاعتناء بها والتحفظ عليها مع اختلاف الهمزة بالضم أو الفتح أو الكسر في أبيات خمسة] [3]، فرأيت أن أذكرها تكملة للفائدة وهي:

وإن يكن كشطئه والمنشئون ففوقه متصلا به يكون

[1] البقرة 60 وغيرها.

[2] الدراوي.

[3] زيادة من ج.

وإن يكن كخاسئين تحته كذاك يا صاح فحصل نعته

لابن نجاح ذا ومع بياض عن التجيبي بلا اعتراض

وظاهر الداني فيما أدري يكون في الجميع وسط السطر

وبعضهم وذا الثلاثة إلى ما قاله نجل نجاح فاعقلا

هذا [بعض] ما يتعلق بحكم الهمزة في ذلك.

وأما المنشآت[1]:

ففي رسمه وجهان:

أحدهما: تصوير الهمزة على الألف بملاحظة شكلها، وحذف ألف الجمع كذريات وفتيات، وصورة ذلك: (المنشآات)؛ وهو المشهور.

والثاني: حذف صورة الهمزة، وجعلها في السطر، وإثبات ألف الجمع نحو: (السيئات)؛ وهو خلاف المشهور.

فقد نص أبو داود على قراءة من فتح الشين[2] أنه مرسوم بألف في المصاحف[3]، ونص أبو عبد الله الفاسي شارح الشاطبية الكبرى على أن ألف الجمع محذوفة في جميع المصاحف قائلا على قاعدة جمع المؤنث السالم، فتعين على هذا أن تكون المرسومة في كلام أبي داود صورة الهمزة، صورت بملاحظة شكلها كسألوا، هذا ما أمكن جلبه في هذه المسألة.

وأما كذَّابا الأخير[4]:

وهو قوله تعالى: (ولا كذابا)[5]، فظاهر كلام الخراز رحمه الله أنه بالحذف لأبي داود من غير خلاف[6]، وقد اعترضه عليه الشوشاوي[7] بأنه خطأ من جهة النقل؛ لأن أبا داود ما ذكر كذابا

---

[1] الرحمن 22.

[2] قرأ حمزة بكسر الشين، واختلف عن أبي بكر، وبالفتح قرأ الباقون. النشر في القراءات العشر لابن الجزري (2/ 381).

[3] مختصر التبيين لهجاء التنزيل (4/ 1169).

[4] احترازا عن الموضع الأول 28.

[5] النبأ 35.

[6] ينظر مورد الظمآن ص: 22، رقم البيت 243.

[7] 285/2.

الأول ولا الأخير في التنزيل، ولا في غيره، فيا عجبا من أين أخذ الناظم هذا النقل، وكذا الشارح تلميذ الشيخ الخراز.

وأما الداني فله الخلاف في حذفه، وقوله: (كِذَّابا) الأخير احترازا من الأول؛ وهو قوله تعالى: (وكذبوا بآياتنا كذابا)[1]، فإنه ثابت من غير خلاف.

وكان شيخنا سيدي محمد الصغير رحمه الله يرى حذف كذابا الأخير قائلا في ذلك: **"الشيخ الخراز رحمه الله إمام عظيم في علم الرسم، حافظ مشهور، وهو أعلم الناس بكلام التنزيل، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ"**، وبطريقة شيخنا المذكور أخذنا.

وأما بشرر[2]:

إن وقفت عليه لقالون؛ فليس فيه إلا التفخيم، وإن وقفت لورش؛ فليس فيه إلا الترقيق؛ لأن قبلها إمالة؛ أي: ترقيق، قاله صاحب تحصيل المنافع[3].

وقد نظمت ذلك في بيتين من الرجز فقلت:

فقف على بشرر بالترقيق لورشنا المصري ذي التحقيق

لكون ترقيق أتى في الأولى قد قال ذا الكرامي المعلا

وأما لفظ: بضاعة[4]:

فاعلم أن الذي عليه الخراز[5] رحمه الله وشراحه حذف ألفه، سواء في ذلك المضاف وغير المضاف؛ لأن قاعدة الشيخ اندراج المعرفة تحت النكرة، وأما صاحب الطرر؛ فلم يحذف إلا ما كان مضافا؛ لأنه قال: **"لم يذكر أبو داود هذا المنكر الذي مثل به الشارح، فوجب إثباته، كذا كتب لنا شيخنا ابن غازي، و إنما ذكره أبو داود في آخر السورة من المضاف"**.

قلت: وأما شيخنا سيدي محمد الصغير، فقد أخذنا عنه بحذف ألفه سواء المضاف والمنكر على ما عند الشراح، قائلا: **"الشيخ الخراز رحمه الله أعلم الناس بالتنزيل، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ"**.

---

[1] النبأ 28.

[2] المرسلات 32.

[3] ص: 227.

[4] يوسف 88.

[5] انظر مورد الظمآن ص: 19، رقم البيت: 192.

وأما شيخنا أبو علي سيدي الحسن الدراوي رحمه الله فلا يحذف إلا المضاف، وقد سألته عن حكمه بفاس أيام قراءتي عليه فأنشد لي بيتا، وهو[1]:

وحذف التنزيل من بضاعه ما كان ذا إضافة مشاعه

ومثال المضاف: (بضاعتنا)[2] و(بضاعتهم)[3].

وأما جزاء الكهف[4]:

فالمشهور الذي جرى به العمل فيه إثبات الألف، وجعل الهمزة في السطر بعده من غير صورة، إشارة لمن قرأه (جزاءً الحسنى) بالنصب[5].

وأما جزاء طه[6]:

فالمشهور والذي جرى به العمل إثبات الألف، وجعل الهمزة على الواو، وإسقاط الألف الزائدة بعد حسبما روى ذلك أبو داود عن الغازي وعطاء وحكم.

وقد أشار إليه الشوشاوي بقوله:

وبعضهم لدى جزاء طه ثبت ولكن سقطت بعيدها

وأما جزاء سورة الزمر[7]:

ففيه وجهان من غير ترجيح.

أحدهما: على الآخر، فليكتب الكاتب ما أراد منهما، حسبما اختلفت المصاحف في كتابته.

وأما: والعمل الصالح يرفعه[8]:

فإنه بالحذف لأبي داود، سواء في ذلك الصفة والاسم.

ومثال الصفة: (من عمل صالحا)[9] (والعمل الصالح)[10].

---

[1] س: [هذا].

[2] يوسف 65.

[3] يوسف 65.

[4] آية 86.

[5] قرأ يعقوب وحمزة والكسائي وخلف وحفص بالنصب والتنوين، وكسره للساكنين، وقرأ الباقون بالرفع من غير تنوين. النشر في القراءات العشر لابن الجزري (2/ 315).

[6] آية 75.

[7] آية 33.

[8] فاطر 10.

[9] فصلت 45.

[10] فاطر 10.

ومثال الاسم: (قالوا يا صالح قد كنت)[1] (يا صالح ايتنا)[2].

وقد اعترض على الشيخ الخراز رحمه الله في ذلك بأن ظاهر كلامه لا يحذف إلا ما كان علما لذكره ذلك في الأسماء؛ ذكره الشوشاوي[3].

وكان من حق الخراز أن يذكر هذا التنبيه.

وأما أدعيائهم[4]:

فالمشهور إثبات ألفه حسبما ذكر ذلك أبو داود؛ لأنه قال في التنزيل: و(أدعيائهم) في بعض المصاحف بالألف، وفي بعضها بغير الألف، والأول أختار ولا أمنع من الثاني[5].

وقد اعترض الشوشاوي على الخراز بسكوته عن مختار أبي داود في ذلك، وقول الخراز:

.....لدى الأحزاب[6]

لم يحترز به من شيء إذ لم يقع في القرآن غير ذلك، ولكن إنما قال ذلك تنصيصا لمحله، فالقيد قيدان: قيد تنصيص وقيد تخصيص [7].

وأما: يسئلون عن أنبائكم [8]:

فالمختار بقاؤه على الأصل؛ لأن الأصل في الهمزة الواقعة بعد الساكن ألا تصور؛ لأن ذلك قياسها في باب الهمز، وبه جرى العمل.

وأما من ربا[9]:

فالمشهور بقاؤه على الأصل؛ من رسم الألف وجعل التنوين عليها نحو: عليا؛ لأن الأصل في ذوات الواو أن ترسم على قراءة الفتح، والأصل في ذوات الياء أن ترسم على قراءة الإمالة، وما خرج عن القياس يحفظ، ولا يقاس عليه.

---

[1] هود 61.

[2] الأعراف 76.

[3] تنبيه العطشان 493/1.

[4] الأحزاب 37.

[5] مختصر التبيين لهجاء التنزيل (4/ 1003).

[6] مورد الظمآن ص: 21، رقم البيت 228.

[7] ينظر تنبيه العطشان 248/2.

[8] الأحزاب 20.

[9] الروم 38.

وأما خالاتكم[1]:

فالمشهور الذي جرى به العمل إثبات الألف الأولى؛ إذ لم يذكرها صاحب التنزيل، وذكر الثانية، وكذا الناظم في المختصر الأول الذي سماه بالمهذب حيث قال:

.....وجاءت خالات بحذف الآخر[2].

قال صاحب الطرر: **"وأجاب شيخنا ابن غازي بأن قياس مذهب الداني، حذف ألفه الأولى على أصله في المؤنث ذي ألفين"**.

وأما جيء[3] ولإلى[4]:

فالمشهور فيهما عدم الزيادة، وهو المختار عند أبي داود؛ لأنه قال في التنزيل: **"وأنا أختار كتبها بغير ألف لمجيء ذلك كذلك في كثرة المصاحف"**[5].

وأما أذاقها[6]:

فالمشهور إثباته للقاعدة المقررة عند أئمة هذا الشان في الأحكام المعزوة لأبي داود، إن كانت عن المصاحف فالعمل على ما قاله أبو داود، وإن عزاها لغيره فترك العمل بها ماض[7].

وأما ءالان في الموضعين[8]:

فالمشهور مده مدا مشبعا، وجعل المط على الألف لمن نقله.

وفائدة[9] المط تنبيها على أن اللام أصلها السكون، ولا عبرة بحركتها؛ لأنها عارضة، وأما حكم من أبدل حرفا محركا من الهمزة نحو: (موجلا)[10] و(يواخذ)[11] و(ليلا)[12]؛ فإن كان اللفظ موافقا للخط كالأمثلة المذكورة فإنها تشكل كسائر الحروف، وإن كان لفظها يخالف خطها فلا

---

[1] النور 59.

[2] لم أقف عليه.

[3] الزمر 66 والفجر 25.

[4] الصافات 68 وغيرها.

[5] مختصر التبيين لهجاء التنزيل (2/ 381).

[6] النحل 112.

[7] أ: في الماضي.

[8] يونس 51 و91.

[9] س: فائدة.

[10] آل عمران 145.

[11] النحل 61 وغيرها.

[12] البقرة 149 وغيرها.

تشكل نحو: (من السماء آية)[1] (الملأ أفتوني)[2] (يشاء إلى)[3]، وكذلك المسهل بين بين نحو: (نبأ إبراهيم)[4] و(جاء أمة)[5]، وبهذا حدثنا شيخنا سيدي محمد الصغير عن شيخه سيدي محمد بن مجبر.

وقد جمعته في ثلاثة أبيات من الرجز فقلت[6]:

فنقط ما أبدل لا ما سهلا فأشكله صاح حيثما تأصلا

إن كان لفظه كمثل الخط فاكتف في مسهل بالنقط

فذا عن ابن مجبر نقله محمد الصغير حصل قوله

وأما الياء المكسورة نحو: (يحي الله)[7]؛ فاعلم أن المختار عند من لقيناه من الأشياخ الوقص في كل ياء محركة بحركة أصلية نحو: (العلي)[8] و(إلي)[9] و(الأمي)[10]، ولا فرق بين المضمومة والمكسورة والمفتوحة ما لم تتحرك بحركة عارضة نحو: (ابني آدم)[11]، و(ثلثي الليل)[12]، فليس فيها إلا العفص كالياء المسكنة والمهموزة، وبهذا حدثنا شيخنا سيدي محمد الصغير رحمه الله، وقد جمعت ذلك تسهيلا للناشئ فقلت[13]:

الوقص في الياء إذا تحركت أصلا بإطلاق كذا إن قلبت

وغير ذا معفوصة إذا أتت ترى على المشهور حصل ما ثبت

---

[1] الشعراء 3.

[2] يوسف 43.

[3] البقرة 141 وغيرها.

[4] الشعراء 69.

[5] المؤمنون 44.

[6] بعدها في س زيادة: [والله الموفق للصواب].

[7] البقرة 72.

[8] البقرة 254 وغيرها.

[9] الأنعام 13 وغيرها.

[10] الأعراف 156 و158.

[11] المائدة 29.

[12] المزمل 18.

[13] س: [والله الموفق للصواب].

عن الصغير النبيل الحبر المستغانمي إمام العصر

والوقص تعريق إلى الشمال والعفص عكسه بلا إشكال

وأما القهار في يوسف[1]:

فالعمل على حذفه، فقد نص عليه أبو داود، وهو من منسيات الخراز رحمه الله، وكان بعض شيوخنا يحدثنا بإصلاح كلام الخراز في ذلك بقوله:

وفوقها القهار معها وقعا.....

وقال بعضهم فيه أيضا:

و ابن نجاح يحذف القهار في يوسف جاءت به الآثار

وأما أبواه في النساء[2]:

فالعمل على حذفه، ومثله: (أبواه مومنين)[3].

وأما واللائي[4]:

عند من سهله، فالحكم فيه أن تجعل نقطة التسهيل تحت الياء، والدارة على الياء دلالة على أن الهمزة المسهلة فيها طرف من السكون، وهذا هو المشهور، ويجوز فيه وجه آخر، وهو الاستغناء [بالدارة] عن النقطة، وفي ذلك قيل[5]:

وباب واللائي بنقط أسفلا ودارة من فوقه إن سهلا

وإن تشأ تركت تلك النقطه فدارة تكفي فحقق ضبطه

وأما: (هاروت وماروت)[6] و(كاذبة) الواقعة[7] و(قارون)[8] و(تكذبان)[1] و(كاتب كله)[2] و(أرحام) الأنعام [3] والأنفال[4] و(ريحان) الواقعة[5] و(بصاحبهم)[6] و(صاحبكم)[7] و(المرجان)[8]، فالمشهور الذي جرى به العمل إثبات ألفاتها.

---

[1] آية 39.

[2] آية: 11.

[3] الكهف 79.

[4] الطلاق 4 وغيرها.

[5] س: [فيه].

[6] البقرة 101.

[7] آية 2.

[8] العنكبوت 39 وغيرها.

وأما طائف الأعراف[9]:

فالمشهور حذفه لاختيار أبي داود ذلك، إشارة لمن قرأه: (طيف) بغير ألف[10]، وكذلك: (زاكية)[11] له أيضا[12].

وأما ننجي الموضعين[13]:

فكل الرسام اتفقوا على حذف نونه الثانية، وفي كيفية إلحاقها وجهان:

أحدهما: أن تلحق ضرسا، وتنقط بشق القلم في الألواح، كما تقدم في النبيئين.

والثاني: أن ترسم معرقة على السطر مفصولة [عن] الجرة من غير نقط، والأول هو المشهور.

وأما لننظر[14] وننصر[15]:

فيهما خلاف، والمشهور إثبات النون فيهما، [وإنما لم يذكرهما الشيخ الخراز لشذوذ حذف النون فيهما][16].

وأما نحو: كفؤا[17] وأولئك[18] وجئتكم[1] ودعاؤكم[2]:

---

[1] الرحمن 14 وغيرها.

[2] كيفما وقع في البقرة 281 وغيرها.

[3] آية 144 و145.

[4] آية 76.

[5] آية 92.

[6] الأعراف 184.

[7] النجم 2 وغيرها.

[8] الرحمن 20.

[9] الأعراف 201.

[10] قرأها كذلك البصريان، وابن كثير والكسائي. النشر في القراءات العشر لابن الجزري (2/ 275).

[11] الكهف 73.

[12] وهي قراءة الكوفيين، وابن عامر وروح. النشر في القراءات العشر لابن الجزري (2/ 313).

[13] يوسف 110 والأنبياء 87.

[14] يونس 14.

[15] غافر 51، وهي في الآية بلام قبل النون الأولى.

[16] زيادة من س.

[17] الإخلاص 4.

[18] البقرة 4 وغيرها.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

فالحكم في وضع الهمزة فيها أن تفصل بالصورة من ذلك، من غير أن يظهر فيها بياض.

وأما ولو أنما في الأرض[3]:

فإنه من منسيات الخراز، والحكم فيه الاتصال، وفيه قال بعضهم:

ولو أنما في الأرض قال الداني متصلا في المصحف العثماني[4]

وأما أن ماله أخلده[5]:

فبالانفصال قولا واحدا، والفرق بينهما أن مدخول هذه اسم ظاهر الإعراب، ومدخول الأولى اسم مبني موصول.

وأما عالم الغيب في سبأ[6]:

فإنه محذوف للجميع؛ يعني أبا داود والداني والمنصف والشاطبي[7].

وأما عالم الغيب في غير سورة سبأ[8]:

فإنه محذوف لغير الداني، والداني يثبته لكونه على وزن فاعل، والمشهور الحذف لكثرة قائليه، [(وأما عالم غيب) بسورة فاطر[9]، فإنه ثابت الألف للجميع فيما أعلمه.

وأما مدهامتان[10]:

فقد ذكر صاحب التنزيل الحذف والإثبات في ألفيه، والمشهور حذفهما، وبذلك جرى العمل عند أشياخنا].

وأما لأوضعوا[11]:

فالراجح فيه لأبي داود عدم زيادة الألف، والراجح فيه لأبي عمرو زيادة الألف، والذي جرى به العمل طريقة أبي داود رحمه الله.

---

[1] آل عمران 48 وغيرها

[2] الفرقان 77.

[3] لقمان 26.

[4] بعدها في س زيادة: [وقال الغير: ولو أنما في الأرض قال الداني متصلا في سورة لقمان].

[5] الهمزة 3.

[6] آية 3.

[7] س: [رحمة الله عليهم وعلى جميع إخوانهم العارفين بحق التلاوة والقراءة]

[8] كالأنعام 73 وغيرها.

[9] آية 38.

[10] الرحمن 63.

[11] التوبة 47.

وأما اشمأزت[1]:

فالمختار فيه لأبي داود إثبات الصورة، وعند الداني [المختار] فيه عدم الصورة، والعمل على الأول.

وأما اطمأننتم[2]:

فالمختار فيه للشيخين إثبات الصورة.

وأما امتلأت[3]:

فالمختار فيه عدم الصورة لأبي عمرو الداني، وبذلك جرى العمل عند من لقيناه من الأشياخ؛ لما يؤدي من تصويره شبه اجتماع صورتين؛ لأن اللام بمثابة الألف في الشكل.

وأما بنيان مرصوص[4]:

فقد سألت عنه شيخنا سيدي محمد الصغير رحمه الله فأجاب[5] بحذفه قائلا: الخراز رحمه الله أطلق في حذف ذلك لأبي داود بقوله:

فعل المراودة والبنيان.....

لأن الألف واللام فيه للاستغراق، وكذا الشارح تلميذ الخراز عمم حذف ألفه، حيث وقع، ولا سبيل لإثباته إلا على طريقة الداني؛ لكونه على وزن فعلان.

وأما ألم الله[6] وألم أحسب[7]:

فالصلة فوق الألف اعتبار للميم الملفوظ بها؛ [وكذلك جرة النقل فوق الألف للميم الملفوظ بها]؛ لأن الضبط مبني على الوصل، وصورة ذلك: ألم الله وألم أحسب الناس، حسبما ذكره [الشيخ] التنسي، وهل تضبط أو لا تضبط؟، في ذلك خلاف، لكن الذي اختاره بعض المتأخرين ضبطها كسائر الحروف، ونزول المط على ما يمد فيها، وقد قال بعض الأشياخ في ذلك:

والنقط عن عثمان في الفواتح كسائر الحروف أمر واضح

---

[1] الزمر 42.

[2] النساء 102.

[3] ق 30.

[4] الصف 4.

[5] بعدها في س زيادة:[فأجابني أجابه الله بدخول الجنة].

[6] آل عمران 1.

[7] العنكبوت 1.

وعدد ما يمد فيها سبعة أحرف جمعها بعض أشياخنا في كلام ضمنه معنى يجب التفطن إليه: **(سلم نقصك)**؛ لكن أسقط من هذا الكلام حرف العين، والمختار مده لقول الشاطبي رحمه الله:

..... وفي عين الوجهان والطول فضلا[1]

وقول صاحب الدرر اللوامع:

ومد للساكن في الفواتح ومد عين عند كل راجح[2]

وهذا ما أمكنني في الوقت باختصار، فتم والحمد لله، والصلاة على النبي المختار، والرضا عن آله وصحابته الأخيار، وسلم تسليما، والحمد لله رب العالمين.

[1] حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع (ص: 15)، رقم البيت: 177.

[2] ص: 21، رقم البيت: 83.

الخاتمة:

خلصت في هذا البحث إلى ما يلي:

-أن المغاربة لهم باع كبير في علوم القرآن.

-أن الشيخ التملي من المبرزين في علم القراءات والرسم، وله مؤلفات فيهما تنبي عن كبير اهتمامه وشديد تعلقه بهما.

-أن هذا الكتاب أجوبة في الرسم من الكتب المفيدة، خصوصا وأن صاحبه ضمنه ما جرى به العمل آنذاك في القرن الحادي عشر.

أما التوصيات: فتتجلى في دعوة الباحثين للاعتكاف على مؤلفات الغرب الإسلامي في علوم القرآن خاصة، وخصوصا منها النوازل القرائية، كالأجوبة والفتاوى وغيرها.

وختاما أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل نافعا، وصلى الله وسلم عل سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادروالمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

- ✓ الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة: الثالثة، 1409 – 1989.
- ✓ الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، العباس السملالي (ت1378هـ)، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية الرباط، الطبعة الثالثة: 1993م.
- ✓ الأعلام، خير الدين الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر: 2002 م.
- ✓ أنوار التعريف لذوي التفصيل والتعريف، محمد بن أحمد بن أبي القاسم الجزولي الحمدي، تحقيق: عبد الحفيظ قطاش، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2004م.
- ✓ تحصيل المنافع على كتاب الدرر اللوامع في أصل مقرإ الإمام نافع، للعلامة الفهامة الشيخ السملالي الكرامي الشنقيطي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، مكتبة التوبة، الطبعة الأولى: 2001.
- ✓ التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، محمد بن الطيب القادري (ت1187هـ)، تحقيق: د. هاشم العلوي القاسمي، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الأولى: 1983م.
- ✓ تنبيه العطشان على مورد الظمآن في الرسم القرآني، لأبي علي حسين بن علي بن طلحة الرجراجي الشوشاوي المتوفى سنة 899 هـ، من أول المخطوط إلى باب "حذف الياء في القرآن الكريم "، دراسة وتحقيق: إعداد الطالب : محمد سالم حرشة، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، جامعة المرقب، كلية الآداب والعلوم / ترهونة، قسم اللغة العربية - الدراسات العليا - شعبة الدراسات الإسلامية، بحث مقدّم استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الإجازة العالية "الماجستير" في الدراسات القرآنية.
- ✓ جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد، تأليف: برهان الدين الجعبري (ت 732هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمد إلياس محمد أنور، برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، أورقة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى: 2017م.
- ✓ حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع، للشاطبي (المتوفى: 590هـ)، المحقق: محمد تميم الزعبي، مكتبة دار الهدى، الطبعة الرابعة: 1426 هـ- 2005 م.
- ✓ الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، محمد حجي، مطبعة فضالة سنة 1978م.

- ✓ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل، الدمشقي (ت: 1111هـ)، دار صادر – بيروت.
- ✓ خلال جزولة، محمد المختار السوسي (المتوفى: 1383هـ)، تطوان المغرب.
- ✓ الدرة الصقيلة في شرح أبيات العقيلة، للمقرئ الحافظ أبي بكر عبد الغني المشتهر باللبيب، دراسة وتحقيق: د: عبد العلي آيت زعبول، إصدارات: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، الطبعة الأولى: 2011م.
- ✓ الدرر اللوامع في أصل مقرإ الإمام نافع، للإمام المقري أبي الحسن علي بن محمد الرباطي التازي (ت730هـ)، اعتنى بنشره: د. توفيق العبقري، مكتبة الزيتونة مراكش.
- ✓ دليل الحيران على مورد الظمآن، أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن سليمان المارغني التونسي المالكي (المتوفى: 1349هـ)، دار الحديث- القاهرة.
- ✓ روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت: 1041هـ)، المحقق: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية الرباط، الطبعة الأولى: 1983.
- ✓ سُلَافة العصر في محاسن أهل العصر، لعلي بن أحمد المدني الحسيني (ت1120هـ)، تحقيق: د. محمود خلف البادي، دار كنان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2009م.
- ✓ سوس العالمة، محمد المختار بن علي بن أحمد الإلغي السوسي (المتوفى: 1383هـ)، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية: 1984م.
- ✓ صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، محمد بن الحاج الإفراني (كان حيا 1155هـ)، تقديم وتحقيق: د. عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 2004.
- ✓ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين السخاوي (المتوفى: 902هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت.
- ✓ طبقات الحضيكي، لمحمد بن أحمد الحضيكي (ت 1189هـ)، تقديم وتحقيق: أحمد بومزكو، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 2006م.
- ✓ غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين ابن الجزري، (المتوفى: 833هـ)، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ ج. برجستراسر.
- ✓ فتح المتعال في مدح المعال، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت: 1041هـ)، تحقيق: د. علي عبد الوهاب والأستاذ عبد المنعم فرج درويش، دار القاضي عياض للتراث القاهرة، الطبعة الأولى: 1997م.

- ✓ فهارس علماء المغرب منذ النشأة إلى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة، الدكتور عبد الله المرابط الترغي، منشورات جامعة عبد الملك السعدي، الطبعة الأولى: 1999م.
- ✓ فهرسة أبي عبد الله محمد بن سعيد المرغتي (ت 1089هـ) المسماة العوائد المزرية بالموائد، تقديم وتحقيق الأستاذ محمد العربي اشريفي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى: 2007.
- ✓ قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش، للدكتور عبد الهادي حميتو، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة: 2003م.
- ✓ كشاف الكتب المخطوطة بالخزانة الحسنية، إنجاز عمر عمور، تقديم: أحمد شوقي بنبين.
- ✓ مختصر التبيين لهجاء التنزيل، أبو داود، سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأموي بالولاء، الأندلسي (المتوفى: 496هـ)، مجمع الملك فهد - المدينة المنورة، عام النشر: 1423 هـ - 2002 م.
- ✓ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- ✓ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، دار الدعوة.
- ✓ معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، شمس الدين الذهبي (المتوفى: 748هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1417 هـ- 1997م.
- ✓ المقنع في رسم مصاحف الأمصار، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني (المتوفى: 444هـ)، المحقق: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- ✓ منظومة مورد الظمآن في رسم أحرف القرآن للإمام المقرئ محمد بن محمد الشريشي الخراز (ت718هـ)، تحقيق: د: أشرف محمد فؤاد طلعت، مكتبة الإمام البخاري.
- ✓ نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، محمد بن الطيب القادري (ت1187هـ)، تحقيق: د. محمد حجي ود. أحمد التوفيق، طبعة 1977م.
- ✓ النشر في القراءات العشر، شمس الدين ابن الجزري، (المتوفى : 833 هـ)، المحقق : علي محمد الضباع (المتوفى 1380 هـ)، المطبعة التجارية الكبرى.
- ✓ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني (ت: 1041هـ)، المحقق: إحسان عباس، دار صادر- بيروت – لبنان، طبعة 1997.
- ✓ نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة، لمحمد أمين بن فضل الله المحبي (ت1111هـ)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه سنة 1969م.

المرجعية الدينية في الجزائر -الأسس والمرتكزات-

The Algerian religious référence bases

بن مصطفى دريس * driss.benmostefa@yahoo.com	حامعة سعيدة

الإرسال: 08/ 09/ 2020 **القبول**: 14/ 01/ 2021 **النشر**: 26/ 02/ 2021

ملخص :

يتناول المقال بالدراسة جانبا هاما من الحياة الدينية للجزائر المعاصرة وهو المرجعية الدينية التي تعتبر صمام آمان للمجتمع الجزائري من الأفكار التضليلية والهدامة الدخيلة على المجتمعات الاسلامية ككل والمجتمع الجزائري بشكل خاص، وعالجنا من خلاله المرتكزات والأسس التي تقوم عليها هذه المرجعية وأسباب اختيار الجزائر لتلك الاسس

الكلمات المفتاحية:

المرجعية الدينية، الجمهورية الجزائرية، المرتكزات العقدية، الثوابت الوطنية

- تمهيد :

المرجعية الدينية هي الإطار الأصولي والقانوني الذي يسيّر الممارسات والشعائر الدينية ضمن مدرسة معينة، وتحت اشراف الهيئة الدينية الوصيّة والمخولة بذلك، ولا شك في أنّ الجزائر كباقي الدول الاسلامية تحتكم الى مرجعيتها الدينية الخاصة بها، والتي أصبحت في وقتنا الحاضر أشد حرصا على حمايتها باعتبارها صمام الأمان وقوة الصدام التي تقف في وجه التيارات الدينية والفكرية الدّخيلة التي تهدد أمنها واستقرارها واستقرار البلاد العربية والإسلامية بشكل عام، في وقت أصبحت الأفكار تنتشر انتشار النار في الهشيم بفعل التطور التكنولوجي وما رافقه من سرعة في انتقال المعلومات والأفكار وسط الانتشار الهائل لوسائل التواصل الاجتماعي.

فما هي الأسس والمحددات التي قامت عليها المرجعية الدينية في الجزائر؟ و ماهي مسوغات وعلّية هذا الاتجاه المرجعي ؟

I.1: مفهوم المرجعية الدينية:

* driss.benmostefa@yahoo.com

المرجعية الدينية هي الإطار الأصولي والقانوني الذي يسيّر ممارسة شعائر الدين الإسلامي في بلد معين كما سبقت الاشارة الى ذلك، وهناك علاقة مترسخة قائمة بين هذه المرجعية والجماهير أسّسها الرسول صلعم، وبالتالي فقد أصبحت من الثوابت التي لا يمكن تناسيها أو التخلي عنها.

ولم يستعمل العلماء المتقدّمون هذا المصطلح، وإنما شاع بكثرة في كتب المعاصرين، ويعتبر الشيعة وخاصة الإمامية (1) الأكثر استعمالا له، لكنهم يقصدون به الأئمة المجتهدين المعصومين، الجامعين للشرائط الشرعية المنصوص عليها في رسائلهم العلمية، وأما المتأخرون من أهل السنة فيطلقون هذا المصطلح قاصدين به معنيين أحدهما فكري يتمثل في الاختيارات الفقهية أو العقائدية أو السلوكية لمجموعة من الاشخاص داخل اقليم جغرافي أو سياسي معين في ظل انتفاء وحدة اسلامية شاملة وهو ما يعرف بمرجعية الفكرة.

وآخر يتعلق بالأشخاص أي الفقهاء والعلماء الذين يُرجع إليهم في معرفة وفهم أحكام الشرع وفق المذهب المختار، أو ما يعرف بمرجعية الأفراد، وبالتالي فالمرجعية الدينية هي: "الأصول الشرعية المختارة في فهم الدين وتطبيقه والهيئات العلمية المخبرة بأحكامها "

وللمرجعية الدينية شقان: أحدهما علمي، وآخر مؤسساتي، يكمّلان بعضهما البعض، ولا يمكن الحفاظ على هذه المرجعية إلا بتفعيلهما معا.

يتمثل الشق العلمي فيما أشرنا اليه سابقا بمرجعية الفكرة والأفراد التي بواسطتها يمكن الفصل في قضايا الأمة، أما الجانب المؤسساتي فيتمثل في المؤسسة الإدارية الشرعية التي توفر الدعم المادي والمعنوي للكفاءات العلمية المؤهلة بصفة رسمية وتحت غطاء أو حماية السلطة حتى تتمكن من أداء مهامها، وتكون لها وسائلها الإعلامية الخاصة بها، التي تمكنها من بث أفكارها، وإيصال صوتها للناس.

ويرى البعض وخاصة الشيعة أنه لا يمكن فاعليتها دينيا الاّ باقامة الدليل الشرعي-الكافي في العذر-عليها وعلى جميع أومقوماتها مثل من له حق تشكيل اللجنة وتحديد صلاحيتها من حيثية نصب المرجع فقط أو الرقابة عليه أو عزله اذا فقد الأهلية وتحديد عدد أعضائها ومرتبتهم من العلم والتقوى وكيف يعرف ذلك فيهم وما هو الموقف عند اختلافهم(2) .

ولتنجح هذه المرجعية في القيام بدورها يرى البعض وجوب توحيد الفتوى وضبطها قصد سد الأبواب أمام مُروّجي الفتاوى الشاذة، التي تفضي في غالب الأحوال الى الإخلال بها وفصم وحدتها وتمزيق صفوفها،على غرار ما يحدث الآن في مجمل البلاد العربية ووقوع الشباب خاصة في حيرة من أمره وأمر دينه .

I.2- الأسس والركائز التي تقوم عليها:

تقوم المرجعية الدينية في الجزائر على جملة من الأسس والمرتكزات والتي نلاحظ أنها في معظمها تتميز بالاعتدال والوضوح والمنطق وهي:

I.1.2. أهل السنة والجماعة:

وهم أخصّ الناس بالسنة والجماعة وأكثرهم تمسكا بها واتباعا لها قولا وعملا واعتقادا، وقد قال قوّام السنة أبو القاسم التيمي الاصبهاني:((قولهم: فلان على السنة، ومن أهل السنة، أي: هو موافق للتنزيل والأثر في الفعل والقول لأن السّنة لا تكون مع مخالفة الله ومخالفة رسوله)) (3).

وعرّف الحافظ بن رجب السنة بقوله:((والّسنة هي الطريق المسلوك، فيشمل ذلك التمسك بما كان عليه هو وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات والأعمال والأقوال، وهذه هي السنة الكاملة، ولهذا كان السلف قديما لا يطلقون اسم السنة الا على ما يشتمل ذلك كله، وروي معنى ذلك عن الحسن والأوزاعي والفضيل بن عياض وكثير من العلماء المتأخرين يخص اسم السنة بما يتعلق بالاعتقاد الا انها اصل الدين والمخالف فيها على خطر عظيم)) (4) .

ان أهم ما يميز أهل السنة أنهم يستدلون على ما يجب من الاعتقاد بالكتاب ثم بالسنة ثم بأقوال الصحابة ثم التابعين وأقوال الأئمة بعدهم، وهذا ما يعرف بمصدر التلقّي وفي هذا الشان قال امام السنة أبو محمد الحسن البربهاري((واعلم رحمك الله ان الدين انما جاء من قبل الله تبارك وتعالى، لم يوضع على عقول الرجال وآرائهم، وعلمه عند الله ورسوله، فلا تتبع شيئا بهواك فتمرق من الدين فتخرج من الاسلام)) (5) وهذا مؤكد لانّ دلائل العقل قلما تتفق، وعقل كل واحد يرى صاحبه غير مايرى الآخر ومن هنا فالأصل في الدين الاتباع، والعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء ولبطل معنى الأمر والنهي (6).

أما أصل كلمة الجماعة فلأنّ أهل السنة مجتمعون عليها، وبهذا صاروا جماعة بمعنى مجتمعين.

والجزائر تنتمي إلى أهل السنة والجماعة التي تمثل أكبر طائفة إسلامية تنتمي إليها الغالبية العظمى من المسلمين، من مصادر التشريع الإسلامي السني: القرآن وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم المتمثلة في الأحاديث النبوية المنسوبة إليه والصحيحة منها، ويأخذون الفقه عن الأئمة الأربعة، ويعتقدون بصحة خلافة الخلفاء الأربعة الأوائل: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، ويؤمنون بعدالة كل الصحابة.

وهي الثالثة والسبعون من الفرق التي أخبر رسول الله صلعم بوجودهم في أمته وأنها الناجية وما عداها ففي النار; وهذا فيما رواه ابو هريرة رضي الله عنه عن الرسول صلعم:((افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة)) (7) وفي رواية وحديث آخر((ليأتينّ على أمتي ما أتى على بني اسرائيل، تفرق بنو

اسرائيل على اثنتين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليه ملة، كلهم في النار الا ملة واحدة »، قالوا يا رسول الله وما الملة التي تتغلب؟ قال:« ما أنا عليه واصحابي» (8).

وأهل السنة والجماعة في حد ذاتهم صنوف ثمانية،لا يتسع المجال هنا للتفصيل فيها،وهم في مجموعهم أصحاب الدين القويم والصراط المستقيم ثبتهم الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة» (9).

اذن فأهل السنة متبعون لآثار الرسول ومهتدون بهديه مقتدون به في أقواله وأفعاله مستنوون بسنته وسنن خلفائه وأصحابه، كما أنهم وسط في فرق أمته، كما أن أمته وسط في الأمم، فهم وسط في صفات الله بين أهل التعطيل والجهمية (تنسب الى الجهم بن صفوان أول القائلين بالجبر، اذ أنّ الإنسان في نظره مجبور في أفعاله، فلا قدرة له ولا اختيار فهو كالريشة المعلقة في الهواء اذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت، وأن الله هو الذي قدر عليه أفعاله) (10) وأهل التمثيل المشبهة المجسّمة، وفيهم يقول صاحب الفرق بين الفرق « اعلموا اسعدكم الله ان المشبهة صنفان، صنف شبهوا ذات البارئ بذات غيره ...وصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره) (11) وهم وسط في أفعال الله بين القدرية (12) والجبرية، والقرآن قد جمع حقا بين مقالتي الجبر والاختيار ولم يقطع في أي منهما برأي مطلق حاسم فيقول عز وجل « وماتشاؤون الاّ أن يشاء الله» (سورة المرسلات: الآية 30) وهذا تأييد لمقولة الجبر، وفي آية أخرى « انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا » (سورة الانسان، الآية3) وهي تعني أن الانسان مختار له حرية الفعل(13)، وفي باب وعيد الله بين المرجئة وبين الوعيدية من القدرية والخوارج وفي باب الايمان والدين بين الحرورية التي تشكلت من فريق من أصحاب علي كرم الله وجهة الذين رفضوا القبول بمبدأ التحكيم وثاروا عليه مدّعين أن الفصل في موضوع الخلافة لا يصح أن يوكل الى البشر وقالوا «لا حكم الاّ لله» وانفصلوا عن جيش علي وساروا الى حروراء بالقرب من الكوفة وجعلوا من عبد الله بن وهب الراسبي أميرا عليهم وسموا بالحرورية (14) والمعتزلة وبين المرجئة الذين يقولون بأنه لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقالوا بإرجاء الحكم على صاحب الكبيرة الى يوم القيامة فلا يقضي عليه بحكم في الدنيا يجعله من أهل الجنة أو أهل النار(15)، وفي أصحاب رسول الله بين الروافض وبين الخوارج.

وفي هذا الخصوص قال بعض السلف: السنة سفينة نوح فمن ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق، ويقول الامام عبد القاهر البغدادي بعد أن فصل اعتقاد أهل السنة ((فمن قال بهذه الجهة التي ذكرناها ولم يخلط ايمانه بشيء من بدع سائر اهل الاهواء فهو من جملة الفرقة الناجية ان ختم له بها) (16) .

2.2.I العقيدة الأشعرية:

تعتمد الجزائر على العقيدة الأشعرية تلك المدرسة الإسلامية السنية، التي اتبع منهاجها في العقيدة عدد كبير من فقهاء أهل السنة والحديث، فدعمت اتجاههم العقدي.

ومن كبار هؤلاء الأئمة الذين اتبعوها أو أخذوا عن الأشعري: الامام أبي الحسن الباهلي البصري والامام أبي عبد الله مجاهد البصري، والامام أبي محمد الطبري المعروف بالعراقي، والبيهقي، الباقلاني، القشيري، الجويني، الغزالي، الفخر الرازي صاحب التفسير الكبير، البيضاوي صاحب تفسير أنوار التنزيل، والسيوطي صاحب الإتقان في علوم القرآن، والنووي صاحب رياض الصالحين، وغيرهم كثير من العلماء الأعلام، حتى إنهم مثَّلوا جمهور الفقهاء والمحدثين من شافعية ومالكية وأحناف وبعض الحنابل (17)، ولذا فقد انتهض لنصرة مذهبه أهل السنة والجماعة في جميع الأرض وبلغ مذهبه مابلغ اللّيل والنهار لما كان عليه من اقتفاء لآثار السلف رضوان الله عليهم ورفع للواء السنة(18).

ورغم ما يثار من جدل ولغط حول سنّية الأشاعرة أوبالأحرى موافقتهم للسنة إلا أن الكثير من العلماء أكدوا ذلك في النقطة الحساسة التي يثيرها البعض لاثبات خروجهم عن الصواب وهي قضية التعطيل والتشبيه فلا هم ولا الماتريدية كانوا معطلين للصفات ولا مشبهين لله بالمخلوقات، انما هم مثبتون لله تعالى كل ماثبت نقلا وعقلا من الكمالات ومنزهون له عن سمات النقص والآفات(19).

وهناك من يتحجج بخروج المتأخرين من الاشاعرة عن نهجه الاصيل وهذا من خلال قولهم: ((ان كانت الأشعرية هي ما عليه الأشعري في الابانة-كتاب للأشعري- فجهلا، وأما ان كانت على ما عليه الأشاعرة المتأخرون فلا و ألف لا)) (20).

يعتبر الأشاعرة بالإضافة إلى الماتريدية المكوّنان الرئيسيان لأهل السنة والجماعة إلى جانب فضلاء الحنابلة، فالحنفية ماتريدية، والشافعية والمالكية وجملة كبيرة من أئمة الحنابلة المتقدمين من الأشاعرة، والإمامان الأشعري والماتريدي قد تبنّوا منهجاً مماثلاً وطبّقوه، فاستطاعوا بمرور الزمن أن يشكّلوا مدرسة كلامية سنّية انتسب إليها أكثر من تسعين بالمائة من مسلمي العالم الإسلامي.

والأشاعرة جماعة من أهل السنة، لا يخالفون إجماع الأئمة الأربعة، ولا يعارضون آية واحدة من القرآن ولا الحديث، وما ثبت عن الصحابة والعلماء الأعلام، ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة، فهم أعيان السنة وأنصار الشريعة، انتصبوا للرد على المبتدعة فمن طعن فيهم فقد طعن على أهل السنة(21)، وتعتبر الأشعرية منهجاً وسطاً بين دعاة تغليب العقل عن النقل وبين الجامدين عند حدود النص وظاهره، رغم أنهم قدموا النص على العقل، إلا أنهم جعلوا العقل مدخلاً في فهم النص، كما أشارت إليه آيات كثيرة دالة على التعقل والتدبر، وهم الذين وقفوا في

وجه المعتزلة الذين أقاموا مذهبهم على جملة من المبادئ أو الأصول هي (العدل والتوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين)، والتي تتفق ظاهريا مع أهل السنة والجماعة لكن تفسيرهم لها يتفق مع مذهبهم الذي يغلّب العقل عن النقل، فزيفوا أقوالهم، وأبطلوا شبههم، وأعادوا الحق إلى نصابه على طريق سلف الأمة ومنهجهم.

والإمام الأشعري لم يؤسس في الإسلام مذهباً جديداً في العقيدة، يخالف مذهب السلف، حقا قد مرت الاشعرية بثلاث مراحل مثلت أولاها مرحلة النزاع بين السلفية (ومنهم الاشاعرة) ودعاة النظر العقلي من المعتزلة والتي دامت حتى سن الاربعين ، أما المرحلة الثانية فهي مرحلة اتباعه لعبد الله بن سعيد بن كلاب التي سجلت تحول الاشعري عن الاعتزال ويحاول فيها شيخ الاشعرية جاهدا التودد الى السلفية والى دعاة الموقف السني بصفة عامة ويواجه بعداء شديد من الحنابلة المتشددين رغم محاولة مماشاتهم في كتاب الابانة (22)، مما مكّنه أي قبل وفاته من الرد عليهم، وإبطال شبههم، فوجد فيه أهل السنة ضالتهم التي طالما بحثوا عنها فاتبعوه، وساروا على نهجه، لما رأوا فيه من القدرة على إفحام خصومهم، والدفاع عنهم، وتثبيت مذاهبهم.

وعقيدة الإمام الأشعري التي سار عليها هي عقيدة الإمام أحمد بن حنبل، والشافعي، ومالك، وأبي حنيفة وأصحابه، وهي عقيدة السلف الصالح، كما نص على ذلك أئمة أهل العلم ممن سار على هذه العقيدة.

لقد مثّل ظهور الأشاعرة نقطة تحول في تاريخ أهل السنة والجماعة التي تدعمت بنيتها العقدية بالأساليب الكلامية كالمنطق والقياس. وإلى جانب نصوص الكتاب والسنّة، فإن الأشاعرة استخدموا العقل في عدد من الحالات في توضيح بعض مسائل العقيدة، وهناك حالات استخدم فيها عدد من علماء الأشاعرة التأويل لشرح بعض ألفاظ القرآن الموهمة للتشبيه، وهذا ما يرفضه السلفية وينتقدونهم عليه، ويقول أبو الحسن الندوي في الاختلاف الكامل بين الأشاعرة والمعتزلة من جهة، وعدم مطابقتهم تمامًا لبعض أهل الحديث والحنابلة واختلافهم معهم في جزئيات منهجية عدّة من جهة أخرى.

كان الأشعري مؤمنًا بأن مصدر العقيدة هو الوحي والنبوة المحمدية وما ثبت عن الصحابة، وهذا مفترق الطريق بينه وبين المعتزلة، فإنه يتجه في ذلك اتجاهًا معارضًا لاتجاههم، ولكنه رغم ذلك يعتقد أن الدفاع عن العقيدة السليمة، وغرسها في قلوب الجيل الإسلامي الجديد، يحتاج إلى الحديث بلغة العصر العلمية السائدة، واستعمال المصطلحات العلمية، ومناقشة المعارضين على أسلوبهم العقلي، ولم يكن يسوغ ذلك، بل يعدّه أفضل الجهاد وأعظم القربات في ذلك العصر، وهذا مفترق الطرق أيضا بينه وبين بعض الحنابلة والمحدثين الذين كانوا يتأثم يرفضونون النزول إلى هذا المستوى.

ويفترق مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبرية(23) في هذه المسألة، في أن الجبرية لا قدرة ولا إرادة ولا فعل عندهم للإنسان، أما الأشاعرة فهم يرون أن للإنسان قدرة لكن لا تأثير لهذه القدرة في جنب قدرة الله، وله أفعال لكن الله هو من خلقها، وله إرادة تستند أفعاله إليها، لذا يعدّ الإنسان عند الأشاعرة مختارًا في أفعاله، ويكفي عندهم تسمية أفعاله " أفعالاً اختيارية" استناد تلك الأفعال إلى إرادته واختياره، وهذه الإرادة والاختيار عند الأشاعرة هي من الله، لذا فإن الأشاعرة يرون بأن مذهبهم مختلف جدًا عن مذهب الجبر في مسألة أفعال العباد.

وقد التزم الاشعري او استخدم طريقين معا في اطار الموقف الوسط الذي التزم به منذ انشقاقه عن المعتزلة.

الطريق الأول وهو طريق السلف الصالح الذي رفض منهج التأويل ويحترز من الوقوع في حظيرة التشبيه ويسمي الأشاعرة هذا الطريق بطريق السلامة.

أما الطريق الثاني فهو الطريق الذي سلكته المعتزلة باستخدامها للتأويل، وقد عمد الأشاعرة الى هذا الاسلوب مخافة من الوقوع في التشبيه وكذلك لمواجهة خصومهم المعتزلة المعطلين للصفات الالهية فتصدوا للرد عليهم واثبات الصفات الالهية وذلك في نطاق حركة الكلام السني دون غلو او شطط في استخدام المنهج العقلي كما فعلت المعتزلة.

I.3.2.المذهب المالكي:

نسبه الى الامام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي المولود حوالي سنة ثلاث وتسعين هجرية بالمدينة المنورة موطن الشرع ومبعث النور ومركز العلم ومقر الخلافة الاسلامية في بيت عرف باشتغاله بعلم الحديث(24)، وهو صاحب كتاب الموطأ والمدونة المشهورين.

تعتمد الجزائر على فقه المذهب المالكي الذي هو أحد المذاهب الإسلامية السنية الأربعة، والذي يتبنى الآراء الفقهية لهذا الامام الفقيه، فقد تبلور مذهباً واضحاً ومستقلاً في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، ويمثل اتباعه حوالي خمسا وثلاثين بالمائة من إجمالي مسلمي العالم، وينتشر بشكل أساسي في شمال أفريقيا، وفي شبه الجزيرة العربية، وبلدان أخرى في الشرق الأوسط، كما تنتشر في دول السنغال وتشاد ومالي والنيجر وشمال نيجيريا في غرب أفريقيا وكان يتبع في الحكم الإسلامي لأوروبا والأندلس وإمارة صقلية.

ولعلّ من أهم الاسباب التي جعلت أهل الغرب الاسلامي ومنهم أهل المغرب الأوسط سابقا يتمذهبون به، هي شخصية صاحبه لما عرف عنه تمسكه بالسنة ومحاربة البدعة وتشبثه التام بآثار الصحابة والتابعين واستجماعه أدوات الإمامة، وهذا ما دفع الناس الى ان يقدروا علمه ويقتنعوا بأن مذهبه أولى بالاقتداء والأتباع، فكان جديا ومخلصا في بذل العلم والتزامه الصارم بإتباع نصوص الكتاب والسنة والقياس الواضح.

كما أن أصول المذهب المالكي تعد من أقوى الأصول صحة، وأكثرها عددا، قال الامام ابن تيمية: ((من تدبر أصول الاسلام وقواعد الشريعة، وجد أصول مالك وأهل المدينة أصحّ الأصول والقواعد)) (25)

وقال أبو زهرة :اننا لنقرّ غير مجازفين أنه مذهب الحياة والاحياء، قد اختبره العلماء في عصور مختلفة، فاتسع لمشاكلهم واختبره علماء القانون في عصرنا الحاضر، فكان مسعفا لهم في كل ما يحتاجون اليه من علاج، وأن نوع الأصول التي يزيد بها المذهب المالكي على غيره ومسلكه في الأصول التي اتفق فيها مع غيره فيجعلانه أكثر مرونة وأقرب حيوية وأدنى الى مصالح الناس (26)، ومنهم من يرى ملائمة مذهبه لطبيعة المغاربة لأنه مذهب عملي يعتد بالواقع ويأخذ بأعراف الناس وعاداتهم ففقهه عملي اكثر مما هو نظري يتمشى مع طبيعة الفطرة في بساطتها ووضوحها دون تكلف أو تعقيد وأهل المغرب بطبعهم يميلون الى البساطة والوضوح ويفرون من النظريات المتطرفة والتأويلات البعيدة المتكلفة ويرى آخرون في أن سبب الانتشار هو مناهضة فقهاء المالكية لفقهاء الأحناف، اذ كانوا يأخذون عليهم تواطئهم مع الأمراء الأغالبة الذين ناصروا المذهب الحنفي وقربوا فقهاءه واسندوا اليهم الرئاسة والقضاء ونكلوا بالمالكية وهذا دفع الاحناف الى ان يتساهلوا في اصدار الاحكام الشرعية مسايرة منهم لحياة الترف التي كان يحياها الأغالبة، كتحليل النبيذ مثلا وكذا اخذهم بخلق القرآن الذي مال اليه الأغالبة وتبعهم فيه فقهاؤهم الاحناف وهي مسألة امتحن فيها ابن سحنون في المغرب امتحان ابن حنبل في المشرق.

وفي بلاد الأندلس يرد البعض سبب الانتشار الى موقف السلاطين، اذ يذكر أن مالكا سأل بعض الأندلسيين عن سيرة ملك الأندلس فوصف له سيرته قائلا: انه يأكل الشعير ويلبس الصوف ويجاهد في سبيل الله فقال مالك ليت الله زين حرمنا بمثله، فوصل الخبر الى ملك الاندلس فحمل الناس على مذهبه وترك مذهب الأوزاعي.

وهناك سبب آخر يرى ابن خلدون أنه كان سببا في انتشاره وهو رحلة المغاربة الى الحجاز غالبا، وفي هذا يقول: ((وأما مذهب مالك رحمه الله فاختص به أهل المغرب والأندلس وان كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل لما أن رحلتهم كانت غالبا الى الحجاز، وهو منتهى سفرهم والمدينة يومئذ دار العلم ومنها خرج الى العراق وشيخهم يومئذ امامهم مالك بن أنس وشيوخه من قبله وتلامذته من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل اليهم طريقته))(27).

ويرى آخرون أن السبب هو مناهضة المذهب المالكي لمذهب الخوارج الذي كان قد تسرب الى المغرب منذ أوائل القرن الثاني الهجري على يد بعض خوارق العراق واستشرى فيه، والخوارج كما نعلم ينكرون حكم الأمويين والعلويين وبما أن الأندلس كانت تحكم من قبل الامويين والمغرب كان

ياس من طرف الادارسة العلويين لذلك عمل حكام هذين القطرين على ترسيخ مذهب مالك لإبطال مذهب الخوارج.

I.4.2.التصوف الجنيدي:

التصوف Mysticism بشكل عام مذهب يدعو للتأمل والتبصر الروحي، والدخول في تجربة الالتحام التام والتوحد والبحث عن الحقيقة المطلقة، وانسجام الذات مع الكل، والتناسق بين الذات وجميع عناصر الكون للوصول الى مرحلة اتحاد الكل في واحد، ويمكن الوصول الى هذا الهدف من خلال تجربتين صوفيتين مختلفتين: الأولى هي اخراج كل الانتباه الوجداني والشوق الصوفي من الذات الداخلية، وهو ما يسمى بالتصوف الانبساطي، والثانية تركز كل الانتباه الوجداني نحو الداخل، وهو ما يسمى بالتصوف الانطوائي(28).

ولا أحد يستطيع أن ينكر ما وصلت اليه بعض الفرق والطرق الصوفية من انحرافات عن جادة الدين وهو ما سماه البعض بالتصوف البدعي لما يفضي اليه من شطحات لا علاقة لها بالدين الاسلامي، لكن ما نقصده هنا هو التصوف السني المتّزن الذي تنبع أصوله من سنّة الرسول صلعم قولا وعملا واقرارا.

ولقد صنف أبو منصور البغدادي الزّهاد الصوفية فقال: ((الذين أبصروا فاقصروا واختبروا فاعتبروا ورضوا بالمقدور وقنعوا بالميسور وعلموا ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك مسؤول عن الخير والشر ومحاسب على مثاقيل الذر فاعدوا خير الاعداد ليوم الميعاد..... ومذهبهم التفويض الى الله تعالى والتوكل عليه والتسليم لامره والقناعة بما رزقوا والاعراض عن الاعتراض عليه)) (29) ، والجزائر تعتمد في تربيتها الصوفية على المدرسة السلوكية التي أسسها أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، أصله من نهاوند في همدان (مدينة أذرية)، ولد في القرن الثالث للهجرة ومولده ومنشؤه ببغداد.

ويعتبر الجنيد عند علماء التصوف سيد هذه الطائفة ومقدم هذه الجماعة وإمام هذه الخرقة وشيخ طريقة التصوف وعلم الأولياء في زمانه وبهلوان العارفين-كما يصرح بذلك السبكي في طبقاته (30)، ويقول عنه أحد تلامذته وهو جعفر الخلدي(31):((لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم وحال غير الجنيد، إذا رأيت علمه رجّحته على علمه، ويقول: قال الجنيد ذات يوم: ما أخرج الله علما وجعل لخلق إليه سبيلا إلا وجعل لي فيه حظا ونصيبا)) (32)، وقال أبو القاسم الكعبي المتكلّم المعتزلي: ((مارأت عيناي مثله، كان الكتبة يحضرونه لألفاظه، والفلاسفة لدقّة معانيه، والمتكلمون لعلمه)).

وقال الخلدي:((وبلغني أن الجنيد كان في سوقه، وكان ورده في كل يوم ثلاثمائة ركعة وثلاثين ألف تسبيحة))، قال: وسمعته يقول: ((ما نزعت ثوبي للفراش منذ أربعين سنة)) (33)

وقد أكدّ الجنيد ضمن رسائله على وحدانية الله وعلى التوحيد بقوله: ((اعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيده ونظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والأين، فبه استدلّ عليه، وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه، فبتوفيقه وقع التوحيد له، ومن توحيده وقع التصديق به، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه ومن التحقيق جرت المعرفة به، ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه، ومن الاستجابة له وقع الترقي إليه، ومن الترقي إليه وقع الاتصال به.....)) (34)، قال عنه أبو عبد الرحمن السلمي: «هو من أئمة القوم وسادتهم، مقبول على جميع الألسنة» صحب جماعة من المشايخ، وأشتهر بصحبة خالهِ سري السقطي، والحارث المحاسبي، ودرس الفقه على أبي ثور، وكان يفتي في حلقتهِ وهو ابن عشرين سنة، وتوفي يوم السبت سنة 297 هـ

ويتمثل منهجه التربوي في هداية المريدين تحت إشراف الشيخ الصوفي بواسطة الأوراد لنيل الواردات مع مراعاة الأدب.

ومن أقوال الجنيد الماثورة ((الطريق الى الله عز وجل مسدود على خلقة الاّ على المقتفين آثار رسول الله كما قال الله عز وجل: ((لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة)) (سورة الأحزاب، الآية 21)، وبالتالي فلم يكن من المغالين في الزهد والتصوف حتى الشذوذ وانما كان متصوفا سنيا يقتفي آثار الرسول صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح.

II- الخاتمة:

وفي الأخير نستطيع القول بأن التمسك بمكونات المرجعية الدينية للجزائر هو السبيل الامثل للوقوف في وجه التيارات الدينية الدخيلة أو ما يعرف بالإصلاحية الاسلامية النهضوية الحديثة (ق19) التي استلهمت تيارات الاجتهاد في ذلك التراث فنشأت الاحيائية الصحوية الاسلامية (وحفيداتها من الحركات التكفيرية) مستلهمة الانغلاق والجمود والتكفير من بعض مصادر الفكر الظلامي المنغلق الموجود في تراثنا والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال انكاره بدعوى تنقية هذا التراث، والتي تتأتى ببرنامج عمل يقوم على جملة أهداف مترابطة متضامنة في غاياتها العليا، وفي جملتها اشاعة وترسيخ قيم العقل والتسامح والاجتهاد وروح التجديد وقيم السلم والحوار والانفتاح على الغير ونبذ التعصب وتحري النسبية في التفكير، أي مجمل القيم التي أنتجت اللحظات المجيدة والمشرقة والحضارية في التراث العربي الاسلامي ومكنت لحضارة الاسلام من أن تتبوأ الصدارة بل مكنتها من الصيرورة حضارة كونية وهذا ما يتطلب سنوات من العمل التربوي

عبر جميع مراحل التعليم حتى تكون المرجعية الدينية سدا منيعا ضد الفتن الدينية خاصة وان للجزائر تجربة مريرة عاشها شعبها عبر ما سمي بالعشرية السوداء.

III-الإحالات والمراجع :

1. ان الخلاف الاساسي الذي يدور الخلاف حوله بين اهل السنة والشيعة هو مشكلة الامامة والشيعة الامامية –الاثنا عشرية – التي تتمسك بضرورة قيام امام معصوم يتولى امور الدين والدنيا ويكون له الحق في تفسير القران بما أوتي من علم الهي يتلقاه من مشكاة النبوة . انظر: أبو ريان محمد (2000)، **تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام**، د-ط، مصر: دار المعرفة الجامعية، ص.116.
2. آية الله العظمى، السيد الحكيم (1998)، **المرجعية الدينية وقضايا أخرى**، الطبعة الأولى، مطبعة ستارة، ص. 35.
3. فيصل بن قزاز الجاسم (2007)، **الاشاعرة في ميزان أهل السنة** ، الطبعة الاولى، دولة الكويت: المبرة الخيرية لعلوم القران والسنة ، ص.61.
4. فيصل بن قزاز الجاسم (2007)، **المرجع السابق**،ص.61.
5. البربهاري (1418ه)، **شرح السنة**، ط2، (تحقيق خالد الردادي)، الرياض- السعودية : - دار السلف،ص.66.
6. انظر فيصل بن قزاز الجاسم (2007)، **المرجع السابق**، ص.68.
7. ابي منصور محمد البغدادي (1988)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، د. ط (دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت)، مصر، القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، ص.23.
8. ابي منصور محمد البغدادي (1988)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، ص.24.
9. ابي منصور محمد البغدادي(1988)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، ص274.
10. أو الجهمية، نسبة الى الجهم بن صفوان اول القائلين بالجبر والانسان في نظرهمجبور في افعاله فلا قدرة له ولا اختيار فهو كالريشة المعلقة في الهواء اذا تحرك تحركت واذا سكن سكنت وأن الله هو الذي قدر عليه أفعاله. انظر أبو ريان، (2000) **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص.229.
11. ابي منصور محمد البغدادي (1988)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، ص.138.

12. وهم أصحاب القول بالاختيار، أي القائلين بحرية الارادة، فالإنسان في نظرهم مختار في أفعاله حر في ارادته، ويذهب المؤرخون الى أن أسبق الناس قولا بالقدر هو معبد الجهني، ويذكر أنه خرج مع الأشعث على بني أمية فقتله الحجاج عام 80 هـ انظر: أبو ريان محمد (2000)، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص.231.
13. : أبو ريان محمد (2000)، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص.231.
14. : أبو ريان محمد (2000)، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص.102.
15. : أبو ريان محمد (2000)، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص.104.
16. ابي منصور محمد البغدادي (1988)، **الفرق بين الفرق** ،ص.20.
17. مجموعة من العلماء (د.ت)، أهل السنة الأشاعرة، د.ط، جمع واعداد حمد السنان وفوزي العنجري، الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع، ص.40.
18. مجموعة من العلماء (د.ت)، أهل السنة الأشاعرة، ص.41.
19. مجموعة من العلماء (د.ت)، أهل السنة الأشاعرة، ص.293.
20. فيصل بن قزاز الجاسم (2007)، **المرجع السابق**،ص.622.
21. مجموعة من العلماء (د.ت)، أهل السنة الاشاعرة، ص283.
22. أبو ريان محمد (2000)، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص.350.
23. أو الجهمية، نسبة الى الجهم بن صفوان اول القائلين بالجبر والانسان في نظرهم مجبور في افعاله فلا قدرة له ولا اختيار فهو كالرسيشة المعلقة في الهواء اذا تحرك تحركت واذا سكن سكنت وان الله هو الذي قدر عليه افعاله . انظر: أبو ريان محمد(2000)، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص.229.
24. عز الدين الغرياني محمد(2010) ، **المذهب المالكي –النشأة والموطن و أثره في الاستقرار الاجتماعي**-، د.ط، ، بنغازي –ليبيا: دار الكتب الوطنية ، صص 09-10.
25. عز الدين الغرياني محمد(2010) ، **المذهب المالكي**، ص.14.
26. محمد ابو زهرة (دت)، **مالك حياته وعصره وآراؤه الفقهية**، ط2، دار الفكر العربي، ص. 376.
27. عبد الرحمن بن خلدون (2001) ، المقدمة، الطبعة الأولى، بيروت -لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ص.245.
28. محمد الجزار(2006)، **الفكر الانساني**، ط1، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ص.243 .
29. انظر ابي منصور محمد البغدادي (1988)، **الفرق بين الفرق** ، ص.274.

30. الجنيد أبو القاسم (د.ت)، **رسائل الجنيد- القرن الثالث الهجري**- تحقيق علي حسن عبد القادر، برعي وجداي، القاهرة ، ص. أ.
31. - بضم الخاء وسكون اللام وفي أخرها دال مهملة نسبة الى الخلد ،محلة ببغداد، وانما سمي بذلك لأنه كان يوما عند الجنيد فسئل الجنيد عن مسالة قال الجنيد: أجبهم، فأجابهم فقال ياخلدي من أين لك هذه الاجوبة فبقى عليه. انظر: السبكي تاج الدين(د.ت)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، القاهرة : دار احياء الكتب العربية ج2.هامش 1، ص. 260.
32. السبكي تاج الدين (د.ت)، **طبقات الشافعية الكبرى**، ص.261
33. السبكي تاج الدين (د.ت)، **طبقات الشافعية الكبرى**، ص.261
34. الجنيد أبو القاسم (د.ت)، **رسائل الجنيد**- ص. 58.

مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية في التعامل مع سلوك الغش -دراسة وصفية على تلاميذ السنة الثانية متوسط-

The moral self-efficacy in dealing with cheating behavior - A descriptive study on second year students average –

د. فتيحة فضيلي anischadouli@gmail.com	جامعة التكوين المتواصل،مركز الخروبة - الجزائر
ط.د. قنفود طلال * guenfoud.talal@ummto.dz	جامعة مولود معمري تيزي وزو.

الإرسال: 05/ 01/ 2021 **القبول**: 13/ 02/ 2021 **النشر**: 26/ 02/ 2021

ملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى معرفة مستويات الكفاءة الذاتية الخلقية لدى التلاميذ؛ حيث شملت عينة الدراسة (40) تلميذا من السنة الثانية متوسط. واستعمل المنهج الوصفي التحليلي وكذا مقياس الكفاءة الذاتية الخلقية، ووجدت الدراسة أن مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية في التعامل مع سلوك الغش عند للتلاميذ جاء متوسطا متوسط، كما اقترحت الدراسة تدخل المرشد المدرسي لتعزيز هذه الكفاءة الخلقية لدى التلاميذ، من خلال تشخيص نقاط القوة والضعف من أجل التدخل بتطبيق برامج إرشادية،علاجية ووقائية للحد من سلوك الغش لدى التلاميذ.

- **الكلمات المفتاحية:** الكفاءة الذاتية الخلقية؛ سلوك الغش؛ تلاميذ السنة الثانية متوسط.

Abstract:

This study aimed to know the levels of congenital self-competence among pupils, with the sample of the study (40) pupils from the second year included an average of 40 pupils. Using the descriptive analytical method as well as the measure of moral self-competence, the study found that the level of moral self-competence in dealing with cheating behavior among pupils was average, as suggested by the study intervention of the school guide to enhance this moral competence in pupils, by diagnosing strengths and weaknesses in order to intervene by applying indicative, therapeutic and preventive programs to reduce cheating behavior in pupils.

Key Words: Congenital self-efficacy; Cheating behavior; Second year students average.

* ط.د. قنفود طلال، guenfoud.talal@ummto.dz

مقدمة:

تعد مرحلة التعليم المتوسط من أهم المراحل التي يتعلم ويكتسب التلميذ فيها المعرفة والقيم والأخلاق من خلال البرنامج الدراسي الموجه لهذا الطور، و تتم عملية اكتساب الأخلاق في مختلف المراحل التي يعيشها الفرد، كما تصقل في التلاميذ خلال المراحل الأولى لتشمل الجانب المعرفي والسلوكي والعاطفي من خلال الكفاءة الذاتية والتي هي بعد من أبعاد الشخصية التي يجب أن ينمى ويطور لكي يصبح التلميذ له دور فعال على مستوى الفردي والاجتماعي؛ حيث أن الأخلاق هي الموجه الايجابي لكل سلوك عند الإنسان . وعليه سيحاول البحث الحالي التعرف مستوي الكفاءة الذاتية الخلقية للتلاميذ ودور المرشد النفسي المدرسي في تعزيز الكفاءة الذاتية الخلقية لديهم .

الإشكالية:

ترجع ظاهرة الغش بكل أنواعها إلى أسباب وعوامل متعددة منها النفسية والتربوية والاجتماعية والأخلاقية والأكاديمية، والتي عمت وانتشرت في كل الميادين ومجالات الحياة المختلفة، تاركة أثار سلبية على الفرد و المجتمع، ومن بين هذه المجالات المؤسسات التربوية وبالخصوص المدرسة الجزائرية؛ حيث عمت هذه الظاهرة، وما زالت تقصف في الثقافة والبناء المعرفي للتلميذ وتأثر في تحصيله الدراسي. ورغم أنّ التلميذ يعرف أن الدين الإسلامي يحرم الغش باعتباره منافيا للأخلاق التي تربى عليها، فقد يتساءل الملاحظ هل أخلاق التلميذ وقيمه الاجتماعية والدينية أو بما يعرف الكفاءة الذاتية الخلقية كافية لمنعه من ممارسة سلوك الغش؟، بما أنها تتأسس على معتقدات الفرد حول قدرته على تنظيم وتنفيذ المخططات العملية المطلوبة لانجاز الهدف المراد والتصرف بالسلوك ايجابي ومقبول.

يمثل مفهوم الكفاءة الذاتية المدركة (Self Efficacy) أهمية كبيرة لدى المربين، على اعتبار أن العمل على جعل التلاميذ يرون انفسهم بصورة اجابية وبكفاءة مدركة عالية يسهم في استنهاض قدرتهم واستعداداتهم في كافة الميادين، ولقد أضحى أمرا جليا أن الكفاءة المدركة المرتفعة تقود الى المزيد من الكفاءة والفاعلية في التعامل مع الكثير من مهام الحياة، مما دفع علماء النفس الى الاهتمام بهذا المفهوم كونه يسهم في تعديل السلوك ويشير الى توقعات ذاتية حول قدرة الفرد على التغلب على المهم المختلفة وبمستوى متميز (Weiten & lioyd,1997).

أشار الى تلك الكفاءة "شفارتز (Schwarzer,1996) على أنها بعد من أبعاد الشخصية المتمثلة في قناعات ذاتية حول قدرة الفرد على التغلب على المهام والمشكلات الصعبة التي تواجهه من خلال سلوكه، ثم ضبطه، والتخطيط المناسب له، خصوصا من خلال المهام التربوية، لكونها

تؤثر في الكيفية التي يشعر ويفكر بها الافراد عند أدائهم لمهامهم. لهذا يعد دافع التحصيل من الدوافع الخاصة بالإنسان ساعيا من خلاله الى التميّز والتفوق في المهام الموكلة إليه. ولكن الأفراد يختلفون في المستوى المقبول لديهم من هذا الدافع. فمنهم من يتحدى المهام الصعبة وصولا الى النجاح المرتفع. ومنهم من يكتفي بأقل قدر من النجاح. وعلى ضوء ذلك فإن تنمية الكفاءة الذاتية المرتفعة ودافعية الانجاز المرتفعة لدى الافراد تحتاج الى الاهتمام بها من جانب المدرسة والبيت والمؤسسات الاجتماعية .

لقد أكد باندورا (Bandura, 1987) على أهمية الكفاءة الذاتية المدركة لكونها تعد عاملا وسيطا في تعديل السلوك، ومؤشرا على التوقعات حول القدرة الشخص على التغلب على مهمات مختلفة، وأداءها بصورة ناجحة، والتخطيط لها بصورة واقعية، متمثلة في ادراك حجم القدرات الذاتية التي تمكنه من تنفيذ سلوك معين بصورة مقبولة. ومدى التحمل عند تنفيذ هذا السلوك، كما أنها تؤثر بشكل مباشر في أنماط التفكير والسلوك؛ بحيث يمكن أن تكون ايجابية أو سلبية، فالأفراد الذين لديهم شعور ايجابي بكفاءتهم الذاتية يميلون في تفكير نحو تحليل المشكلات محاولين التوصل الى حلول منطقية، مما يؤثر في سلوكهم بشكل فعال، في حين يتجه تفكير الافراد الذين يشعرون بتدن في كفاءتهم الذاتية. مما يجعلهم مضطربين عند مواجهتهم لمهامهم، مترددين في سلوكياتهم، مقللين من كفاءتهم الشخصية. وغير قادرين على استخدام الفعال لقدراتهم المعرفية (عن يعقوب، 2012: 74-75).

كان هناك اعتقاد واسع النطاق بأن الأخلاق مفصولة تمامًا عن القدرات والكفاءات المعرفية الفردية. في بداية القرن العشرين، بدأ بعض علماء النفس يرون أن هناك حاجة ملحة لتجاوز الفصل بين المعرفة والعاطفة ؛ وقد أدت هذه الحاجة إلى تشكيل نظرية ثنائية الأبعاد (مزدوجة) في الأخلاق والنمو الأخلاقي، والتي تحدد السلوك الأخلاقي الذي يتكون من أبعاد غير منفصلة؛ وهي: شغف الفرد بالمبادئ أو الأفكار الأخلاقية، وقدرته على معرفة الأسباب، والتصرف بما يتناسب مع تلك الأفكار والمبادئ.

حاول كولبرج دمج محاولات لقياس مدى كفاية الحكم الأخلاقي، فقدم مثالًا واضحًا على العلاقة بين الأخلاق والسلوك الأخلاقي من خلال تعريفه لمدى كفاية الحكم الأخلاقي على النحو التالي: القدرة على اتخاذ القرارات وإصدار أحكام أخلاقية تستند إلى مبادئ داخلية (ضبط النفس) والقيام بعمل متناغم مع تلك الأحكام.

يشير تعريف كولبرج إلى تطور نوعي في معالجة موضوع الأخلاق ؛ كانت هذه هي المرة الأولى التي يتم فيها تحديد الأخلاق باستخدام مصطلحات الكفاءة (القدرة والطاقة)، بدلاً من مجرد اتجاه أو قيمة، بالإضافة إلى عدم وجود فصل بين المعرفة والعاطفة والسلوك، وبالتالي كان

السلوك الأخلاقي محدد بناءً على الجانب الداخلي والمبادئ الأخلاقية المقبولة، بدلاً من المعايير الاجتماعية الخارجية، بالإضافة إلى إيجاد تعريف يشمل ثلاثة أبعاد: (العاطفة، المعرفة والسلوك) (Lind,2008).

يشير كولبرج (1984) إلى أن الكفاءة الأخلاقية هي القدرة على اتخاذ القرارات والأحكام الأخلاقية القائمة على المبادئ الداخلية ، والعمل وفقًا لتلك الأحكام ، وأن أهم عناصر الكفاءة الأخلاقية هي أهداف الموضوع ، و التسلسل الهرمي للقيم والمعايير التي يعتبرها الفرد مفهومة في مجتمع معين ،أي الكفاءة الأخلاقية القائمة على المعايير والقيم والأهداف والغايات والمصالح والدوافع والمشاعر والمواقف الأخلاقية (Samer,2017 :464) .

يرى"بريتنج"(Brytting,2002) أن الكفاءة الأخلاقية هي القدرة على دمج الإدراك والإجراءات والأفكار في وحدة شاملة، بالإضافة إلى القدرة على فهم الاختيارات والإجراءات، وفهم الذات ككيان مستقل. يضيف "كتفين" وشاوليت" (Ketefian & Chaowalit ,2005) أن الكفاءة الأخلاقية تتطلب المعرفة والألفة والالتزام بالقيم، وتشير إلى قدرة الفرد على إدراك أن المشاعر تؤثر على ما هو جيد أو غير جيد في المواقف، ثم تظهر تلك المشاعر في اتخاذ القرارات والقيام بالأفعال (in Samer,2017 :465) .

ويعرف "جون ليند" الكفاءة الأخلاقية بأنها القدرة على حل المشاكل و فق الأسس والمبادئ الأخلاقية من خلال التفكير والمناقشة بدلا من العنف والخداع والقوة. وكما يحدد أيضا بأن الكفاءة الأخلاقية هي القدرة على الحكم على الحجج من قبل الجودة المعنوية بدلاً من السمات الأخرى (مثل الرأي، الاتفاق) (Lind,2008 :185) .

ويعد جون ليند من بين الباحثين الذي قاموا بدراسات معمقة حول الكفاءة الاخلاقية، من خلال العديدة من الدراسات والأبحاث في كيفية اكتسابها وتنميتها وتطويرها لدى الاساتذة والمرشدين والمربين، وتعليمها للطلاب ومختلف الفئات الأخرى انطلاق من ممارسات ميدانية لها. حيث تعد الكفاءة الذاتية الخلقية عند التلاميذ ضرورية لتمكينهم بصورة إيجابية وبكفاءة عالية وأخلاقية، تسهم في استنهاض بقدرتهم واستعداداتهم في كافة الميادين بفاعلية في التعامل مع الكثير من مهام الحياة الصعبة، ومواجهة العديد من السلوكيات السلبية مثل سلوك الغش في الامتحانات. وانطلاقا مما سبق نطرح التساؤل التالي :

ـ ما مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية في التعامل مع سلوك الغش لدى التلاميذ ؟

الفرضية :

- مستوي الكفاءة الذاتية الخلقية في التعامل مع سلوك الغش لدى التلاميذ متوسط .

أهداف الدراسة :

– قياس مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية في التعامل مع سلوك الغش لدى التلاميذ .

– التعرف على دور المرشد النفسي المدرسي في تعزيز الكفاءة الذاتية الخلقية في التعامل مع سلوك الغش لدى التلاميذ.

أهمية الدراسة :

- القيام بعملية التشخيص المبكر للكفاءة الذاتية الخلقية لدى التلاميذ من أجل تقديم البرامج الارشادية .
- محاولة التنبؤ بسلوك الغش عند التلاميذ وضبطه انطلاق من معرفة مستوي الكفاءة الذاتية الأخلاقية لديهم.
- لفت انتباه الاخصائيين(النفسانيين والتربويين والمرشدين والمربين) الى أهمية الكفاءة الذاتية الخلقية والقيام بتعزيزها من أجل القضاء على الكثير من السلوكيات المضرة بالتلميذ بما في ذلك سلوك الغش.

التعريف الإجرائي لمصطلحات الدراسة :

– **التعريف الاصطلاحي للكفاءة الذاتية الاخلاقية:** هي معتقدات الفرد حول قدرته على حل المشاكل والصراعات على أساس المبادئ الأخلاقية الداخلية(ذاتية) من خلال التداول والمناقشة بدلاً من العنف والخداع والقوة.

– **التعريف الإجرائي للكفاءة الذاتية الاخلاقية:** هي الدرجة التي يتحصل عليها التلميذ في مقياس الكفاءة الذاتية المعد في هذه الدراسة.

– **سلوك الغش:** هو سلوك مرضي يهدف إلى تزييف الواقع لتحقيق كسب مادي أو معنوي، كما يعرف بأنه محاولة غير سوية لحصول التلميذ على الإجابة من أسئلة الاختبار، باستخدام طريقة غير مشروعة.

الدراسات السابقة :

من بين الدراسات و الأبحاث التي تناولت الكفاءة الذاتية الخلقية :

- **دراسة فانغ (Fang,2011) :**

عنون الدراسة " الارتباطات بين العناصر الاخلاقية في نصوص كتب الصف الثاني الأساسي ومؤشرات الكفاءة الأخلاقية في مناهج الصفوف من 1 – 9 في المدارس التايوانية ومدى إدراك المعلمين لها".

هدفت الدراسة إلى تحليل (13) عنصرا من الفئات الاخلاقية الاساسية والتعصبية، والوطنية، والإمتنان والعرفان بالجميل. وكشف نتائج التحليل أن محتويات المنهاج تركز بصورة أساسية على ثلاث مؤشرات أساسية للكفاءة الاخلاقية، تتمثل في التقدير والاحترام للمعلمين، الرعاية والاهتمام بالأعمال والواجبات، واتباع التعليمات والقواعد، على الجانب الآخر لم يوجد أي تناول لقيم الانصاف والامتنان والعرفان والمسؤولية والأمانة، كما أن المعلمين يولون أولوية مطلقة للقيم الخاصة بالطاعة والتقدير والاحترام وإتباع التعليمات، مما يؤشر إلى وجود قصور في الكفاءة الاخلاقية بصورتها الاجمالية العامة لديهم (أبو حلاوة، 2016 :15)

- **دراسة إنغريدا وجيرتس (Ingrida &Girts,2017):**

تبحث هذه الدراسة في العلاقة بين الكفاءة الأخلاقية والتوجهات الأخلاقية، وأهمية الأسس الأخلاقية والتوجه السياسي، من خلال الجمع بين نهجين نظريين في علم النفس الأخلاقي - المنظور المعرفي والمنظور الاجتماعي الحدسي. وشملت العينة فئتين، الفئة الأولى ضمت 348فردا، تراوحت أعمارهم بين 18 إلى 67، و الفئة الثانية ضمت361 فردا، تراوحت أعمارهم بين 16 و74 عامًا). وكانت النتيجة هناك ارتباط سلبي بين الكفاءة الأخلاقية من ناحية والتوجه السياسي المحافظ، والأسس الأخلاقية الملزمة من ناحية أخرى. كان نمط الارتباط الكلي بين درجات التوجه الأخلاقي والكفاءة الأخلاقية، وأهمية الأسس الأخلاقية والتوجه السياسي ضعيفًا نسبيًا ومتسقًا جزئيًا فقط مع التوقعات النظرية. تشير النتائج إلى أن البنى المستخدمة في المنظورات المعرفية والاجتماعية الحدسية على الحكم الأخلاقي مختلفة من الناحية النظرية، ودمج نهجين قد تكون مهمة صعبة (Ingrida , Girts ,2017 :81).

- **دراسة سامر عبد الهادي(2017):**

هدفت هذه الدراسة إلى تحديد مستوى الكفاءة الأخلاقية لدى (245) طالبة وطالبة من جامعة الفلاح بدبي في تخصصات الإدارة والقانون والاتصال الجماهيري. استخدم الباحث النسخة العربية من مقياس الكفاءة الأخلاقية التي طورتها محاسنة (2014) بعد تعديل بعض العناصر لتتناسب مع البيئة الإماراتية. يتكون المقياس من (38) عنصرًا موزعًا على ثلاثة مجالات: (النزاهة / الصدق، إدارة الانطباع والمسؤولية). أظهرت النتائج مستوى معتدلاً من الكفاءة الأخلاقية لدى طلاب جامعة الفلاح. كما وجدت الدراسة عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في المستوى ($\alpha = 0.05$) أو أقل بين الطلاب بسبب متغيرات الجنس (ذكور / إناث) ، والتخصص. كما أظهرت النتائج أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية على المستوى ($\alpha = 0.05$) (Samer,2017 :463).

- **دراسةمالغورزاتا و أغات (Małgorzata & Agata 2017):**

كان عنوان الدراسة "مستوى الكفاءات الأخلاقية لمعلمي التعليم قبل الخدمة ". وكان الهدف الرئيسي من هذه الدراسة هو فحص مستوى الكفاءات الأخلاقية لـ 437 طالب جامعي من قسم التربية البدنية ، وتقييم العلاقات مع بعض العوامل (مثل الآباء والأمهات والدين والتعليم المدرسي ومدرس اللغة الإنجليزية ومدرب الرياضة والدراسات ووسائل الإعلام والأقران) و التي يمكن أن تؤثر على التطور الأخلاقي لمدرسي اللغة الإنجليزية قبل الخدمة .

أشارت النتائج إلى أن الغالبية العظمى من الطلاب (78.7٪) يمثلون مستوى منخفضًا جدًا من الكفاءات الأخلاقية ، وفيما يتعلق بالعوامل المؤثرة على التطور الأخلاقي ، فقد تم عزو أقل قيمة إلى معلمي التعليم العام. تم العثور على علاقات إيجابية معتدلة بين التعليم المدرسي والمدرس، وبين مدرب الرياضة ومعلم، فاستنتجت الدراسة ضرورة تعزيز وتنمية والاهتمام للتعليم الأخلاقي في تدريب المعلمين .

التعليق على الدراسات السابقة :

تظهر نتائج الدراسات السابقة أهمية التعرف على مستوى الكفاءة الاخلاقية وتعزيزها لدى الأفراد وإعطاءها أهمية كبيرة عند المربين والمدربين والمعلمين والمرشدين .

كما تم الاستفادة من الدراسات السابقة من حيث تحديد منهج وأداة الدراسة المتبعة وطريقة تحديد العينة وصياغة الفرضية بالإضافة إلى ذلك في كيفية تفسير النتائج.

الإجراءات المنهجية للدراسة

1- **الدراسة الاستطلاعية:** تعتبر الدراسة الاستطلاعية مرحلة أولية هامة في البحث العلمي تسبق التطبيق الفعلي للمقاييس، ومنها جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول موضوع البحث، وذلك للتحقق من سلامة التقنيات المستخدمة قصد ضبط متغيرات البحث.

وتمثلت أهداف الدراسة الاستطلاعية فيما يلي :

- معرفة مجتمع البحث وخصائصه و دراسة المقياس و التأكد من مدى صلاحيته .
- التعرف على أنواع الصعوبات المختلفة التي يمكن أن يوجهها الباحث في الدراسة النهائية.
- التأكد من مناسبة الفقرات لمستوى ومعرفة متوسط الزمن المتطلب للإجابة على المقياس .
- المعالجة الإحصائية من أجل التأكد من صدق و ثبات المقياس .

2- حدود الدراسة الأساسية :

- **الحدود المكانية:** أجريت هذه الدراسة بمتوسطة عبد الحميد ابن باديس - الزيتون- المسيلة.
- **الحدود الزمنية:** تم إجراء هذه الدراسة من تاريخ 15 جانفي 2019 إلى غاية 14 مارس 2019 .

- **الحدود البشرية:** تضمنت الدراسة مجموعة من التلاميذ السنة الثانية من مرحلة التعليم المتوسط الذين يدرسون بمتوسطة عبد الحميد ابن باديس – الزيتون – المسيلة .

3- المنهج المستخدم: وقد استخدم في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي وذلك لتماشيه طبيعة هذه الدراسة .

4- العينة :

يتمثل المجتمع الأصلي للعينة المدروسة في تلاميذ من المرحلة الثانية من التعليم المتوسط ، تم اختيار العينة بطريقة عشوائية عن طريق السحب العشوائي من تلاميذ السنة الثانية متوسط؛ حيث تتكون العينة من 40 تلميذ ذكر وأنثى من المجتمع الأصلي الذي يبلغ 75 تلميذ حيث تتمثل نسبة العينة بـ 53.33% من النسبة الكلية وذلك من أجل أن تكون النتائج أكبر دقة والعينة أكثر تمثيلا للمجتمع.

- **خصائص العينة :**

تتكون عينة الدراسة الأساسية من 40 تلميذ كلهم من السنة الثانية متوسط وتتراوح أعمارهم بين 12 و13 سنة ، وهي موضح في الجدول الآتي:

الجدول1: خصائص عينة الدراسة

الجنس	العدد	%
الذكور	18	45
الإناث	22	55
المجموع	40	100

5- خصائص مقياس الكفاءة الذاتية الخلقية:

طبق تصميم مقياس الكفاءة الذاتية الخلقية من قبل الباحثين، وبعد حساب معامل الثبات الفا كرونباخ المحسوب (0,60) وصدق الذاتي (0.77)، وباستخدام الاختبار التائي (t-test) لعينتين مستقلتين للحصول على الصدق التميزية وباستخدام الحقيبة الإحصائية (spss22) تبين أن جميع الفقرات ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) واستقرت الأداة في صيغتها النهائية على (07) بنود، وروعي في صياغة البنود ما يلي:

- أن تكون واضحة للمستجيب ووفق قدراه ومستواه التعليمي.
- أن تكون بصيغة المتكلم .
- أن تعبر عن الجانب الشعوري للمستجيب .

وقد مر بناء و إعداد المقياس والتأكد من صدقه وثباته بمرحلتين أساسيتين حتى أصبح صالحا للاستخدام.

*المرحلة الأولى: تم فيها بناء المقياس وعرضه على عشرة أساتذة محكمين (10) بهدف مراجعة والتأكد من الصياغة الصحيحة وتناسبه مع تلاميذ مرحلة التعليم المتوسط، وتم بناء على ذلك إجراء تعديلات، وتم كتابة المقياس في صورته النهائية.

*المرحلة الثانية: وتم فيها حساب صدق وثبات الأداة.

- الخصائص السيكومترية:

أ- **صدق المقياس:**

صدق المحكمين: فيما يتعلق بصدق المحكمين تم الاعتماد على آراء عشرة محكمين (10) من أساتذة علم النفس بجميع تخصصاته من جامعة محمد بوضياف بالمسيلة، حيث أن كل البنود تم الموافقة عليها بنسبة (85 %)وتم إعادة تصحيح صياغة عبارتين .

. الصدق التمييزي : ولحساب الصدق التمييزي للأداة، طبقت الأداة على عينة بلغت (200) تلميذ من متوسطة التلاميذ عبد الحميد ابن باديس-الزيتون- المسيلة ، وباستخدام البرنامج الاحصائي SPSS 22 كانت النتيجة كما يلي:

الجدول2 : الصدق التمييز لمقياس الكفاءة الذاتية الاخلاقية .

المجموعة	27% من العينة الكلية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة "T"	درجة الحرية	مستوى الدلالة	النتيجة
العليا	54	41.88	1.88	18.49	14	0.05	دال
الدنيا	54	28.63	0.74				

يتضح من خلال الجدول السابق أن هناك فروقا ذات دلالة إحصائية بين المجموعتين العليا و الدنيا وأن قيمة ت المحسوبة دالة احصائيا عند مستوى الدلالة 0.05 وبالتالي فإن المقياس يتمتع بدرجة مقبولة من الصدق ويمكن استعماله في هذه الدراسة.

ب- **ثبات المقياس** : يعد الثبات من الخصائص السيكومترية المهمة في بناء الاختبارات والمقاييس ويعني أن المقياس أو الاداة نفسها إذا ما أعيدت تطبيقها على الأفراد أنفسهم في الظروف نفسها تعطي نفس النتائج. ولحساب معامل الثبات طبق أداة البحث على عينة بلغت (200) تلميذ من متوسط عبد الحميد ابن باديس – الزيتون، و تم حساب الثبات بتطبيق معامل ألفا لكرونباخ " Cronbach's Alpha" وباستخدام البرنامج الاحصائي SPSS 22 فقد بلغت قيمة

معامل الثبات بـ (**0.52**) ، وبقيام عملية تصحيح بحذف العبارات الغير دالة وهي (3،6،10) ليرتفع معامل الثبات الى (**0.60**) وهو مقبول ويمكن اعتماد عليه في هذه الدراسة .

الجدول 3 : نتيجة معامل الثبات Cronbach's Alpha للمقياس

مجموع العبارات	معامل ألفا كرونباخ
07	**0.60**

***- صدق الذاتي :** وتم حساب الصدق عن طريق حساب الصدق الذاتي بالاعتماد على المعادلة التالية:

ص= $\sqrt{\text{الثبات}}$ ص= $\sqrt{\mathbf{0.60}}$

ص = 0.77

- وبالتالي المقياس يتمتع بصدق جيد ويمكن استخدامه.

-كيفية تطبيق وتصحيح المقياس:

قمنا بتوزيع مقياس الكفاءة الذاتية الخلقية على التلاميذ داخل أقسام الدراسة، ثم طلبنا من التلاميذ في البداية ملأ الفراغ عن المعلومات الخاصة لكل واحد منهم والمتمثلة في: الجنس، العمر، إعادة السنة، و بعدها شرحنا للتلاميذ تعليمات مقياس الكفاءة الذاتية الخلقية، وكيفية الإجابة عن كل عبارة ، وقد خصص للإجابة عن المقياس ككل (30) دقيقة، وذلك بوضع علامة (X) أمام العبارة التي يراها تنطبق عليه.

***- طريقة تصحيح المقياس:**

يتكون هذا المقياس من (07) عبارات، ولهذا المقياس خمسة بدائل، ويتم اختيار العبارة المناسبة من قبل المفحوص وكل عبارة تم اختيارها صحيحة لأنها تعبر عن رأيه.

ويكون تصحيح المقياس بالعودة إلى المفتاح الخاص بالمقياس، ويتم حساب النقاط على مقياس مكون من 5 بدائل تنقط (من 1 الى 5) ، 1 = ابدا ، 2= نادرا ، 3= احيانا ، 4= غالبا ، 5= دئما.

- الأساليب الإحصائية المستعملة :

تمت الاستعانة في المعالجة الإحصائية (الكمية) للبيانات بنظام (spss.22): "حزمة الإحصاء للعلوم الاجتماعية". حيث تم تطبيق الأساليب الإحصائية التالية:

أ - المتوسط الحسابي ، الانحراف المعياري، النسبة المئوية والصدق الذاتي .

ب - معامل ألفا لكرونباخ " Cronbach's Alpha.

ج- لمعرفة المستوى تم حسابه بدرجة القطع.

6ـ عرض نتائج فرضية الدراسة وتحليلها وتفسيرها :

ـ عرض وتحليل وتفسير نتائج الفرضية القائلة:

" مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية في التعامل مع سلوك الغش لدى التلاميذ متوسط" .

لاختبار هذه الفرضية تم تحديد درجة القطع والتي يعرفها "هاميلتون" بأنها "نقطة على متصل درجات الاختبار تستخدم لتصنيف الطلاب إلى فئتين تعكس مستويات الأداء المختلفة بالنسبة لهدف معين (أو الأهداف) المراد قياسها في الاختبار" بحيث يمكن من خلالها الحكم على مستوى أداء المفحوص بأنه متمكن أوغير متمكن. كما عرف "بيرك" (Berk) درجة القطع بأنها تلك الدرجة التي تزيد من نسبة التصنيفات الصحيحة أوفي المقابل تقلل من نسبة التصنيفات الخاطئة"(عن ذيب، 2012 : 335).

وجرى حساب المتوسط الحسابي والانحراف المعياري للتلاميذ السنة الثانية متوسط في مقياس الكفاءة الذاتية الخلقية، وذلك بقسمة مجموع المتوسطات على عدد العبارات الكلي والذي هو (7 عبارات) .

- **جدول 03: المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى الكفاءة الذاتية الخلقية للتلاميذ .**

الرقم	العبارات	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	درجة التقدير
1	يمكنني حل المهام الصعبة في قسم الدراسة، إذا بذلت جهداً في تنظيم دراستي	0.932325	3.55	متوسط
2	من السهل علي فهم وتنفيذ موضوع جديد يزيد من اخلاقي .	1.285022	4.3	مرتفع
3	حتى لو كنت مريضًا لفترة طويلة، لا يزال بإمكاني تحقيق نتائج جيدة من دون غش في الامتحان.	1.667179	3.7	متوسط
4	إذا رفع الاستاذ السرعة أكثرفي تقديم الدروس، فسوف أحصل على نتائج التي ارغب بها بالاجتهاد والمثابرة .	1.64862	3	متوسط
5	على الرغم ما اتعرض له من ضغط شديد اثناء اجراء الامتحان، فبإمكاني المحافظة على اخلاقي (الصبر، الصدق، تحمل المسؤولية ، الامانة) .	1.176424	4.47	مرتفع
6	أنا متأكد من أنني ما زلت أستطيع تحقيق نتائج جيدة ، إذا حصلت على علامة سيئة في مادة .	1.459715	3.85	مرتفع
7	أجرؤعلى رفض الغش في الامتحان ، حتى لو كان أصدقائي يضحكون عليا أو ابتعدوا عني .	1.584986	2.47	متوسط
	الدرجة الكلية		3.6	متوسط

نلاحظ من خلال الجدول (03) أن متوسط درجات (الدرجة الكلية) أفراد العينة هو (3.6) ويقع في المستوى المتوسط، مما يعني أنه الفرضية التي تنص على أن مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية متوسط عند للتلاميذ قد تحققت ، وذلك من خلال معيار الحكم أو حساب درجة القطع ، حيث تم حسابه كالتالي :

المعادلة = (الحد الأعلى – الحد الأدنى)/ عدد المستويات .

الحد الأعلى : رقم البديل الأكبر في المقياس .

الحد الأدنى : رقم البديل الأصغر في المقياس .

عدد المستويات : ثلاثة مستويات الحكم (منخفض, متوسط , مرتفع).

إذن : (5 - 1)/3 = **1.33** .

ومنه : 1 + 1.33 = **2.33**.

2.33 + 1.33 = **3.66**.

3.66 + 1.33 = **4.99** .

تُقسم الدرجات إلى ثلاثة مستويات وهي على النحو التالي :

- **الجدول04: الدرجة المعيارية للحكم على مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية للتلاميذ**

المستويات	المجال	درجة التقدير
المستوى الأول .	**[1 - 2.33]**	**منخفض .**
المستوى الثاني.	**[2.34 - 3.66]**	**متوسط.**
المستوى الثالث.	**[3.67 - 5]**	**مرتفع .**

إن ما تؤكده الفرضية الجزئية الأولى على أن مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية في التعامل مع سلوك الغش عند للتلاميذ متوسط، لأن التلميذ يتلقى التنشئة الاجتماعية في مختلف مراحل حياته، فيكتسب الأخلاق عن طريق التقليد والصقل في شخصيته من طرف والديه وأسرته والمدرسة منذ مرحلة الطفولة، فتنمو هذه الأخلاق وتتطور بتطور الجانب المعرفي، وحسب بياجيه الذي يرى بأن النمو الخلقي وجه من وجوه النمو المعرفي ويفسر وفق مراحل النمو المعرفي. إن عينة الدراسة التي تمثل تلاميذ السنة الثانية متوسط وهي في مرحلة تنمو فيها الكفاءة الاخلاقية النسبية (الذاتية) ذات المنشأ الداخلي وهي عادة ما تبدأ من سن الحادية عشرة أو الثانية عشرة، حيث يصبح التلميذ أكثر قدرة عل استخدام المفاهيم المادية والمجردة(أسيل و محمود، 2008 :33).

وتحتاج هذه المرحلة إلى خبرات ومعارف وتجارب لرفع من كفاءتها الذاتية الخلقية، من أجل أن تكون لها الفاعلية في تبني السلوك الخلقي والايجابي والعمل به، والنتائج المتحصل عليها في مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية تدل على أن عينة الدراسة بحاجة ماسة إلى تنمية وتعزيز الكفاءة الذاتية الخلقية لمواجهة السلوكيات السلبية مثل سلوك الغش، وكيفية التعامل معه، وتعلم كيفية تنظيم و تنفيذ معارفها، لهذا يستحيل أن نجد مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية

مرتفع. وتدعم نتائج هذه الدراسة ما توصلت اليها دراسة سامر عبد الهادي (2017) في معرفة مستوي الكفاءة الاخلاقية لدى الطلبة.

ومن خلال تحليل البنود (1 ، 3، 4، 7)، توصلت الدراسة إلى ضرورة وضع برامج من قبل المرشد النفسي المدرسي للقيام بعملية معالجتها بتطبيق برامج الارشاد التربوي (معرفية سلوكية).

أما البنود (2، 5، 6) فجاءت مرتفعة، لذلك تحتاج هي الاخرى إلى عملية تعزيز من قبل المرشد النفسي المدرسي للقيام للمحافظة عليها عن طريق الإشاد الديني، والإرشاد الاخلاقي.

وتأسيسا على ماسبق يأتي للمرشد النفسي المدرسي في تعزيز الكفاءة الذاتية الخلقية، عند التعامل مع سلوك الغش لدى التلاميذ، وذلك من خلال التعرف على مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية عند التلاميذ، ومعرفة المتوسط الحسابي لإجابة كل العينة المدروسة على كل بند في مقياس الكفاءة الذاتية الخلقية، لتحديد نقاط القوة وتعزيزها، ومعالجة نقاط الضعف الموجودة في العينة لمواجهة سلوك الغش والوقاية منه.

حيث يتم تطبيق برامج علاجية لمعالجة نقاط ضعف مستوى الكفاءة الذاتية الخلقية في العينة المدروسة من خلال عملية التشخيص فنجد

كما تمثل المدرسة الوسيط الرسمي النظامي الذي ينقل معايير السلوك الاخلاقي التي أقرها المجتمع في النظام التربوي بشكل عام الى التلميذ، ويفترض بهؤلاء التلاميذ أن يتعلموا هذه القواعد، ويتمثلوها في سلوكهم في الوقت الذي تفرض فيه المدرسة نظاما للضبط يمكن أن يعاقب من يخالف هذه القواعد ، ويعزز من يتمثلها (أسيل،محمود، 2008 :86)

و اعتبر "باندورا" في تفسير السلوك الخلقي كالسلوك الاجتماعي واعتبر الفرد مرتبطا بتعزيز خارجي في بداية تعلمه للقواعد التي يبثها الوالدين، واستنادا إلى بعض التجارب فقد استنتج أنصار التعلم الاجتماعي أن الاطفال يتعلمون الاحكام الاخلاقية من خلال ملاحظة النمذجة، ومن الجدير بالذكر أن تعلم السلوك يقوى إذا كان النموذج مصدر تعزيز للفرد(اسيل،محمود، 2008 : 29).

إن ما نستنتجه مما سبق وهو قيام المرشد النفسي المدرسي بمهامه من خلال عملية التشخيص المبكر من أجل التدخل المبكر بتقديم برامج علاجية وإنمائية ووقائية وفق حاجيات التلاميذ، لها دور كبير في تعزيز الكفاءة الذاتية الخلقية في التعامل مع سلوك الغش عند التلاميذ، وبالأخص إذا كانت هذه المهام مخطط لها ومحددة الأهداف ومنسقة مع الطاقم التربوي للارتقاء بالسلوك الايجابي.

خاتمة :

إن المجال المهني للمرشد النفسي المدرسي واسع ولا ينحصر في اطار صغير، فتعزيز الكفاءة الذاتية الخلقية عند التلاميذ هي نوع من أنواع الكفاءات الاخرى التي تحتاج للاهتمام والتدرب عليها وتنميتها مثل : الكفاءة الذاتية للتعامل مع المواقف الاجتماعية، الكفاءة الذاتية للوقاية من المخدرات، الكفاءة الذاتية في الاتصال...، إن الاهتمام بالكفاءة الذاتية بمختلف أنواعها عند التلميذ يزيد من قدراته ومهارتها ومعارفه وأخلاقه، وتضمن له السير الحسن والآمن في مختلف الميادين، وتسهل له حل مشاكله التي يواجهها بكل سهولة بعيدا عن كل الانحرافات، وتالسلوكيات السيئة المضر له و لمجتمعه. لذلك يجب الاهتمام بالمرشد النفسي المدرسي من خلال تكوينه وتدريبه وتحفيزه والتعاون معه .

قائمة المراجع :

1. ابو حلاوة محمد السعيد(2020)، دراسة في بناء مفهوم التفكير الاخلاقي للمعلم، *اصدارات مؤسسة العلوم النفسية العربية*، المجلد47، ص ص8 -26.
2. اسيل اكرم الشوارب،محمود عبد الله الخوالد(2008). النمو الخلقي والاجتماعي، الاردن :دار الحامد للنشر و التوزيع..
3. الجبوري، إيمان ذيب عبد الكريم(2012).أثر طول الاختبار على تحديد درجة القطع لاختبار تحصيلي محكي المرجع في مادة علم نفس الشخصية، *مجلة مداد الآداب*. المجلد 1، العدد 6،ص ص329- 408،الجامعة العراقية.
4. سامي محمد ملحم(2000). *مناهج البحث في التربية وعلم النفس*، الاردن : دار المسيرة.
5. يعقوب نافذ نايف(2012). **الكفاءات الذاتية المدركة وعلاقتها بدافعية الانجاز والتحصيل الاكاديمي لدى طلاب كليات جامعة الملك خالد في بيشة (المملكة العربية السعودية،*مجلة العلوم التربوية و النفسية* ، مج 13، ع3،ص ص. 71- 98 ، دار المنظومة، البحرين.**
6. Ingrida Trups-Kalne and Girts Dimdins(2017).Relation between Social Conservatism, Moral Competence, Moral Orientations, and the Importance of Moral Foundations ,in *Mediterranean Journal of Social Sciences* . Department of Psychology, University of Latvia, Vol 8 n° 6 p81-90. DOI: 10.1515/mjss-2017-0044
7. Lind, George(2008). The meaning and measurement of moral judgment competence revisited- A dual-aspect model. In: D. Fasko & W. Willis, Eds., Contemporary philosophical and psychological perspectives on Moral Development and Education, p185-220, Cresskill. NJ: Hampton Press.
8. Lind, G(2015).Moral ist lehrbar. Wie man moralisch-demokratische - Kompetenz fördern und damit Gewalt, Betrug und Macht verringern kann. [Morality can be taught: Fostering moral competence, lowering volence, deceit, and power.] Berlin: Logos.
9. Małgorzata Bronikowska, Agata Korcz(2019).The level of moral competences of pre-service PE teachers – a reason to worry? In *Biomedical Human Kinetics,* 11,p19–27, DOI: 10.2478/bhk-2019-0003
10. Samer A.Abdel-Hadi(2017).The level of moral competence and its relationship with the variables of, gender, specialization and academic year among Al Falah University students in Dubai International Journal of Business and Society, Vol. 18 S3p 463-478.
11. Weiten, W., & Lloyd, M(1997). Psychology applied to modern life (5thed.). Pacific Grove, Ca: Brooks/Cole.

البرامج الإرشادية للأسرة ومساهمتها في علاج التوحد

Family counseling programs and their contribution to autism treatment

عبد الرحيم ليندة - أستاذة محاضرة أ abpsy@yahoo.fr	مخبر البحث في علم النفس وعلوم التربية،جامعة وهران 02.
عبد الرحيم خديجة- طالبة دكتوراه abderrahim_psy@yahoo.com	مخبر التربية والتنمية جامعة وهران 2 - الجزائر

الإرسال: 2020/12/31 **القبول**: 2021/02/10 **النشر**: 2021/02/26

ملخص:

يعتبر التوحد من الاضطرابات النمائية التي أصبحت تشغل اليوم العديد من الباحثين والمؤسسات المتخصصة في مجال رعاية الطفولة على العموم والأسرة التي تحتضن الفرد الذي يعاني التوحد على وجه الخصوص، فأسرة المريض تعاني من خلال انعكاس اضطرابات الطفل على الأبوين والإخوة بظهور أعراض نفسية قد تزيد من سوء حالة المريض، لذلك قد أصبح من الضروري اليوم تفعيل دور الأسرة للمساعدة في علاج التوحدي حيث تسعى العديد من الاتجاهات في مجال العلاجات من أجل توظيف النسق الأسري في علاج التوحد كعلاج مساند لعلاج المريض في حد ذاته، وهذا من خلال إعداد برامج إرشادية خاصة بأسرة المريض للدعم والمساندة في علاج التوحد.

كلمات مفتاحية: التوحد ؛ الأسرة ؛ الإرشاد الأسري ؛ البرامج الإرشادية.

Abstract:

Autism is a developmental disorder and he employs many researchers and institutions specializing in childcare in general and the family in particular, The patient's family suffers through the reflection of the child's disorders on the parents and brothers, in turn, the patient's family may worsen his symptoms, Therefore, , it has become necessary today to activate the role of the family to help treat autism, This is through the preparation of counseling programs for the patient's family for support and assistance in the treatment of autism.

Keywords : Autism ; family, family counseling ; counseling programs.

عبد الرحيم خديجة- ، abderrahim_psy@yahoo.com

مقدمة:

يعد اضطراب التوحد أحد الاضطرابات النمائية التي تصيب الأطفال في سن مبكر جدا، وتختلف أعراض هذا الاضطراب وتمتد لتشمل العديد من جوانب نمو الطفل، كاللغة والتواصل، الجانب العقلي والمعرفي والسلوكي .. فتعزله عن البيئة المحيطة به لتضعه في عالمه الخاص، ورغم الجهود الحثيثة للباحثين والدارسين وتطور العلوم ووسائل الكشف الطبي والفحص النفسي إلا أن أسباب هذا الاضطراب تبقى إلى يومنا هذا غير معروفة ومحددة بشكل نهائي وهو ما يزيده غموضا.

وتطرح مشكلة التكفل في الجزائر استنادا إلى ما قدمه وزير الصحة السابق إذ يقدر عدد المصابين بالتوحد ما يقارب 80 ألف طفل تتراوح أعمارهم ما بين (15 شهرا إلى 17 شهرا)، كما يضيف معترفا بأن التوحد من الأمراض المنسية في الجزائر، وانه يطرح العديد من المشاكل لدى العائلات التي تصف معاناة الآباء في رحلة البحث عن العلاج.(سنوسي،2017)

إذ تمر الأسرة التي لديها طفل توحدي بالعديد من المراحل والأزمات والصراعات وتواجهها الكثير من المشاعر السلبية المتمثلة في الرفض والإنكار والشك واللوم، هذا فضلا عن مشاعر الذنب وغيرها خاصة في المراحل الأولى بعد اكتشاف الاضطراب، كل هذه العناصر قد تؤدي إلى اضطراب في النسق الأسري عموما وحتى وإن تقبلت الأسرة حالة الطفل واتجهت به للبرامج العلاجية المختلفة فقد تقف الكثير من المشاكل والصعوبات النفسية عائقا أمام تقدم العلاج وفعاليته، يدفعنا هذا للقول أنه ينبغي الاستعانة بالنسق الأسري للطفل التوحدي في حد ذاته لإنجاح العملية العلاجية ومساعدة الطفل وكلما ارتقينا بالنسق الأسري ينعكس ذلك بالإيجاب على الطفل التوحدي.

وفي دراسة ليحياوي حسينة وشينار سامية(2020) جاءت للوقوف على الضغوط النفسية الاجتماعية التي تعيشها أسرة الطفل المصاب بالتوحد ومدى تأثيرها على صحتهم النفسية من خلال دراسة على 30 أسرة، وقد اتضحت معاناة الأولياء من ضغوط نفسية شديدة تؤدي إلى تدهور صحتهم النفسية.

مما يستدعي التفكير في الاسرة نظرا لتضررها من حالة الفرد المريض فيها من جهة وللاعتماد عليها كطرف مساند للعملية العلاجية للتوحدي من جهة أخرى، وفي نفس السياق نحاول من خلال هذه الورقة العلمية أن نجيب على التساؤلات التالية:

ما هي أهمية إرشاء أسر أطفال التوحد؟ وكيف يمكن تقديم هذه البرامج الإرشادية؟.

1- مفهوم التوحد:

كلمتا التوحد Autism وتوحدي Autistic مشتقتان من الأصل اليوناني Autas وتعني النفس، وتطبق اليوم بشكل استثنائي على اضطراب تطوري يسمى التوحد وقد أعطيت التسمية المفضلة

"توحد الطفولة المبكر " Early Infantile Autism أو توحد الأطفال Children Autism من قبل كانر.(مصطفى، الشربيني، 2011، 23)

ويوضح زكريا الشربيني (2004) أن التوحد يعد من الاضطرابات النمائية التي تعزل الطفل عن المجتمع دون أن يشعر بما حوله من أحداث في محيط البيئة الاجتماعية فينخرط في مشاعر وسلوكيات ذات مظاهر غير عادية أو شاذة بالنسبة لمن يتعاملون معه بينما هو يعايشها بصفة دائمة.(الجرواني، الصديق، 2013، 11)

كما يرى كريك Krek أن التوحد حالة من الاضطرابات تصيب الأطفال في السنوات الثلاثة من العمر، ويشمل الاضطراب عدم قدرة الطفل على إقامة علاقات اجتماعية ذات معنى، وانه يعاني من اضطراب في الإدراك وضعف الدافعية، ولديه خلل في تطور الوظائف المعرفية وعدم القدرة على فهم المفاهيم الزمانية والمكانية، ولديه عجز شديد في استعمال اللغة وتطورها، وانه يعاني ما يوصف باللعب النمطي وضعف القدرة على التخيل ويقاوم حدوث تغيرات في بيئته.

ويعرف مجلس البحث الوطني الأمريكي(2001) Research Council National التوحد على انه طيف من الاضطرابات المتنوعة في الشدة و الأعراض والعمر عند الإصابة، تتنوع أعراضه بين الأطفال وعند الطفل نفسه بمرور الزمن، فلا يوجد سلوك منفرد بشكل دائم للتوحد ولا يوجد سلوك يستثني تلقائيا الطفل من تشخيص التوحد حتى مع وجود تشابهات قوية خصوصا في الجانب الاجتماعي.(العبادي2011، 13- 14)

أما كولمان Colman(2003) فيعرف التوحد بأنه اضطراب نمائي عام يتسم بقصور واضح في القدرة على التفاعل الاجتماعي والقدرة على التواصل، كما انه يتسم بمجموعة الأنشطة والاهتمامات والأنماط السلوكية النمطية المحددة مع وجود اضطرابات في اللغة والكلام وتبدأ في سن الثالثة من العمر.(أبو أسعد، 2015، 341)

2- معايير تشخيص التوحد:

يعد التوحد أحد أكبر الاضطرابات الغامضة وربما يرجع ذلك إلى أن أسبابه غير واضحة ومحددة بشكل حاسم، وان هذا الاضطراب يؤثر في كل أنماط النمو بشكل خطير، ويتميز الطفل التوحدي بعدة خصائص موضحة كالآتي:

- العجز الظاهري في التواصل.
- البرود العاطفي الشديد.
- الإثارة الذاتية.
- سلوك إيذاء الذات ونوبات الغضب.
- الكلام النمطي.

- قصور السلوك.
- الانطواء.
- الرغبة الشديدة في عدم التغيير.(خليفة، سلامة، 2010، 55)

كما تظهر لدى أطفال التوحد العديد من المشكلات السلوكية وهو ما أوضحته دراسة خلادي وميدون (2018) التي هدفت إلى الكشف عن المشكلات السلوكية لدى أطفال اضطراب طيف التوحد، وفيما إذا كانت هناك فروق في تلك المشكلات تبعا لمتغير جنس الطفل، إذ شملت العينة (23) طفلا من الأطفال المتواجدين في المراكز الخاصة بمدينة ورقلة، وذلك بالاعتماد على مقياس كارز (CARS-2) لتشخيص اضطراب طيف التوحد وبطاقة الملاحظة للمشكلات السلوكية للأطفال، وقد أسفرت الدراسة على أن مشكلة السلوكيات النمطية كانت الأكثر انتشارا بين الأطفال ، تليها السلوكيات العدوانية وأخيرا سلوكيات إيذاء الذات، كما أظهرت النتائج أيضا وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطي الأطفال الذكور والإناث في المشكلات السلوكية لصالح الذكور.

كما ويعتبر التوحد قصور كيفي في التعامل الاجتماعي في اثنين من العناصر التالية:

- قصور واضح في استخدام السلوكيات غير اللفظية.
- فشل في تكوين صداقات.
- فقدان القدرة على محاولة مشاركة الآخرين.
- فقدان القدرة على تبادل العلاقات الاجتماعية.
- سلوك نمطي متكرر واهتمامات ونشاطات محدودة تتمثل في واحد على الأقل مما يلي:
  - تعلم غير عادي لبعض العادات.
  - تعلق شديد ببعض الأنشطة وسلوكيات ذات صفة خاصة.
  - حركات نمطية متكررة.
  - الانشغال المفرط بأجزاء الأشياء. (النمر، 2015، 226- 227)

3- علاج التوحد:

يوجد أكثر من 450 علاج مختلف للتوحد وفي كل عام تظهر انواع جديدة من العلاج، وتتداخل بعض مفاهيم العلاجات وتتشابك فيما بينها لتنتج متواليات هندسية في عدد المعالجات المطردة، ويذكر داوسون واسترلينج وجوردن وجونز وميري (Jordan, Jones et Murray ,1998 , Dawson et Osterling 1997) أن هناك الكثير من الجدل حول كل هذه المعالجات وطرق تنفيذها ومدى فعاليتها، ولقد أجريت الكثير من الدراسات حول إعداد تقارير خاصة في مجال تقويم ومقارنة الأساليب العلاجية المختلفة وفيما يل بعض أشكال العلاجات:

- الأساليب الطبية الجراحية (باستخدام الأدوية) Biomedical Pharmacological Approaches (أدوية، حمية، مواد، إضافات من الفيتامينات والأغذية)
- الأساليب العصبية الحسية Neurosensory Approaches (النمذجة، طريقة دومان-دي لاكتو، العلاج بالتكامل الحسي، التدريب على التكامل السمعي AIT، طريقة ايرلين)
- العلاج النفسي الديناميكي Psychodynamic (التحليل النفسي، العلاج بالاحتضان)
- الأسلوب السلوكي والتعليمي Interactive Approaches (الخيارات، الزمن المكرس للعب مع الأطفال "فلور تايم")
- الأسلوب السلوكي والتعليمي Behavioural/ Educational Approaches (تحليل السلوك التطبيقي ABA، تيتش TEACCH، العلاج بالحياة اليومية)
- الأساليب المعرفية Cognitive Approaches .
- العلاج بالتواصل/ اللغة Communication / Language Thérapies (العلاج بالنطق- اللغة، نظام التواصل بالصور PECS، لغة الإشارات، الاتصال الميسر)
- أنواع أخرى من العلاج (العلاج بالموسيقى، علاج دولفين وغيرها...).(الإمام، الجوالدة، 2010، 199-200)

4- أزمة الأسرة وكيفية مواجهتها:

نجد أن كل الآباء ينتظرون أن يولد طفلهم عاديا معافى صحيا لأن الطفل العادي في نظرهم هو امتداد بيولوجي ونفسي للوالدين فهو مشروع المستقبل حيث يستثمران فيه عطاءهما النفسي والمادي، ولهذا يعتبر ميلاد طفل لديه إعاقة في الأسرة أو اكتشاف إعاقته في مرحلة مبكرة في حياته بمثابة صدمة كبيرة لكل من الوالدين وباقي أفراد الأسرة حيث تزلزل كيان الأسرة وقد تمثل مصدر تمزق نفسي للتوافق الأسري والوالدي. (حنفي، 2007، 35)

وحتى عهد قريب كانت العلاقة بين الوالدين والطفل تعالج أنها علاقة تأثير في اتجاه واحد هو اتجاه الوالدين واتجاه تأثر هو جانب الطفل ولكن الدراسات الحديثة تناولت العلاقة من المنظور النسقي حيث أظهرت أن الطفل ليس كائنا سلبيا بل يؤثر في المحيطين به كما يتأثر بهم وأن الوالدين يستجيبان لكل ما يصدر منه ويستجيب هو لما يصدر منهما، وإذا اعتبرنا وجود الطفل العادي هو عامل مؤثر في الأسرة فكيف بوجود طفل غير طبيعي، وفي هذا الصدد تم تناول هذه القضية على ضوء جانبين هما:

- شكل التفاعل داخل النسق الأسري بعد مولد هذا الطفل.
- النسق الأسري كوحدة واحدة وعلاقته بالأنساق الأخرى ومشاعر أعضاء النسق واتجاههم نحو الحدث. (كفافي، 1999، 275)

أما فيما يخص العلاقة بالإخوة يضيف محمد محمود في نفس السياق أن نتائج الدراسات الإرشادية والاكلينيكية التي تناولت الأطفال ذوي الحاجات الخاصة وأسرهم خلصت إلى أن مظاهر القلق والتوتر التي يعاني منها الإخوة والأخوات العاديين مع أخ غير عادي تظهر بسبب اعتقاد إخوته أنه سيصابون باضطراب أخيهم، وأنهم سوف ينجبون أطفالا مرضى عندما يتزوجون وسيكونون آباءا لأطفال معوقين هذا من جهة، ومن جهة أخرى اعتقادهم أن آباءهم هم السبب في وجود طفل مريض في الأسرة مما يزيد من تعاستهم، وقد يمتد غضبهم وكرههم للعالم ويزيدهم تأزما شعورهم بعقدة الذنب لكرههم لأخيهم.(حنفي، 2007، 40-41)

وقد بين النواصره (2017) في دراسته التي هدفت إلى الكشف عن الشعور بالوحدة النفسية لدى أسر أطفال التوحد بالأردن في ضوء بعض المتغيرات الديمغرافية ودرجة إعاقة الطفل، اعتمادا على مقياس الشعور بالوحدة النفسية على عينة قوامها (32) من أطفال التوحد، وبينت النتائج مستويات مرتفعة للشعور بالوحدة النفسية لدى اسر أطفال التوحد، إضافة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى الشعور بالوحدة النفسية لدى اسر أطفال التوحد تعزى لمتغير الجنس والعمر ودرجة إعاقة الطفل التوحدي، وقد تبين وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى مجال الشعور بالوحدة النفسية العاطفية لدى أسر أطفال التوحد تبعا لمتغير المستوى التعليمي للأب لصالح المستوى الجامعي والثاني فما دون.

كما أكد فاروق صادق (1997) أن نتائج الدراسات في مجال ردود أفعال الوالدين قد كشفت أن ميلاد طفل معاق أو اكتشاف إعاقته في الأسرة يمثل ما يسمى بالصدمة وتخضع دراستها لعلم نفس الأزمات، وقد حدد ثلاث مراحل لمواجهة الأزمة هي كالتالي:

المرحلة الأولى: هي مرحلة الصدمة وهي بمثابة ارتباك في النسق الأسري حيث لا يصدق الآباء في البداية وجود المرض الذي يكتنفه الكثير من الغموض فلا يستطيعون مواجهة الصدمة خاصة وأن هذا الارتباك يرافقه الشعور بالذنب والغضب الذي يجد متنفسا له باتهام الزوجين كل منهما للآخر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وينعكس ذلك حتى على معاملة باقي الأطفال وحتى أن العلاقات مع الأقارب والأصدقاء والجيران تتأثر.

المرحلة الثانية: هي مرحلة القيم الشخصية حيث تتباين فيها الأفعال وتتعزز الاستجابات في ضوء اختلافات التنشئة الاجتماعية والتوافق الزواجي قبل الصدمة ومتغيرات الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الأسرة، ويكون إدراك المشكلة في ضوء كل هذه المتغيرات وفي هذه المرحلة يلجأ الوالدان إلى العديد من ميكانزمات الدفاع للتوافق مع الأزمة مثل الكبت والنكوص والإنكار والإسقاط...كما يدرك الوالدان في هذه المرحلة أن المشكلة ليست متعلقة بحالة الطفل في حد ذاتها

وإنما المشكلة ماذا نعمل؟ من نسأل؟ من نستشير؟ إلى أن يصل الوالدان إلى فكرة أن التعامل مع المشكلة بإيجابية أفضل من الانتظار أو الاعتماد على الآخرين.

المرحلة الثالثة: هي مرحلة الواقعية وهي المرحلة التي تنبئ بنهاية الرفض الشعوري أو اللاشعوري للمشكلة ومواجهتها بالسؤال والاستشارة والمتابعة الواعية وتوزيع الأدوار. (حنفي، 2007، 46)

وقد أكدت الشمري (2015) في دراستها الموسومة ب الضغوط وكيفية مواجهتها لدى والدي الأطفال التوحديين، أنواع الضغوط التي يتعرض لها والدا الطفل التوحدي واهتمت بالبحث عن أساليب مواجهة هذه الضغوط وبينت الدراسة أن الضغوط التي يتعرض لها والدا الأطفال التوحديين المتعلقة بخصائص الطفل التوحدي جاءت في المرتبة الأولى ثم الضغوط النفسية ثم الضغوط المنزلية ثم الاجتماعية ثم المالية، وفي هذا يمكن إعداد برنامج إرشادي لأسر أطفال التوحديين يعمل على التقليل من الاتجاهات السلبية ورفع الحس الإيجابي لديهم مما يزيد من الخبرات الايجابية تجاه التوحد لدى هذه الأسر، إضافة إلى إعداد برامج تربوية لتدريب والدي أطفال التوحد على أساليب التفاعل مع أبنائهم.

إن إعداد برامج إرشادية خاصة بالأسرة التي يوجد فيها طفل توحدي يهدف إلى مساعدة كل فرد في الأسرة على فهم دوره تجاه التوحدي إضافة إلى إمدادهم بالمعلومات التي ينبغي معرفتها عن هذا الاضطراب وعن احتياجات التوحدي وشخصيته وكيفية التعامل معه في المواقف الحياتية المختلفة، كما تتم مناقشة مختلف الأفكار والمعتقدات المرتبطة بالتوحدي.

حيث نجد أن افتقار الوالدين لمعلومات عن مشكلة الابن يؤدي إلى اكتسابهم لاتجاهات وأفكار غير منطقية عنه وإتباعهم لأساليب تعامل خاطئة معه وعندما يجد الطفل نفسه في نسق أسري مضطرب فإن ذلك يسهم في إعاقته نفسيا أكثر، وفي هذا السياق ذكر شاكر قنديل(1995)أنه نظرا لسوء فهم الآباء للطفل ومشكلته قد يضطر الآباء كثيرا إلى عقاب أطفالهم كأسلوب للتدريب وتعديل السلوك، والطفل من جانبه لا يفهم مبررات هذا العقاب وبالتالي يحدث تناقض بين تصرفات الآباء ومحاولة الطفل تفهم هذه السلوكات، كما أن التذبذب في المعاملة قد يؤدي إلى إعاقة الاندماج في البيئة الاجتماعية وفقدان الثقة في النفس وفي القدرة على الأداء وتدني مفهوم الذات والشعور بالعجز.(حنفي، 2007، 126)

5- إرشاد الأسرة ودوره في علاج التوحد:

وردت الكثير من التعريفات لمفهوم الإرشاد الأسري منها ما يرى انه أسلوب مهني منظم يهدف إلى تغييرات فعالة في العلاقات الأسرية أو الزوجية المضطربة وغير الصحيحة وهدفه النهائي هو البحث عن الطرق المؤدية لتحقيق التعايش بين أفراد الأسرة.(العدوان، النجار، 2016، 113)

ويعرف أيضا بأنه: عملية مساعدة جميع أفراد الأسرة فرادى أو جماعة لفهم متطلبات الحياة العائلية وما يتصل بها من حقوق وواجبات متبادلة، و الأسرة في المفهوم الإرشادي تشمل جميع الأقارب من الأجداد و الأعمام و الأخوال. (الداهري، 2008، 98)

كما وتلعب الأسرة دورا فعالا في تقدير الطفل التوحدي لذاته وتنمية قدراته، فالوالدان هما المعلم الأول له، فهما يعلمانه المهارات والخبرات ويشجعانه ويمدانه بالدفء والحنان وتوفير الجو النفسي الهادئ الذي يغلب عليه الحب والتقبل للطفل. وعليه تمتاز البرامج الموجه للطفل التوحدي داخل الأسرة بمجموعة من السمات نلخصها كالآتي:

- يجب أن يحقق البرنامج التكامل النفسي داخل الأسرة.
- يجب أن يشتمل البرنامج على طرق التعديل السلوكي.
- يجب أن يكون هناك إشراك وتنسيق بين باقي أفراد الأسرة.
- يجب أن تخضع الأسرة لعملية تأهيل/إرشاد أسري أساسه التثقيف والتوعية عن طريق فريق متكامل حيث تستخدم الندوات والمناقشات والمحاضرات لتوعية الأسرة بدورها في العلاج. (خليفة، عيسى، 2007، 191- 192)

وعلى هذا تعرف (سهام، 2007، 97) إرشاد أطفال أسر التوحد بأنه: «علاقة مساعدة بين متخصصين ذي معرفة ووالدي طفل ذو حاجة خاصة، يحاولان التعرف أكثر على احتياجات الطفل ومشكلاته وفيما يتم مساعدة الوالدين على تقبل الطفل كما هو وتعلم المهارات والأساليب الجيدة للتعامل مع الطفل التوحدي». (يحيى، بوسعدة، 2020، 236)

6- الاستراتيجيات المستخدمة في إرشاد أسرة الطفل التوحدي:

حدد ستيوارت الاستراتيجيات التي يمكن استخدامها في إرشاد والدي الطفل التوحدي فيما يلي:

- برامج المعلومات التي تزود الآباء بالحقائق حول حالة أطفالهم.
- برامج العلاج النفسي لمساعدة الوالدين على التعامل مع مشكلاتهم الشخصية.
- برامج تدريب الوالدين لمساعدتهما على تطوير مهارات فعالة في تدريب طفلهما.

أما عن طريقة الإرشاد الأسري فقد ظهرت في هذا السياق عدة اتجاهات، فالبعض يؤيد الإرشاد الفردي والبعض الآخر يؤيد الإرشاد الجمعي والبعض الثالث يؤيد الدمج بين الاتجاهين، إذ يؤكد مؤيدوا هذا الاتجاه أمثال كوزلوف Kozloff (1984) وكوهين ودونالان أهمية الدمج بين الاتجاهين ويستندون في ذلك على الاستفادة من ايجابيات كل اتجاه، فتستخدم جلسات الإرشاد الجمعي من اجل التأييد العاطفي للأسرة والمشاركة في التجارب والمشاعر مع الأسر التي لها وضع مشابه مع عدم إهمال المشكلات الفردية والعناية بها.

ويشير التراث السيكولوجي إلى فعالية برامج الإرشاد المقدمة لوالدي الأطفال التوحديين في تحسين حالات أطفالهم، ومن أقدم وأشهر البرامج التي اعتمدت على آباء الأطفال التوحديين كمعالجين لأبنائهم برنامج (TEACCH) الذي أعده كل من ريتشارد و سكوبلر 1976، غير أن ميكلنهان (McClannahan) وآخرون يشيرون إلى أن جلسات الإرشاد الفردي لأسر الأطفال التوحديين أفضل من الجلسات الجماعية للأسباب التالية:

- بعض الآباء يستطيعون القيام ببعض الأنشطة التدريبية بينما يواجه آخرون صعوبات في فهم المواد المكتوبة والشفوية، وهذا يسبب لهم نوعا من الإحباط.
- آباء الأطفال ذوي الإعاقات الشديدة يشعرون بالإحباط واليأس عندما يقرؤون تقارير الآباء ذوي الإعاقات البسيطة.
- آباء الأطفال الأكبر سنا لا يهتمون بالحديث الذي يدور عن المشكلات الخاصة بالأطفال الصغار والعكس صحيح. (القمش، 2011، 264-267)

نماذج عن بعض البرامج الإرشادية التي تساعد أسر التوحدي:

بمراجعة التراث السيكولوجي في مجال علاج التوحد والتكفل به على المستوى العربي والمحلي فانه يرصد العديد من النماذج المقترحة والمتاحة في هذه المجال، ونقدم فيما يلي بعضا منها على سبيل المثال لا الحصر، ونستند إلى نتائجها لنقف على أهمية إرشاد الأسرة في إنجاح البرامج العلاجية للتوحد:

- في دراسة لسنوسي سمية (2017) حول واقع التكفل الأسري بأطفال التوحد ضمت 27 أسرة تضم حالة توحد خلصت من خلالها ان التكفل السوسيو اقتصادي للأسرة يساهم في تحقيق الاندماج الاجتماعي من وجهة نظر الأولياء وهذا فيما يخص التشخيص والتدخل المبكر، كما تنتظر الاسرة دعما ماديا ومعنويا من الدولة والمجتمع ويعتقدون أن توفير برامج دعم ورعاية لهم ولأبنائهم يساعد على الاندماج الاجتماعي.
- نجلاء أمين (2014) برنامج إرشادي لأمهات الأطفال ذوي اضطراب التوحد لتنمية التواصل اللفظي مع أطفالهن، فجاءت فكرة الدراسة من منطلق أن العناية بالطفل ذي اضطراب التوحد ليس بالأمر السهل على الآباء والأمهات وتتحمل الأم بالأخص مسؤولية وأعباء الطفل من متطلبات جسدية وانفعالية واقتصادية واجتماعية، فجاءت فكرة كيفية إرشاد أمهات الأطفال ذوي اضطراب التوحد للتواصل اللفظي مع أطفالهن من خلال برنامج إرشادي يعمل على تنمية التواصل لديهن مع أطفالهن التوحديين، وتم اختيار متغير التواصل اللفظي على اعتبار أن الأطفال الذين يعانون من التوحد تظهر لديهم مشاكل رئيسية تتمثل في اضطرابات الاتصال اللفظي لأن لديهم قصورا لغويا شديدا في تفاعلهم مع الآخرين وفي مواقف لعبهم أيضا، كما أن

هناك فجوة بين الآباء والأبناء التوحديين في التواصل اللفظي وأن الأمهات على الخصوص يواجهن مشكلات بالغة في التواصل مع أبنائهم، وكان الهدف هو إعداد برنامج إرشادي لأمهات ذوي اضطراب التوحد لتنمية التواصل اللفظي مع أطفالهن.

- عهود بن سعود (2011)، فاعلية برنامج إرشادي سلوكي معرفي لأسر أطفال التوحد، حيث تقترح نموذجا عمليا لمساندة ومساعدة أسرة الطفل التوحدي في التعامل الأمثل معه وفي تهيئة الظروف المختلفة لإكسابه مهارات حياتية تساعده على التكيف وإرشاد الأسر إلى التعرف على اضطراب التوحد والمهارات التي يجب تنميتها لدى الطفل التوحدي وإكسابه مهارات تتصل بلغة الجسد والتدرج في ذلك لإيصاله إلى تعلم بعض التفاعلات الاجتماعية ضمن مراحل محددة.

- نادية اللهيبي (2009)، فاعلية برنامج إرشادي لتنمية الوعي الغذائي لأمهات ومشرفات أطفال التوحد حيث انطلقت الدراسة من فكرة أن نقص الوعي الصحي و الغذائي لأمهات أطفال التوحد تعتبر من العوامل التي تؤثر على الحالة الصحية، فلا بد في أن تكون الأم قادرة على توفير الغذاء ولكن يجب أن يكون لديها الوعي بأسس إعداد الوجبات واختيار الأغذية المناسبة لاحتياجات الطفل اليومية وما يتلائم مع حالته، وفي هذه الدراسة تطبيق لبرنامج إرشادي لرفع مستوى الوعي الغذائي لأمهات ومشرفات أطفال التوحد فيما يخص طبيعة ما يستهلكه الطفل من غذاء نوعا وكما، وقد هدف البرنامج إلى الكثير من الأبعاد كالتعرف على المشكلات الغذائية و إيجاد حلول للمشكلات الغذائية التي تواجه الأمهات والمشرفات وتعريف الأمهات للأطعمة التي تناسب الطفل.

وما نستخلصه هو وجود الاتجاهات التي تنظر إلى الوالدين كجزء من فريق العمل العلاجي القائم على حالة التوحدي وهذه المشاركة لها آثارها في تقدم حالة الطفل واكتسابه للمهارات السلوكية والاجتماعية والتربوية التي تقترحها البرامج الفردية، لأن هذه الأخيرة تعكس الاحتياجات والأولويات الخاصة بالأسرة والطفل في نفس الوقت لذلك تتظافر جهود المختصين والأولياء على حد سواء في تنظيم الأنشطة وتوجيهها مباشرة إلى نقاط الضعف التي يعاني منها الطفل سواء في المؤسسة أو في المنزل، وهذا من خلال نماذج للمشاركة الوالدية تضع اعتبارات يمكن تلخيصها كالتالي:

- إتاحة الفرصة للوالدين للعمل مع الطفل بشكل مباشر ومنظم ضمن حدود واضحة مسبقا.
- تعمل النماذج على إكساب الوالدين الكفاءات والقدرات لتعليم الطفل مهارات حياتية وتأهيلية ونقل أساليب التعليم لجميع أفراد الأسرة.
- مساعدة التوحدي على التكيف والاستجابة لبرامج تدريبية يمكن تطبيقها في المنزل.
- دعم البرنامج التربوي الفردي للطفل وتعلم مهارات جديدة في ظروف حياتية يومية.
- نماذج العمل تتيح للاختصاصيين والوالدين العمل ضمن بدائل.
- يمكن استخدام أكثر من نموذج حيث يسمح ذلك بمتابعة الطفل التوحدي في المنزل.

والنماذج المستخدمة هي: نموذج تبادل المعلومات، نموذج المؤسسة – المنزل، نموذج البرامج المنزلية. (البلشة، 2006)

خاتمة:

ما يمكن قوله في الأخير أن الاهتمام بأسر أطفال التوحد يمثل أولوية في المسار العلاجي لأطفال التوحد ذلك أن هذه الأسر تحتاج لدعم نفسي حتى يستقر نسقها نظرا لما تعانيه من ضغوط نفسية واجتماعية وحتى اقتصادية، ولهذا من الضروري إرفاق البرنامج العلاجي الذي يخضع له الطفل ببرنامج إرشادي لأسرته حتى نستطيع تحقيق أكبر قدر من النجاح مع الحالات.

ذلك أن إخضاع الأسر لبرنامج إرشادي قد يساعد على انخفاض شعورهم بالقلق والإحباط والضغوط وزيادة شعورهم بالكفاءة الوالدية والتقبل من جهة، ومن جهة أخرى قد يمدهم الإرشاد الأسري بمختلف الاستراتيجيات التي يساعدون من خلالها ابنهم وهذا بعد فهم حالته والتعرف على مختلف المعلومات العلمية الصحيحة حول طبيعة الاضطراب وهذا لأن بعض الأسر لا تجد حتى من يوجهها ويرشدها إلى المراكز المتخصصة أو إلى الأخصائيين الذين يساعدون أبناءهم، فتطول رحلة البحث ويضيع الوقت في حين أن الدراسات اليوم تؤكد أن الكشف المبكر عن الاضطراب قد يساعد الحالات أكثر، إضافة إلى هذا يساعد الإرشاد الأسري على التعرف على كيفية التعامل مع الطفل التوحدي وتلبية احتياجاته المختلفة وهذا يشمل كل أفراد الأسرة التي يوجد فيها التوحدي سواء الوالدين أو الإخوة أو الأفراد الذين يعيشون مع الأسرة ويعتنون بدورهم به.

المراجع:

1- أبو أسعد عبد اللطيف (2015)، إرشاد ذوي الاحتياجات الخاصة وأسرهم، ط1، عمان: دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة.

2- الإمام محمد صالح ، الجوالدة فؤاد عيد (2010)، التوحد ونظرية العقل، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

3- البلشة أيمن محمد محمود (2006)، تفعيل دور الآباء في البرامج السلوكية والتربوية للأطفال التوحديين، المؤتمر العربي التاسع للاتحاد رعاية وتأهيل ذوي الاحتياجات الخاصة في الوطن العربي، القاهرة.

4- الجرواني هالة ابراهيم محمد ، الصديق رحاب محمود (2013)، مهارات العناية بالذات لدى الأطفال التوحديين، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة.

5-الداهري صالح حسن (2008)، أساسيات الإرشاد الزواجي و الأسري، عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع.

6- اللهيبي نادية بن صويلح (2009)، فاعلية برنامج إرشادي لتنمية الوعي الغذائي لأمهات ومشرفات أطفال التوحد. رسالة ماجستير في الاقتصاد المنزلي.جامعة أم القرى.

7- النواصرة فيصل(2017)، الشعور بالوحدة النفسية لدى أسر أطفال التوحد وعلاقته ببعض المتغيرات الديموغرافية ودرجة إعاقة الطفل، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد25، ص ص 74- 97.

8- النمر عصام (2015)، الأسرة وأطفالها ذوو الاحتياجات الخاصة، عمان: دار اليازوري العلمية.

9- العبادي رائد خليل (2011)، التوحد، ط1. عمان: مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع.

10- العدوان فاطمة زيد ، النجار أسماء عبد الحسين (2016)، الإرشاد الأسري، عمان: دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة.

11- القمش مصطفى نوري (2011)، اضطرابات التوحد-الأسباب-العلاج-دراسات عملية، عمان: دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة.

12- الشمري فاطمة(2015)، الضغوط وأساليب مواجهتها لدى والدي الأطفال التوحديين، رسالة للحصول على درجة الماجستير في التربية الخاصة، الكويت: جامعة الخليج العربي.

13-حنفي علي عبد النبي (2007)، الإرشاد الأسري وتطبيقاته في مجال التربية الخاصة، مكتبة الأنجلو المصرية.
14-يحياوي حسينة، شينار سامية(2020)، الضغوط النفسية والاجتماعية وتأثيرها على الصحة النفسية لدى أولياء الأطفال المصابين بطيف التوحد، مجلة الباحث في العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد12(03)، الجزائر: جامعة ورقلة، ص ص 503-512.
15-يحي حاج محمد، بوسعدة قاسم(2020)، الحاجة إلى الإرشاد الأسري لأسر أطفال اضطراب التوحد، دراسات نفسية وتربوية، المجلد02/13، ص ص 233-250.
16-كفافي علاء الدين (1999)، الإرشاد والعلاج النفسي الأسري، القاهرة: دار الفكر.
17-مصطفى أسامة فاروق ، الشربيني كامل (2011) سمات التوحد، عمان: دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة.
18-نجلاء أحمد أمين (2014)، برنامج إرشادي لأمهات الأطفال ذوي اضطراب التوحد لتنمية التواصل اللفظي مع أطفالهن، مجلة الطفولة والتربية العدد العشرون-الجزء الرابع- السنة السادسة.
19-سنوسي سمية (2017)، واقع التكفل الأسري بأطفال التوحد-دراسة ميدانية بمركز جمعية جسر الأمل لأطفال التوحد والمركز البيداغوجي –فاطمة الزهراء-ولاية تبسة، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، مخبر الدراسات الإنسانية والأدبية، جامعة العربي التبسي تبسة، المجلد1، العدد 1، ص ص 28- 43.
20-عهود بن سعود (2011)، فاعلية برنامج إرشادي سلوكي معرفي لأسر أطفال التوحد، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
21-خلادي يمينة، ميدون مباركة (2018)، بعض المشكلات السلوكية لدى أطفال ذوي اضطراب طيف التوحد، مجلة العلوم النفسية والتربوية، جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، المجلد7، العدد1.
22-خليفة وليد السيد، سلامة ربيع شكري (2010)، الإعاقة الغامضة-التوحد-، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع.
23-خليفة وليد السيد، عيسى مراد علي (2007) كيف يتعلم المخ التوحدي، ط1، عمان: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

التربية الجنسية: منظومة قيم فكرية وسلوكية لتنظيم الجنسانية الإنسانية

Sexual education: a system of intellectual and behavioral values to organize human sexuality

د. إبتسام غانم *	المدرسة العليا لأساتذة التعليم
(Basma_21@live.fr)	التكنولوجي بسكيكدة/ الجزائر

الإرسال: 2020/09/19 **القبول:** 08/ 01/ 2021 **النشر:** 26/ 02/ 2021

ملخص: التربية الجنسية هي تلك المعلومات الجنسية الصحيحة بالدرجة الأولى والتي تدور حول موضوع الجنس، وهي تقوم على أسس علمية وموضوعية هدفها تحقيق التوازن النفسي والتكيف الصحي والجنسي للفرد، كما تمكنه من مواجهة مختلف المشاكل الجنسية مواجهة سليمة وواقعية، وعلى ضوئها نستشف مدى أهمية الثقافة الجنسية في حياتنا، فهي ليست مجرد تكديس للمعلومات الجنسية من أجل إشباع رغبة امتلاك لمعلومات بل إنها طريقة تعليمية متدرجة تأخذ باعتبارها معايير مختلفة كالسن والنمو الجسمي والانفعالي والمعرفي للفرد.

الكلمات المفتاحية : التربية الجنسية ؛ الجنسانية ؛ الثقافة الجنسية ؛ المشاكل الجنسية.

Abstract : The Sexual education is firstly such right sexual information that deals basically with sex. It is based on scientific and objective basis that look for achieving the psychological balance also the healthy and sexual adjustment of the individual, as well as it enables him to face various sexual problems in a sound and realistic facing. In the light of this we discover how much is sexual culture important in our lives. Thus it is not only an accumulation of sexual information to satisfy the desire to own information but rather it is a gradual learning method that takes into consideration different criteria such as age, sexual, emotional and cognitive development of the individual.

Keywords : Sexual education ; sexuality ; sexual culture; sexual problems.

* د. إبتسام غانم، Basma_21@live.fr

I. مقدمة إشكالية:

إن التربية الجنسية هي تربية تختص بتهيئة الفرد جنسيا مع احترام حاجته الملحة لمعرفة المسائل الجنسية وكذا ما وصل إليه نموه الجسمي والمعرفي والانفعالي، فهي متدرجة في تناولاتها، متسلسلة في معلوماتها ومستمرة في تقديمها، كما تحترم في مضمونها الحدود التي وضعت لممارسة الجنس، وذلك برسم أهداف وشروط ومراحل ومبادئ تقدم وفقها. وفق هذا المنحى فلقد تناولت هذه الورقة البحثية كل جانب من هذه الجوانب اعتمادا على تحليل نفسي تربوي وكذا نفسي اجتماعي بأكثر تفصيل وشرح لكي تتضح الرؤية ويصبح المعنى جليا وواضحا ولكي يبرز الجانب الإيجابي والبناء للتربية الجنسية، لاغية بذلك تلك الأفكار الرجعية التي يتبناها الأفراد من عمق العادات والتقاليد المتعصبة أحيانا والتي هي في الحقيقة سوى قناع تختفي وراءه العديد من الكوارث الاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات حاليا.

II. أهداف الورقة البحثية:

1- توضيح أن التربية الجنسية موضوع واسعة مجالاته، متشعبة أفكاره، كما تمثل نقطة تحول جوهرية في حياتنا إما نحو حياة سوية متكيفة وهذا إن أدركنا قيمتها أو حياة مضطربة إن أسأنا فهمها.

2- إذا أمعنا البحث في التربية الجنسية لوجدناها تهدف في كل بند من بنودها إلى غاية سامية ترفع الإنسان من درجة الحيوانية إلى درجة الإنسانية.

3- أيضا بيان أن التربية الجنسية تمس جوانب عديدة من حياة الفرد الشخصية، الاجتماعية، الدينية، الأخلاقية وغيرها.

4- كذلك الإلمام بموضوع التربية الجنسية

III. مفهوم التربية الجنسية:

يعتبر هذا المفهوم من بين المواضيع التي حظيت باهتمام كبير ، والذي أخذ من أطر متباينة، مما أدى إلى تباين تعريفاته، وفي هذا الإطار سأقوم بعرض بعض التعريفات كما يلي:

- **حسب عبد العزيز القوصي:** " هي إعطاء الطفل الخبرة الصالحة التي تؤهله لحسن التكيف في المواقف الجنسية في مستقبل حياته، ويترتب على إعطاء هذه الخبرة أن يكسب الطفل اتجاها عقليا صالحا إزاء المسائل الجنسية والتناسلية". (القوصي، ع ع ، 1975، 448)

- **حسب عبد العزيز جادو:** " هي ذلك النوع من التربية التي تساعد الطفل على مواجهة مشاكله الجنسية مواجهة واقعية، وأن يطلع على تطورات الحياة الجنسية عند الحيوانات والإنسان بطريقة علمية عقلية على قدر ما يسمح نموه العقلي". (جادو، ع ع، 2001، 157)

- **حسب فؤاد البهي السيد:** " التربية الجنسية تشتمل في معناها العلمي الحديث على ناحيتين أساسيتين هما: الحقائق الجنسية البيولوجية والرعاية الجسمية التي تساعد الفرد على تكوين اتجاه سوي يقوم على تلك الحقائق ويؤثر في سلوكه، ويرتبط ارتباطا مباشرا بمعايير الجماعة وقيمها الخلقية وإطارها الثقافي". (السيد فؤاد، ب، 1997، 325)

- **حسب م. لويس فرانسوا:** "التربية الجنسية لا تعني معرفة كيفية تقديم تشريح الأعضاء التناسلية ووظيفتها للأولاد والمراهقين، وكيف تكتشف هذه الحقائق التي تشكل أسرارا بالنسبة لهم وتشغلهم وتعذبهم كثيرا، وإنما التربية الجنسية الحقيقية هي أن نجعلهم يدركون أن هذه الغريزة كغيرها من الغرائز يجب أن توضع تحت تصرف الإرادة والعقل وأن يحولوا هذه الغريزة من الطور الحيواني إلى الطور الإنساني". (بيرج، أ، 1982، 16)

- **حسب عباس محمود عوض ورشاد صالح دمنهوري:** " التربية الجنسية تعني شيئا أوسع بكثير من التعليم الجنسي، فهي تعني الخبرة الصالحة الكافية التي تؤهل النشء لحسن التكيف لمشاكل الحياة المختلفة التي تدور حول الوظيفة الجنسية، من المشاكل البسيطة الشخصية، إلى المشاكل الجسمية والنفسية والاجتماعية التي تتصل بالحياة الزوجية وحياة الأسرة بوجه عام". (عوض عباس، م، ودمنهوري، ص ر، 1994، 429)

- **حسب روبرت لافون:** "التربية الجنسية لا تعني فقط المعلومات التي تخص جانبي التناسل والإنجاب وإنما المقصود بها هو شيء أكثر اتساعا يتجاوز الجانبين المذكورين، وهي تشمل علم التشريح ووظائف الأعضاء التناسلية وكذلك كل ما يعتبر جوهرا وماهية تساعد الفرد على أن يكون تشكيله صحيحا خاصة في المجال النفسي لكي يستطيع التكيف في مستقبل حياته مع هذه المسائل الجنسية". (Lafon, R, 1973, 227)

- **حسب أندريه بيرج:** " التربية الجنسية تحوي مشكلتين، المشكلة الأولى في التربية الجنسية هي بشكل خاص علمية ولكنها تستوجب نهاية أخلاقية، أما المشكلة الثانية فهي أخلاقية بحتة، ولكنها تفرض إعلاما علميا، بذلك تصبح التربية متلازمة مع التعليم، ولا يمكن إدراك أو معرفة الواحدة دون الأخرى". (بيرج، أ، 1982، 20)

- **حسب مصطفى زيدان:** " التربية الجنسية هي ذلك النوع من التربية التي تساعد الطفل على مواجهة مشاكله الجنسية مواجهة واقعية، وأن يطلع على تطورات الحياة الجنسية عند

الحيوان والإنسان بطريقة علمية وعقلية على قدر ما يسمح نموه العقلي والجنسي. (زيدان، م م، 1980، 249-250)

- بالرغم من تعدد التعريفات، إلا أنها اتجهت نحو وجهة واحدة وهدف واحد في وضع ماهية التربية الجنسية مرتكزة في ذلك على دعامات وأسس اتفقت على أن تكون ككل متكامل المعيار الذي من خلاله نستطيع أن ندرك المعاني الصحيحة للتربية الجنسية، والتي تكمن في أنها **عملية تكسب الولد/البنت العلم الضروري الذي يحوي معلومات معينة حول موضوع الجنس والسلوك الجنسي كحقيقة بيولوجية واجتماعية، وهي تشمل الإطار القيمي والأخلاقي المحيط بموضوع الجنس والسلوك الجنسي لكي نتعامل بمقتضاه إزاء مسائل من صميم وجودنا الشخصي والاجتماعي وكذلك باعتبار الجنس المسئول عن تحديد موقف الولد/البنت من هذا الموضوع مستقبلا خصوصا لتوجيه الدافع الجنسي في إطاره الشرعي.**

IV. أهداف التربية الجنسية:

فيما يلي صنفت هذه الأهداف بحسب غاياتها إلى:

1- الأهداف المعرفية:

- تزويد الفتى والفتاة بمعلومات عن عملية نضجهم البدني والعقلي والوجداني بالنسبة للجسم، ومعناه أن نجعل الطفل يعتقد منذ طفولته أن كل عضو من جسمه له غاية حيوية يؤديها وأنه لا فرق بين عضو وآخر، وتزويد الفتى والفتاة بمعلومات حول الجنس كالاحتلام عند البنين والحيض عند البنات. (زهران، ح ع س، 1995، 443)
- تزويد الفرد بالمعلومات الصحيحة واللازمة عن ماهية النشاط الجنسي.
- تعليم الطفل الألفاظ العلمية المتصلة بأعضاء التناسل والسلوك الجنسي.
- إكسابه التعاليم الدينية والمعايير الاجتماعية والقيم الأخلاقية الخاصة بالسلوك الجنسي، وأن العلاقة الجنسية أمر مقدس من جميع الشرائع الدينية غايتها التكاثر.
- تكوين اتجاهات سليمة نحو الأمور الجنسية والنمو الجنسي، والتكاثر والحياة الأسرية تتماشى مع العلاقات الإنسانية السليمة ومبادئ نمو الشخصية.
- تزويد الأطفال بالمعلومات المتعلقة بالاتصال الجنسي والعمل على وضعها في صورة صحيحة ونظيفة.
- جعل الأطفال يفهمون عمليات التكاثر، إذ ينبغي أن يعرفوا أن كل صور الحياة تنجم عن حياة حتما مثله وأن التكاثر يحدث في صور متعددة خلال دروس العلوم الطبيعية.

- تزويد الأفراد بالمعلومات الجنسية كل حسب ثقافته وعمره وبما يساعد على تطوير نضجه الذهني، النفسي والعقلي، وذلك بالإحاطة بكل ما يهم حياته من مسائل الجنس الحيوية وعملياته الجسمية، والغير جسمية.

2- الأهداف الوجدانية:

- تتمثل في إزالة المخاوف والقلق بشأن التطور الجنسي الشخصي، والتعديلات المرافقة مع تكوين اتجاهات سليمة نحو الأمور الجنسية، النمو الجنسي، التكاثر والحياة الأسرية التي تتماشى مع العلاقات الإنسانية السليمة، أي تقوم بإعداد الأطفال للتغيرات التي تحدث نتيجة لنموهم، فينبغي أن يعرف كل صبي عن الاستمناء أثناء النوم قبل أن يمر هذه الخبرة.
- جعل الأطفال يفخرون بجنسهم مع تقديرهم لمزايا وقدرات الجنس الآخر.
- وضع منهج متصل تراعى فيه حاجات الأطفال في مختلف مراحل نموهم، وهذا المنهج ليس مجموعة متفرقة من الدروس، بل هو منهج متكامل، وينصب التأكيد فيه على العلاقات الإجتماعية والجوانب الأخلاقية والنفسية والاجتماعية للحياة الجنسية.
- تنمية الضمير الحي فيما يتعلق بأي سلوك جنسي يقوم به الفرد، بحيث لا يقوم إلا بما يشعره باحترام ذاته، ويظل راضيا عنه في المستقبل، كما يتماشى مع التعاليم الدينية والقيم الأخلاقية.
- التقليل من الخوف من الجنس، وطمأنة قلق الشباب إزاء المستحدث من التطورات والتغيرات الجنسية.

3- الأهداف الوقائية:

- وقايته من أخطار التجارب الجنسية غير المسئولة التي يحاول فيها استكشاف المجهول أو المحضور بدافع إلحاح الرغبة المتأججة والمكبوتة لديه.
- ضمان إقامة علاقات سليمة بين الجنسين قائمة على فهم دقيق واتجاهات صحيحة مع تقدير كامل للمسؤولية الشخصية والإجتماعية للسلوك الجنسي.
- تصحيح ما قد يكون هناك من معلومات وأفكار واتجاهات خاطئة مشوهة نحو بعض أنماط السلوك الجنسي الشائع.
- تأسيس معرفة كافية في سوء استعمال الجنس أو الانحراف به مثل: الشذوذ الجنسي، لتمكين الأفراد من حماية أنفسهم ضد الاستغلال، الاغتصاب والإضرار بصحتهم البدنية والعقلية، إثر الأمراض التناسلية، بمعنى تعميم التعليم والتفهم اللذين يمكنان الأفراد من استعمال حاستهم الجنسية بفعالية واتزان، وتشجيعهم على تنمية الضوابط الإرادية لدوافعهم

ورغباتهم الغريزية وشعورهم بالمسؤولية الفردية والإجتماعية إزاء العلاقات الغير شرعية، وتنمية الوعي والثقافة العلمية لمعرفة خطورة الحرية الجنسية عليهم وعلى المجتمع.

4- الأهداف الاجتماعية:

- تهدف التربية الجنسية إلى زيادة طموح الشباب الاجتماعي بإمكان قيام مجتمعات تخلو من الأدران مثل: البغاء، الاغتصاب، اللواط، القوادة الإباحية، الحمل سفاحا والإنجاب في الحرام. وقيام مجتمعات ليس فيها ما تخاف منه من أوجه الخطيئة والرذيلة. (الحفني، ع م، 1992، 13)

V. شروط التربية الجنسية:

إذا كان هدف التربية الجنسية كما ذكرنا آنفا هو تقديم معلوماتها بصورة صحيحة وصحية خالية من الشوائب، فهذا لا يعني أنها تقدم جملة وتفصيلا للطفل دون مراعاة أي جانب من الجوانب الخاصة به كالسن ومدى استيعابه ومقدار حاجته لمثل هذه المعلومات، بل يجب أن تبنى وفقا لشروط وأسس تشكل في مضمونها القاعدة الأساسية التي تضمن وصول تلك المعلومات بالطريقة التي نريدها والمقاييس التي نضعها لها من أجل أن تؤتي هذه التربية ثمارها، ولكي يتحقق كل هذا وضعت الشروط السليمة التي يجب أن نسير وفقها في تربية الطفل تربية جنسية سليمة وهي متمثلة في الآتي:

1- أن تكون مناسبة لسن وحاجة الطفل: بما أن الأسئلة سوف تتيقظ وفقا للنمو العقلي للطفل، وذلك حسب الظروف المحيطة به، فمثلا أسئلته حول ولادة طفل جديد تكون من **3-4-5 سنوات** فالمطلوب هنا هو التعامل مع أسئلة الطفل بروية وعدم تأجيلها كي لا يفقد الثقة فيهم نظرا لما لها من مضرة، فاستغلال مثل هذه الفرص للخوض في المواضيع الجنسية أمر في غاية الأهمية لأن الطفل يتقبل كل ما يعطى له من إجابات حول هذه الأسئلة، ويجب أن لا نعلم الطفل بأي معلومات دون أن يسأل فيها لأن درجة استيعابه وفهمه وتقبله لها يكون أقل بكثير، بل يجب أن تكون الإجابات انطلاقا من "**تصور الطفل لنفسه**".

2- أن تكون متكاملة: بمعنى أن لا تقتصر المعلومات الجنسية على الجانب الفسيولوجي، والتشريحي فقط، بل يجب أن تتعدى كذلك إلى الجانب الديني، لكن يبقى دائما في إطاره الشرعي (الزواج)، فالإبن يشعر في سن مبكرة باللذة المرتبطة بالأعضاء التناسلية وما يحتاجه هنا هو الشعور بالأمان وباعتراف الأهل بهذه اللذة وبالطاقة الجنسية، ولكن دائما تكون بالتوجيه وبضرورة أن تبقى اللذة في إطارها الشرعي وهو النكاح.

3- أن تكون مستمرة: هناك اعتقاد خاطئ بأن التربية الجنسية هي عبارة عن معلومات تعطى مرة واحدة ودفعة واحدة وينتهي الأمر، وذلك يشير إلى رغبة الراشد في الانتهاء من واجبه

المزعج بأسرع وقت، لكن يجب إعطاء المعلومات على دفعات وبأشكال متعددة مثل: كتب تربوية، شريط فيديو عن الحيوانات وكيفية تكاثرها أو من خلال درس مسجدي وغيرها من الأشكال المتعددة في إعطاء المعلومات الجنسية السليمة لكي ترسخ في ذهن الطفل تدريجيا حتى يتمكن من استيعابها وإدراكها بحسب نموه العقلي.

4- أن تكون في ظل حواري هادئ: المنهج الحواري من أهم شروط التربية الجنسية الصحيحة، فالتمرس على إقامة حوار هادئ متفهم مفعم بالمحبة يتم تناول موضوع الجنس فيه، كفيل بمساعدة الأبناء بالوصول إلى الفهم الصحيح لأبعاد الجنس والوصول إلى نضج جنسي. (الحفني، ع م، 1992، 13)

5- أن يتحلى من يقدمها بصفات معينة: إن الطفل يتواجد في العديد من الأوساط بحسب طبيعة الحياة الإجتماعية التي وصل إليها كالمدرسة، والبيت، والشارع ومنه نستنتج تعدد المصادر التي يمكن أن يحصل من خلالها الطفل على المعلومات الجنسية، وبالتالي ليس أي شخص يتواجد في مجال تعاملات الطفل مؤهلا لإعطاء مثل هذه المعلومات له، إذ ربما يسبق شرحها له، ومنه كانت النتيجة عكس ما كنا نرجوه، لذا وضعت صفات يجب أن يتصف بها من يقدم المعلومات الجنسية فإذا اجتمعت ككل متكامل فيه نجحنا في تلقين الطفل تربية صالحة.

VI. مبادئ التربية الجنسية:

إن الإلحاح على تقسيم العمل بين الجنسين بصورة صارمة يجب أن يمارس تربويا في الحالات التي يكون فيها الطفل (الصبي، البنت) مبالا جسديا، ونفسيا نحو سلوك الجنس الآخر، كما لا يجوز منع البنات من استعمال مواد التجميل، وكبح الولع بالزينة النسائية بصورة مطلقة، وبشكل عام، يتم توجيه الصبي نحو اهتمامات أبيه والبنت نحو اهتمامات أمها، ولكن لا بد من الحذر ثانية، وعدم منع الصبي من أن يساعد أمه والبنت من أن تساعد والدها في بعض أعماله، وإذ يجب على الطفل أن يرى الفرق بين الرجل والمرأة دون أن يشعر بأن العالم مقسم إلى قسمين، كما أن التعاون بين الرجل والمرأة في البيت يعزز شعور الطفل بهذا وعدم تشويهها ووضعها في إطار العيب.

- يجب على كل من الأب والأم أن يحسن صورة الآخر في نظر الطفل وأن يوضحا له بأن العلاقة الجنسية طبيعية وعادية.

- عند ملاحظة أن رد فعل الفتاة تجاه الجنس الآخر غير كاف يجب أن تقلل الأم من المداعبة والقبل وأن تعزز علاقات لطيفة وحنونة مع جنس الذكور.

- من غير المرغوب فيه إحداث رد فعل عنيف تجاه الألعاب الجنسية بين البنات والصبيان ومنعها بصورة تعسفية، والأهم من ذلك حضر العلاقات الجنسية بين المراهقين والأطفال، وبهذا الخصوص ينصح بعدم النوم في فراش واحد للكبار والصغار من الجنس الواحد (الجنسية المثلية).

- ويستحسن عدم الفصل بين الجنسين كليا، بل ترك مجال يسمح بالاهتمام الطبيعي بينهما، كما أن تشويه صورة الزواج والعلاقات الزوجية في نظر الفتاة بسبب سلوك غير لائق من الأب وكذلك بالنسبة للولد بل يجب التحدث عن العلاقات السعيدة والأسر المتماسكة وذلك لتعزيز الثقة عند الفتاة أو الصبي بالزواج الناجح.

- كما يجب الحد من الاستمناء بين الأطفال وذلك بإبعاده عن كل ما له دور في تنبيه أعضائه التناسلية مثل: الألبسة الداخلية الضيقة والناعمة والضغط على الأعضاء التناسلية عند ركوب الدراجة، أما بالنسبة للبنات فهناك مشاكل يجب أن ننتبه لها بصورة سريعة مثل ديدان الحرقص ومعالجتها في الوقت المناسب منها لكل الأعضاء التناسلية الظاهرة للفتاة.

- من غير المرغوب فيه أن ينام الطفل في فراش ناعم جدا ويستلقى طويلا في الفراش بعد الاستيقاظ أو قبل النوم.

- يفضل أن ينام الطفل وهو يمسك الغطاء بيده، من أن يلج يديه تحته.

- إشغال الطفل بصورة دائمة بالرياضة، والعمل، والهوايات، فهي تساعد كثيرا في الوقاية من الاستمناء فلقد لوحظ أن انتشار هذه الظاهرة يكون في مؤسسات يكون أطفالها لا ينشغلون بمثل هذه النشاطات.

VII. بداية التربية الجنسية:

هناك العديد من العلماء والباحثين الذين قاموا بدراسات وأبحاث وتجارب لمعرفة وتحديد العمر المناسب الذي يبدأ فيه اهتمام الطفل بالأدوار الجنسية التي تتطلب طبعا من المربين تقديم المعلومات الجنسية له في إطار علمي وأخلاقي سليم وهذا لا يتأتى إلا في إطار التربية الجنسية هذه الأخيرة التي يجب أن تكون مناسبة من حيث مضمونها والحاجة إليها وكذلك السن التي تقدم فيها، ولكن من خلال النتائج المتوصل إليها التمسنا اختلافا وتباينا واضحا وجليا في تحديد العمر المناسب الذي تبدأ فيه التربية الجنسية، وفيما يلي عرض لبعض الآراء:

1- حسب اختبار بينيه سيمون: يبدأ الولد بإدراك وجود جنسين في عمر الثلاث سنوات، وإنه هو ينتمي إلى جنس واحد من هذين الجنسين، فهو إما مثل أمه أو مثل أبيه برغم أنهما في

بعض المجالات يبدوان متباينان عنه بفروق كثيرة أكثر مما يختلف عن أخيه أو أخته الصغيرة، قد يقال له أحيانا أنه صبي أو بنت، ولكنه لا يعلم ماذا يعني ذلك؟ وغالبا إذا سئل أين يكمن الفرق بين الجنسين؟ يجيب بالشعر، ولو كان عنده فكرة عن الفرق الآخر. (بيرج، أ، 1982، 64)

2- حسب جان بياجيه: لقد قام بياجيه وغيره ببحث أسئلة الأطفال ووجدوا أنهم يسألون من تلقاء أنفسهم قبل سن التاسعة أسئلة تبين الإهتمام بالأجزاء الجسمية ووظائفها وبالأعضاء التناسلية والفروق بينها ووظائفها، والاهتمام بالعمليات الإخراجية وبأصل الحياة وعمليات النمو، والفروق بين الصغار والكبار، الذكور والإناث، الإنسان والحيوان من حيث تركيب الجسم، وكذلك الفروق وأوجه الشبه وغيره ذلك. (القوصي، ع ع ، 1975، 503)

3- حسب منير شحود: تبدأ التربية الجنسية منذ الطفولة المبكرة، ولا يجب أن تقدم للطفل أية شروح بصدد ولادة الإنسان حتى يبدأ بالسؤال عن ذلك بنفسه، عندئذ تقدم الإجابة بصورة صريحة ومفهومة للطفل، حيث يرى بأن أسئلة الطفل حول الجنس تبدأ عادة في سن الثالثة إلى الست سنوات، وبعد سن الست سنوات يكون الطفل الذي لم يسأل أهله هذا السؤال، قد حصل على الجوانب من جهة أخرى، وغالبا ما يكون ذلك بصورة ضارة على حياته الجنسية اللاحقة.

4- حسب جليلة كمال: ترى بأن أسئلة الطفل الجنسية سوف تتيقظ وفق سرعة النمو العقلي لكل طفل ووفق الظروف التي تحيط به، فمثلا هي ترى أن ولادة طفل تثير تساؤل الصغار **(5.43 سنوات)** كذلك مناظر الحب في التلفزة، تثير نوعا آخر من الأسئلة، سماع آخر أخبار (قضية تأجير الأرحام) يثير أسئلة الأطفال بدءا من سن الثامنة ... وبالتالي فهي ترى أن السن التي تتمركز فيها اهتمامات الطفل الجنسية والتي تتطلب التربية الجنسية هي سن ثلاثة سنوات تقريبا.

5- حسب عبد المنعم الحفني: يرى بأن التكوين الجنسي بيولوجيا ونفسيا وذهنيا هو شيء يبدأ منذ أن يكون الشخص جنينا وتشارك فيه الوراثة عن الأبوين والأجداد، ويصوغه التكامل على المستويين الفردي والجماعي، وعناصره بيئية، بيولوجية واجتماعية، ولعل الأسرة هي الأكثر تأثيرا على الأطفال في تربيته الجنسية خاصة حول هويتهم الجنسية والدور المنوط بالجنس، ويرى عموما أن الأسئلة الجنسية للطفل تبدأ عموما في نحو السنة الثالثة.

6- حسب عبد العزيز القوصي: يرى بأن الأسئلة أو التربية الجنسية للطفل والتي تهدف إلى إكسابه اتجاها عقليا صالحا إزاء المسائل الجنسية والتناسلية لا تقتصر على سن معينة بل تبدأ منذ السنوات الأولى في حياة الطفل. (القوصي، ع ع ، 1975، 443)

7- حسب رونيه أوبير: إن مسألة العلاقات بين الجنسين، ولو على الصعيد المعنوي الخاص، يطرحها على الطفل تنظيم المجتمع نفسه، وكذلك جميع المسائل المتعلقة بالأصل والتي تثور في

ذهنه ولاسيما تلك المتعلقة بأصل الكائنات الحية أو أصل جسده نفسه، يمكن أن توظف لديه الإهتمام الجنسي بشكل غير مباشر ويرى أنه يبدو أن ثمة فترات في حياة الطفل يكون فيها هذا الإهتمام حادا، من مثل السن التي تسبق السادسة أو السابعة من العمر، حيث التساؤلات الكثيرة ومن مثل السن السابقة على البلوغ، أما فيما بينهما فيقوم في الغالب صمت وعدم اكتراث (فترة الكمون الجنسي التي تحدث عنها علماء التحليل النفسي) وبالتالي فهو يرى أن على المربي أن يعالج المشكلة الجنسية ضمن إطار تربية جنسية دقيقة. (أوبير، ر، 1983، 409)

VIII. مراحل التربية الجنسية:

ترتبط التربية الجنسية الصحيحة بتطور مظاهر التهيؤ الجنسي عند الفرد في طفولته ومراهقته، وبالتالي يجب أن تساير الحقائق الجنسية مظاهر النمو في جميع مراحله حتى لا يفاجأ بها الفرد في مراهقته، وحتى نمهد لها تمهيدا صحيحا، فالتبكير بتوضيح المعلومات الجنسية التي لا تناسب عمر الفرد، عمل لا يجدي ولا ينفع، ذلك لعدم اتصال مثل هذه المعلومات بميول الطفل وحاجاته، وتأخيرها عن العمل المناسب لها لا يثير انتباه الفرد وقد يجعله يهزأ بها وبنا وهكذا يجب أن تخضع التربية الجنسية في مناهجها وأهدافها لمراحل الحياة الأساسية التي يمر بها الفرد، ويمكن أن نلخص المراحل الأساسية لهذه التربية في الخطوات التالية:

1- اهتمام الطفل بنفسه: تبدأ هذه المرحلة من (2-4 سنوات) وتتميز باهتمام الطفل بنفسه وبأعضائه التناسلية، ومدى اختلافها عن الجنس الآخر، وقد يحاول أن يفهم سر هذا التباين وفي هذه المرحلة يسأل الطفل والديه عن الأعضاء التناسلية وفي هذه الحالة طبعا يجب على الوالدين إجابته إجابة صحيحة، بما يتناسب مع سنه ونمو العقلي، والانفعالي ولا داعي للكذب أو الحرج. (منسي، م ع ح، وبنت صالح، م ع، 2001، 257)

2- الأهمية الجنسية للأم لدى الطفل: تبدأ هذه المرحلة من (4-9 سنوات) وفي هذه المرحلة يهتم الطفل بالوظيفة الحيوية للأم، وخاصة كيفية الحمل، ويود معرفة وظيفتها في إنتاج الأطفال، وأسئلة تتركز حول طريقة الحصول على طفل وأفضل وسيلة للتربية الجنسية في هذه المرحلة هي دراسة الكائنات الحية وطرق تكاثرها ويستحسن هنا استخدام الصور والنماذج وزيارة حدائق الحيوانات. (منسي، م ع ح وبنت صالح، م ع، 2001، 257)

3- الأهمية الجنسية للأب لدى الطفل: تبدأ هذه المرحلة من سن **(9-10 سنوات)** وفيها يتأخر إدراك الطفل لدور الأب في التناسل حتى 10 سنوات، وخير وسيلة لمعاونته على معرفة هذه الأمور والاستمرار في دراسة أطوار حياة الحيوانات وتكاثرها.

4- المراهقة والمشاكل الجنسية: هذه المرحلة تكون في سن المراهقة، حيث يحتاج المراهق إلى فهم صحيح للدافع الجنسي في إطاره الإنساني، وأهدافه التي تسعى لحفظ النوع ومشاكله التي تتصل من قريب بالحياة العائلية، ونظام الأسرة في المجتمعات المختلفة ودراسة مشكلة السكان وتحديد النسل، وأهمية الوراثة في الحياة. (السيد فؤاد، ب، 1997، 326)

IX. عناصر التربية الجنسية:

تقوم التربية الجنسية على ركنين أساسيين هما:

1- الاتجاهات الجنسية: القصد منها أن يغرس المربون في نفس الولد المثل الطاهرة البريئة المتعلقة بالأمور الجنسية وعلاقة أحد الجنسين بالأخر، وأن يوافوه بما يحتاج إليه من النصائح والإرشادات المتعلقة بالنواحي الإجتماعية والخلقية من العلاقات الجنسية بوجه عام، فالتوجيه الجنسي القويم أثر كبير في سلوك المرء وعليه يتوقف إلى حد بعيد الانسجام والتعاون ما بين الرجل والمرأة في الميادين الوطنية. ولذا اعتبره علماء النفس أعظم أهمية للتربية الجنسية من إعطاء المعلومات. (شهلا ج، وحربلي ع س، 1995، 236)

فمن الواضح أن تكوين الاتجاه العقلي لا يقتصر على إعطاء المعلومات والتفسيرات التي تنير هذا الميدان أمام الناشئ، فالمعلومات الجنسية بمفردها غير كافية لتكوين هذا الاتجاه العقلي الذي لا ينمو إلا عن طريق الاحتكاك المستمر بين الناشئ وبيئته الاجتماعية من آباء، معلمين وزملاء من الجنسين. (القوصي، ع ع ، 1975، 480)

2- المعلومات الجنسية: أما عن المعلومات الجنسية فمن الضروري أن ينير بها المربون عقل الطفل، وإن هم قصروا في هذا الواجب نحوه اضطروا (الأطفال) إلى التقاط المعلومات من مصادر مشتبه فيها، فتأتيه مغلوطة ومشوهة، ومن أهم المعلومات التي ينبغي أن يستنير بها الطفل بعض الحقائق الأولية المتعلقة بتوالد النبات والحيوان وبعض القواعد الصحية التي يجب أن يطلع عليها الطفل قبل سن البلوغ بالإضافة إلى بعض المسائل الأولية المتعلقة بالصحة الجنسية، ويمتد إلى أعقد المشكلات الجسمية والاجتماعية والنفسية التي تتعلق بالسعادة الزوجية وحياة الأسرة.

وفيما يلي أهم المعلومات الجنسية الضرورية في مراحل النمو المختلفة والمتتالية:

* شرح الفروق التشريحية بين الذكر والأنثى .. الخ.

* دراسة الكائنات الحية وتكاثرها: النبات، الطير، الحيوان والإنسان.

* تنمية الفخر بالجنس الذي ينتمي إليه الفرد، واحترام أفراد الجنس الأخر، فالذكر الذي يعرف لنفسه كرامتها والأنثى منزلتها، يأبى أن يلوث كرامته وكرامتها، إنه يكرم نطفته أن يضعها في حرام، والأنثى تكرم نفسها أن تكون موضع ترفيه للذكور.

* توضيح أن هناك فروقا فردية بين الأفراد فيما يتعلق بالنمو النفسي الجنسي.

* إعداد الأطفال في مرحلة الطفولة المتأخرة نفسيا لاستقبال التغيرات الفسيولوجية التي تتميز بها مرحلة المراهقة وهي البلوغ، الانتعاظ، الإمناء، الحيض، والاحتلام الجنسي... الخ وباقي التغيرات الجسمية الثانوية عند كل من الذكر والأنثى وباقي التغيرات العقلية ,الانفعالية والإجتماعية مع تأكيد أن هذه التغيرات طبيعية وعادية وهي علامة الانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الأنوثة أو الرجولة.

* توضيح أن هناك فروقا بين الجنسين في توقيت البلوغ حيث تسبق الإناث الذكور بنحو عام أو عامين.

* معرفة تشريح ووظائف أعضاء الجهاز التناسلي ضمن تشريح ووظائف أعضاء باقي أجهزة الجسم، بحيث تكون معرفة الأسماء والإفرازات في لغة صحيحة بدلا من الألفاظ العامية والملتوية.

* تزويد الفرد بالحقائق عن التكاثر عند الإنسان من الاتصال الجنسي إلى البويضة المخصبة والجنين، والرعاية أثناء الحمل والوضع ورعاية الأطفال ... الخ.

* تعليم الأطفال والمراهقين معايير السلوك بصفة عامة والسلوك الجنسي بصفة خاصة كتعريفهم الحدود التي ينبغي ألا يتجاوزوها في سلوكهم باعتبارها واقية لهم من الزلل، وتعريفهم أن ثمة سلوكا لا ينبغي إتيانه علنا، بل في إطار شخصي خاص.

* التعريف بمشكلات الطفولة والمراهقة ووسائل التغلب عليها.

* شرح مراحل النمو المتتابعة ابتداء من مرحلة ما قبل الميلاد إلى مرحلة الشيخوخة مرورا بمراحل الطفولة، المراهقة والرشد.

* تفسير عملية الاتصال الجنسي وتوضيح وظيفتها وغرضها وأنها يقوم بها المتزوجون فقط بغرض التناسل وتكوين أسرة.

* التعريف بالإنحرافات والاضطرابات الجنسية كالإفراط في العادة السرية والجنسية المثلية ,الاستهتار الجنسي والبغاء ...الخ، وبالأضرار الناتجة عنها وأسبابها وطرق الوقاية منها وعلاجها.

* التعريف بالأمراض التناسلية ومدى خطورتها كجزء من دراسة الأمراض المعدية.

* تعريف المراهق أن الجنس مقدس في الحلال مدنس في الحرام وأن الامتناع المؤقت عن الاتصال الجنسي وتأجيله ليس ضارا، ولكن له مزايا كثيرة منها احترام الفرد لذاته، تعوده ضبط النفس، التعفف، تحكيم العقل في الشهوة والرضا عن النفس دينيا واجتماعيا.

* تعريف المراهق أن العلاقات الجنسية قبل الزواج تسبب المشكلات أكثر مما تحل وأن الصعاب التي تكتنفها تفقدها الكثير من بهجة الاتصال المشروع في الزواج.

* تأكيد أن العلاقات الجنسية نوع من العلاقات الإنسانية الإيجابية البناءة المحترمة التي تتطلب كغيرها من العلاقات مستوى رفيعا من الشرف ,الأمانة والاعتبار للآخرين.

* تعريف المراهقين أن الزواج علاقة متعددة الأوجه بين الذكر والأنثى ولا تقتصر فقط على العلاقة الجنسية.

* التعريف بالزفاف وشهر العسل وآداب الاتصال الجنسي في الزواج وأسس التوافق الزوجي من كافة النواحي وشرح أسباب الطلاق وانهيار الأسرة والتحذير منها.

* تعريف الفرد أن إشباع الدافع الجنسي يجب أن يسير جنب إلى جنب مع الحاجة إلى تحقيق الذات، احترامها، تربية الضمير وتنمية المسؤولية الاجتماعية والدينية.

* مساعدة المراهقين وتوجيههم إلى إعلاء، تصعيد الدافع الجنسي وتوجيهه في سلوك اجتماعي حتى يسير في مسالك مهذبة بعيدة عن الشذوذ والانحراف.

* تحقيق الإشباع الانفعالي للفرد عن طريق الرياضة والنشاط الثقافي والاجتماعي وتنمية الميول والهوايات وتنظيم أوقات الفراغ خاصة في النوادي لما يفيد نفسيا وماديا، وتقوم وزارة الشباب وأجهزة رعاية الشباب بالجامعات والمعاهد العليا بجهود في هذا الصدد.

* ترسيخ الشعور الطبيعي بالصداقة والفهم المتبادل بين الذكور والإناث بمعاونتهم على العمل المشترك، على أن تكون الصداقة بريئة، وعلى أن يقدر كل منهم مزايا أفراد الجنس الآخر، وقدراته في ضوء التعاليم الدينية والمعايير الاجتماعية والقيم الأخلاقية.

* حماية المراهقين من المؤثرات الاجتماعية المنحرفة حرصا على الفضائل ونبذ الرذائل، والرقابة المشددة لما يقدم للمراهقين من مثيرات غير مسئولة بل ومغرضة، والتمسك بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (زهران، ح ع س، 1995، 449-451)

X. مصادر التربية الجنسية:

تتنوع الجهات المسئولة عن القيام بالتربية الجنسية ولكنها تشتمل على سبيل المثال لا الحصر:

1- الوالدان: بما أن التربية الجنسية تبدأ منذ السنوات الأولى لحياة الطفل، فالوالدان هما اللذان يستقبلان الطفل في الحياة، وبالتالي فهما اللذان يستقبلان تساؤلاته، استفساراته واتجاهاته، ولكن هذه التربية الجنسية لا تكون سليمة إلا إذا توافرت النية، الصدق، العزم، اتسع الوقت، وتوافرت المعلومات العلمية، ووجهت إليهم عناية خاصة بقصد إعدادهم للقيام بدورهم في التربية الجنسية. (زهران، ح ع س، 1995، 447)

يمكن للآباء أن يلقنوا أطفالهم المبادئ الجنسية والتناسلية عن طريق دراسة تناسل الحيوانات والطيور بالإضافة إلى دور الأم في تفسير بعض الحقائق التناسلية ومن أمثلة ذلك وجود حالة حمل في الأسرة أو وضع أحد الحيوانات المنزلية ويجب أن تكون إجابة الوالدين بصراحة وببساطة تتفق مع وعيه وسنه. (العيسوي، ع ر، 2000، 190)

2- المدرسة: إن شرح الأمور الجنسية مهما تعمق فيه الوالدان لن يكفي، حيث تظل ثغرات يضطرب لها تفكير الطفل، وتلح عليه بشأنها أسئلة لا تشبع الإجابات المقدمة بشأنها حب الاستطلاع عنده، خاصة إذا كان من النوع المحب للمعرفة، ومن هنا يأتي دور المدرسة الذي لا يعتبر أفضل من دور الوالدين، إلا أنه ربما قد يقدم للطفل تجربة أخرى لم يعرفها في البيت، وذلك لأنه يفد إليها أطفال من كل البيوت والطبقات، ولهم ميول مختلفة، ومنهم سيتوجه البعض توجهات جنسية مثلية أو غيرية أو قد ينحرف بسلوكه أو يضطرب نفسيا، ويعاني منهم الكثيرون من صدمات نفسية جنسية، ومن ثم كانت المدرسة هي البوتقة الكبرى التي تنصهر فيها كل الميول، وتزيد فيها المعرفة الجنسية، وتتسع فيها تجارب الطفل ومصطلحاته في الجنس، والمدرسة هي المؤسسة التربوية التي ينبغي أن يكون لدى المشرفين عليها وعي بكل هذه الملابسات، وفي بعض الدول يشترط لناظر المدرسة أو مديرها أن يكون من الحاصلين على الدكتوراه في التربية لهذا السبب، وتختلف المدارس في المذاهب التي تأخذ بها من حيث التربية الجنسية والاختلاط بين الجنسين، ومقدار الجرعة الجنسية المعطاة للأطفال ومداها، إن المدرسة هي المكان الوحيد المؤهل لإعطاء الأطفال المعلومات الجنسية الأساسية عن الحياة.

3- علماء الدين (المسجد): إن علماء الدين لهم دور بارز ومهم في تقديم تربية جنسية للطفل وذلك من خلال الوعظ، الإرشاد الديني والاستدلال بأحكام القرآن الكريم في هذه الأمور. (زهران، ح ع س، 1995، 449-451)

4- جماعة الرفاق: يقول **بن سينا**: "**الصبي عن الصبي ألقن وهو عنه آخذ وبه آنس**".

إن الطفل بحسب حاجته يحتاج إلى رفيق أو إلى جماعة من الرفاق يسر إليهم بهواجسه، مشاكله وتساؤلاته، وهو يجد في ذلك متنفسا من الأزمة سواء النفسية أو الفيزيولوجية التي يمر بها، لكن وبرغم وجود جانب إيجابي ولو أنه ضئيل على المعلومات المقدمة من طرف جماعة الرفاق، إلا أن الجانب السلبي يطغى على هذه المعلومات والإعترافات، لأن الرفيق أو الرفقاء المختارين عادة ما يكونون من نفس السن أي مارين بنفس الأزمات، وبالتالي فهم بدورهم يحتاجون إلى تربية جنسية من مؤسسات مختصة ليصبحون مؤهلين للتحدث وتناول هذه الأمور الجنسية. (شبشوب، أ، 1991، 219-220)

5- وسائل الإعلام: تعد وسائل الإعلام والمتمثلة في التلفزيون والإذاعة، والكتب والمجلات، والإنترنت من الوسائل المهمة التي يلجأ إليها الفرد من أجل إشباع تساؤلاته، استفساراته وفضوله لمعرفة واستكشاف المواضيع والأشياء، ولكن في نفس الوقت هذه الوسائل قد تحوي خطورة بالغة لأنها يمكن أن تعرض مالا يتوافق سواء علميا أو أخلاقيا مع القيم المتعارف عليها داخل الأسرة وداخل المجتمع، ولأن المواضيع الجنسية غالبا ما تلقى معارضة من طرف الأولياء، وهذا يمكن أن يكون له كبير الأثر في توجيه الشباب وتربيتهم التي يمكن أن تؤدي بهم إلى تطبيق ما يشاهدونه فتؤدي إلى تشويه القيم التي تربى عليها الفرد ومنه ينتشر الفساد وينتشر استغلال الجنس في الأوجه الغير مشروعة وبالتالي تفشي المشاكل الناتجة عن العلاقات الجنسية الغير مشروعة التي تؤدي إلى تفشي الانحرافات الجنسية التي تهدد الفرد والمجتمع، ولذلك يجب أن تتوفر في فضائياتنا حصص وبرامج تهدف إلى التوعية خاصة في المجال الجنسي بناءا على أهداف تربوية وخلقية تبنى كلها من القيم التي تربينا عليها، وبالتالي تؤدي جانبا إيجابيا فعالا يكمن في التوعية والتثقيف بالتربية الجنسية المبنية على أهداف تربوية أخلاقية وعلمية.

6- المختصون:

أ- الطبيب: وذلك من خلال المحاضرات وأثناء عملهم العلاجي، ولكن الطبيب إذا توافرت له الخبرة الإكلينيكية فهو يحتاج للخبرة النفسية والتربوية، الأمر الذي لا يرشحه عن جدارة للقيام بهذه المهمة.

ب- الأخصائي النفساني: خاصة المرشدين والمعالجين النفسانيين حيث أن لهؤلاء رسالة مزدوجة وقائية وعلاجية، سواء مع الأطفال، المراهقين والأزواج، إذا فإننا نجد أنه على المرشد النفسي بصفة خاصة أن يقوم بدور فعال في التربية الجنسية خاصة إذا توفرت عنده الخبرة الإكلينيكية، التربوية والنفسية.

ج- الأخصائي الاجتماعي: يعتبر الأخصائي الاجتماعي أيضا من المربين الذي يمكنهم القيام بدور فعال في التربية الجنسية، خاصة الأخصائيين الاجتماعيين في الدراسة، طبعا إذا توفرت الخبرة الإكلينيكية، التربوية والنفسية عنده. (زهران، ح ع س، 1995، 202)

XI. *خاتمة:*

التربية الجنسية ليست بالأمر الهين الذي بإمكان أيا كانت صفته تقديمها، هي من جهة موضوع حساس بطبيعته ومن جهة أخرى قاعدة متينة يرتكز عليها أطفالنا لمواجهة مختلف المشاكل الجنسية التي يمكن أن تعترضهم من خلال مسيرة حياتهم، وهي إن صح قولنا نقطة تحول جوهرية بالنسبة لكل واحد منا إما نحو حياة جنسية متكيفة وفقا للمبادئ والقواعد المسيرة لأي

مجتمع، وهذا في الحقيقة ما هو إلا الهدف الأساسي للتربية الجنسية، وإما نحو حياة جنسية مجهولة المصير، إذ ليس من الصعب التنبؤ بما سيحدث فيها من مشاكل خطيرة.

أخيرا وليس آخرا خلاصة قولنا تتجلى في كون التربية الجنسية جزء لا يتجزأ من حياتنا اليومية، فلقد أصبحت تفرض وجودها في أسرنا، وهي حقيقة واقعية لا مفر منها سوى مواجهتها مواجهة إيجابية سديدة، وفي خضم التطور السريع في عصرنا ومع توفر مختلف الوسائل التي أصبحت في متناولنا توجب علينا أن نحرص على مواكبة هذا التطور واستقاء ما هو نافع وتجنب ما هو ضار خاصة ما يتعلق بما توفره من معلومات حول الجنس.

قائمة المراجع:

أوبير، رونيه. (1983). **التربية العامة**، (ترجمة: عبد الدائم عبد الله)، بيروت: دار العلم للملايين.

بيرج، أندريه. (1982). **التربية الجنسية عند الولد**، (ترجمة: شربل موريس)، بيروت– باريس: منشورات عويدات.

جادو، عبد العزيز. (2001). **علم نفس الطفل وتربيته**، الإسكندرية: المكتبة الجامعية.

الحفني، عبد المنعم (1992). **الموسوعة النفسية الجنسية**، القاهرة: مكتبة مدبولي.

زهران، حامد عبد السلام. (1995). **علم نفس النمو الطفولة والمراهقة**، القاهرة: عالم الكتب.

زيدان، محمد مصطفى. (1980). **النمو النفسي للطفل والمراهق ونظريات الشخصية**، ط2، جدة: دار الشرق.

السيد، فؤاد البهي. (1997). **الأسس النفسية للنمو من الطفولة إلى الشيخوخة**، القاهرة: دار الفكر العربي.

شبشوب، أحمد .(1991). **علوم التربية**، تونس: الدار التونسية للنشر.

شهلا، جورج وحربلي، عبد السميع. (1995). **الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية**، بيروت: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع.

عوض، عباس محمود ودمنهوري، صالح رشاد. (1994). **علم النفس الاجتماعي (نظرياته وتطبيقاته)**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

العيسوي، عبد الرحمن. (2000). **التربية النفسية للطفل والمراهق**، بيروت: دار الراتب الجامعية.

القوصي، عبد العزيز. (1975). **أسس الصحة النفسية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

منسي، محمود عبد الحليم وبنت صالح محضر عفاف. (2001). **علم نفس النمو**، القاهرة: مركز الإسكندرية للكتاب.

Lafon, Robert**. (1973) . Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant**, Paris : PUF.

مفهوم الذات القرائي وعلاقته بالتحصيل في مادة التعبير الشفوي لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي-دراسة ميدانية ببعض ابتدائيات بمدينة الأغواط-

The concept of reading self and its relationship to achievement in oral expression for fifth year primary school students - field study of some elementary schools in Laghouat city -

مسعودة مريزقي merizguimessaouda03@gmail.com	المدرسة العليا للأساتذة –طالب عبد الرحمان -الأغواط
طارق بوحفص bouhfst_tarek@yahoo.fr	كلية علوم الاجتماعية والإنسانية جامعة مولاي الطاهر-سعيدة

الإرسال: 13/ 01/ 2021 **القبول**: 10/ 02/ 2021 **النشر**: 26/ 02/ 2021

ملخص: هدفت الدراسة إلى معرفة العلاقة بين مفهوم الذات القرائي وتحصيل في مادة التعبير الشفوي لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي ببعض المدارس الابتدائية بمدينة الأغواط، وتكونت العينة من (50) تلميذ وتلميذة وطبق عليهم مقياس مفهوم الذات القرائي، كما تم الاعتماد على نتائج اختبار في مادة التعبير الشفوي، وقد تم اتباع الطريقة الوصفية للكشف عن العلاقة بين المتغيرين السابقين، وقد استخدم أسلوب الإحصائي معامل الارتباط بيرسون وتوصلت نتائج الدراسة إلى وجود علاقة ارتباطية بين المتغيرين، كام توصلت إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الجنسين في مفهوم الذات القرائي لصالح الإناث، كما أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية في تحصيل مادة التعبير الشفوي بين الجنسين لصالح الإناث.

كلمات مفتاحية: مفهوم الذات؛ القراءة؛ التعبير الشفوي

Abstract:: The study aimed to find out the relationship between the concept of reading self and achievement in the oral expression subject among students of the fifth year of primary school in some primary schools in Laghouat city, and the sample consisted of (50) male and female students, and the reading self-concept scale was applied to them, and the results of a test in the oral expression subject were applied. The descriptive method was followed to reveal the relationship between the two previous variables, and the statistical method used the Pearson correlation coefficient, and the results of the study found that there is a correlation relationship between the two variables, and there are also statistically significant differences between the sexes in the reading self-concept in favor of females. Statistically significant differences in the achievement of oral expression material between the sexes in favor of females.

Keywords : Self-concept;reading;oral expression

مسعودة مريزقي ، merizguimessaouda03@gmail.com

1-مقدمة:

مفهوم الذات يعتبر أحد الأبعاد المهمة في الشخصية الإنسانية ذات الأثر الأكبر في سلوك الافراد وتصرفاتهم، ويعبر عن المجموع الكلي لإدراكات الفرد وما تتضمنه من مكانة الفرد ووضعه الاجتماعي ودوره بين المجموعة التي يعيش فيها أو ينتمي إليهان وانطباعاته الخاصة عن مظهره العام وشكله وعما يحبه ويكرهه، وأساليب تعاطه مع الآخرين، وعن تحصيله وخصائصه الجسمية والعقلية والاجتماعية الانفعالية اتجاهاته نحو نفسه تفكيره وبما يفكر الآخرون عنه، وبما يفضل أن يكون، وهذا المفهوم يؤثر في جميع أنشطة الفرد بما فيها نشاط القراءة، حيث تعتبر القراءة عملية بناء تساهم فيها ذات المتعلم بنشاط وفعالية خصوصا إذا كان القارئ يحس بالمتعة في ما يقرأ، وكلما ازدادت هذه المتعة ازداد انجذاب القارئ نحو المزيد من القراءة وبهذه الطريقة تترسخ عادة القراءة وعلى المكتبة المدرسية ان تشجع التلاميذ في المستويات الأولى على الخطوة الأولى لملامسة الكتاب وتكسير الحاجز الوهمي بين الطفل والكتاب، وحتى تنشأ بين الكائن الإنساني والورقي صورة وصداقة دائمة كان من الضروري البحث عن أنجع الوسائل لجعل هذا القارئ مترددا على المكتبة المدرسية منخرط في فضاءها شاعرا بألفة المكان، يبدأ تعويد الطفل القراءة قبل دخوله المدرسة وذلك بتركه يتعرف على الكتب المصورة في البيت وفي رياض الأطفال، فإذا وضعت هذه الكتب بين يدي الطفل ليقلب صفحاتها ويتأمل صورها ويستمتع بألوانها فإنها تساعده على توسيع مجاله الادراكي، ونمو ثروته اللغوية. (عبدالنور، م،1998،ص37)

ولا شك أن هذا الاتصال المبكر بالكتاب سيكون له أثره النفسي العميق على مشاعر واهتمامات الطفل وسيكون لها الأثر البعيد في تنمية خياله وقدراته الحسية الحركية بما يسقطه على ما في الكتاب من صور ورسوم طبيعية والحيوانات.. وهو بذلك يقرأ حياته ويعبر عنها ويمثلها في مسرح حقيقي خلال كتبه المحببة، ومن المفيد جدا أن يعرف التلميذ المواظبة على القراءة الحرة المتنوعة من إمكانية التفوق الدراسي وتنمية التفكير والقدرة على الفهم والاستيعاب وتكوين الشخصية المستقلة وتحقيق المتعة الذهنية، ويقول عبدالرزاق جعفر" لا نستطيع أن نزعم اننا فزنا في (معركة القراءة)إلا إذا رأينا الطفل يأتي إلى الكتاب من تلقاء ذاته دون مساعدة منا أو حتى موافقتنا. (جعفر،ع، 1992،ص80) وإذا نجح الطفل في القراءة تكونت لديه مهارة التعبير الشفوي، ويجمع غالبية الباحثين والتربويين على الأهمية البالغة التي يحظى بها

التعبير الشفوي، فالغاية من تعليم اللغة هو الوصول بالمتعلم الى التحدث والكتابة بشكل صحيح وسليم، وعلى الرغم من مكانة التعبير الشفوي فإنه لا يحظى بالرعاية والاهتمام اللازمين في المدارس بمختلف المراحل التعليمية.

مشكلة الدراسة:

المشكلة الرئيسية: هل توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين مفهوم الذات القرائي ومستوى التحصيل في مادة التعبير الشفوي لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي؟

المشكلات الفرعية:

-هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في مفهوم الذات القرائي بين الجنسين لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي؟

-هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى التحصيل في مادة التعبير الشفوي بين الجنسين لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي؟

فرضيات الدراسة:

الفرضية الرئيسية: توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين مفهوم الذات القرائي ومستوى التحصيل في مادة التعبير الشفوي لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي.

الفرضيات الفرعية:

-توجد فروق ذات دلالة إحصائية في مفهوم الذات القرائي بين الجنسين لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي.

-توجد فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى التحصيل في مادة التعبير الشفوي بين الجنسين لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي.

أهمية الدراسة: تكمن الأهمية في موضوع مفهوم الذات القرائي، باعتبارهما أحد المكونات الأساسية للشخصية حيث أن المفهوم الإيجابي يدفع صاحبه دائما الى النشاط والفعل الإيجابي، وفعل القراءة لا يقل أهمية عنه بحث يعتبر النجاح في القراءة نجاح في الحياة، وإذا قلنا القراءة

نعني كل مهارات القراءة حيث من يتقن التعبير الشفوي فقد عرف نفسه وما يختلج فيها من انفعالات ومشاعر...

أهداف الدراسة: تهدف الدراسة إلى معرفة العلاقة بين مفهوم الذات القرائي والتحصيل في مادة التعبير الشفوي لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي.

دراسات سابقة:

-دراسة روا Rowe (1991): بحثت هذه الدراسة في التأثيرات المباشرة وغير المباشرة للنشاط القرائي في المنزل والاتجاه نحو القراءة ودرجة الانتباه في حجرة الدراسة على التحصيل الدراسي، وتكونت العينة من(5000) تلميذ وتلميذة، أعمارهم من (5-14) سنة وطبق عليهم استبيان النشاط القرائي في المنزل واستبيان الاتجاه نحو القراءة بالإضافة إلى تقديرات المعلمين لدرجة الانتباه في حجرة الدراسة وكذلك المستويات القرائية للتلاميذ ودرجات الاختبارات النهاية في القراءة ، وأسفرت النتائج على وجود تأثير مباشر وايجابي للنشاط القرائي في المنزل على الاتجاه نحو القراءة ومستوى التحصيل الدراسي ، وأيضا وجود تأثير مباشر وإيجابي نحو القراءة على مستوى التحصيل الدراسين بالإضافة الى وجود تأثيرات أخرى للعمر والجنس والمستوى الدراسي على كل من النشاط القرائي والاتجاه نحو القراءة والتحصيل الدراسي.

-دراسة ليوLiu(1993): هدفت هذه الدراسة عن أثر المتغيرات النفسية والعائلية على التحصيل الدراسي في القراءة، وتكونت العينة من (1849)طالبا وطالبة في المرحلة المتوسطة، طبق عليهم استبيان الدافعية الاكاديمية ومقياس مفهوم الذات واستبيان المستوى الاقتصادي والثقافي للأسرة، وأظهرت النتائج وجود تأثير مباشر إيجابي للدافعية على مفهوم الذات والتحصيل الدراسي في القراءة، وكذلك تأثير مباشر إيجابي للمستوى الاقتصادي والثقافي والروف العالية في التحصيل الدراسي في القراءة ومستويات الدافعية ومفهوم الذات، بينما لم يوجد تأثير دال إحصائيا للجنس على متغيرات الدراسة.

-دراسة تشبمان وتونمر Chapman,Tunmer(1995): وتناولت هذه الدراسة المكونات العاملية لمفهوم الذات القرائي، لدى الأطفال في مراحل عمرية مختلفة وذلك من خلال إجراء اربع دراسات منفصلة بهدف تقنين مقياس مفهوم الذات القرائي بأبعاد المختلفة (الكفاءة القرائية والصعوبة والاتجاه نحو القراءة)، وتكونت العينة من (771) تلميذا وتلميذة في مراحل عمرية من خمس إلى

عشر سنوات، وطبق عليهم مقياس مفهوم الذات القرائي، واختبار التحصيل القرائي، و النتائج وجود ارتباط موجب دال إحصائيا بين مفهوم الذات القرائي بأبعاده المختلفة والتحصيل القرائي في جميع المراحل العمرية، ووجود تأثير دال إحصائيا للعمر والصف الدراسي والتفاعلات بينهما على مفهوم الذات القرائي، واختلاف استجابات الأطفال على مقياس مفهوم الذات القرائي باختلاف المرحلة العمرية حيث يتأثر بنوعية الموضوعات التي يقرؤونها.

-دراسة كولينز وماثي Collins,Mattey(2001): هدفت الدراسة على تطبيق برنامجا لتحسين مستوى مفهوم الذات القرائي والدافعية للقراءة لدى الأطفال وتكونت العينة من (31) تلميذا وتلميذة في المرحلة الابتدائية تم توزيعهم على ثلاث مجموعات الأولى تجريبية وتشمل(10) تلميذ ويستخدم معهم استراتيجية التعلم الفردين والثانية تجريبية وتشمل (12) تلميذ ويستخدم معهم استراتيجية التعلم الجمعي او التعاوني، والثالثة ضابطة وتشمل (09) تلميذ، وينفذ معهم البرنامج اليومي المعتاد، وطبق عليهم جميعا قبليا اختبرا كوفمان للتحصيل الدراسين ومقياس مفهوم الذات القراءين وبروفيل الدافعية للقراءة، واختبار بيبودي لطلاقة الصور، وبروفيل القراءة المنزلية حيث تم تحقيق التكافؤ بين المجموعات الثلاث في مستويات الذكاء والقراءة، ثم نفذ البرنامج المقترح وطبقت عليهم نفس الأدوات بعديا، وقد أظهرت النتائج تفوق مجموعة التعلم الفردي على مجموعة التعلم التعاوني والمجموعة الضابطة في مستوى مفهوم الذات القرائي والدافعية للقراءة، وكذلك وجود فروق دالة إحصائيا بين القياس القبلي والبعدي في المجموعتين التجريبيتين لصالح القياس البعدي.

تحديد المفاهيم:

تعريف مفهوم الذات: توجد علاقة وطيدة بين الإدراك الذهني ومفهوم الذات ويتفاعل الاثنان معا باستمرار. إن ما يتفوه به كل واحد منا نابع من مفهومه لذاته. ويتأثر مفهوم الذات بالمؤثرات والمعلومات التي يتلقاها من الآخرين والتي تشكل بدورها صورة الذات وتحدد الهوية الشخصية، أن الرسائل المقصودة أو غير المقصودة التي نرسلها عن طريق عملية الاتصال تتعلق مباشرة بمشاعرنا والصورة العقلية التي نراها لأنفسنا، كما أن إدراكنا لمن وماذا نحن يشكل الطريقة التي نتعامل بها مع الآخرين. وبالتالي فإن ردود أفعال الآخرين وطريقة تعاملهم معنا وردود أفعالهم تؤثر في تشكيل صورة الذات وفي تقدير الذات اللذين يشكلان بدورهما المكونات الرئيسية لمفهوم الذات

.

إدراك الذات: هذا التعريف لآلية الإدراك الذهني عموما والعوامل المؤثرة عليه يقدم لنا خلفية كافية للتعرف على آلية إدراك الذات. إن إدراكنا لذاتنا يحدد هويتنا وكذلك يشكل سلوكنا نحو الآخرين، وقد أجمع علماء الفلسفة وعلماء الاجتماع على أن إدراك الذات يتكون من ثلاثة أجزاء: الذات المثالية، والذات الشخصية، والذات الاجتماعية. وفيما يلي تعريف بكل جزء ودوره في إدراك الذات.

1- الذات المثالية: كثير منا يكون في مخيلته صورة مثالية يحب أن يكون عليها، وغالباً ما نبدأ في تكوين هذه الصورة في مرحلة المراهقة، وتستمر معنا خلال مراحل الرشد (فترة النضج). هذه الصورة المثالية تختلف من شخص لآخر، كما تختلف في الشخص نفسه في مراحل حياته المختلفة. فكلما تقدمنا في العمر وزادت تجاربنا في الحياة كلما أصبحنا أكثر واقعية وأكثر معرفة بقدراتنا، وبناءً عليه تتغير هذه الصورة المثالية.

2- الذات الشخصية: الذات الشخصية هي الصورة الحقيقية التي نرى بها أنفسنا، وهي تخضع لمعايير شخصية بحتة، ولذلك فهي قابلة للتحيز. لقد تعرف أحد علماء النفس بعد دراسة سلوك الاشخاص الذين يعتبرون أنهم سعداء بأنهم يغالون في تقديرهم لمدى تحكمهم في محيطهم، بمعنى أنهم يعتقدون أنه يمكنهم التحكم جيداً في البيئة المحيطة وفي الأحداث التي يواجهونها، وبذلك هم يعطون تفسيرا مبالغاً فيه في الإيجابية عن أنفسهم، كما يعتقدون أن الآخرين يشاركونهم في هذا التقييم .

3-الذات الاجتماعية: الجزء الأخير من إدراك الذات يتعلق بالآخرين المحيطين بنا في مجتمعنا. فإن الصورة التي تتكون في ذهن الآخرين عنا تعكس اعتقاداتهم فينا، وفي كثير من الأحيان نبني تصرفنا

شعوريا أو لا شعوريا، على اعتقادات الآخرين عنا. مثلا يمكننا القول بأن الممثلين الكوميديين يدركون أنهم يبثون التسلية والضحك في المحيطين بهم بناءً على اعتقاد المحيطين، المتمثل في الضحك على نكاتهم وأفعالهم. وقد أشار عالم الاجتماع Charles Cooley منذ مائة عام إلى أن الأشخاص يستخدمون الآخرين مرآة لهم، وهم بذلك يراقبون ردود أفعال الآخرين على تصرفاتهم ويتخذونها معايير تساهم في تقييم أنفسهم.

وتتداخل أجزاء إدراك الذات الثلاثة وتتفاعل مع بعضها في منظومة متكاملة لتشكيل إدراك الذات، بمعنى أن التغيير في أحد الأجزاء الثلاثة يؤثر على الجزئين الآخرين. كما تؤثر هذه الأجزاء الثلاثة في مجملها في كفاءة التواصل مع الآخرين، فإذا كانت النظرة إلى الذات سلبية ستؤثر سلبا على "الذات الشخصية" مما يؤدى إلى تدني الثقة بالنفس في فاعلية الاتصال مع الآخرين، وبالتالي تؤدي إلى صعوبة تفسير إشارات الاتصال وصعوبة تحقيق أهداف الاتصال. ومما تقدم نستنتج أن إدراكنا لذاتنا من خلال الذات المثالية والشخصية والاجتماعية يؤثر على الصورة الذهنية التي يكونها الآخرون عنا.

تعريف مفهوم الذات الأكاديمي: هو إدراك المتعلم لقدراته الاكاديمية في المواضيع المعرفية الصفية وتعريفه ووصفه لهذه القدرات، وهي الزوايا التي ينضر فيها المتعلم الى نفسه من حيث أداء واجباته الأكاديمي والوعي لقيمة ذاته وادراكه لها في البيئة المدرسية ومقارنة ذاته بأقرانه.

مفهوم الذات القرائي: يأخذ مفهوم الذات القرائي أشكالا مختلفة، فقد يكون مفهوم الذات العام أكاديميا وغير أكاديميا، ومن ماهر مفهوم الذات الأكاديمي ما يطلق عليه مفهوم الذات القرائي ويقاس هذا المفهوم من خلال مفردات مثل (انا قارئ جيد)، ويكون مفهوم الذات بناء هرميا متعدد المظاهر حيث يوجد مفهوم الذات العام في القمة، ثم ينقسم بعد ذلك على مفاهيم ذات أكاديمية ومفاهيم ذات غير أكاديمية، وبناء على ذلك فمفاهيم الذات في المجالات الأكاديمي المختلفة (الرياضيات اللغة العلوم..) تتحد مع بعضها لتكون رتبة أعلى هي مفهوم الذات الأكاديمي ومفاهيم الذات في الجوانب غير الاكاديمية" الجسمية والانفعالية والاجتماعية" وأن المفاهيم

الذات اللفظية " القراءة واللغة والتعبير الهجائي" ومفاهيم الذات الحسابية ينحو مفهوم الذات في تطوره طابعا ارتقائيا، حيث يكون عاما في الطفولة ثم يتجه إلى التمايز مع زيادة العمر.

تعريف القراءة: كان مفهوم القراءة في الماضي يقتصر على الادراك البصري للرموز المكتوبة وتعرفها والقدرة القرائية، إلا انه نتيجة لبحوث التربية بعامة والبحوث التي أجريت على القراءة بخاصة، تغير مفهومها خلال هذا القرن وابحت عملية فكرية عقلية يتفاعل معها في فهم ما يقرأ وبنقده ويستخدمه في حل ما يواجهه من مشكلات والانتفاع بها في المواقف الحيوية. (خليفة، ش، وآخرون،1996،ص36)

-القراءة عملية انفعالية دافعية تشمل تفسير الرموز والرسوم التي يتلقاها القارئ عن طريق عينيه وفهم المعاني والربط بين الخبرة السابقة وهذه المعاني والاستنتاج والنقد والحكم والتذوق وحل المشكلات.

-القراءة عملية معقدة، تشترك فيها مجموعة من الخطوات: استقبال ملائم وتميز للأصوات والألفاظ والربط بين العناصر المختلفة واستعمال الحقائق والمفاهيم التي سبق تعلمها والتعبير المؤثر للأفكار التي تشمل عليها الحقائق الأساسية في موضوع القراءة. (عيسى، م،2006،ص80)

-أن القراءة هي البوابة الرئيسية لكل المعارف، وإذا لم يتعلم الأطفال تعليما جيدا، فإن طريقهم مسدودة إلى كل مادة دراسية تقدم لهم في سنوات الدراسة.

أهداف القراءة بالنسبة للفرد:

-اكتساب المهارات القرائية كالسرعة والاستقلال في القراءة وحسن الوقف عند اكتمال المعنى وتحديد أفكار المادة المقروءة وتنمية القدرة على الفهم وتنمية حصيلة المتعلم من المفردات والتراكيب الجديدة تنمية الثروة الفكرية لدى المتعلم

-تدريب المتعلم على التعبير الصحيح عن المادة المقروءة.

-اكتساب القيم الفاضلة وتعديل السلوكيات والاتجاهات السلبية.

-تنمية القدرة على التفكير، تنمية القدرة على التخيل والابداع، تنمية قدرة المتعلم على تذوق المادة المقروءة.

-اكتساب المتعلم القدرة على نقد المادة المقروءة والحكم عليها.

-الاستفادة من المادة المقروءة في حل المشكلات.

-القراءة تزود الفرد بالأفكار والمعلومات.

-تساعد القراءة على جودة النطق وحسن الأداء وتمثيل المعنى.

(عبد اللافي،س، مرجع سابق، ص14)

فالقراءة عملية أو مهارة تسبق مهارة التعبير الشفوي، فمن خلالها يتزود الفرد برصيد لغوي، وقواعد اللغة ومعاني الألفاظ وعلامات القراءة كالتوقف والتعجب والاستفهام والسرد...، وهذا ما يسهل عملية التعبير الشفوي وهذا الأخير لا يختلف كثيرا عن القراءة من حيث أهميته بالنسبة للمتعلم.

تعتبر القراءة من المهارات الأساسية الأربع التي يحتاج إلى اتقانها كل انسان وهي القراءة والكتابة والتكلم والاصغاء، ولا يمكن فصل القراءة عن باقي المهارات، كما لا يمكن البحث فيها بمعزل عن الاصغاء والتكلم والكتابة، وكما هو معلوم فتعلم التكلم سابق لتعلم القراءة، والمفروض أن يكتسب الأطفال قدرات لغوية، بما في ذلك الثروة اللغوية قبل مجيئهم المدرسة، وذلك من خلال الاصغاء والتحدث إلى الغير في إطار العائلة وخارجها.

(حبيب الله،م، 2009، ص165)

والعلاقة بين المهارات علاقة تلازمية، فكل منها تستلزم الأخرى، ولابد من تدريب الطفل في مراحله الأولى على الاستماع والتكلم حتى يتمكن من اجادة المهارتين المتبقيتين وهما القراءة والكتابة.

والقراءة كذلك مصدر مهم من مصادر تجديد المعاني والأفكار لدى الأطفال، وبذلك تعينه على الحوار المتجدد الثري العميق، وعلى كتابة الخطابات والتقارير، وربما تعين حكاية القصص على

الطلاقة في القراءة والاسترسال في الكلام والعمق في الكتابة فضلا عن مسرحة المواد المكتوبة، يسهم كثيرا في تعميق الاتجاه نحو القراءة وتحسينه (عصر،2005، ص65)

تعريف التعبير الشفوي: هو التعبير الذي يعبّر به التلميذ عن مشاعره واحاسيسه النابعة من وجدانه بأسلوب واضح ومؤثر، بحيث يعكس هذا التعبير ذاته ويبرز شخصيته.

(حسين المرسى،م، وعبد الوهاب،س، ب ت، ص214)

فإذا ارتبط التعبير بالحديث فهو المحادثة أو التعبير الشفوي وهو اسبق من التعبير الكتابي، وأكثر استعمالا منه في حياة الانسان، ويتم عن طرق النطق، ويستلم عن طرق الاذن، والمواقف التي يستخدم فيها الكلام كثيرة والهدف من تعلمه تمكين الفرد من اكتساب المهارات الخاصة بالحديث والمناقشة والقدرة على التعبير المؤثر الجميل، ومن صورة التعبير الشفوي، التعبير الحر، المناقشة، التعليق، التلخيص بعد القراءة، الإجابة عن الأسئلة التحدث في الموضوعات المختلفة الخطب المناظرات...(الصويركي، م،214،ص15)

المنطلق الأول على التعبير بوجه عام، هو عبارة عن محادثة أو التخاطب الذي من وجدانه او التخاطب الذي يكون ببين الفرد وغيره، بحسب الموقف الذي يعيشه أو يمر به، ومن مهاراته غرس الثقة بالنفس وزيادة القدرة على اختيار الأفكار وتنظيمها.

(الدليمي،طه، الوائلي،س، ب ت، 138)

أهمية التعبير الشفوي: يعتبر التعبير الشفوي وسيلة من وسائل الافهام والتفاهم، واتصال الفرد بغيره وتقوية روابطه الفكرية والاجتماعية مع الآخرين، وهو فن لنقل الأفكار والمعتقدات والآراء والمعلومات وتتجلى أهميته في النقاط التالية:

-يستمد التعبير الشفوي أهميته ككلام سبق الكتابة في الوجود، فنحن تكلمنا قبل أن نكتب ومن ثم يعد التعبير الشفوي مقدمة للتعبير الكتابي وخادما له.

-التعبير الشفوي عنصر أساسي للمتعلم وعن طريقه يكتسب المتعلم المعلومات.

-هو وسيلة للفرد للتعبير عن مشاعره واراءه وافكاره ومن ثم فهو الشكل الرئيسي للاتصال.

-محرك الذهن وترجمة لأفكاره ومكوناته وتدريب على ممارسة اللغة بصياغة الجمل وترتيب العناصر واستخدام الألفاظ والنطق بها، فهو يمثل الجانب الوظيفي من اللغة ويستمطر الأفكار ويخرجها بكلمات منضمة.

-يساعد الفرد على التكيف مع المجتمع الذي يعيش فيه، كما يعوده على المواجهة ويغرس فيه الجرأة ويبث داخله الثقة بالنفس، وبالتالي فهو وسيلة للكشف عن عيوب التعبير أو التفكير مما يتيح الفرصة لمعالجتها.

-يعد أساسا من أسس بناء الشخصية السوية القادرة على التفاعل الاجتماعي السليم داخل المدرسة وخارجها. (فضل الله، م،2003، ص 50)

ويمثل التعبير الشفوي الأداة الفعالة والأساسية في العملية التعليمية التعلمية، ونجاح المناقشة الشفهية في العملية التعليمية يخرج المتعلم من التقوقع والانطواء على نفسه ويغلبه على المعاناة من التلعثم والتأتأة وعلى خوفه من اخفاق من ممارسة نشاطه اللغوي الشفوي.

2-والمنهج وطرق معالجة الموضوع:

1- المنهج المتبع في الدراسة: ونظرا لطبيعة الدراسة الحالية فإن المنهج المناسب هو المنهج الوصفي، حيث يعرف على أنه استقصاء ينصب على ظاهرة نفسية تربوية كما هي قائمة في الوقت الحاضر،

بقصد تشخيصها وكشف جوانبها وتحديد العلاقات بين عناصرها أو بينها وبين ظواهر نفسية أخرى، وهذا ما يعرف بالدراسات العلائقية، بالإضافة إلى الدراسات الفارقية المنتهجة في الدراسة.

2-الدراسة الاستطلاعية: وهي تعتبر مرحلة مهمة في الدراسة العلمية، نظرا لارتباطها بالميدان ومن خلالها نتأكد من وجود عينة الدراسة وهي دراسة استكشافية تسمح للباحث بالحصول على معلومات أولية حول موضوع دراسته كما تسمح لنا كذلك بالتعرف على الظروف والإمكانيات المتوفرة في الميدان ومدى صلاحية الوسائل المنهجية المستعملة قصد ضبط متغيرات الدراسة، والدراسة الاستطلاعية أول خطوة قمنا بها، و كان ذلك خلال شهر جانفي 2020 و الغرض منها كذلك هو التأكد من مدى صلاحية أداة القياس قبل تطبيقها في الدراسة الأساسية و الاطمئنان على مدى صدقها في قياس ما صممت من أجله، و كذا مدى ثبات نتائجها، و للتحقق من ذلك تم إجراء الدراسة الاستطلاعية على عينة من التلاميذ عددهم (30) تلميذا و تلميذة لديهم نفس مواصفات الدراسة الأساسية، و الجدول الآتي يوضح ذلك.

جدول (01) يبين توزيع أفراد عينة الدراسة الاستطلاعية حسب الجنس والمؤسسة الابتدائية

الجنس / المؤسسة	ذكور	إناث	المجموع	النسبة المئوية%
1-عبدالقادر شايفة	4	6	10	%33.33
2- أحمد شطة	5	5	10	%33.33
3- عويسي الطيب	6	4	10	%33.33
المجمـــوع	16	14	30	%100

الجدول أعلاه رقم (01) يبين توزيع أفراد عينة الدراسة الاستطلاعية حسب الجنس ذكور/إناث بثلاث مؤسسات ابتدائية، وقد اختيرت من مؤسسات مختلفة فيما يخص عينة الدراسة الأساسية، لتفادي تكرار نفس أفراد العينتين (الدراسة الاستطلاعية، عينة الدراسة الأساسية).

3- عينة الدراسة: والعينة هي جزء من مجتمع الدراسة، حيث تحمل نفس خصائص وصفات هذا المجتمع وتمثله فيما يخص الظاهرة موضوع الدراسة، وتكونت العينة من (50) تلميذا وتلميذة، ولقد اختيرت بطريقة عشوائية من خمسة (05) ابتدائيات كالآتي:

جدول (02) يبين توزيع أفراد عينة الدراسة حسب الجنس والمؤسسة الابتدائية

الجنس / المؤسسة	ذكور	إناث	المجموع	النسبة المئوية%
1-دهينة أبو بكر	05	05	10	%20
2- أحمد التاوتي	05	05	10	%20
3- طيباوي توهامي	05	05	10	%20
4- حبيب شهرة	05	05	10	%20
5- مبارك الميلي	05	05	10	%20
المجمـــوع	25	25	50	%100

الجدول رقم (02) يبين توزيع أفراد عينة الدراسة حسب الجنس (ذكور / إناث) وتكرارات الأفراد، والنسبة المئوية لكل مؤسسة ابتدائية.

4-الحدود الزمانية للدراسة: أجريت الدراسة الأساسية في فيفري2020

5-أدوات جمع البيانات:

-نتائج الاختبار التحصيلي في مادة التعبير الشفوي.

-مقياس مفهوم الذات القرائي: تم بناء المقياس من خلال الأساسي النضري لمفهوم الذات، ومفهوم الذات الأكاديمي، ويحتوي المقياس على 30 بندا، والاجابة بنعم أو لا، حيث تعطي العلامة (0) ل(لا)، والعلامة (1) ل(نعم)

6-الخصائص السيكومترية لمقياس مفهوم الذات القرائي:

أ– حساب الصدق: ويعني بالصدق مدى قياس الاختبار لما وضع لقياسه.

أ-1- صدق الاتساق الداخلي: ولقد جرى التحقق من صدق الاتساق الداخلي للمقياس بعد تطبيقه على عينة الدراسة الاستطلاعية بحيث تم حساب معامل ارتباط بيرسون بين درجات كل فقرة من فقرات المقياس والدرجة الكلية للمقياس والجدول الآتي يوضح ذلك:

جدول: (03) يبين معاملات الارتباط بين كل فقرة في مقياس مفهوم الذات القرائي والدرجة الكلية للمقياس

رقم الفقرة	معامل الارتباط	رقم الفقرة	معامل الارتباط	رقم الفقرة	معامل الارتباط
01	0.59	11	0.45	21	068
02	0.47	12	0.48	22	0.71
03	0.60	13	0.63	23	0.63
04	0.48	14	0.58	24	0.74
05	0.52	15	0.44	25	0.66
06	0.61	16	0.67	26	0.75
07	0.66	17	0.42	27	0.66
08	0.70	18	0.61	28	0.65
09	0.69	19	0.53	29	0.58

10	0.71	20	0.74	30	0.70

والجدول رقم (03) يبين معاملات ارتباط كل فقرة من فقرات المقياس مفهوم الذات القرائي والدرجة الكلية للمقياس والذي يبين أن معاملات الارتباط المبينة دالة إحصائيا عند مستوى الدلالة (α=0.01)، وبذلك تعتبر فقرات المقياس صادقة لما وضعت لقياسه.

أ-2-الصدق التمييزي: بعدما طبقنا المقياس على عينة الدراسة الاستطلاعية والبالغ عددهم (30) تلميذا وتلميذة، قمنا بترتيب الدرجات المحصل عليها تنازليا من أعلى درجة إلى أقل درجة، ثم تم اختيار نسبة (33%) من الدرجات العليا ونسبة (33%) من الدرجات الدنيا والتي تمثل (11) تلميذا وتلميذة في المجموعة العليا و(11) تلميذا وتلميذة في المجموعة الدنيا وباستخدام الاختبار التائي(ت) لعينتين مستقلتين لمعرفة الفروق بين المجموعتين المتطرفتين والجدول الآتي يوضح ذلك.

جدول رقم (04) يبين نتائج الصدق التمييزي لمقياس مفهوم الذات القرائي.

المقياس	33% القيم العليا		33% القيم الدنيا		درجة الحرية	قيمة "ت"
	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري		
مفهوم الذات القرائي	20.75	1.33	14.90	1.07	20	07.54

يظهر من خلال الجدول رقم (04) أن قيمة اختبار"ت" لدلالة الفروق بين متوسطي مجموعة الدرجات العليا ومجموعة الدرجات الدنيا في مقياس مفهوم الذات القرائي قد بلغت(ت=07.54) وعند مقارنتها بقيمة "ت" المجدولة عند درجة الحرية(ن-2=20) وعند مستوى الدلالة (α=0.01)، فإنها تعبر عن دلالة وجود فروق حقيقية بين المجموعتين المتطرفتين وبالتالي تعبر عن مدى قدرتها على التمييز بين الأفراد في مفهوم الذات القرائي ومنه فإن المقياس يطمئن على مدى صدقها فيما يقيس.

ب-حساب الثبات: ولقد تم الاعتماد على طريقتين بحساب ثبات الأداة:

ب-1- طريقة التجزئة النصفية: وتعتمد هذه الطريقة على تجزئة الاختبار إلى نصفين متكافئين بحيث يحتوي نصفه الأول على الفقرات ذات الترتيب الفردي والقسم الثاني يحتوي على الفقرات ذات الترتيب الزوجي وقد تم حساب معامل الارتباط بينهما، وتم تعديله باستخدام معادلة سبيرمان-براون.

ب-2- حساب الثبات باستخدام معادلة جثمان: وللتحقق من مدى تجانس الفقرات تم حساب معامل جثمان

جدول رقم (05) يبين معاملات الثبات لمقياس مفهوم الذات القرائي

الفقرات	معامل سبيرمان-براون	معامل جثمان
مفهوم الذات القرائي	0.79	0.75

يظهر من خلال الجدول رقم (05) أن قيمة معامل الثبات بتطبيق التجزئة النصفية أن معامل سبيرمان-براون قدرت بـ (0.79) وأن قيمة معامل جثمان والخاص بحساب ثبات مقياس مفهوم الذات القرائي قد بلغ (0.75)، ويظهر من خلال النتائج المحصل عليها أنه نطمئن على استقرار درجة المقياس، وتعتبر معاملات الارتباط السابقة معاملات ثبات داخلي ودالة إحصائيا، وبذلك تكون الباحثة قد تأكدت من صدق وثبات فقرات المقياس وأصبح صالحا لتطبيقه على عينة الدراسة الأساسية.

7-الأساليب الإحصائية المستعملة: -التكرار -النسب المئوية -المتوسط الحسابي-اختبار-ت--معمل الارتباط بيرسون-ر-معامل جثمان- معامل سبيرمان براون، -اختبار –ف-

3-النتائج:

عرض نتائج الفرضية الرئيسية: وتنص الفرضية الرئيسية على أنه: توجد علاقة بين مفهوم الذات القرائي ومستوى التحصيل في مادة التعبير الشفوي لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي.

جدول رقم (06) يبين علاقة مفهوم الذات القرائي بالتحصيل في مادة التعبير الشفوي

المتغيرات	القيمة المحسوبة لمعامل الارتباط بيرسون-r-	درجة الحرية	مستوى الدلالة

علاقة مفهوم الذات القرائي بالتحصيل في مادة التعبير الشفوي	0.70	48	(α0.01)

يبين الجدول رقم (06) نتائج علاقة مفهوم الذات القرائي بمستوى التحصيل في مادة التعبير الشفوي و باستخدام معامل الارتباط بيرسون -r- والذي قدرت قيمته(0.70) وهذه النتيجة تعبر عن وجود علاقة ارتباطية موجبة و قوية بين المتغيرين ولمعرفة الدلالة الإحصائية لقيمة معامل الارتباط بيرسون(r) نحسب درجة الحرية والتي تساوي كما هي مبينة في الجدول (48) وبالرجوع لجدول معامل الارتباط بيرسون للقيم المجدولة نجد القيمة المقابلة لدرجات الحرية عند مستوى الدلالة (α= 0.01) فإن القيمة المحسوبة أكبر من القيمة المجدولة وعليه يمكن القول أن قيمة معامل الارتباط المحسوبة دالة عند مستوى الدلالة(α=0.01)، و بالتالي نقبل الفرضية التي تقول على أنه توجد علاقة بين مفهوم الذات القرائي ومستوى التحصيل في مادة التعبير الشفوي.

وهذا ما ذهبت إليه كل من دراسة- تشبمان وتونمرChapman.Tunmer(1997)حيث استخدم منهج الدراسة الطولية للتعرف على العلاقة بين التحصيل القرائي ومفهوم الذات القرائي لدى(118) طفل وطفلة في عمر سنتين، وتم تتبعهم حتى عمر خمس سنوات، وطبق عليهم مقياس مفهوم الذات القرائي ومقياس القدرة القرائية الأولية، ومقياس الأداء القرائي ، واختبار بيبودي للطلاقة اللفظية، وباستخدام معامل الارتباط وأسلوب تحليل المسار تم التوصل إلى نموذج بناءي يجمع متغيرات البحث ويؤكد على أهمية مفهوم الذات القرائي في زيادة مستوى التحصيل الدراسي والأداء القرائي، وكذلك وجود ارتباط موجب دال إحصائيا بين مفهوم الذات القرائي وجميع متغيرات البحث .

ودراسة ميللر وميس Miller,Meece(1997): حيث هدفت إلى تحسين الدافعية للقراءة لدى تلاميذ المرحلة الأولية من خلال برنامج مقترح للمعلمين يشمل الاستراتيجيات القرائية المستخدمة، والأنشطة الدافعية، ومفهوم الذات القرائي وتكونت العينة من (187) تلميذا وتلميذة ، وتم توزيعهم إلى ثلاث مجموعات وفقا لمستوياتهم التحصيلية، وبعد تنفيذ البرنامج طبق عليهم مقياس مفهوم الذات القرائي وبعض المهام التي تشمل القراءة وفنون اللغة والكتابة وباستخدام تحليل التباين أظهرت النتائج أن زيادة مفهوم الذات القرائي يؤدي إلى زيادة مستوى الدافعية ووجود تأثير للدافعية على التحصيل والأداء في المهام القرائية.

إن الأطفال ذوي صعوبات التعلم يدركون قدراتهم ومهارتهم بشكل سلبي، وذلك بسبب المستوى المتدني لأدائهم على هذه المهارات والقدرات واعتقادهم أن النجاح والانجاز في المجال الأكاديمي في المستقبل شيئان مستحيلان بالنسبة لهم، بالإضافة على الاستسلام السريع عندما يتعرضون للمهمات الصعبة.

بالإضافة إلى ذلك يربط المربون والتربويون بين مفهوم الذات لدى الطالب وبين حالته التربوية والأكاديمية، فهم يفترضون أن الأطفال ذوي صعوبات التعلم عادة ما يمتلكون مفهوما منخفضا للذات، بينما يمتلك الأطفال الموهوبون مفهوما مرتفعا للذات. إن مشاعر مفهوم الذات لدى صعوبات التعلم تكون منخفضة وضعيفة بشكل عام نتيجة لخبرة الاذلال والرفض والفشل التي يمرون بها عموما.

(البطانية،أ، و غوالمة،م، 2005،ص124)

ومن الأسباب التي تؤدي إلى مفهوم الذات المنخفض عند ذوي صعوبات التعلم يتمثل في حاجة هؤلاء الافراد للدعم الأسري أكثر من الطفل الطبيعي، حتى يتحسن مفهوم الذات عندهم، لكن هذا الدعم لا يتوفر غالبا، ومن أسباب ذلك أيضا أن الطالب إذا بدأ بشكل فاشل داخل قاعة الدروس، فإن المعلم يدركه على أنه فاشل في كل شيء ويعامله على أنه فاشل، وهذا يعزّز مفهوم الذات السلبي لديه. (البطانية،أ، و غوالمة،م، 2005،ص124) عرض نتائج الفرضيات الفرعية: وتنص الفرضية الأولى على أنه: توجد فروق في مفهوم الذات القرائي تبعا لمتغير الجنس.

أولا- قمنا بحساب التجانس بين المجموعتين ذكور وإناث.

جدول رقم (07) يبين تجانس المجموعتين ذكور وإناث في مقياس مفهوم الذات القرائي

الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	التباين	قيمة-ف- المحسوبة	مستوى الدلالة
ذكور	25	17.45	4.54	1.37	(α=0.05)
إناث	25	20.35	7.31		

قمنا باختيار تجانس المجموعتين بين الذكور والإناث، والجدول رقم (07) يبين أن قيمة (ف) المحسوبة (1.37) أقل من قيمة (ف) المجدولة عند درجة الحرية (23) ومستوى الدلالة (α=0.05)، وعليه يمكن القول إن المجموعتين متجانستين.

جدول رقم (08) يبيّن الفرق بين الجنسين في مقياس تصور مفهوم الذات القرائي

الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة-ت- المحسوبة	مستوى الدلالة
ذكور	25	17.45	1.56	5.12	(α=0.05)
إناث	25	20.35	2.06		

ولقد تم تطبيق اختيار-ت-لدراسة الفروق بين متوسطي الجنسين لعينتين مستقلتين ومتجانستين ومتساويتين في الحجم على مقياس مفهوم الذات القرائي، ومن خلال الجدول رقم (08) نلاحظ أن قيمة –ت- المحسوبة (5.12) أكبر من قيمة -ت- المجدولة عند درجة الحرية (48) وعليه نقول إنه توجد فروق ذات دلالة احصائية عند مستوى الدلالة (α = 0.05) بين ذكور وإناث في مفهوم الذات القرائي والفرق دال لصالح الإناث.

جدول رقم (09) يبيّن الفرق بين الجنسين في مستوى تحصيل مادة التعبير الشفوي

الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة-ت- المحسوبة	مستوى الدلالة
ذكور	25	05.25	1.76	4.37	(α=0.05)
إناث	25	07.75	2.15		

ولقد تم تطبيق اختيار-ت-لدراسة الفروق بين متوسطي الجنسين لعينتين مستقلتين ومتجانستين ومتساويتين في الحجم على مستوى تحصيل مادة التعبير الشفوي، ومن خلال الجدول رقم (09) نلاحظ أن قيمة –ت- المحسوبة (4.37) أكبر من قيمة -ت- المجدولة عند درجة الحرية (48) وعليه

نقول إنه توجد فروق ذات دلالة احصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) بين ذكور وإناث في مستوى تحصيل مادة التعبير الشفوي والفرق دال لصالح الإناث.

وهدفت دراسة الخمايسية(2012) إلى معرفة مدى امتلاك طلبة كلية التربية في جامعة حائل لمهارات التعبير الشفوي من وجهة نضرهم، وقد استخدم استبيان لمهارات التعبير الشفوي على عينة مكونة من (305) طالب وطالبة، وتوصلت النتائج إلى وجود ضعف في امتلاك الطلبة لمهارات التعبير الشفوي ووجود فروق في امتلاك الطلبة لمهارات التعبير الشفوي تعزى لمتغير الجنس.

وفي الأردن أظهرت دراسة (الزغبي) (2000) إلى وجود ضعف في الأداء اللغوي لدى الطلبة، إذ لم يصل أداء افراد العينة الى مرحلة الاتقان في التعبير الشفوي على الرغم من كونهم الطلبة المتفوقين.

كما أظهرت دراسة (الطيطي) (2000) الى أن مقررات اللغة العربية في المدارس لا تولي اهتماما كبيرا بالتعبير الشفوي، فالتدريبات المقررة على موضوعات التعبير الشفوي جزء كبير منها كتابي، ولم تقدم مهارات التعبير الشفوي اللازمة لكل مرحلة تعليمية، وقد توصل الى وجود ضعف عام لدى الطلبة بسبب عدم اتقانهم لمهارات التعبير الشفوي، وتحرجهم في اختبارات التعبير الشفوي.

وفي مصر أشارت دراسة (عبد الحميد) (1986) إلى وجود ضعف في التعبير الشفوي لدى طلبة المرحلة الإعدادية، وأعاد أسبابها الى القصور في خطة الدراسة، وعدم استخدام الطريقة المناسبة في تعليم التعبير، وعدم وجود منهج دراسي للتعبير الشفوي لكل صف، وعدم مراعاة ميول الطلبة عند اختيار موضوعات التعبير الشفوي التي تقدم لهم.

4-مناقشة النتائج: لقد أظهرت النتائج وجود علاقة بين مفهوم الذات القرائي والتحصيل في مكادة التعبير الشفوي لدى تلاميذ سنة خامسة ابتدائي، حيث أن الطلبة العاديين يكونون أكثر رضا عن مستواهم الدراسي وأكثر استيعابا لما يشرحه المعلم، وأكثر قدرة على حل الواجبات المدرسية والحصول على علامات جيدة في المواد المختلفة، لكن طلبة صعوبات التعلم عادة ما يعاملون من معلميهم معاملة أكثر سلبية مما يعامل به الطلبة العاديين، ولا شك أن هذه المعاملات

تشكل مفهوم الذات الأكاديمي لدى الطلبة، إذ إنها تجعله يبدو أكثر إيجابية لدى الطلبة العاديين، وأكثر سلبية لدى طلبة صعوبات التعلم.

ففي لبنان أشارت دراسة (الشعراني) (1981) إلى وجود ضعف عام لدى المدارس اللبنانية في مهارات التعبير الشفوي وان مهاراته شبه مهملة، ونتيجة لذلك سبب لهم مشاكل اجتماعية ونفسية عديدة مثل تأخرهم في النمو الفكري والاجتماعي، واضطراب شخصيتهم، وفقدانهم الثقة بالنفس..

وفي سلطنة عمان أشارت الباحثة(الكلباني)(1997)، إلى تدني مستوى طالبات المرحلة الإعدادية في المهارات النوعية الخاصة بمجالات التعبير الشفوي وضعفهن في امتلاكهن لهذه المهارات، وقلة الثروة اللغوية والفكرية لديهم، وتغلب اللهجة العامية على أحاديثهم.

ومن العوامل التي تسهم في إنجاح التعبير الشفوي هي: الثقة بالنفس، فالتلميذ الواثق من نفسه يتمتع بالشجاعة في الكلام ولا يضطرب ويقف متزنا، فالتدريب المتواصل والمساعدة من طرف المدرس تزداد ثقة التلميذ بنفسه ويصبح قادر على مواجهة المواقف ولا يقع في أي حرج ورغبة التلميذ في الكلام هي التي تدفعه إلى التحمس والتفاعل مع موضوع التعبير.

خاتمةعامة:

تعتبر القراءة من المهارات الأساسية التي يجب على التلميذ أن يتعلمها، فهي مفتاح العلوم، والنجاح في الدراسة، فبالقراءة يستطيع الطفل أن ينمي أفكاره ولغته وخياله ويفهم العالم الذي يدور حوله ويستطيع أن يفهم نفسه ويطورها والتعبير الشفوي جزء لا يتجزأ من القراءة، لكن ما نلاحظه اليوم قصور أبناءنا في التعبير الشفوي، وهناك جملة من العوامل من بينها مفهوم الذات السلبي الذي يتكون أثناء تعامل الطفل مع البيئة..، وكذلك تقصير الخطة المدرسية في الاهتمام بمادة التعبير الشفوي ....

مضامين شبكات التواصل الاجتماعي و أثرها على التربية عند الطفل
دراسة ميدانية على عينة من مستخدمي الفيس بوك بمتوسطة العربي تبسى مستغانم

The contents of social networks and their impact on the child's education

A field study on a sample of Facebook users in Al-ArbiTbasi intermediate school- Mostaganem

مصطفى جمال بن طيفور * safostar255@hotmail.com	جامعة الملك عبد العزيز –جدة- المملكة العربية السعودية-

الإرسال: 25/ 11/ 2020 **القبول**: 10/ 02/ 2021 **النشر**: 26/ 02/ 2021

ملخص الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد العلاقة التفاعلية بين الأطفال ووسائل الاتصال الحديثة وانعكاساتها على التربية الرقمية لديهم، وانطلقت الدراسة من التساؤل العام التالي: ما هي مظاهر تأثير شبكات التواصل الاجتماعي – الفيس بوك- على التربية عند الطفل.

وقد اعتمد الباحث على المنهج المسحي باستخدام أسلوب العينة، الذي يعتبر المنهج الأنسب لهكذا دراسات، كما اعتمد الباحث على أداة المقابلة غير المقننة لجمع الأجوبة من المبحوثين، التي تم اختيارهم بطريقة قصدية، حيث تم إجراء المقابلة مع 100 مفردة. وقد توصلت الدراسة في الأخير إلى مجموعة من النتائج المهمة أبرزها: يتبين لنا من خلال الدراسة الميدانية أن الفيس بوك يسهم في تضييع أوقات المبحوثين بنسبة(54%) على حساب واجباتهم المدرسية، نتيجة المتعة التي يشعرون بها أثناء التصفح، كما نستنتج من الدراسة الإمبريقية أن دافع الشعور بالوحدة هو من أهم دوافع استخدام المبحوثين لموقع الفيس بوك بنسبة(18.78%) يلي ذلك الدردشة ثم التسلية والترفيه، كما أظهرت الدراسة أن الفيس بوك لا يسهم في نشر ثقافة صلة الرحم لدى المبحوثين بنسبة(73%)، مما يهدد بشكل مباشر لحمة العلاقات الاجتماعية بين الأهل والأقارب.

الكلمات المفتاحية: الأثر، المضامين، التربية الإعلامية، شبكات التواصل الاجتماعي.

Abstract: This study aims to determine the interactive relationship between children and modern means of communication and its implications for their

education. The study started from the following general question: What are the manifestations of the impact of social networks - Facebook - on the education of the child
The researcher relied on the survey approach using the sample method, which is considered the most appropriate approach for such studies. The researcher also relied on the unregulated interview tool to collect answers from the respondents, who were chosen in an intentional way, as the interview was conducted with 100 items. Finally, the study reached a set of important results, the most prominent of which is: It becomes clear to us through the field study that Facebook contributes to wasting the time of the respondents (54%) at the expense of their homework, as a result of the pleasure they feel while browsing, also we conclude from the empirical study that The feeling of loneliness is one of the most important motives of the respondents' use of Facebook by (18.78%), followed by chatting, amusement and entertainment. The study also showed that Facebook does not contribute to spreading the culture of family kinship among the respondents by (73%), which directly threatens the Social relations between relatives.
Keywords : impact**,** content ,media education , social media network

* مصطفى جمال بن طيفور، safostar255@hotmail.com

أولا إشكالية الدراسة:

أصبح الإعلام الجديد يشكل جزءً مهما وأساسيا من بيئة الطفل،حيث يسهم في أدوار متعددة داخل الأسرة بل أصبح يزاحمها في التنشئة الاجتماعية إلى جانب المؤسسات الأخرى كالمدرسة والمسجد، مما جعل الكثير من الباحثين في مجال الإعلام ينبه إلى الخطر الكامن وراء استخدام هذه التكنولوجيات الحديثة بعيدا عن الرقابة الأسرية لما يعلمونه من تأثير هذه الوسائل فيبناء منظومة قيمية للطفل، فهي رفيقته في البيت ونافذة يطل من خلالها على العالم الخارجي، مما قد تتحول إلى جملة من المعطيات التيمن شأنها أن تخلق حقائق إجتماعية تتعارض ومرجعياتهم الثقافية والدينية.

هذه العلاقة التفاعلية بين وسائل الاتصال الحديثة والطفل تفرض علينا الحديث عن دور هذه الوسائل والتنشئة الاجتماعية إلى جانب المؤسسة العائلية، حيث أن الوقت الذي يقضيه الطفل أمام شاشة الكمبيوتر، لا يقل أهمية عن الوقت الذي يقضيه داخل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية. أمام هذا المشهد الإعلامي الجديد الذي برز تحت تأثير عامل قوي ألا وهو ثورة الاتصال التي أنتجت الكثير من وسائل الإعلام الجديدة منها "مواقع التواصل الاجتماعي، والتي يزداد عدد مستخدميها يوما بعد يوم وكثرت مجالات توظيفها في ميادين متعددة وبقيم متفاوتة من مجتمع لأخر ومن أبرز هذه المواقع "**الفيسبوك**" كموقع حاز في الآونة الأخيرة على اهتمام كبير من مستخدمي الانترنيت وارتفع عدد مستخدميه بشكل متسارع، محتلا الصدارة لدى الشباب وحتى الأطفال[1]، مما فرض علينا تقبل شبكات التواصل الاجتماعي كإحدى مؤسسات التنشئة الاجتماعية، فأصبح لزاما علينا كباحثين أن نخضع هذه الظاهرة لمجهر البحث، للتشخيص ومن ثم الوصول إلى مجموعة من التوصيات والحلول العملية التي من شأنها أن تساهم في ترشيد استخدامات مواقع التواصل الاجتماعي لدى الأطفال. ستحاول هذه الدراسة الإجابة على التساؤل العام التالي:

ما هي مظاهر تأثير شبكات التواصل الاجتماعي – الفيس بوك- على التربية عند الطفل؟

وانجر عن هذا التساؤل العام مجموعة من **التساؤلات الفرعية التالية**:

1- ما هي عادات وأنماط استخدام الأطفال لموقع التواصل الاجتماعي- الفيس بوك-؟

2- ما هي دوافع استخدام الأطفال لموقع التواصل الاجتماعي الفيس بوك والإشباعات المحققة جراء هذا الاستخدام؟

[1]منير.ر،جريدة الشروق أونلاين، الفيس بوك في الجزائر بأكثر من أربع ملايين مشترك،على الرابط:http://www.echoroukonline.com/ara/articles/149810.html، بتاريخ 2019/8/12،على 15:05د.

3- ما هي مظاهر تأثير محتويات موقع التواصل الاجتماعي على التربية لدى الأطفال؟

ثانيا: تحديد المفاهيم :

المضامين: لغة هي مرادفة لمفهوم محتوى،فمضمون الشيء أي محتواه.

إجرائيا: نقصد بالمضامين في هذه الدراسة مجموعة من المنشورات التي يتشاركها أصدقاء العينة على حساباتهم الشخصية (profil) من صور وفيديوهات وألعاب وغيرها.

شبكات التواصل الاجتماعي:

وهو مصطلح يطلق على مجموعة من المواقع على شبكة الانترنيت ظهرت مع الجيل الثاني للويب2،" تتيح التواصل بين الأفراد في بيئة مجتمع افتراضي يجمعهم حسب مجموعات اهتمام أو شبكات انتماء(بلد،جامعة،مدرسة،شركة....)،وكل هذا يتم عن طريق خدمات التواصل المباشر مثل إرسال الرسائل أو الإطلاع على الملفات الشخصية للآخرين، ومعرفة أخبارهم ومعلوماتهم التي يتيحونها للعرض".[1]

والمقصود بمواقع التواصل الاجتماعي **إجرائيا** في هذه الدراسة موقع **الفيس بوك** كأنموذج للدراسة والذي أسسه "مارك زوكربيرج" سنة 2004،وقد وقع اختيار موقع الفيس بوك دونه من المواقع كونه الأكثر استخداما لدى الشباب الجامعي، ولخصائصه الفريدة التي جعلته يستهوي عددا كبيرا من الطلبة الجامعيين.

الأثر:

و يرى الدكتور " سعيد بومعيزة" أن الأثر " هو تلك العلاقة التفاعلية بين أفراد الجمهور ورسائل الإعلام، وتتميز هذه العلاقة من جانب وسائل الإعلام بمحاولة تكييف رسائلها مع خصائص الجمهور الذي تتوجه إليه بهدف استمالتهم لكي يتعرضوا لمحتوياتها وليس بالضرورة التأثير عليهم لكي يغيروا شيئا ما على المستوى المعرفي أو الوجداني أو السلوكي"[2]

إجرائيا: نقصد بالأثر في هذه الدراسة التي تطرأ على الأطفال جراء استخدامهم لمواقع التواصل الاجتماعي – الفيس بوك- بالخصوص سواء كان هذا الاستخدام سلبي أو إيجابي فالأثر لا يكون دائما سلبيا.

ثالثا: منهج الدراسة

[1] حنان بنت شعشوع، أثر استخدام شبكات التواصل الالكترونية على العلاقات الاجتماعية، مشروع بحثي مقدم لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع،جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، 2013، ص15.

[2] سعيد بومعيزة، أثر وسائل الإعلام على القيم والسلوكيات لدى الشباب، مذكرة تخرج لنيل شهادة الدكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، 2005/2004، ص29.

تسعى هذه الدراسة إلى الوقوف على مدى تعلق العينة بموقع الفيس بوك، والتعرف على عادات وأنماط استخدامه، والإشباعات المختلفة المحققة من وراء هذا الاستخدام، ومدى تأثرهم بما يصادفونه من محتويات على قيمهم وسلوكياتهم اليومية.

ومنه فالمنهج الأنسب لمثل هكذا الدراسات والتي اعتمد عليه الباحث في الدراسة هو **المنهج المسحي** والذي يعتبر من أكثر المناهج البحثية استخداما في الدراسات الإعلامية،يمكن استخدامه لأهداف عدة،تفسيرية، وصفية أو استكشافية.

والقصد بالمسح هنا في هذه الدراسة، مسح جمهور مواقع التواصل الاجتماعي الذي يندرج ضمن دراسات مسح جمهور وسائل الإعلام، الذي يتمثل في مرتادي موقع التواصل الاجتماعي – الفيس بوك- والتي تبحث في خصائص المتلقين لما ينشر في هذا الموقع من محتويات ثقافية، كما توظف في بحث أنماط تعامل أفراد هذا الجمهور قراءة واستماعا ومشاهدة في تلقيهم للمضامين الموجودة في الشبكة.

وقد تم الاعتماد على المنهج المسحي،لاقتراب هذا المنهج من طبيعة الدراسة الوصفية، فهو أكثر المناهج ملاءمة لموضوع هذا البحث، لأنه يعتمد على الوصف والتحليل والتفسير التي عن طريقها يمكن الوصول إلى معرفة دوافع وأسباب استخدام شبكات التواصل الاجتماعي وتأثيراتها المختلفة على مجموع القيم والسلوكيات، ومن ثم وضع مقترحات وتوصيات لتدعيم الإيجابيات ووضع حد للتأثيرات السلبية الناتجة عن سوء استخدام هذا الموقع.

رابعا: مجتمع البحث وعينة الدراسة:

ولمعرفة مجتمع البحث أولا يجب تحديد مجتمع البحث الأصلي ما يحتويه من مفردات إلى جانب التعرف على تكوينه الداخلي تعرفا دقيقا يشتمل طبيعة وحداته، هل هي متجانسة أم متباينة؟ هل هي موزعة في شكل فئات أو طبقات أو غير ذلك.

كما أن عملية التصميم المنهجي تتطلب منا تحديد مجتمع البحث الذي ستخضع له الدراسة الميدانية والذي يتناسب مع الموضوع، ومن خلال موضوع الدراسة المطروح تبين لنا من الوهلة الأولى أن مجتمع بحثنا هم فئة الأطفال.

ويتمثل مجتمع البحث في هذه الدراسة في جميع أطفالمرحلة المتوسطة بولاية مستغانم في الموسم الدراسي 2020/2019، وقد جاء اختيار هذه الفئة نظرا لطبيعة الموضوع الذي فرض علينا هذه الفئة، حيث تعد الطفولة مرحلة حساسة من مراحل الحياة، وهي محطة استكشافية تقع بين مرحلة الطفولة المبكرة ومرحلة المراهقة، فيعد استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في هذه المرحلة حاجة ملحة بهدف التواصل مع زملائه بالقسم، ووضع صوره الشخصية والبحث عن

جديد المشاهير التي يتابعونهم الأطفال بشغف، إضافة إلى الألعاب الالكترونية التي يجدها فضاء للتسلية والترفيه بعيدا عن جو الدراسة.

خامسا: عينة الدراسة.

نظرا لاستحالة إجراء المسح الشامل على جميع متوسطات ولاية مستغانم، استخدم الباحث أسلوب المعاينة من خلال اختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث بهدف إجراء الدراسة الميدانية، إذ أنه ليس من الضروري تغطية جميع المتوسطات ،فأخذ عينة يكفي من أجل تمثيل مجتمع الدراسة وهذا راجع لتجانس مفرداته.

وبعد تحديد مجتمع الدراسة جيدا قمنا باختيار متوسطة العربي تبسي القاطنة بحي تجديت الشعبي من أجل الدراسة الميدانية، وكان ذلك بطريقة قصدية، حيث وقع الاختيار على هذه المؤسسة نظرا لضخامة مفردات العينة، إذ تحتوي المتوسطة على عدد كبير من المتمدرسين وقبلة للكثير من الأحياء المتواجدة بالقرب منها،إضافة إلى التسهيلات الإدارية التي قدمت لنا من أجل الوصول إلى العينة المقصودة، حيث لم يكن من السهل إجراء دراسة ميدانية بمتوسطات الولاية.

و قد تم الاعتماد على العينة القصدية في اختيار عينة الدراسة المتمثلة في مجموعة من الأطفال نظرا لتوفر بعض الخصائص في مفردات العينة،وكوننا نبحث عن الأطفال مستخدمي الفيس بوك دون غيرهم، وهذه الفئة التي تخدم موضوع البحث و قد قدر عدد مفردات العينة ب 100 مفردة طرح عليهم أسئلة المقابلة، كما يجدر بالذكر أنه تم اختيار تلاميذ السنة رابعة متوسط، نظرا لمستواهم المعرفي الذي يسمح لهم بالإجابة عن تساؤلات االمقابلة، كما أنهم في مرحلة انتقالية أي ما بين المتوسطة والثانوية، عطفا على أنهم الأكثر تعاملا مع موقع الفيس بوك.

سادسا: أداة جمع البيانات.

سنعتمد في دراستنا هذه على أداة المقابلة غير المقننة، والتي يعرفها الدكتور أحمد بن مرسي أنها" المقابلة التي يكتفي فيها الباحث بوضع الخطوط العريضة للمحاور المبحوثة في شكل رؤوس أقلام يدور حولها الحوار بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لأنه في مثل هذا النوع من المقابلات يترك للمبحوث الحرية في الكلام"[1].

وقد تم الاعتماد على المقابلة غير المقننة لطرح أسئلة أو دليل المقابلة على المبحوثين نظرا لخاصية الفئة المختارة ونظرا أيضا لاحتمال صعوبة المبحوثين على بعض الأسئلة لصعوبة فهم محتواها، مما جعلنا نتدخل لتبسيط الأسئلة وطرحها في بعض الأحيان بطرق أخرى لكن تحمل نفس المعنى

[1] أحمد بن مرسي، الأسس العلمية لبحوث الإعلام والاتصال، دار الورسم للنشر والتوزيع، الجزائر،2013،ص174

الأسئلة المحضرة مسبقا لكي تتمكن عينة الدراسة من الإجابة على جميع الأسئلة التي وضعت بدليل المقابلة.

سابعا:عرض الدراسات السابقة

1-دراسة سحر خليفة سالم،راضي رشيد حسين[1]

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد الكفايات الواجب توافرها في منهج التربية الإعلامية الرقمية والذي يسهم إلى حد كبير في تنمية مهارات النقد وتحليل المضامين الإعلامية لدى الطلبة، وجاءت دراسة الباحثتين وفق منهج المسح الإعلامي ، فيما يخص أداة جمع البيانات فقد تمثلت في أداة الاستبانة التي تم توزيعها على عينة قصدية قوامها 86 مفردة، هذا وقد توصلت الباحثتين في نهاية الدراسة إلى مجموعة من النتائج أبرزها:

1-أن اختيار أفراد العينة ليكون تدريس منهج التربية الإعلامية الرقمية ضمن التعليم الأكاديمي ينطلق من أن مفردات هذا المنهج تحتاج إلى وعي وإدراك عند المتلقين ورغبة لاسيما مهارات التفكير العليا.

2-تحديد أفراد العينة منهج التربية الإعلامية الرقمية ضمن مقرر دراسي يدل أن عملية الوعي ومحو الأمية المعلوماتية والرقمية تحتاج إلى منهج دراسي لاكتساب الطلاب حبرات ومهارات يحتاجونها في زيادة قدرتهم على الاتصال والتعبير.

2-دراسة الطاهر بن احمد، وهيبة بشريف[2]

تسعى هذه الدراسة إلى تقديم توصيف للتنشئة الإعلامية لدى المؤسسات الإعلامية وتأثيراتها المختلفة على أنشطة مؤسسات التنشئة الاجتماعية، حيث انطلقت الدراسة من التساؤل العام التالي: كيف تساهم التربية الإعلامية عبر مواقع التشبيك الاجتماعي في تعزيز التنشئة الاجتماعية لدى الشباب الجزائري؟

هذا وقد خصت الدراسة الموقع الخاص بأكاديمية التربية الإعلامية" الصفحة الرسمية الخاصة بموقع فايسبوك الاجتماعي"، وقد توصلت الدراسة في الأخير إلى مجموعة من النتائج أبرزها:

---

[1]سحر خليفة سالم،راضي رشيد حسين ، كفايات منهج التربية الإعلامية الرقمية من وجهة نظر أساتذة الجامعات العراقيين- دراسة ميدانية، ، مجلة الباحث الإعلامي، ع40 ، العراق. 2018.

[2]الطاهر بن احمد، وهيبة بشريف، دور التربية الإعلامية عبر مواقع التشبيك الاجتماعي في تعزيز التنشئة الاجتماعية للشباب الجزائري، دراسة تحليلية لموقع "أكاديمية التربية الإعلامية الرقمية"، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، المجلد1،ع2،الجزائر،2017.

-اعتماد الأكاديمية على تسويق الأفكار والمهارات التي تهم فئات فئات المجتمع كحملة التربية الإعلامية الرقمية تحت شعار"تمكن إعلاميا" .

-وقد توصلت الدراسة أيضا إلى أن الصحفة الخاصة بالأكاديمية تستخدم هذا الموقع للإشهار والترويج للشباب للانضمام للأكاديمية، مسجلة إقبال كبير للشباب بعد نشر محتوياتها عبر صفحاتها الرسمية.

-كما توصلت الدراسة أيضا أنه ومن خلال الصفحة الرسمية للأكاديمية على مواقع التواصل الاجتماعي فإنها تسوق للأفكار التي تشجع على بناء وخلق ثقافة التربية الإعلامية من خلال الندوات العلمية التي تقوم بها في مختلف الدول العربية والغربية على حد سواء.

3-دراسة ماجد بن عبد الله الحبيب[1]

هدفت الدراسة إلى التعرف على مدى إسهام الأقسام التربوية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في تفعيل التربية الإعلامية لدى طلاب وطالبات الدراسات العليا في ظل عولمة القيم، ولتحقيق هذا الهدف استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي، وقد تمثلت أهم نتائج الدراسة في النقاط التالية:

-لم يتم إفراد التربية الإعلامية بمقرر مستقل، ولم يتم تنظيم أي برنامج تدريبي للطلاب في التربية الإعلامية.

-غياب التعاون المؤسسي بين الأقسام التربوية وكليات الإعلام في مجال التربية الإعلامية.

-أهمية تبصير الطلاب والطالبات بدور العولمة في تغيير القيم، وإرشادهم للتعامل الأمثل مع صراع القيم في ظل العولمة.

4-دراسة فيليني [2]

هدفت هذه الدراسة إلى تصميم وتجريب مقرر في التربية الإعلامية من خلال توظيف ألعاب الفيديو، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي وأشارت النتائج إلى إمكانية وفائدة

[1] ماجد بن عبد الله الحبيب،إسهام الأقسام التربوية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في تفعيل التربية الإعلامية لدى طلاب وطالبات الدراسات العليا في ظل عولمة القيم، مجلة العلوم التربوية، ع2، ج 3،المملكة العربية السعودية، 1441هـ.

[2] FeliniD,Media education and video gams,An action research project with adolescent in out-of-school education context Paper presented at the International Conference on"Youth,beaming and the Media".Hangzhou.China.March27-28.2008.

استغلال الثقافة الشائعة بين الشباب في العملية التعليمية، لأنها تولد لدى التلاميذ اتجاهات التأمل والتفكير الناقد(حيث تشير الإحصائيات التي جاءت بالدراسة إلى أن 96% من الشباب الصغير في إيطاليا فيما بين 6- 17 سنة يلعبون ألعاب الفيديو) وأوصت الدراسة بأهمية استخدام مدخل التدريس الذي يتضمن تحليل وإنتاج ألعاب الفيديو في التربية الإعلامية، وضرورة التعامل بين منتجي الإعلام والتربويين والباحثين في مجال التربية الإعلامية.

سابعا: نتائج الدراسة الميدانية:

لابأس أن نذكر أنه وقع اختيارنا على عينة قصدية التي قدرت ب 100 مفردة يستخدمون موقع الفيس بوك، والمتمثلة في مجموعة من التلاميذ مستوى رابعة متوسط، بمتوسطة العربي تبسي مدينة مستغانم- الجزائر- الذين يزاولون دراستهم في الموسم الدراسي 2021./2020

1-تحليل محور عادت و أنماط استخدام عينة الدراسة لموقع الفيس بوك:

الجدول رقم 01: مدة استخدام المبحوثين لموقع الفيس بوك.

الفئات	التكرار	النسبة
منذ أقل من سنة	07	07
من سنة إلى 3 سنوات	20	20
أكثر من 3 سنوات	73	73
المجموع	100	100.0

بالاطلاع على نتائج الجدول أعلاه يتبين لنا التعامل المبكر مع موقع الفيس بوك، حيث تشير النتائج أن أغلبية عينة الدراسة بدأت في استخدام الشبكة منذ أكثر من 03 سنوات وذلك بنسبة 73%، يليهم 20%، يستخدمونه منذ سنة إلى 3 سنوات، في حين يستخدمه 07%منذ أقل من سنة . ويمكن تفسير ارتفاع عدد المبحوثين الذين يستخدمون موقع الفيس بوك لأكثر من 03 سنوات، نظرا لكون أن موقع الفيس بوك أصبح قاعدة تكنولوجية سهلة بإمكان أي شخص أن يفعل ما يشاء بواسطتها، كما أن هذا الموقع يمكن الدخول إليه مجانا،ويعتبر موقع "مارك زوكربيرج" الآن من أكبر وأشهر المواقع العالمية المتخصصة في العلاقات الاجتماعية والتعارف وبناء الصداقات ،كما يتميز الموقع بتوفير منصة تقوم على التفاعل والتشارك بين الأصدقاء والأعضاء،إضافة إلى استحواذه على العديد من الخدمات كالدردشة والتعليقات والألعاب ، فالظاهر أن الموقع قد أحدث ثورة في الاتصال لجمعه ملايين من المستخدمين يتبادلون كميات هائلة من المعلومات، ،الأمر الذي جعل موقع الفيس بوك يستهوي قطاعا

كبيرا من شريحة الأطفال،وجعل من الموقع محل تنافس مع مواقع البحث العملاقة على استقطاب أكبر عدد ممكن من مستخدمي الانترنيت في العالم بما في ذلك الشركة العالمية"قوقل"(Google).والجزائر كغيرها من البلدان سجل فيها استخدام الفيس بوك أرقاما قياسية، "فعدد الجزائريين المسجلين في هذه الشبكة الاجتماعية بلغ 3.4 مليون،أي ما يمثل 3.386.800 مسجل عبر كامل التراب الوطني،مقابل 35 مليون نسمة،ما يصنف الجزائر في المرتبة 48 عبر الترتيب الدولي."[1]

الجدول رقم 02:يبين الوقت المستغرق لأفراد العينة لموقع " الفيس بوك".

الفئات	التكرار	النسبة
من ساعة إلى ساعتين	36	36
من ساعتين إلى 3 ساعات	17	17
أكثر من 3 ساعات	47	47
المجموع	100	100.0

يمكن تفسير ارتفاع عدد ساعات إبحار المبحوثين من أفراد العينة لموقع الفيس بوك نظرا لأن هذا الموقع يزخر بالعديد من المميزات والخدمات التي تتلاءم مع كافة الميولات التي يبحث عنها الأطفال، من إرسال طلبات صداقة،وإمكانية إضافة الصور ،و قدرة موقع الفيس بوك اللامتناهية في تقديم وظائف متنوعة تلبي كافة الاحتياجات و الأغراض التي لم يسبق لأي وسيلة اتصالية أخرى القدرة على تقديمها، كل هذه المميزات التي عرضناها تجعل تلاميذ المتوسطة يشعرون بالمتعة أثناء استخدامهم للفيس بوك،ولا يعيرون أهمية كبيرة للوقت،مما قد يجعلهم لا يتحكمون في وقتهم،وما يترتب عن ذلك من آثار سلبية كإهمال للكثير من الواجبات الدراسية أو ممارسة الرياضة وغيرها من الأنشطة اليومية التي قد يقومون بها،أو حتى تضييع فرائضهم الدينية،وسنعود إلى تأكيد هذه التأثيرات أو نفيها في المحاور القادمة من الدراسة،كما يمكن أيضا تفسير ارتفاع عدد ساعات الاستخدام إلى انعدام فضاءات حقيقية للتسلية والترفيه،وعدم وجود وسائل أخرى من أجل القضاء على الملل الذي يتملك الأطفال في أوقات الفراغ،فلا يجدون أمامهم

[1] نبيلة إسحاق، ماذا تحتوي صفحات الفيس بوك في الجزائر،تاريخ النشر12-11-2015، على 16.50د على الرابط: www.djazairnews.info/index.php.

سوى مواقع التواصل الاجتماعي مما قد يدفع بالعديد منهم إلى فخ الإدمان والتسبب في القلق عند عدم استخدامه.

الجدول رقم 04:الفترات المفضلة لاستخدام الفيس بوك لدى أفراد العينة

الفئات	التكرار	النسبة
صباحا	15	15
مساء	29	29
ليلا	50	50
الهزيع	6	6
المجموع	100	100.0

بفحصنا لنتائج الجدول يتبين لنا أن أغلبية أفراد العينة يفضلون استخداما الفيس بوك ليلا من الساعة السادسة إلى منتصف الليل وذلك بنسبة50%،في حين يفضل29% منهم استخدامه مساء، و15% صباحا وتُفضّل استخدامه نسبة 6% منهم هزيعا.

الجدول رقم 05:الخدمات المفضلة للعينة في الفيس بوك.

الفئات	التكرار	النسبة
التطبيقات	**07**	**2.42**
مشاركة الصور	**59**	**20.41**
مشاركة الفيديو	**63**	**21.79**
الألعاب	**65**	**22.49**
الدردشة	**18**	**6.22**
التعليقات	**77**	**26.67**
االمجموع	**99.99**	

بالنظر إلى نتائج الجدول أعلاه يتبين لنا أن أكثر خدمة يفضلها أفراد العينة هي خدمة الدردشة وذلك بنسبة 26.64%،تليها خدمة الألعاب التي فضلها63مبحوثابنسبة% 22.50،و

يمكن تفسير تفضيل أفراد العينة لخدمة الدردشة بغرض إقامة علاقات جديدة افتراضية ، والتي تسمح لهم بالتعرف أكثر على أصدقائهم في الفيس وكذا تساعدهم على توسيع علاقاتهم الاجتماعية والاندماج أكثر في المجتمع الافتراضي الذي تتيحه الشبكة.أما تفضيل العينة للألعاب فهو نتيجة منطقية من أجل الترويح و الترفيه عن أنفسهم بعد يوم كامل من الجد والتعب و الابتعاد عن روتين الدراسة، كما يميل الأطفال في هذه المرحلة إلى اللعب بكثرة مقارنة مع المراحل الأخرى المتقدمة للعمر.

2- تحليل محوردو افع استخدام عينة الدراسة لموقع الفيس بوك والإشباعات المحققة.

الفئات	التكرار	النسبة
الدردشة	60	18.18
البحث عن معلومات جديدة	55	16.66
التواصل مع شخصيات مشهورة	05	1.51
الترفيه وممارسة الألعاب	58	17.57
التعلم والتثقيف	53	16.06
البحث عن شريك في الموقع	26	7.87
.الشعور بالوحدة	62	18.78
مواكبة للتكنولوجيا	11	03.33
المجموع	330	99.99

الجدول رقم 06: يمثل تحليل نتائج دو افع الاستخدام

بالنظر إلى نتائج الجدول رقم 06 الرامي إلى التعرف على دوافع استخدام عينة الدراسة لموقع التواصل الاجتماعي الفيس بوك، نسجل مؤشرا خطيرا ،حيث حل دافع الشعور بالوحدة صدارة الدوافع وذلك بنسبة 18.78%، يليه دافع الدردشة بنسبة 18.18%، ثم دافع التسلية والترفيه بنسبة 17.57%،ثم البحث عن معلومات جديدة بنسبة 16.66%، ثم دافع التعلم والتثقف بنسبة 16.06%، بينما تذيل دافع التواصل مع الشخصيات المشهورة الترتيب بنسبة01.51 .

وبفحص أرقام الجدول السابق، يتضح للقارئ والمتمعن إلى الدافع الذي تصدر قائمة دوافع استخدام عينة الدراسة لموقع الفيس بوك، وهو دافع الشعور بالوحدة،وقد يكون إحساس الشعور بالوحدة من أصعب المشاعر التي يمر بها الأطفال،مما ينتج عنه اضطراب في الطابع الاجتماعي المكتسب لدى الأفراد، ما قد يولد لديهم الشعور بالاغتراب والعزلة والانطواء، وتؤثر

على مجمل نشاطاتهم اليومية بل قد تدفع بدون مبالغة البعض منهم إلى الانتحار ووضع حد لحياتهم بسبب عدم إحساسهم بأنهم محط اهتمام عائلاتهم. ويعاني الكثير من الأطفال في المجتمعات العربية من الشعور بالوحدة،خاصة في ظل التطور التكنولوجي و تفككك العلاقات الأسرية، وخروج الوالدين معا للعمل، وهي لا تكون بسبب غياب الناس من حولهم، ولكن لعدم إمكانية مشاركة أفكارهم وعواطفهم مع هؤلاء الأشخاص،مما يخلق فراغ بسبب عدم وجود أشخاص تربطهم بهم علاقة قوية،كما أن العلاقات الوهمية مع أشخاص حول العالم عبر مواقع التواصل الاجتماعي قد يزيد من العزلة في الواقع،إذ يستلك معظم الوقت المخصص للحياة الاجتماعية،ويغني الأطفال بشكل مؤقت عن العلاقات الإنسانية الواقعية، ويعود هذا الشعور بالوحدة إلى برودة العلاقات بين أفراد الأسرة أو نقص العلاقات الحميمية، فقد يكون لعينة الدراسة الكثير من الأصدقاء لكن علاقتهم سطحية ولا تتسم بالعمق، بينما يتصدر دافع التسلية والترفيه أيضا الترتيب نظرا للأهمية الكبيرة للترفيه في حياة الأطفال، فما يبذله هذا الأخير من طاقة يستدعي الحصول على قسط من الراحة، وقضاء ساعات من الترفيه والتسلية لإزالة الملل والقضاء على الروتين،فرتابة بعض الأعمال والأنشطة لدى التلاميذ وتكرارها قد تجعل النفس تسأم من أدائها بالشكل المطلوب، شريطة أن لا يبالغ في إعطاء هذا الوقت أكثر من حجمه و الانشغال عن التزامات الدراسة، أما ارتفاع نسبة دافع الدردشة يمكن تفسيره إلى البقاء على تواصل مع أصدقاء الدراسة سواء ممن يتتلمذون برفقتهم أو من مؤسسات أخرى، أما عن دافع التعلم والتثقف فقد يستغل التلاميذ هذا الفضاء الأزرق من أجل اكتساب معلومات جديدة ومناقشة الواجبات والنشاطات المنزلية، بينما لم يصنف دافع البحث عن شريك في الموقع قائمة الدوافع نظرا لأن الطفل في هذه المرحلة لم يبلغ بعد مرحلة النضج العاطفي، فهو يرى أن مثل هكذا علاقات لا جدوى منها في هكذا مرحلة، فهم يصبون اهتمامهم في التعلم خاصة و أنهم مقبلون على امتحان مصيري (شهادة التعليم المتوسط).

الجدول رقم 07- تحليل نتائج الإشباعات المحققة جراء استخدام موقع الفيس بوك.

الفئات	التكرار	النسبة
إقامة علاقات صداقة جديدة	56	35.44
الاحتياجات العلمية	33	20.88
الإشباعات العاطفية	07	04.43
التسلية والترفيه	62	39.24

المجموع	158	100.0

يتضح لنا من خلال الجدول رقم 07 أن الفيس بوك يسهم بشكل كبير في تحقيق إشباعات التسلية والترفيه وذلك بنسبة 39.24%، كما يسهم أيضا في تحقيق إشباع إقامة علاقات جديدة بنسبة 35.44%، بينما تتذيل الإشباعات العاطفية الترتيب بنسبة 04.43%.

و هناك مجموعة كثيرة من الوسائل التي تضمن للأطفال تحقيق إشباع الترفيه والتسلية عبر موقع الفيس بوك نذكر منها:

1- المقاطع الكوميدية: التي ينشرها المستخدمين لمقاطع طريفة،مضحكة قد تكون حقيقية أو من إبداعات الشباب.

2- الرسومات الهزلية: والي عادة ما تكون عن صور كاريكاتورية، أو نصوص سرد مسلي،قد يختلف الهدف منه من مجرد وضع ابتسامة على وجه المستخدمين، إلى تسليط الضوء على الكثير من القضايا.

3- القراءة: حيث يجدها الكثير من الأطفال هواية مسلية، تسمح بتمضية الوقت عبر الموقع.

4- الألعاب: وهي توفر جوا من الاسترخاء واللهو، والظاهر أن الفيس بوك يحتوي على مجموعة كبيرة من الألعاب الشخصية أو الجماعية،مع إمكانية دعوة أصدقاء لك في الشبكة ليشاركوك اللعبة.

كما يسهم الفيس بوك أيضا في تحقيق شبكة علاقات اجتماعية من خلال إقامة صداقات جديدة، حيث يعد الفيس بوك وسيلة اتصالية اجتماعية بالدرجة الأولى،قد تصل إلى حد خلق مجتمع افتراضي قائم بذاته، فهو يساهم في ربط صداقات بين الأفراد المستخدمين له، ليتبادل معهم المعلومات،الملفات، الصور،الفيديو، ويتعرف على الرغبات الميولات والمستويات وغيرها.

كما أنه وسيلة لمجموعة كبيرة من الأطفال التي لا تضم قائمة أصدقائها أسماء كثيرة، فيسعون لاستخدام الفيس بوك لتوسيع دائرة معارفهم والحصول على المزيد من الأصدقاء، بفضل خدمة إضافة الأصدقاء التي يوفرها الموقع والتي من خلالها يمكن إرسال طلبات صداقة إلى أبعد نقطة

ممكنة في أنحاء العالم، بما يضمن لهم شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية، كما يسهم الفيس بوك أيضا في تحقيق إشباع الاحتياجات العلمية لبعض من عينة الدراسة، حيث يستخدم موقع مارك في الاحتياجات التعليمية المختلفة، ومنها مشاركة كل الأطراف في منظومة التعليم عبر الموقع (المدير، الأستاذ، التلاميذ، أولياء التلاميذ، فيستخدم هذا الفضاء من أجل تقديم المادة العلمية وإضافات أكثر قد يعجز الأستاذ إضافتها لضيق الوقت، أو تحميل مختلف الكتب من صفحات معدة للتعليم وتطوير قطاع التربية، يتم من خلالها الاتصال والتواصل خارج نطاق الدراسة مع أساتذة التخصص.

3- تأثير مضامين شبكات التواصل الاجتماعي على التربية لدى عينة الدراسة.

نقصد بالتأثيرات في هذه الدراسة مجموع القيم والسلوكيات التي قد يُسهم الفيس بوك في اكتسابها ، والتي قد تتنافى مع القيم التي تسعى الأسرة لغرسها، فتتحول تربية الطفل إلى تربية رقمية، تزاحم فيه هذه التكنولوجيات الحديثة الأسرة، المسجد والمدرسة في غرس عادت جديدة يكتسبها الطفل تحت مخدر هذا الاستخدام، وعليه سنعرض بعض القيم والسلوكيات التي ركزنا عليها من خلال الدراسة:

الجدول رقم 08: يمثل مساهمة الفيس بوك في نشر ثقافة صلة الرحم

الفئات	التكرار	النسبة
أوافق	07	07
لا أوافق	73	73
ليست لي إجابة	20	20
المجموع	100	100.0

نلاحظ من خلال الجدول، أن الفيس بوك لا يسهم في نشر ثقافة صلة الرحم لعينة الدراسة، حيث لم يوافق على هذا الطرح ما نسبته (73%)، بينما وافق على ذلك ما نسبته 07%، بينما التزم الحياد ما نسبته 20.%.وبناءً على أرقام الجدول نلاحظ أن الاستخدام المتواصل لموقع التواصل الاجتماعي الفيس بوك يهدد بشكل مباشر العلاقات الحقيقية ويمكن أن يحدث القطيعة بين الأفراد،فالمتأمل للتطورات التي مست أنماط الحياة الاجتماعية بفعل تكنولوجيا الاتصال يمكنه أن يلاحظ التغيرات التي طالت نسيج العلاقات الاجتماعية هذه التطورات أصبحت تشكل خطرا حقيقيا على متانة العلاقات الأسرية والتي كانت قبل ظهور هذه التكنولوجيا الحديثة أكثر لحمة وترابط، حيث يؤدي الاستخدام المفرط لموقع الفيس بوك إلى برودة في العلاقات الاجتماعية، والانقطاع عن العديد من النشاطات الاجتماعية منها زيارة الأقارب وصلة الرحم التي أشار إليها

القرءان الكريم في العديد من المواضع منها قوله تعالى" فَهَلۡ‌عَسَيۡتُمۡ‌إِنۡ‌ تَوَلَّيۡتُمۡ أَن تُفۡسِدُوا فِي الأَرۡضِ وَتُقَطِّعُوا أَرۡحَامَكُم"[1]. كما يمكن تفسيره إلى ارتفاع استخدام الموقع(أكثر من 3 ساعات حسب الجدول رقم02) فقد يعتقد الأطفال أن التواصل الافتراضي مع الأهل والأقارب عبر السكايب أو عبر مختلف وسائل التواصل الاجتماعي قد يغنيهم عن الزيارات و التنقل إلى الأقارب في مختلف المناسبات.

الجدول رقم 09: يمثل مساهمة الفيس بوك في نشر مضامين غير أخلاقية.

الفئات	التكرار	النسبة
أوافق	03	03
لا أوافق	86	86
ليست لي إجابة	11	11
المجموع	100	100.0

يتضح لنا من خلال الجدول أعلاه أن أغلبية الأطفال يعارضون مساهمة موقع الفيس بوك في نشرهم لمضامين غير أخلاقية، وذلك بنسبة(86%)، بينما وافق على ذلك ما نسبته03% فقط، بينما التزم الحياد 11 مبحوثا، فالحاصل أن إضعاف هذه الحساسية قد تجعل من الأطفال يتجاوزون الممنوعات بسهولة و دون وعي ، كما أن بعض محتويات الفيس بوك كالعنف، الجنس، الصور الخليعة، واللغة التي تخل بالقيم تعمل على إضعاف درجة الانفعال أو المقاومة التي تصاحب هذه المحتويات في بداية أمرها، و لكن العينة أشارت إلى عدم التوصل إلى هذا الحد من التأثير، حيث أن الأطفال وبالرغم من صغر سنهم ،فهم يدركون أن لهذه الصور أثارها النفسية والاجتماعية عليهم لهذا يتجنبوها، باستثناء بعض الصور التي يكون الأطفال مجبرون على رؤيتها أو مصادفتها من خلال الإعلانات والصور المخلة بالحياء التي تظهر في الحائط لكنهم لا يتفاعلون معها، كما لا يقومون بنشرها،خاصة وأن الفيس بوك مؤخرا عرف انتشار فيروسات إلكترونية خطيرة تروج لبعض الصور الإباحية ولبعض المواقع، تظهر على أنها من استخدامات ومشاركات الأصدقاء،وهم لا صلة لهم بها،حيث تظهر تحت تأثير القرصنة الالكترونية من قبل بعض

[1] سورة محمد، الآية (22-23).

من الهواة وبعض محبي التسلية والترفيه،هدفها واضح وجلي كسر الحياء في المجتمعات العربية الإسلامية،والقضاء على منظومتها القيمية.

الجدول رقم 10: مساهمة الفيس بوك في تضييع أداء الصلاة في وقتها أو إهمالها.

الفئات	التكرار	النسبة
أوافق	83	83
لا أوافق	05	05
ليست لي إجابة	12	12
المجموع	100	100.0

بفحص الجدول رقم 10، يتبين لنا أن موافقة المبحوثين في مساهمة موقع الفيس بوك في تضييع أداء أوقات الصلاة في وقتها، وذلك بنسبة (83%)، بينما عارض ذلك ما نسبته (05%)، في حين التزم الحياد ما نسبته (12%).فالملاحظ شدة تعلق الشباب بالموقع،فهناك بعض المؤشرات التي قسناها في محور عادت وأنماط الاستخدام (أوقات الاستخدام، مدة الاستخدام، الوقت المستغرق)، توحي لنا أن التلاميذ قد سقطوا في فخ الإدمان على استخدام الموقع، والإشكال أن هذا الإدمان أصبح على حساب مسؤوليات اجتماعية ومسؤوليات دينية أيضا من خلال تضييع أداء الصلوات ،وهذا راجع إلى المتعة التي يجدها الأطفال في الموقع، قد ينسيهم أداء واجباتهم الدينية،وعدم إعطاء القيمة الحقيقية لشعائر الدين.،حيث جرّ الاستخدام المفرط لموقع الفيس بوك إلى إهمال فريضة تعتبر ركيزة من ركائز الدين، بل عمادها،حيث يقول الحق سبحانه" إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوقُوتاً"[1]، والسؤال الذي نطرحه هنا، أين هو دور الأسرة وبالأخص الأب في حرص الأطفال على الالتزام بأداء الصلوات في أوقاتها؟؟

الجدول رقم 11: مساهمة الفيس بوك في تضييع الوقت وإهمال الواجبات الدراسية.

الفئات	التكرار	النسبة
أوافق	54	54
لا أوافق	32	32

[1] سورة النساء، الآية 103.

ليست لي إجابة	14	14
المجموع	100	100.0

بالنظر إلى نتائج الجدول أعلاه، يتبين لنا موافقة أغلبية عينة الدراسة على مساهمة موقع الفيس بوك في تضييع الوقت،وذلك بنسبة(54%)، بينما عارض هذا الطرح ما نسبته(32%)، بينما اكتفى 14 مبحوثا بعدم الإجابة.فالظاهر أن الشباب أصبح اليوم مدمن على استخدام الموقع بامتياز،حيث أصبح يمضي ساعات طويلة وهو أمام شاشة الكمبيوتر أو عبر هاتفه النقال ينتقل بين صفحات الفيس بوك و يقرأ جديد التعليقات وآخر التحديثات،وما يجب الإشارة والتنويه إليه في هذا الصدد،انعكاسات تضييع الوقت على الجانب الدراسي للطلبة،حيث أثر تواجد المبحوثين في الموقع طوال اليوم على إنجاز واجباتهم الدراسية، و مراجعة الدروس المقدمة في المتوسطة، كما توصلت دراسة أجنبية أخرى ل Areen Karpinski[1] أجريت بالولايات المتحدة الأمريكية أن (63%) من مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي تحصلوا على أضعف النتائج الدراسية مقارنة بزملائهم لا يستخدمون هذه المواقع.

الجدول رقم 12: مساهمة موقع الفيس بوك في إتباع عينة الدراسة للموضة

الفئات	التكرار	النسبة
أوافق	59	59
لا أوافق	22	22
ليست لي إجابة	19	19
المجموع	100	100.0

يتضح لنا بعد النظر لنتائج الجدول أعلاه، أن أغلبية التلاميذ يوافقون على أن استخدامهم للفيس بوك ساهم في إتباعهم للموضة، وذلك بنسبة 59%، بينما عارض هذا الطرح 22 مبحوثا، في حين التزم 19 مبحوثا الحياد.

حيث يتخذ الكثير من الأطفال " الأناقة" شعارا لحياتهم" ويصنفون في المحلات التجارية على أنهم زبائن"درجة أولى" معتقدين بأن تقديرهم يتحدد بناء على ما يملكونه من ملابس عصرية جديدة وساعات ونظارات من ماركات عالمية وأحدث الهواتف النقالة، في حين يتبع بعضهم خطوط

[1]AreenKarpinski, the impact of face book on Learning, Times of London news paper, 2012, p13.

الموضة لحب التقليد والتفاخر لينتهي بهم المطاف إلى تحميل عائلاتهم مبالغ طائلة"[1]رغبة منه في التجديد والتغيير المتكرر انسياقا نحو الإعلانات التجارية الكثيرة والصفحات التي يصادفونها عبر موقع الفيس بوك والتي عادة ما يركز منتجوها على أساليب إشهارية مغرية تشجعهم على اقتناء هذه السلع.

الجدول رقم 13: مساهمة الفيس بوك في زيادة معدل العنف لدى عينة الدراسة.

الفئات	التكرار	النسبة
أوافق	13	13
لا أوافق	82	82
ليست لي إجابة	05	05
المجموع	100	100.0

يظهر لنا من خلال نتائج الجدول أعلاه أن أغلبية المبحوثين يعارضون أن يكون الفيس بوك قد ساهم في نشر معدل العنف لديهم، وذلك بنسبة(82%)، بينما وافق على هذا الطرح ما نسبته(13%)، واكتفى 05 مبحوثين بالحياد بنسبة(05%).وقد اهتم العديد من الباحثين بتأثير وسائل الإعلام على المشاهدين بعد ملاحظة مدى تأثير المشاهدين بالمضامين الإعلامية الممررة على المستوى البعيد، وانعكاسها على الواقع الحقيقي،حيث خلقت نظرة خاطئة عن العالم الخارجي خاصة لدى فئة الأطفال.

وهناك نظرية كاملة في حقل الإعلام، والتي تؤكد مصداقية هذا الطرح وهي نظرية الغرس الثقافي التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية حول ما يبثه التلفزيون من مشاهد عنف يمكن أن تؤثر إذا ما تكررت على تحلي المشاهدين بالعديد من مظاهر العنف، لأنهم في العادة يسعون لتقليد ومحاكاة ما يرونه على شاشة التلفزيون، وتعد هذه النتيجة مرضية للباحثين،حيثأصبحت وسائل الإعلام الحديثة كما أشرنا سابقا أرضية خصبة لترويج ونشر ثقافة العنف، الفكر المتطرف، والذي أصبح يستهدف فئة الأطفال بشكل كبير مستغلا في ذلك نقص وعي الأطفال، وتظهر هذه الثقافة لما تغيب الكثير من قيم التسامح، والسلم والتعايش مع الآخر.

الجدول رقم 14:مساهمة الفيسبوك في نشر ثقافة الحفاظ على البيئة

[1]دنيا، الشباب بين التقليد المرضي والتفاخر بشراء الماركات العالمية، تاريخ التصفح:2016/03/14، على 14:20د، على الموقع: www.alitihad.ae.

الفئات	التكرار	النسبة
أوافق	65	65
لا أوافق	31	31
ليست لي إجابة	04	04
المجموع	100	100.0

بفحص نتائج الجدول أعلاه يتضح لنا موافقة أغلبية العينة الدراسة في مساهمة موقع الفيس بوك في نشر ثقافة النظافة والمحافظة على المحيط بنسبة(65%)، بينما عارض هذا الطرح ما نسبته(31%)، في حين التزم الحياد 04 مبحوثين فيما نسبته(04%).

و تعتبر النظافة من القيم السامية التي تسعى الأسرة لغرسها في الطفل، سواء نظافة اللباس أو البيت، أو المدرسة، وغيرها من المرافق، وقد لاحظنا ظهور العديد من الحملات التطوعية التي تدعو إلى نظافة الأحياء والمقابر والشواطئ، واستغلت الموقع للتعبئة للقيام بحملات تنظيف واسعة عرفت إقبالا كبيرا من مختلف الفئات والشرائح، بما في ذلك الأطفال، حيث تعود هذه النشاطات بالكثير من الإيجابية على شخصية الطفل الذي يشعر أثناء مساهمته في هذه الحملات أنه يقدم خدمة للوطن.

الجدول رقم 15: يمثل مساهمة موقع الفيس بوك في تعزيز الشعور بالانتماء وحب الوطن.

الفئات	التكرار	النسبة
أوافق	82	82
لا أوافق	07	07
ليست لي إجابة	11	11
المجموع	100	100.0

يتضح لنا من خلال الجدول رقم 15 أن الفيس بوك له دور كبير في نشر ثقافة الانتماء وحب الوطن، وذلك بنسبة (82%)، مقابل 07 مبحوثين عارضوا الطرح، بينما التزم 11 مبحوثا بالحياد اتجاه هذه العبارة.

ويمكن تفسير هذه النسبة العالية، نظرا للمحتويات المتنوعة التي تمجد تاريخ الجزائر العريق، وتعرف أبناء هذا الجيل على البطولات التي صنعها شهداء الواجب لاسترجاع السيادة الوطنية

والتي بفضل تضحيات هؤلاء ينعم أبناءنا بالحرية الآن، حيث تعمل هذه المنشورات على تعزيز هويتهم الثقافية، وهنا يجب أن نشير إلى نقطة مهمة وهو أنه إذا كانت وسائل الإعلام التقليدية قد عجزت في تحبيب التاريخ للطفل لعدة أسباب، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر التطرق إلى المواضيع التاريخية بشكل مناسباتي قائم على السرد الممل للأحداث والوقائع، إلا أن وسائل الإعلام الحديثة عمدت على تقديم هذه الحقائق معتمدة في ذلك على الملتيميديا، وبالنصوص التشعبية، وتجعل الطفل في صلة دائمة مع تاريخه المجيد.

عرض نتائج الدراسة:

- يتبين لنا من خلال الدراسة أن أغلبية المبحوثين يستخدمون موقع الفيس بوك منذ أكثر من 3 سنوات بنسبة(73%)، بينما يستخدمه 20 %منهم من سنة إلى 3 سنوات، في حين يستخدمه 7 % منهم منذ أقل من سنة.

- نستنتج من خلال بيانات الدراسة أن أغلبية أفراد العينة يقضون أكثر من 3 ساعات في تصفح الموقع، في حين يقضي 36 % منهم من ساعة إلى ساعتين، بينما يقضي 17% منهم من ساعة إلى ساعتين في تصفح الموقع.

- يظهر لنا من خلال الدراسة أن أغلبية المبحوثين يتصفحون موقع الفيس بوك من البيت بنسبة(70%)، بينما يبحر 16 % منهم من مقاهي الانترنيت، في حين يدخل 14 % منهم بفضل خدمة G3 من المتوسطة.

- نستخلص مما سبق أن الفترات المفضلة للمبحوثين للإبحار في الموقع هي الفترة الليلية بنسبة(50%)، تليها الفترة المسائية بنسبة(29%)، لأن فترة فراغ بالنسبة لهم.

- يتبين لنا من خلال الدراسة أن الخدمات المفضلة للمبحوثين أثناء تواجدهم في الموقع هي خدمة الدردشة بنسبة(26.64%)، تليها الألعاب بنسبة(22.50%).

- نستنتج من الدراسة الإمبريقية أن دافع الشعور بالوحدة هو من أهم دوافع استخدام المبحوثين لموقع الفيس بوك بنسبة(18.78%) يلي ذلك الدردشة ثم التسلية والترفيه.

- تظهر لنا نتائج الدراسة الميدانية أن الفيس بوك يسهم في تحقيق إشباعات التسلية والترفيه بحجم كبير بنسبة(39.24%)، إضافة إلى بناء علاقات اجتماعية، في حين لا يسهم الفيس بوك في تحقيق الإشباعات العاطفية للمبحوثين.

- أظهرت الدراسة أن الفيس بوك لا يسهم في نشر ثقافة صلة الرحم لدى المبحوثين بنسبة(73%)، مما يهدد بشكل مباشر لحمة العلاقات الاجتماعية بين الأهل والأقارب.

- نستنتج مما سبق أن الفيس بوك لا يسهم في نشر المبحوثين لمضامين غير أخلاقية عبر الموقع بنسبة(86%) وهو مؤشر إيجابي لدى يحسب لأفراد العينة.

- نستخلص مما سبق أن الفيس بوك يسهم بشكل كبير في تضييع والتزام المبحوثين بأداء الصلوات في وقتها، حيث وافق على هذا الطرح ما نسبته(83%).

- يتبين لنا من خلال الدراسة الميدانية أن الفيس بوك يسهم في تضييع أوقات المبحوثين بنسبة(54%) على حساب واجباتهم المدرسية، نتيجة المتعة التي يشعرون بها أثناء التصفح.

- يتضح لنا بالنظر إلى نتائج الدراسة أن الفيس بوك يسهم في إتباع المبحوثين لاقتناء آخر صيحات الموضة والإقبال على أحدث التكنولوجيات الحديثة وذلك بنسبة(59%).

يظهر لنا من خلال الدراسة معارضة أغلبية المبحوثين في مساهمة موقع الفيس بوك في نشر ثقافة العنف لدى أفراد الدراسة بنسبة(82%).

- نستنتج من بيانات الدراسة الإمبريقية أن الفيس بوك يسهم بشكل كبير في نشر ثقافة المحيط والمحافظة على البيئة بنسبة(65%).

- و أخيرا يتضح لنا أن الفيس بوك يعمل على تعزيز قيمة حب الوطن وتنمية الاعتزاز بتاريخ الجزائر المجيد بنسبة(82%)، مما يسهم في تعزيز هويتهم الثقافية.

خاتمة الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة على تأثير مضامين مواقع التواصل الاجتماعي- الفيس بوك- بالخصوص على التربية عند الأطفال في عينة على مجموعة من تلاميذ متوسطة العربي تبسي بمستغانم، وقد حاولنا أن نبدأ بتحليل محور عادات وأنماط الاستخدام كمدخل لربطه بالمتغير المستقل للدراسة، وقد ظهر لنا جليا أن الفيس بوك يسهم بشكل كبير في غرس مجموعة من القيم الإيجابية(كالمحافظة على المحيط، وتعزيز الانتماء بالوطن، وغيرها) بينما سجلنا أيضا مجموعة من القيم السلبية(كتضييع الوقت على حساب الدراسة، وقطيعة الرحم، واقتناء الموضة) والتي تعد مؤشرات خطيرة ناتجة عن تقديم الوالدين لاستقالتهما في تكثيف الرقابة أثناء استخدام الطفل لهذه المواقع، فما الذي يمنع من أن يكون الأب أو الأم من أصدقاء الطفل في الموقع، فلا يجب أن نسلم الطفل و أن نغامر بتركه يتربى تربية رقمية عبر الفضاء السيبرنطيقي، وعليه فمسؤولية الأولياء في ترشيد هذا الاستخدام تبقى كاملة، لتعزيز الإيجابيات من جهة، وتنبيهه على خطورة بعض المضامين من جهة أخرى.

الهوامش:

1-منير.ر،جريدة الشروق أونلاين، الفيس بوك في الجزائر بأكثر من أربع ملايين مشترك،على الرابط:http://www.echoroukonline.com/ara/articles/149810.html، بتاريخ 2014/8/12،على 15:05د.

2- حنان بنت شعشوع، أثر استخدام شبكات التواصل الالكترونية على العلاقات الاجتماعية، مشروع بحثي مقدم لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع،جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، 2013.

3- سعيد بومعيزة، أثر وسائل الإعلام على القيم والسلوكيات لدى الشباب، مذكرة تخرج لنيل شهادة الدكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، 2004./2005.

4- فهد بن عبد الرحمن الشميمري، التربية الإعلامية، مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، 2010.

5- أحمد بن مرسي، الأسس العلمية لبحوث الإعلام والاتصال، دار الورسم للنشر والتوزيع، الجزائر،.2013

6- سحر خليفة سالم،راضي رشيد حسين ، كفايات منهج التربية الإعلامية الرقمية من وجهة نظر أساتذة الجامعات العراقيين- دراسة ميدانية، ، مجلة الباحث الإعلامي، ع40 ، العراق. .2018

7-لطاهر بن احمد، وهيبة بشريف، دور التربية الإعلامية عبر مواقع التشبيك الاجتماعي في تعزيز التنشئة الاجتماعية للشباب الجزائري، دراسة تحليلية لموقع "أكاديمية التربية الإعلامية الرقمية"، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، المجلد1،ع2،الجزائر،.2017

8- ماجد بن عبد الله الحبيب،إسهام الأقسام التربوية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في تفعيل التربية الإعلامية لدى طلاب وطالبات الدراسات العليا في ظل عولمة القيم، مجلة العلوم التربوية، ع2، ج 3،المملكة العربية السعودية، 1441هـ.

9- FeliniD,Media education and video gams,An action research project with adolescent in out-of-school education context Paper presented at the International Conference on"Youth,beaming and the Media".Hangzhou.China.March27-28.2008.

10- نبيلة إسحاق، ماذا تحتوي صفحات الفيس بوك في الجزائر،تاريخ النشر12-11-2012، على 16.50د على الرابط: www.djazairnews.info/index.php.

11- http://www.algerietelecom.dz/AR/?p=chiffres 13.30a 04/03/2013,le–.

12- سورة محمد، الآية (22-23).

13- سورة النساء، الآية 103.

14- AreenKarpinski, the impact of face book on Learning, Times of London news paper, 2012.

15- دنيا، الشباب بين التقليد المرضي والتفاخر بشراء الماركات العالمية، تاريخ التصفح:2016/03/14، على 14:20د، على الموقع: www.alitihad.ae.

نظرات في كتاب "التصوف والباطنية في الأندلس"لـ"ماريبيل فييرو" في ترجمته العربية*

Reviews of the book "Sufism and Esotericism in Andalusia" by Maribel Fierro in his Arabic translation

د.محمد بلال اشمل	كلية أصول الدين جامعة عبد المالك السعدي تطاون العامرة

الإرسال: 2021 / 01 /16 **القبول**: 2021 /01 /26 **النشر**: 2021 /02 /26

الملخص:

تروم هذه النظرات في الترجمة العربية لكتاب "التصوف والباطنية في الأندلس" (2016) للمستعربة الإسبانية "ماريبيل فييرو" مراجعة بعض القضايا الواردة في الكتاب، مثل قضية التصوف، والباطنية، والجدل حولهما، واستشكال سيرة وفكر بعض أعلام الحياة الروحية في الأندلس .

الكلمات المفتاحية: باطنية، الاندلس، استعراب، تصوف، ماريبيل فييرو

Abstract:

These looks at the Arabic translation of the book "Sufism and Esotericism in Andalusia" (2016) by the Spanish Arabist "Maribel Fierro" aim to review some of the issues contained in the book, such as the issue of Sufism and esotericism, and the controversy around them, and to formulate the biography and thought of some of the notables of spiritual life in Andalusia.

Key words:

Maribel Fierro, Sufism, Esotericism;Andalusia

* قُدمت هذه النظرات بحضور المعرب في رحاب كلية الآداب بمرتين يوم 21 فبراير 2017.

يشتغل الأستاذ مصطفى بنسباع، أستاذ التاريخ في كلية الآداب بتطاون (جامعة عبد المالك السعدي)، في شِعب علمي هو البداية والنهاية في كل عمل علمي عظيم القدر والقيمة؛ فهو يؤرخ للمسألة عبر استشكالها في مواضعها الزمنية، ويُترجم لها عبر نقلها من مظانها في لغاتها الأصل، وهو بذلك ينهض بفضيلتين اثنتين: يمكننا من معرفة سياقها التاريخي، ويهيئ لنا أسباب إدراكها في وقتها الزماني، ومن جهة أخرى، يضع بين أيدينا نصها التوثيقي بعد أن يترجمه – هو يفضل تعريبه- من أصله الإسباني أو الإنجليزي. هكذا صنيعه في أغلب النصوص التي وقفنا عليها؛ كمثل عمله عن "الزهاد والصوفية في الأندلس" لـ"مانويلا مرين"،[1] و"الجدل في كرامات الأولياء وتطور التصوف في الأندلس"،[2] و"التصوف والباطنية في الأندلس" لـ"ماربيل فييرو".[3]

(2)

الكتاب الأخير -"التصوف والباطنية في الأندلس" (2016)- يحقق غايتين: الأولى يُهيئ نصا "معربا" للقارئ العربي الذي لا يُحسن الإنجليزية، أو فاته الاطلاع عليه في لغته الأصل، والثانية، يُعيد إلى التداول العلمي قضايا فكرية على قدر عال من الاستشكال فيما يتصل بالتصوف أو بالباطنية، ويضع آخر ما استُشكل فيها لدى الإسلاميات الإسبانية المعاصرة.

ولا بد في هذا الصدد، من التنويه بجهد المعرب في عمله؛ فلا نجد "قلق العبارة" في جملته، ولا نجد ضعف تركيبها في لفظه، على غير ما دأبنا عليه من "التعريبات" التي تحملنا على رد النص، وتجريح المعرب. وبين أيدينا طائفة من النصوص تسلك هذا المسلك، وخاصة من اللسان الإسباني، ومن ألطاف الله أنها نادرة في جنسها، قليلة في سربها.

(3)

ومع أن نصوص الكتاب مُعربة عن الإنجليزية، إلا أنّا نسلُكها ضمن ما نسميه بـ"الإسلاميات الإسبانية". ومن سائر الأسباب التي تحملنا على ذلك هذه التالية: أن صاحبتها إسبانية إراديا وإداريا؛ أن لغات "الإسلاميات الإسبانية" متنوعة ومتعددة؛ أنها تتصل بقضية فكرية وتاريخية نمت ونشأت في أرض الأندلس التاريخية؛ أن المنهج الذي تصطنعه المؤلفة يختلف عما يصطنعه

[1] منشورات كلية الآداب، تطاون، 2010، 149 صفحة من القطع الصغير.

[2] نسق مواده الأستاذ بنسباع، وصدر بعنوان "المغرب والأندلس: دراسات وترجمات"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطاون، 2010، ص 39-66.

[3] منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطاون، 2016، 177 صفحة.

"الاستعراب" من مناهج، ويقطع مع ما يستعمله "الاستشراق" من طرائق، فضلا عما يعتقد فيه "الاستفراق" من حقائق.

(4)

والأستاذة "ماريبيل فييرو" (1956-) – صاحبة الدراسات المعرّبة- من ابرز الباحثات في "الإسلاميات الاسبانية"؛ فهي تطرق مواضيع في غاية الأهمية والقدر، وتصطنع وسائط تعبير لغوية ما بين إسبانية وإنجليزية وفرنسية، وتعتبر إلى جانب باحثتين من رتبتها، عرّب لهما الأستاذ بنسباع نصوصا أخرى في أعمال مغايرة أمثال "دلفينا سيرانو"[1] و"مانويلا مرين"،[2] غزيرة التأليف؛ إذ أحصينا لها على سبيل المثال مائة وثمانية وعشرين عملا إلى نهاية سنة 2009، ما بين مقال ودراسة ومؤلف مشترك ومؤلف فردي. وهذه الأعمال مفتوحة على الزيادة والتراكم، وتتصل بقضايا تاريخية وفقهية وكلامية وفلسفية متنوعة.

وتتميز الأستاذة "فييرو" عن نظيرتها من الباحثات ضمن "الإسلاميات الإسبانية"، بالجرأة في حسم بعض المسائل الجدلية؛ فقد حسمت مثلا في نسبة كتاب "رتبة الحكيم" و"غايته" لمسلمة بن القاسم القرطبي – كما أشار المعرب الذي لا يبدو أنه متفقا معها تمام الاتفاق لما بين يديه من مؤشرات دالة على نقيض ذلك- ولكن ليس لأن هوى اليقين يغلب على فؤادها كما هو الأمر لدى غيرها من الباحثين –وبين أيدينا لائحة طويلة مثلا من هذا الصنف وإن كان ذلك في غير التصوف كالفقه والكلام مثلا- بل لأنها تضع المؤشرات النصية، والإشارات التاريخية، والسياقات الزمانية، والأنظمة الإبيستيمولوجية موضع فحص ونقد وتمحيص، وتحمل الناظر فيها على التحليل والتركيب والمقارنة والاستنباط والاستنتاج، حتى يكاد يمضي معها متفقا فيما رتبته له من أدلة وحجج، وتهيئ من جهة أخرى الأسباب المنطقية لإبطال دعواها ما استطاع الناظر إلى ذلك سبيلا، وذلك عبر تمهيد السبيل المنهجي لدعاواها العلمية.

(5)

وكما أحسن المؤلف صنعا لما قدم للقارئ العربي نصوصا مُعربة لنظيرتها –"دلفينا" و"منويلا"- هكذا أحسن صنعا لما جمع نصوصا متنوعة وعرّبها لـ"ماريبل فييرو" مدارُ جميعها على

[1] "المرابطون وعلم الكلام الأشعري: جواب فتوى أم إضفاء للشرعية على معرفة هامشية"، مجلة الإبانة، 3/2 (2015)، ص 305-338.

[2] الزهاد والصوفية والسلطة في الأندلس، منشورات كلية الآداب، تطاون، 2010، 149 صفحة.

التصوف والباطنية؛ وتضم أربع مقالات متفاوتة في الطول ومتباعدة في تاريخ النشر، هي بترتيب المعرب "معارضة التصوف في الأندلس" (ص 11-59)، و"الجدل في كرامات الأولياء وتطور التصوف في الأندلس" (ص 63- 94)، و"الباطنية في الأندلس. مسلمة بن القاسم القرطبي مؤلف كتابي رتبة الحكيم وغاية الحكيم" (ص 97)، و"عودة إلى الباطنية في عصر الخلافة الأموية في الأندلس" (ص 141-175).

وللإشارة، فبعض المقالات سبق للمعرب نشرها في مكان آخر، مثل مقالة "الجدل في كرامات الأولياء وتطور التصوف في الأندلس"[1] التي شكلت مادة من مواد كتاب جماعي تحت عنوان "المغرب والأندلس"، نهض بتنسيق مواده المعرب ذاته،[2] ولكنه لم يشر إشارة كاملة إلى مصدرهما الأصلي في كلا الموضعين، كما لم يشر إلى المصدر الأصلي أيضا لسائر المقالات مثل "الباطنية في الأندلس" التي نشرتها المؤلفة سنة 1996،[3] و"معارضة التصوف في الأندلس" التي نشرتها سنة 1999.[4]

ولعل إعادة نشرها هاهنا بالكيفية التي عليها، يستجيب لداعي المعقولية المعرفية والمنطقية التي جناها الكتاب منها؛ فقد عكست طرفا من الجدل على حضور الأولياء في الحياة الدينية والعقلية في الأندلس، وأظهرت السبيل الذي اختطه لنفسه تطور التصوف وعموم الحياة الروحية فيها، وهذا كفيل بان يساعدنا على معرفة تطور التصوف وأهله في تلك البلاد، ويمدنا بأسباب استشكال بعض مسائله وقضاياه.

(6)

[1] "The polemic about the karamat al-awliya, and the development of Sufism in al-Andalus (4th/10th-5th/11th centuries)" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Vol. 55, n° 2(1992), pp. 236-249.

[2] تنسيق مصطفى بنسباع، منشورات كلية الاداب، تطاون، 2010، ص 39-66.

[3] "Batinism in al-Andalus. Maslama b. Qasim al-Qurtubi (d. 353-964), auther of the Rutbat al-Hakim and the Ghayat al-Hakim", *Studia Islamica* 84 (novembre 1996), pp. 87-112.

[4] "Opposition to Sufism in al-Andalus", Islamic Mysticism contested. ThirteenCenturies of Controversies and Polemics, ed. F. de Jong y B. Radtke, Leiden: Brill, 1999, pp. 174-206.

كما أن ترتيب المُعرِّب لمقالات الكتاب جاء وفق منطق تاريخي ومعرفي، وليس وفق منطق زمان النشر، ولا تاريخه؛ فـ"معارضة التصوف"، و"الجدل في كرامات الأولياء"، يُهيئ المجال لفهم وضع "الباطنية في الأندلس"، ويعزز فرضيات تحقيق نسبة كتابي "رتبة الحكيم"، و"غايته" إلى "مسلمة بن القاسم القرطبي"، ويحمل على تدقيق النظر في الباطنية في إحدى أطوار الوجود الإسلامي في الأندلس خلال عصر الخلافة الأموية.

إن الترتيب الذي اختاره المعرب ترتيب موفق؛ فقد اختار الانطلاق من الكلي إلى الجزئي، أي من "المعارضات" إلى مظاهرها، أو من التصوف إلى خصومه، ولو أن الانطلاق من الجزئي إلى الكلي له وجه من التوفيق أيضا، غير أن المعرب لم يستحسنه، وله في ذلك رأي مُعتبر ولا ريب.

(7)

ولقد حسبنا أن الكتاب يجمع بين الباطنية والتصوف في الأندلس كما هو بيّن في العنوان، ولكن المعرب سارع إلى تنبيهنا على ضرورة الفصل بين التصوف والباطنية، وفي ذلك من الفائدة ما فيه؛ إذ قد يقع في وعي بعض الناس أن التصوف في الأندلس نشأ فاستوى باطنيا كله، فيشتد نفورهم منه، ويتعمق الجهل لديهم بطبيعة الحياة الروحية في الأندلس، ويبخسوا من ثم، حق المؤلف والمعرب معا. إلا أن هذه الشبهة لا تزول بزوال التنبيه، لأن اختلاط التصوف بالباطنية في الأندلس وقع، ورجاله معروفون، ومسائله مطروقة في التاريخ بدءا من "آسين بالاسيوس"[1] إلى "ماريبيل فييرو"،[2] مرورا بـ"كاترينا روسي"،[3] و"رامون غيريرو"،[4] و"كروث إيرناندیث".[5]

[1] *Abenmasara y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Imprenta Ibérica, Madrid, 1914.

[2] "Opposition to Sufism in al-Andalus", Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, ed. F. de Jong y B. Radtke, Leiden: Brill, 1999, pp. 174-206.

[3] *Il trono - Ibn Masarrah di Cordoba (883-931), il proto-filosofo arabo d'Andalusia*, Moro Editore. 2012.

[4] "Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí", en *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza - Institución Fernando El Católico, 2004, pp. 223-239.

[5] "La persecución anti-masarrī durante el reinado de ᶜAbd Al-Raḥmān al-Naṣir li-Dīn Allāḥ, según Ibn Ḥayyān", *Al-Qanṭara*, 2 (1981) 51-67.

(8)

صحيح إن المُعرب لم ير حاجة إلى وضع دراسة تركيبية لموضوع "التصوف والباطنية في الأندلس"؛ يُضمنها ما يراه من آراء حول الموضوع؛ لاسيما تلك التي تنطوي على كثافة إشكالية شديدة، واكتفى فقط بوضع مقدمة تعريفية بمجمل الدراسات التي عرّبها، خشية "أن لا تتضخم" بها مقدمته، ولكنه أشار فيما أشار إلى أنه سيعود إلى طرق مسألتين: الأولى، العودة إلى تلك الدراسات عودة نقدية علمية مُفصلة، والثانية، تحقيق مسألة نسبة كتابي "رتبة الحكيم"، و"غاية الحكيم" إلى مؤلفه الحقيقي وفق ما تحصل لديه من مؤشرات أفصح عنها، وليس إلى أبي مسلمة ابن القاسم القرطبي الذي عدّتهُ الأستاذة "ماربيل" على الأصالة مؤلفا لـ"الرتبة" و"الغاية".

ونحسبه في إشارتيه يعِدُ وعد العالم إلى إنجاز ذلك إن أنسأ الله له في العمر، فينشر على الناس دراسات متفرقة أو مجموعة في كتاب جماعي أو فردي يضمنها ما يرتئيه من رؤى ونظرات حول التصوف والباطنية وما يحف بهما من مسائل وقضايا ذات الصلة في الأندلس.

كما أن المعرب لم يشأ وضع هوامش للدراسات التي عربها؛ إما لأنه لم ير حاجة إليها، فالقول واضح مفهوم، والقضية سائغة متناولة، أو أنه أحب إرجاءها إلى دراسة مفصلة هي الآن قيد الانشغال والاشتغال، فيعرض طائفة مما لديه على القراء بعد أن وضع بين أيديهم النص الأصلي في لسانه العربي، أو هو يذهب مذهب المؤلفة فيما استمسكت به من آراء فانصرف إلى تعريب المتن دون العناية بالهامش.

ونرجح أن المعرب صنع هذا وذاك؛ فقد سكت عما صح عنده من رأي، وذهب مذهب المؤلفة فيما اعتقدته من نظر، وأرجأ الفصل فيما هو موضع اختلاف إلى مناسبة أخرى. والشاهد على ذلك أنه دعا إلى التدقيق فيما ذهبت إليه المؤلفة من نفي تأثر ابن العريف وابن برجان بابن مسرة، وحصول معارضة الصوفية المعتزلين والزهاد والصوفية الأفراد أمثال ابن عاشر وابن عباد الرندي، وطبيعة علاقة طريقة بني سيد بونة مع حكام بني أمية، والأسباب العقدية لمعارضة الفقهاء للطرق الصوفية.

(9)

ولعل في هذا الصنيع بضع فضائل، منها التعريف بالمتن العلمي فيما يتصل بالتاريخ الأندلسي عامة، والحياة الروحية خاصة، وما لهما من صلات وثيقة بالمغرب وعموم الغرب الإسلامي، والمشاركة في استشكال القضايا التي تنطوي عليها الحياة الروحية، واستئناف الحوار العلمي مع وجوه الإسلاميات الإسبانية، وإعادة قراءة أعمال القدامى منهم والمحدثين، وتمحيص

حقائقها، وتحقيق فرضياتها على هدي ما تحصل لديهم من مخطوطات، وما استجد لديهم من آلات القراءة والتأويل.

ونقدر أن إحدى مظاهر قيمة ما أنجزه الأستاذ بنسباع، ضمن ما نرجح أنه رؤية تاريخية ساعية إلى إدراك الأسباب الفكرية للوقائع الاجتماعية، ولاسيما تعريبه لـ"الزهاد والصوفية في الأندلس" لـ"مانويلا مرين"، و"الجدل في كرامات الأولياء وتطور التصوف في الأندلس"، و"التصوف والباطنية في الأندلس" لـ"ماربيل فييرو"، حرصه الشديد على تهيئة النصوص العلمية من هذا المتن، وتعريبها، ودعوة الباحثين إلى العناية بها حسب الجهد والقدرة.

(**10**)

ونحن إن بسطنا خريطة التداول العلمي أمامنا فيما يتصل بالحياة الروحية في الأندلس، وبغيرها من مظاهر الحياة العلمية كالعلوم الشرعية والكلام والفلسفة على سبيل المثال، سنجد أن القول فيها لا يحسن الإحالة على متن الإسلاميات الإسبانية، وإن فعل، فغالبا ضمن القول التاريخي، وليس ضمن القول الشرعي أو الفقهي أو الفلسفي أو الكلامي. هذا على ما في قوله من عجمة أو لحن في غالب الأحيان، تجعل الواقف عليه يشك في بضاعته العلمية.

السبيل الذي اختطه الأستاذ بنسباع، إن بتعريبه لمتن الإسلاميات الإسبانية، أو باطلاعه على ثمارها المنشورة في لغاتها الأوروبية، أو بتطارحه لقضاياها ضمن القول التاريخي، سبيل واصل إلى غاياته، مسدد بآلياته، لا ينفي الواحدية الثقافية التي يجمد عليها الفكر المغربي فقط، بل يؤكد على وجود عوالم لغوية وفكرية ممكنة، استطاعت بحكم جدارتها العلمية، وكفاءتها المنهجية، فتح آفاق أوسع من النظر والتدبر.

إشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي
عند محمد المصباحي
The problem of the legitimacy of cultural modernity in the Arab world From Muhammad Al-Misbahi

أ/ محمد بن حماني*	المملكة المغربية

الإرسال: 12/ 01/ 2021 **القبول**: 21/ 01/ 2021 **النشر**: 26/ 02/ 2021

ملخص: إن سؤال مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي، هوسؤال إشكالي يتعلق لدى محمد المصباحي بكيفية تكييف الثقافة التراثية لكي يسهل عليها تقبل الحداثة الثقافية والانفعال بها من أجل الفعل فيها.إنه تكييف يندرج ضمن البحث عن كيفية إخراج هذه الحداثة من وضعيتها المتأزمة في المجتمع العربي. مادام التحديث الذي يعرفه هذا الأخير يكرس تبعية مزدوجة للعرب : تبعيتهم للغرب من جهة، من خلال الإقبال على منتوجاته التقنية والصناعية وتبعيتهم للتراث والماضي من جهة ثانية. إنه تحديث يصطدم بتقابل التراث والحداثة

وهكذا وللخروج من هذه الأزمة سينطلق المصباحي من فرضية أساسية ، هي اعتباره الحداثة مكانا مشتركا بين الثقافات، فهي بالرغم من كونها اكتشاف غربي، أي حصيلة شروطه التاريخية والاجتماعية والسياسية والفكرية والثقافية، فإنها مع ذلك ليست خاصة بالغرب. فهي تشكل أفق انتظار ثقافي عام بالنسبة للإنسانية جمعاء.وهذا ما يفسر وجود بذور حداثية في الثقافة الماقبل حداثية مثل الثقافة التراثية العربية الإسلامية.

وفي إطار أجرأته لهذه الفرضية سيتبنى المصباحي مقاربة فلسفية ينعتها بالبرزخية من خلالها يعتبر بأن مدخل إثبات مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي هو ترسيخ الحوار الديموقراطي والعقلاني بين التراث والحداثة كحوار من شأنه أن يكشف بأن العلاقة بينهما ليست علاقة تقابل حاد، كما يرى ذلك أنصار المقاربة التقابلية ، والمقاربة الهوياتية ، وإنما هي علاقة فصل ووصل.

الكلمات المفتاحية: التراث، الحداثة الثقافية، مابعد الحداثة، المشروعية، المقاربة الفلسفية البرزخية، المقاربة التقابلية، المقاربة الهوياتية، محمد المصباحي.

Abstract: The question of the legitimacy of cultural modernity in the Arab world is a problematic question related to Muhammad al-Misbahi how to adapt the heritage culture in order to facilitate its acceptance of cultural

* أ. محمد بن حماني

modernity and the emotion with it in order to act in it. . As long as the modernization known by the latter perpetuates a double dependency on the Arabs: their subordination to the West on the one hand, through the demand for its technical and industrial products, and their dependence on the heritage and the past on the other hand. It is a modernization that collides with the contrast of heritage and modernity

Thus, to get out of this crisis, Al-Musbahi will start from a basic premise, which is that he considers modernity as a common place between cultures, for despite it being a Western discovery, that is, the outcome of its historical, social, political, intellectual and cultural conditions, it is nevertheless not specific to the West. It constitutes a general cultural waiting horizon for all of humanity. This explains the presence of modernist seeds in the pre-modernist culture, such as the traditional Arab-Islamic culture.

Within the framework of his boldness of this hypothesis, Al-Mesbahi will adopt a philosophical approach, which he describes as an isthmus through which he considers that the approach to proving the legitimacy of cultural modernity in the Arab world is the consolidation of the democratic and rational dialogue between heritage and modernity as a dialogue that would reveal that the relationship between them is not a relationship of sharp contrast, as the proponents of the contrast approach see , And the identity approach, but it is a relationship of separation and connection.

Key words: heritage, cultural modernity, post-modernity, legitimacy, the philosophical approach to the isthmus, the contrastive approach, the identity approach, Muhammad al-Misbahi.

مقدمة

إن الحديث عن "إشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي عند محمد المصباحي يجد مسوغه في كون هذا الأخير قد ارتقى بمفهوم الحداثة إلى مستوى الإشكالية الفلسفية التي سينخرط من خلالها في حوا مع مجموعة من الفلاسفة المعاصرين ، أمثال **محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وعلي أومليل، ومحمد سبيلا.وطه عبد الرحمن**.... وذلك حول كيفية إثبات مشروعية هذه الحداثة والدفاع عنها في العالم العربي.

وهذا الارتقاء بمشروعية الحداثة الثقافية إلى مستوى الإشكالية يمكن أن نفسره في كون المصباحي لم يشأ ،كمتشبع بروح الفلسفة وما تقوم عليه من حوار رصين، أن يبني موقفه من هذه المشروعية دون التداول حولها بين الفلاسفة. كما يجد تفسيره في اعتقاده باستحالة تأسيس موقف فلسفي من هذه المشروعية انطلاقا من الصفر، بل لابد من جعل هذا الموقف " استئنافا

"لمواقف أخرى بماهو استمرار نوعي لها ، مما يفيد نزوع المصباحي للتعامل مع المواقف المتعارضة مع موقفه بروح "القول العَدْل"، أي بقول منصف بعيدا عن ضجيج الإيديولوجيات المتطاحنة.

ولابد من الإشارة هنا أن كل مؤلفات المصباحي ، هي في جوهرها مؤلفات حوارية، من بينها "**تحولات في تاريخ الوجود والعقل**"، "**نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي** "، "**العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان**" "**الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**"،" من أجل **حداثة متعددة الأصوات**"،"**جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة**"، "**الذات في الفكر العربي الإسلامي**"الخ.

ومعنى هذا أن عناصر موقفه من "إشكالية مشروعية الحداثة" هي عناصر مبددة في هذه الأعمال ، من هنا ستكون مهمتنا هنا التقاط هذه العناصر من مختلف أعمال المصباحي المذكورة وعرضها فيما يشبه النسق، الذي بموجبه يتميز عن المواقف الفلسفية الأخرى في موقفها من هذه الإشكالية وما تثيره من تساؤلات حول وضعية هذه الحداثة في المجتمع العربي اليوم، وكذا حول مفهومي الحداثة والتراث والعلاقة القائمة بينهما ، وكيفية إثبات هذه المشروعية والدفاع عنها .

1ـ وضعية الحداثة الثقافية في العالم العربي.

عندما يتحدث المصباحي عن وضعية الحداثة الثقافية في العالم العربي الآن فهو يتحدث عن وضعية يكشف فيها عن طبيعة العلاقة التي تربط الحداثة بالثقافة لدى العرب، وذلك لأن الثقافة تعتبر في نظره مرادفة للحداثة عندما تكون هذه الثقافة منفتحة وحرة مبدعة تميل إلى التغيير في كل مجالات الحياة البشرية ؛ لكنها تتضاد مع الحداثة عندما تميل إلى المحافظة على الهوية الموروثة[1]. وعلاقة التضاد هاته بين الثقافة والحداثة هي ما يسم وضعية الحداثة الثقافية في المجتمع العربي؛ مما جعل المصباحي يسم هذه الوضعية باعتبارها وضعية أزمة وفشل.[2] وحجته على هذه الوضعية هي أن مشروع الحداثة، كمشروع ثقافي تنويري بمعناه الحق والقوي كمشروع غربي ، لم يبدأ بعد في هذا المجتمع. فهو مشروع أجهض في المهد. فقد فشلت الحركة التنويرية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين في فرض نموذجها الثقافي المعياري العقلي على المجتمع العربي. وهكذا يكاد العرب اليوم ، حسب المصباحي ،يعيشون حالة ثقافية لا تنويرية، وذلك لأنهم عاجزون عن استعمال عقلهم استعمالا تنويريا، أي كأداة للنقد المستقل عن

[1]. محمد المصباحي ، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة ، منتدى المعارف ، بيروت ، الطبعة الأولى ،2013 ص 359

[2]. نفسه ،ص 362

كل وصاية؛ سواء وصاية الغرب أو وصاية التراث أو الماضي.[1] حقيقة أنهم ، في المنظور المصباحي، يقبلون التحديث، لكنه تحديث من دون ثقافته التنويرية التي هي الحداثة ، بل وإنهم يقبلون التحديث عبر ثقافة مضادة للتنوير أو للحداثة التي هي الثقافة التراثية، كثقافة تقليدية مما سيجعلهم يقبلون على هذه الحداثة عبر تجذير القدامة[2] .وهكذا يغدو التحديث في هذه الحالة في العالم العربي "عبارة عن آلة استهلاكية ضخمة تنفعل بالجديد من دون أن تفعل فيه"[3] . إنه تحديث يكرس تبعية مزدوجة للعرب : تبعيتهم للغرب من جهة، من خلال الإقبال على منتوجاته التقنية والصناعية ، كالسيارة ، والطائرة ، وجهاز الكمبيوتر، والهاتف المحمول..... وتبعيتهم للتراث والماضي من جهة ثانية ، إذ باسمه يتم رفض ثقافة الحداثة، أي العقلانية والنقدية والتحررية ، التي يفترض[4] أن تشكل روح هذه المنتوجات التقنية والصناعية التي يقبل عليها هؤلاء، باعتبارها ثقافة معارضة للثقافة التراثية . ومن هنا كانت هذه الحداثة صورة من دون مضمون، ومادة من دون قوة ذاتية تحركها من الداخل.لأنها لم تتمكن من الانغراس في ذات الإنسان العربي، فهي ظلت حدثا عرضيا وليست مقوما ذاتيا للثقافة العربية.[5]

ووضعية الفشل هاته التي تعيشها الحداثة الثقافية في المجتمع العربي ترجع ،حسب المصباحي، إلى أسباب داخلية وخارجية. فبالنسبة للأسباب الداخلية فتتجلى في كون هذه الحداثة لم تكن نتيجة ثورات داخلية عربية : اقتصادية اجتماعية سياسية فكرية إدارية كما حصل ذلك في الغرب، ولكنها كانت حصيلة إعادة النظر العرب في التراث القديم تحت ضغط الآخر، أي الغرب، سواء بالقوة أو بالتقليد. وإضافة إلى هذا السبب، هناك سبب آخر يذكره **العروي**، وهو ربط هؤلاء المثقفين الحداثة بالليبرالية من جهة، وربط الليبرالية بالاستعمار والإمبريالية والصهيونية من جهة ثانية، مما أدى بهم إلى رفع شعار الثقافة الوطنية من أجل مناهضة الحداثة بعنوانها الليبرالي. أما السبب الداخلي الثالث فيتجلى في ثقل التراث وما ينتج عنه من ترسيخ للتقليد والمحافظة. ومن بين مايؤكد هذا الثقل مثلا هو أن ما يستوعبه الطلاب العرب والمسلمون

---

[1] .نفسه ، ص 348/347

[2] .محمد المصباحي ، من أجل حداثة متعددة الأصوات ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2010، ص6

[3] .جدلية العقل والمدينة ، ص 363

[4] .عندما نقول يفترض فذلك لأن هذا التحديث في العالم العربي كما يقول المصباحي مهما تماهى مع العقل لكن هذا العقل ليس عقلا تنويريا أي عقلا عموميا نقديا شجاعا وإنما هو عقل وظيفي حسابي مسخر لأغراض أخرى غير أغراض التنوير. **جدلية العقل والمدينة، ص 347**

[5] .جدلية العقل والمدينة ، ص 362

في الجامعات والمعاهد العلمية الراقية من فتوحات علمية ثورية لا يجد له صدى بتاتا في سلوكهم العملي وعلى قيمهم وتصوراتهم للعالم التي تبقى مغرقة في التقليد.[1]

وفيما يخص الأسباب الخارجية لفشل الحداثة الثقافية في العالم العربي فمنها ما يرتبط ، حسب المصباحي، بالغرب نفسه ،كمستعمر، بحيث تبدت حداثته ، كما يقول **العروي**، كثقافة استعمارية استعبادية استغلالية وأحيانا قاتلة[2] . ومنها ما يرتبط بالكيان الإسرائيلي، وهو أيضا سبب آت من الغرب نفسه باعتباره هو من زرع هذا الكيان في قلب الوطن العربي، فهوكيان وظف الحداثة ومنتوجاتها التقنية والعسكرية في طرد شعب فلسطين عن أرضه. وهذا ما جعل الحداثة ترتبط في الذهن العربي والإسلامي بالعنف والإرهاب والاستعمار، أي بنهاية المعنى والعقلانية والحرية.كل هذا جعل هذه الحداثة موضع تشكيك بالنسبة للإنسان العربي اليوم.

وهكذا فإن هذه الوضعية المتأزمة للحداثة الثقافية في العالم العربي والإسلامي ستضع، حسب المصباحي، على عاتق الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين مسؤولية إيجاد مخرج لها، وذلك في أفق الدفاع عن مشروعيتها عبر تفعيل مبادئها وتطويرها على ضوء ماعرفته الحداثة من تطور في المرحلة المعاصرة . لكن هذا التفعيل سيصطدم بواقع التقابل بين ثقافتين : ثقافة تراثية تقليدية تكرس الانغلاق على الذات باسم الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية الموروثة ، وثقافة حداثية كعنوان للانفتاح والحرية والإبداع والتغيير في كل مجالات حياة الإنسان.[3] من هنا ستبدو الحداثة بأنها مفهوم غير مسالم ،أي غير متواطئ مع الوضع الثقافي التقليدي القائم في العالم العربي. فهي منذ ظهورها أشهرت سلاحها في وجه الثقافة التراثية من أجل تحفيزها على إعادة بناء نفسها ، وذلك بالتشكيك في معاييرها وقيمها وأنماط تعبيرها وتفكيرها واعتقادها ، من أجل تغيير وجه المجتمع وتوسيع مساحة الحق والحرية فيه. من هنا سيطرح سؤال مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي، أي ذلك السؤال المتعلق بكيفية تكييف الثقافة التراثية لكي يسهل عليها تقبل الحداثة الثقافية والانفعال بها من أجل الفعل فيها ؟[4]

في إطار معالجته لهذه الإشكالية سينطلق المصباحي من فرضية أساسية هي: الحداثة مكان مشترك بين الثقافات، فهي بالرغم من كونها اكتشاف غربي، أي حصيلة شروطه التاريخية

[1]. محمد المصباحي ، من أجل تجديد التنويرالإسلامي، مقال غير منشور

[2]. جدلية العقل والمدينة ، ص362

[3]. نفسه ، ص 359

[4]. نفسه ،ص 360

والاجتماعية والسياسية والفكرية والثقافية، فإنها مع ذلك ليست خاصة بالغرب. فهي تشكل أفق انتظار ثقافي عام بالنسبة للإنسانية جمعاء، بحيث يمكن تشبيهها بذلك العقل الهيولاني (الذي تحدث عنه ابن رشد) الجديد والذي يدخل في تركيب العقول الفردية والجماعية[1].

وهكذا وفي إطار أجرأته لهذه الفرضية سيتوسل المصباحي بالمنهج الدلالي الإشكالي، بحيث سينطلق من تفصيل دلالة كل من الحداثة والتراث عبر التشكيك فيها ، ورصد ما تثيره من التباسات ستنعكس على علاقة الحداثة بالتراث وما تثيره من جدال بين الأقوال الفلسفية ، ليستثمر هذه الدلالات والجدالات في بناء إشكالية مشروعية هذه الحداثة في العالم العربي، وفي اتخاذ موقف متميز منها يجسد ،في نظره ،الحل الأمثل لها .

2.مفهوم الحداثة

يرى المصباحي بأن مفهوم الحداثة تعرض لسوء فهم كبير في الفكر العربي المعاصر سيكون له تأثيره السلبي على حل إشكالية مشروعية الحداثة في العالم العربي. إنه سوء فهم عبر عن نفسه في تسطيح هذا المفهوم وإفقاده خصوبته الدلالية واختزاله في بعد واحد دون غيره من الأبعاد، هو البعد السياسي مثلا، والذي جعله **محمد عابد الجابري وعلي أومليل** مثلا مرادفا للحداثة .[2]

ومن مظاهر سوء الفهم التي طالت مفهوم الحداثة أيضا، ربط هذا المفهوم بمرجعية ثقافية وحضارية وجغرافية واحدة هي الغرب؛ كما هو الحال مع **محمد سبيلا** الذي يعتبر بأن الحداثة برانية لا جوانية بالنسبة للعرب[3].

وتجاوزا منه لسوء الفهم هذا، سيعتبر المصباحي أن الحداثة " اسم مشترك يقال على معان مختلفة إلى حد التقابل"[4]. وهذا الاختلاف في معاني الحداثة هو ما من شأنه ، في نظره، أن

---

[1].نفسه ،ص 369

[2].هذا ما يؤكده الجابري بالقول " إن الحداثة عندنا كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا ، والعمود الفقي الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديموقراطية ". " التراث والحداثة " المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1991،ص17كما أن هذا أيضا ما يشير إليه علي أومليل عندما ربط الحداثة بممارسة الحق في الاختلاف كعنوان للديموقراطية بحيث يقول "إن حديثنا عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديموقراطية . فالنظام الديموقراطي يسلك بالاختلاف:ويشرع له وينظمه ويبني عليه . وهو نظام يسلم بالتعددية : تعددية الآراء والعقائد والمصالح ، تبنى عليها وفاقات عامة وتوازنات متجددة وآليات للمشاركة وتداول للسلطة والمنافع " شرعية الاختلاف ، دار الأمان ، الرباط ، الطبعة الثالثة 2001، ص 10

[3].محمد سبيلا ، دفاعا عن العقل والحداثة ، منشورات الزمن ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، 2003،ص58/57

[4].محمد المصباحي ، مع ابن رشد ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2007، ص39

يسعفنا في التخفيف من حدة التوتر أو القطيعة بين هذه الحداثة والتراث والدفاع ، نتيجة لذلك، عن مشروعية الحداثة في العالم العربي .

فالحداثة في المنظور المصباحي حداثات؛ بحيث يمكن النظر إليها من خلال جانبها الستاتيكي،أي من حيث هي مجموعة من الثوابت ممثلة في: التنوير، والذي يتجلى في إعلاء الحداثة من قيمة العقل ومنحها تقديرا كبيرا للذات. وما يجعلها مرادفة للعقلانية هو إعلاؤها من قيمة العقل الفردي الحر والمستقل عن كل أشكال الوصاية (الدينية والإيديولوجية، والسياسية، والاجتماعية....) في التفكير والسلوك. أما مايجعلها تعلي من قيمة الذات هو نظرها لهذه الذات في استقلالها وحريتها في الفكر والسلوك والمواقف السياسية، في مقابل ما كانت تقوم عليه الثقافة الما بعد حداثية من إلغاء لهذه الحرية ومن إعلاء لقيمة الجماعة أو القبيلة والطائفة ولوصايتها على الفرد.[1]

وارتباط الحداثة بالدفاع عن الحرية على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي يعطيها اسما جديدا هو الليبرالية. وليست الليبرالية من الناحية السياسية سوى الديموقراطية باعتبارها أسلوبا جديدا لتدبير شؤون الدولة على أساس المشاركة الحرة لكل المواطنين وما تحيل عليه من تعاقدات تضمن حق جميع المواطن هي حصيلة الحوار العقلاني. ومن شأن هذه الديموقراطية أن تكشف لنا بأن الحداثة بقدر ما كان ينحو بها التنوير نحو الكونية، بقدر ما ينحو بها نحو الحد من هذه الكونية ، لأن الديموقراطية تعني الاعتراف بحق الاختلاف الثقافي في إطار الحداثة نفسها.[2]

ويعرف المصباحي الحداثة أيضا انطلاقا من جانبها الديناميكي.فهي،في نظره ، قبل كل شيء حدوث الجدة والجديد والشعور بهما، ومن هنا علاقتها الوطيدة بالزمن. فهي شعور الإنسان بالحضور والمعاصرة، لكن لا من حيث هي زمن عابر، كما كان يقول **شارل بودلير**، ولكن أيضا من حيث هي قطيعة وانفصال عن الزمن الماضي. أي إنها، كما يقول **هابرماس**، لا تستمد معاييرها وأحكامها ورؤاها من التراث الثقافي وإنما تستمدها من ذاتها.[3]

لكن بالرغم من الطابع النسبي والتاريخاني للحداثة والذي يكشف عن من انتمائها لزمانها، فإنها تقدم نفسها وكأنها إطار حضاري محايد يتجاوز الانتماءات الثقافية التقليدية وعلى رأسها الثقافة الدينية التي تسببت في عدة حروب إبان القرون الوسطى وبداية عصر النهضة. ففي

---

[1]- جدلية العقل والمدينة ، ص356

[2]- نفسه ص357

[3]- نفس المرجع والصفحة

الحداثة تتعايش كل العقائد والانتماءات والثقافات وذلك وفق قواعد التسامح والاعتراف المتبادل القائم على أساس من الإنسية والعقلانية واحترام حقوق الإنسان الأساسية والثقافية معا. مما يعني قيام هذه الحداثة على فكرة فصل الدين عن الدولة أي على العلمانية، والتي أضحت الدولة الحديثة بموجبها مكانا عاما حرا وشفافا تتساكن فيه كل المعتقدات من دون تمييز.[1]

ويرى المصباحي أنه يمكن اعتبار هذه الثوابت التي تقوم عليها الحداثة (التنوير الليبرالية الإنسية التاريخانية العلمانية ... وما يترتب عنها من نقد وتمرد ورفض وتجديد وإبداع) مؤشرا على صراعها مع الثقافة التراثية سيحول الحداثة إلى ثقافة جديدة غطت كل مجالات الوجود البشري من آداب وفنون وعلوم وتقنيات. وهذا ما سيجعل هذه الثقافة الجديدة في أزمة دائمة مع الثقافة التراثية[2].

ومن بين مظاهر هذه الأزمة، حسب المصباحي، ذلك التغير الجذري الذي حملته الحداثة وطال نظرية فلسفية تراثية ، هي" نظرية العقل" ولواحقها التي من بينها: العلم، والإنسان، بحيث حدث تغير جذري على مستوى هذه النظرية الفلسفية، إذ " لم يعد الإنسان هو الإنسان ، ولا العلم هو العلم، ولا العقل هو العقل، ولا الأشياء هي الأشياء"[3]

فبالنسبة للعقل فإنه، وبفعل التقدم الحاصل في العلم الحديث، لم يعد في الحداثة مقيدا بالدين أو بالمتعالي، كما لم يعد عقلا مطلقا وخارج الزمان والمكان كما كان الحال في التراث، بحيث قطع صلته بهذا المتعالي وهذا المطلق، وصار عقلا له تاريخ. كما لم تعد نظرة العقل للموجودات نظرة مجردة تتعالى عن واقع الأشياء في تغيره وتحوله. فقد نجحت الثورات العلمية والفلسفية في نزع صفات التجريد والإطلاق والقداسة عن العقل بحيث أصبحت علاقته بالموجودات علاقة مباشرة وليست عبر وساطة النص الديني، مما أدى إلى تعميق النظر لهذه الموجودات والكشف عن خباياها. كما نجحت هذه الثورات في الكشف عن حدود العقل وعن أسسه التاريخية واللغوية والعملية، بحيث أضحى موضوعا للنقد بعدما كان أداة له. ومن هنا تعددت التصورات حول العقل، والتي من بينها التصور الديكارتي، والتصور الكانطي، وتصور جون لوك ..... ومن نتائج هذا النقد اعتبار العقل أعدل قسمة بين الناس، كما يقول ديكارت، فهو عقل لم يعد محتكرا من طرف الخاصة من الناس كما كان يعتقد فلاسفة التراث. كما تم توجيه العقل نحو الطبيعة بدلا عن انصرافه عنها في التراث نحو ما بعد الطبيعة. وإضافة إلى هذا تم توجيه

[1]- نفسه ص 358/357

[2]- نفسه، ص. 358

[3]- محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1995، ص65

العقل نحو المنفعة والسلطة والقوة خاصة عندما تم إخراج نظرياته وقوانينها إلى الفعل على شكل آلات وتقنيات تنوب عن الإنسان في العمل كما تيسر هذا العمل وتخلصه من التعب والمعاناة . وهذا مايؤشر في نظر المصباحي على إلغاء الفصل بين العقل والإرادة،وبين العقل النظري والعقل الأخلاقي ، وترسيخ للتعاون بينهم كما تشير إلى ذلك الكانطية. كما أن العقل الصانع لقيم الحداثة الحضارية؛ المرتبطة خاصة بحقوق الإنسان؛ وجد نفسه مضطرا للانفصال عن الأخلاق وإضفاء طابع الحياد على أحكامه تلافيا للخلافات العقيمة التي تثار بصدد هذه الأحكام وما تستند عليه من قيم ، وذلك في أفق الاستجابة لمطمح تحقيق مجتمع مدني تعاقدي [1].

وفيما يخص العلم، فبحكم الثورات التي قام بها مجموعة من العلماء مثل كوبرنيك وجاليلي وبرونو... فإنه أصبح يشكل بؤرة التغيير الذي جسدته الحداثة على مستوى العقل والإنسان[2]. فالعلم سيكتسب في ظل الحداثة مواصفات جديدة مختلفة عن تلك التي كان يتصف بها في الماضي. فهو لم يعد في ظل الحداثة يكتفي بقراءة الموجودات ومشاهدتها، كما كان الحال مع فلاسفة التراث العربي الإسلامي، بل صار يتدخل في بنيتها ويغوص في كنهها ويفك رموزهاوذلك رغبة منه في قراءة جديدة لها تسمح له بإعادة بنائها، مما جعل هذا العلم يشكل فضاء رحبا لتنافس التفسيرات والتأويلات وأنماط الفهم لهذه الموجودات. هاجسه في ذلك عدم الاكتفاء بالتنظير بل أيضا تحويل هذا التنظير إلى إبداع يلبي حاجات الإنسان المادية والمعنوية . وهذا مايعني أن الحقيقة في العلم الحديث لم يعد ينظر إليها خارج واقع الإنسان أو مجرد مصدر شرف الإنسان كفرد، كما كان الأمر في التراث، بل باتت أيضا قوة استراتيجية اجتماعية شاملة، سواء على المستوى المعرفي أو على مستوى الوجود والبقاء، أو السلم، والحرب، أو الخير والشر. وإضافة إلى هذا فإن العلم في الحداثة لم يعد نقطة نهاية وعنوانا للكمال كما كان الأمر في التراث، بل أضحى نقطة انطلاق؛ مادام العلم لانهاية له.[3]

أما الإنسان في الحداثة فإنه، في نظر المصباحي،لم يعد خاضعا للثنائيات المتضادة وللمفارقات المستحيلة، ممثلة في ثنائية الجسد والروح، العقل والجسم، العامة والخاصة، الماهية والوجود... التي كان يتخبط فيها فلاسفة التراث. فقد تم تعويض هذه الثنائيات بالنظر إلى الذات الإنسانية كوحدة لا انفصام فيها، أي كوحدة العقل والجسم، ووحدة الماهية والوجود، ووحدة الخاصة بالعامة، ووحدة النظر بالعمل. وهذا ما كانت نتيجته تجاوز فكرة الكمال بشقيها المعرفي

[1] ـ نفسه، ص 59/58/ /57/56/55

[2] ـ نفسه، ص50

[3] ـ نفسه، ص 54/53/52

والوجودي والتي بموجبها كان مفكرو التراث يتحدثون عن خاتم العلماء والفلاسفة، باعتباره يجسد الكمال المعرفي المطلق ، إذ كانوا ينسبون للكامل صفات تجعله متعاليا عن وجوده الطبيعي والتاريخي كإنسان[1]. كما كانت نتيجة نظرة الحداثة للذات الإنسانية كوحدة، نظرة الإنسان إلى جسمه نظرة إيجابية بحيث لم يعد الجسم مضادا للحقيقة، كما كان الحال في التراث، بل أضحى الجسم هو مركز الحقيقة. كما أصبح الإنسان يشعر في عالم هو في ملكه وينتمي إليه لأنه هو صانع دلالته ودلالات ما يوجد حوله [2].

2ـ مفهوم التراث

يحضر مفهوم التراث لدى المصباحي، شأنه شأن الحداثة،تحت مسميات عديدة من بينها: الحضارة، الإسلام، التاريخ، الماضي، التقليد، الكهف... مما يفيد أولا: تعدد تجليات هذا التراث باعتباره يتضمن الدين قرآنا وحديثا، والفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف، والأدب.. كما يفيد ثانيا: أن التراث كمفهوم له وجهان وجه تقليدي وظلامي ووجه تنويري ومتفتح. وهكذا عندما يوظف المصباحي مفهوم الحضارة، كمرادف للتراث العربي الإسلامي، فإنه ينظر إليه في وجهه التنويري المتفتح ، أي كمنتوج ثقافي كتابي عقلاني عبّر عن نفسه في عدة أجناس من العقلانيات: العقلانية الفقهية، والكلامية، والعلمية، والفلسفية والأدبية... والتي تعبر عن نجاح "عقل التدوين" في تأسيس حضارة قوية بعلمها وثقافتها وسياستها، تركت بصماتها بهذا القدر أو ذاك على الحضارة الغربية الحديثة. وهذا ما ينم عن مفارقة أساسية لها قيمتها بالنسبة للمصباحي، وهي أن التراث، كحضارة، بقدر ما يعبر عن خصوصية الثقافة الإسلامية وهويتها، بقدر ما يعبر عن انفتاح هذه الثقافة على الثقافات والحضارات الأخرى. وبهذا يغدو التراث مبدئيا قابلا في ذاته لأن ينفتح على الحداثة لولا ما تعرضت له هذه الحضارة من توقف عن العطاء في مجالات الإبداع المعرفية، والأخلاقية والسياسية، والجمالية، والدينية، بسبب طغيان نزعات التقليد واللاعقلانية،نتيجة للهجمة القوية على الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية، والتي ترتب عنها انغلاق الحضارة الإسلامية على نفسها وتوقفها عن تجديد عقلانيتها، في الوقت الذي أقدمت فيه الأزمنة الحديثة على ابتكار عقلانية التنوير التي كانت منطلقا لنشأة عدد من العقلانيات كما أسلفنا. وهكذا وأمام هذا التجدد الشامل للعقلانية الحديثة؛ والذي شمل حتى مراجعة التنوير الكلاسيكي لأسسه الأصلية، سيكون على العقلانية الإسلامية مواجهة تجديد نفسها للاتحاق بركب الحداثة[3].

---

[1]ـ نفسه، ص 60

[2]ـ نفسه ص 64/63/62

[3]ـ مقال: من أجل تجديد التنوير الإسلامي

هكذا إذن يخلص بنا المصباحي من رصده لدلالات كل من الحداثة والتراث، إلى أننا أمام مفهومين تربطهما

علاقة فصل ووصل. وهذه العلاقة هي ما سيسوغ حديثه عن بذور الحداثة في التراث.

3. بذور الحداثة في التراث

إذا كانت فلسفة ابن رشد ومعها الفكر العرفاني قد احتلا مكانة متميزة في الكتابات المصباحية ، فذلك بالنظر لما يتضمنانه من بذور حداثية ستسعف المصباحي في الخروج بالحداثة الثقافية من وضعيتها المتأزمة في العالم العربي والدفاع عن مشروعيتها وما يستلزمه هذا الدفاع من حوار مزدوج للعرب : حوارهم مع ذاتهم ، أو مع تراثهم من أجل إعادة النظر فيه وتطويره، وحوارهم مع الغرب باعتباره يحتضن الصورة الجديدة للحداثة وهي "ما بعد الحداثة "

وبالنسبة للفلسفة الرشدية فإن ما يؤكد صلاحيتها كمدخل لحوارالعرب والمسلمين اليوم مع الغرب هومواجهتها لإشكالية "علاقة الحكمة بالشريعة " باعتبارها وفق التأويل المصباحي متماثلة مع إشكالية معاصرة مطروحة أمامنا اليوم، وهي إشكالية علاقة الإسلام بالحداثة." فما كانت ترمز إليه الحكمة في الحضارة الإسلامية هو ما تمثله الحداثة في الأزمنة الحالية مع فارق يتعلق باتجاه الزمن، إذ في الوقت الذي كانت فيه الحكمة مرتبطة خاصة بالأوائل من اليونان فإن الحداثة ترتبط بالمحدثين والمعاصرين." [1] والحل الذي اعتمده ابن رشد لإشكالية علاقة الحكمة بالشريعة يرى فيه المصباحي مؤشرا على اعتراف أبي الوليد ضمنيا بأن الإسلام غير كاف بذاته كمنظومة معرفية ومنطقية. وعدم الكفاية هاته تعني مشروعية انفتاح المسلمين على الغير، أي على فلسفة وعلوم اليونان وذلك لاعتبارات أخلاقية وعلمية.

فمن الناحية الأخلاقية فهذا الانفتاح للمسلم على الغير، أي على الثقافة اليونانية يقتضي من المسلمين الشكر بما هو اعتراف بما قدمه اليونانيون من علوم ومعارف بموجبها ارتقوا إلى مستوى الآباء الروحانيين لنفوس وعقول المسلمين[2]. أما من الزاوية العلمية ، فإن الدعوة لشكر الأوائل تبقى ضرورية لأنه ليس من المعقول، في نظر ابن رشد، أن نبدأ دائما من الصفر

[1] ـ محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، الطبعة الأولى 1998 ص 28

[2] ـ يقول ابن رشد عن التناسب بين شكر المتأخرين، ممثلين في المسلمين ، ومقدار الحق الذي للمتقدمين وبخاصة أرسطو: « وإذا كان هذا واجبا على أرسطو مع قلة ما كان عند مَن تَقدَّمَه من معرفة الحق، وعِظم ما أتى به من الحق بعدهم، وانفرد به، حتى أنه الذي كمل عنده الحق، فكم أضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه" ورد بمقال محمد المصباحي: الاتصال بين الخلف والسلف بين العروي والجابري

عندما نُقْدِم على البحث العلمي والفلسفي، بل لابد لنا من الانطلاق مما انتهى إليه المتقدمون من تراكم منهجي ومعرفي، فنختصر بذلك كثيرا من الوقت والجهد[1].

وهكذا فإن هذا الحل الرشدي لإشكالية علاقة الحكمة بالشريعة من شأنه، كما يقول المصباحي، أن يلهمنا لحل العلاقة المعقدة التي تربط العرب والمسلمين اليوم مع الحداثة، لكن دون أن يعني هذا الإلهام التبني الحرفي لهذا الحل، وذلك لأنه حل يفتقد لإحدى دعامات الحداثة وهي " الذاتية" بما هي اعتراف بالذات الإنسانية وبفعالياتها العقلية والأونطولوجية، مادام الأفق الفكري القروسطي، الذي كان ابن رشد يخضع له، لا يعترف بهذه الفعالية، أي لا يسمح للإنسان بحيز من حرية التفكير والتصرف في النص الديني أو غيره، كالنص الأرسطي، و كذا في ما سكت عنه هذا النص. فهو قد جعل الإنسان حبيس النظر إلى الوجود من خلال الكتاب أي كتاب كان، سواء أكان وحيا أو فلسفة أرسطية، وحال دونه ودون مواجهة الوجود مباشرة بوصفه كتابا مفتوحا.[2]

وهكذا سيعتبر المصباحي بأن هذه الجهة من النظر إلى علاقتنا بالحداثة عبر صلة الشريعة بالحكمة من جهة، وصلتها بالذات من جهة ثانية، غير كافية لرصد بذور الحداثة لدى ابن رشد. لذلك يجب تطعيم هذه الجهة بالوجه الخفي من عقلانية ابن رشد، بما هي وجه آخر لحداثة فلسفته الذي يتقاطع فيه مع الفكر الما- بعد حداثي، وليس بالوجه الظاهر لهذه العقلانية، أو لهذه الحداثة الذي دأب بعض الدارسين لابن رشد مثل رينان، ومونك وبرانشوفيك، ومحمد عابد الجابري، ومحمد عبده، ومحمود قاسم، وفرح أنطون.... على الوقوف عندها. فأهم مظاهر حداثة ابن رشد في نظر هؤلاء تتجلى في: فصله للشريعة عن الحكمة، والفلسفة عن التصوف، ودفاعه عن التعدد والاختلاف في طرق فهم المتشابه من النص الديني بالقياس إلى اختلاف عقول الناس، وقوله بوحدة العقل، أي تساوي الناس في امتلاكه، وما ينتج عنه من دفاع عن المعرفة اليقينية والثابتة، وقوله كذلك بأن العلم هو علم بالماهية، أي نفيه للجواز والإمكان عن الموجودات والعقل معا، وقوله بالضرورة والسببية والبرهان، والتزامه بالوحدة التلازمية الانعكاسية بين الموجود والواحد،والبحث عن الأول في كل شيء على مستوى العلل، والمقولات، والمحركات والعقول، والمواد لضمان نظامها والمبدأ العلي فيها[3].

[1]- مقال الاتصال بين الخلف والسلف بين العروي والجابري.

[2]- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص29

[3]- نفسه، ص 34/33/32/31/30

لكن للمصباحي رأي آخر في ما يعتقده هؤلاء المفكرون كتجليات للحداثة في الفلسفة الرشدية يتناقض مع الحداثة ، وذلك لأننا أمام فلسفة السمة الغالبة على عقلانيتها هي الصرامة والتصلب، نظرا لكونها تنطوي على مناهضة أية رغبة في التجديد وتقف في وجه كل إرادة حقيقية لكسر قيود السلطة والتقليد[1]. ويرجع المصباحي هذا التشبث بالتقليد في هذه العقلانية الرشدية إلى ثلاثة عوامل: أولهما، نزعتها الوحدوية والتي تعبر عن نفسها في اعتبار ابن رشد الله واحدا، والعالم واحدا، والحق واحدا ، وكذلك العقل ، والفلسفة ، بحيث لا مجال للتفكير، بالنسبة لفيلسوف قرطبة، في إمكانية نقد وتجاوز ما وصلت إليه هذه الفلسفة وهذا العقل من معارف ترتقي إلى مستوى الحق المطلق والثابت . والعامل الثاني في تشدد ابن رشد فيتجلى في قيام هذه العقلانية الرشدية على البرهان. وهذا ما كانت نتيجته تصور الفلسفة علما يقينيا خالصا يتعالى عن الجدل والاختلاف والتجاوز[2]. أما العامل الثالث في تشدد ابن رشد: فيتجلى في كون هذه العقلانية، بخصائصها السالفة الذكر، قد وسمت الفكر الرشدي باللاتاريخية وتتجلى في مظاهر متطرفة، كالقول بكمال الفلسفة عند أرسطو،والدعوة إلى التزام التفسيردون التأويل،أو التفكير الشخصي.[3]

لكن المصباحي يرى أن لعقلانية ابن رشد هاته وجها آخر لم ينتبه إليه الدارسون يشير إلى وجود إرهاصات للحداثة في صورتها المعاصرة، أي كما بعد حداثية،كالمرونة والقابلية للاختلاف[4]. وهذا ما يتجلى: أولا، في تصور ابن رشد للموجودات على أنها مصنوعات. فهذا من شأنه أن يحثنا على الإقبال على العالم بوصفه موضوعا للصناعة والخلق، وأن يحركنا على الانكباب على المعرفة العلمية والتقنية التي تقربنا أكثر من إدراك حقيقة العالم، وبالتالي من حقيقة صانعه[5]. كما تتجلى ثانيا: في مفهوم العقل الهيولاني والذي من شأنه أن يسعفنا،كما يقول المصباحي، في إعطاء تعريف آخر للحداثة ينسجم مع صورتها المعاصرة "كما بعد حداثة " باعتبارها هي القدرة على إنشاء مكان محايد ومجال عام مشترك بين كل العقول وكل الحضارات، مكان تتساكن وتتحاور فيه تجارب الإنسانية من كل مكان وزمان. وهذا ما نحتاجه في عالمنا العربي اليوم، أي مكان يسمح لنا بحرية أكثر في التفكير والعمل، يسمح لكل العقائد والحساسيات الفكرية والثقافية بالوجود، مكان نتجاوز فيه حدود الأعراق والثقافات والإيديولوجيات والأديان. هذا المكان المحايد هو شرط

[1]- نفسه، ص 35
[2]- نفسه، ص 35
[3]- نفسه ص 34
[4]- نفسه ص 30
[5]- نفسه ص 36

الممارسة الفلسفية والانفتاح على الآخر، لأن ما يميز الفلسفة هو أنها خطاب موجه إلى متلق عام، أي إلى الإنسان بما هو إنسان، لا بما هو منتم إلى ملة دون أخرى، أو إلى زمن دون آخر. إن الأمر يتعلق بخطاب يدعو إلى التفتح على الغير تفتحا نقديا قوامه التشبث بمبدإ الوحدة التي لا تنفي الاختلاف باعتبارهما يطرحان على مستويين مختلفين: الوحدة على مستوى الجوهر والاختلاف على مستوى الأعراض. وهذا التصور الرشدي للفلسفة وما تقوم عليه من كونية وتفتح هو ما ينطبق على علاقتنا اليوم مع الغرب، حسب المصباحي ،" فقد نختلف ثقافيا مع الغرب في درجة اقترابنا من المعايير العالمية لجودة القيم، لكن هذا الاختلاف يبقى اختلافا عرضيا "[1]

وفيما يخص المتصوف ابن عربي (560هـ ـ638 هـ)، فإن مايجعله حسب المصباحي، مدخلا لحوار الثقافات والأديان والحضارات، هو اعتباره، شأنه شأن الفكر المابعد حداثي ، بأن لا شيء يتعالى عن الزمن والصيرورة. فالشيخ الأكبر أول ما يعلمنا إياه، في المنظور المصباحي ، " هو ضرورة التخلي عن فكر الماهية الواحدة المنغلقة على ذاتها ، الثابتة في مقوماتها ، وبمعيتها التخلي عن فصل الماهية عن أعراضها ، وفصل جوهر الشيء عن صوره الحسية. إن مثل هذا الفكر يمنحنا حرية أكبر في قبول الغير، قبول الاختلاف الديني والحضاري "[2] وإضافة إلى هذا فإن ابن عربي، حسب المصباحي ،يتقاطع في مفهومه للإنسان مع الفهم المابعد حداثي، بحيث إن الإنسان مع صاحب "الفتوحات المكية" " ليس إنسانا بعقله وحسب، أي بقدرته على الحصر والتقييد ، ولكنه إنسان أيضا ببصيرته التي تمكنه من الإدراك المباشر ، ومن قدرته على انتقاد ذاته .... وأيضا بخياله وبقدرته على الاستعارة والمحاكاة " [3]. وهذا ما يفيد أن الواقعية الحسية مع ابن عربي ليست هي المعيار الوحيد للوجود، بل إن الوجود أضحى غير منفصل عن الإمكان والخيال كما يقر بذلك الفكر المابعد حداثي [4].

وإضافة إلى عرفانية ابن عربي، فإن عرفانية صدرالدين الشيرازي(1572. 1640)،هي بدورها يعتبرها المصباحي مدخلا ممكنا لحوار الثقافات، ما دامت نظريتها في الخيال لا تخلو من بذور حداثية ، والتي يتزع فيها صاحبها نحو الانفتاح على الفكر المابعد- حداثي، وذلك نظرا لتشابهها في نقط كثيرة مع هذا الفكر، من بينها اعتماد الشيرازي في نظريته هاته على أسلوب انتقائي بموجبه لم يتشبث، على الأقل في الظاهر/ بمركزية فكرية محددة تجعله مقيدا بمذهب

[1] ـ مع ابن رشد، ص 37

[2] ـ محمد المصباحي ، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الطبعة الأولى 2012، ، ص 55

[3] ـ نفسه، ص 56

[4] ـ نفس المرجع والصفحة

معين، كما فعل ابن رشد مثلا بالنسبة لمذهب أرسطو، وإنما ترك لنفسه الحرية في أن ينهل من كل المناهل الممكنة للحكمة والمعرفة والعرفان، شأنه في ذلك شان مفكري ما بعد الحداثة[1]. وهكذا كانت نظريته في الخيال عبارة عن مركب من الأفكار تعود بأصولها في نفس الوقت إلى حكماء فارس وحكماء اليونان وعرفاء الإشراقيين وشيوخ الصوفية.[2] وهذا الطابع التركيبي للخيال يفيد أن الشيرازي قد منحه استقلاله عن العالم الواقعي وعن العالم العقلي في نفس الوقت ، مما جعله ، كما يقول المصباحي،" قريبا في نفس الوقت من خيال الحداثة وبعض اتجاهات ما بعد الحداثة. فوجود الصور السينمائية والتلفزية والمعلوماتية (الحاسوبية) وصور الأدباء والرسامين وأصحاب الرؤى والأحلام الخارقة يقتضي عالما خاصا بها ، لا هو بالمادي ولا هو بالعقلي."[3]

كما أن الشيرازي بحكم توحيده بين الحكمة والشريعة، بل وبحكم منحه الأولوية للشريعة، فإنه بذلك يكون، وفق المنظور المصباحي،" شبيها بجهة ما بما بعد الحداثة التي تخلت عن ادعاءات الحداثة التي كانت تفرق في المرتبة بين العقل والوحي، وبين اللوغوس والميتوس بين الخيال والعقل، بين الجمهور والخاصة "[4].

هكذا إذن نخلص مما سبق إلى أن حديث المصباحي عن بذور الحداثة، وليس عن الحداثة في التراث، إنما يدل على رفضه الأطروحة القائلة بأن الحضارات السابقة على الحضارة الغربية، ومنها الحضارة العربية الإسلامية، قد عرفت حداثة قبل الأوان ، مادام أن لكل أمة حداثتها، كما يقول طه عبد الرحمن وغيره [5]. فوفق المنظور المصباحي فإن الحداثة اليوم ليس لها

---

[1]ـ محمد المصباحي، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2006، ص 121/120

[2]ـ إن الأمر هنا يتعلق حسب المصباحي بخاصية ما بعد حداثية لدى الشيرازي وهي الولع بالنص وتقديره على حساب كاتبه، أي الإعلان عن موت كاتبه في مقابل ميلاد القارئ باعتباره فاعلا جوهريا في لعبة التأويلات. وهذا الولع بالنص نجده جليا لدى الشيرازي في كتابه "الأسفار " فهو نص، يشعرنا بأنه عبارة عن تناص متلاحق بين نصوص تنتمي إلى فلسفات ومذاهب متباينة ومتعارضة أحيانا ومتوافقة أحيانا أخرى، نصوص تنتمي لعوالم الشريعة والحكمة وترجع بأصولها لأفلاطون وأرسطو وابن سينا والسهروردي والرازي وابن عربي. لكن ما يجعل الشيرازي يبتعد مع ذلك عن فلاسفة مابعد الحداثة والذين يتميزون بنفورهم من كبرياء المبدعين القائلين بالخلق والأصالة، هو أنه لا يخفي اعتزازه بجدة أفكاره وإبداعاته التي يعتقد أنه لم يسبقه إليها غيره. لكن بإرجاعه لما يبتدعه من أفكار إلى الله ليقنع بدور الوسيط فقط، فإنه يلتقي بذلك وبنحو ما مع توجهات فكر ما بعد الحداثة. العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، م س، ص133

[3]ـ العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان ص122

[4]ـ نفسه، ص 136

[5]ـ استنادا إلى تعريفه للحداثة بأنها إبداع وتجديد، يرى طه عبد الرحمن أنه حيثما كان هناك هذا الإبداع وهذا التجديد نكون أمام حداثة.وبهذا فهناك حداثات بالجمع من بينها الحداثة العربية الإسلامية.وهذه الأخيرة باعتبارها حداثة عليها أن تنغلق على ذاتها وأ لا تقلد الحداثة الغربية فهي إذا ماقلدتها أضحت تقليدا. من هنا نخلص معه إلى أن الحداثة هي ألا تقلد الحداثة. محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، سلسلة : المعرفة للجميع، عدد34، مارس 2007، ص128

مثيل في الماضي. وهكذا فإن البذور هنا، ليست في نظره سوى كناية عن نزوعات حداثية في التراث لم تسعفها شروطها الذاتية والموضوعية للتحقق على أرض الواقع كحداثة فعلية،سواء عند ابن رشد أوعند ابن عربي والشيرازي وغيرهم من مفكري التراث ، بحيث إنها حداثة إنما تجد تحققها بعد ميلاد الحداثة في الغرب، لتساهم في إخصابها وتطويرها سواء في لحظتها الأنوارية أو الما بعد حداثية. ناهيك عن كونها، كما يقول ناصيف نصار،تشكل مصادر " يصلح للحداثة العربية أن تتغذى منها لكي تبني نفسها وتحتل مكانها في مسيرة الحداثة في التاريخ البشري بأسره"[1]

كما أن الحديث عن هذه البذور الحداثية في التراث يكشف لنا بأن القراءات التي أنجزها المصباحي حول هذا التراث ، كقراءات فلسفية، كانت محكومة بتلك الدعوة من الفكر "الما بعد حداثي" للنظر إلى الحداثة باعتبارها منفتحة على الفكر الما قبل حداثي القروسطي، أي تربطها به علاقة استمرارية نوعية وليست علاقة قطيعة حادة كما كانت الحداثة الأنوارية تنزع نحو ترسيخها. إنها دعوة ستشجعنا، حسب المصباحي، على العودة إلى كهف التراث بأضواء ما بعد الحداثة الكشافة، لكي نبحث فيه عن إرهاصات وبذور الحداثة [2]. مما يعني أن الحداثة بالرغم من كونها اكتشاف غربي، أي حصيلة شروطه التاريخية والاجتماعية والسياسية والفكرية والثقافي، فإنها مع ذلك ليست خاصة بالغرب[3]. فهي تشكل أفق انتظار ثقافي عام بالنسبة للإنسانية جمعاء كما أسلفنا. ومن هنا ضرورة الدفاع عن مشروعيتها في العالم العربي.

4.في الدفاع عن مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي

في إطار دفاعه عن مشروعية الحداثة في العالم العربي، يخضع المصباحي كلا من التراث والحداثة للنقد ، شأنه في ذلك، كما يقول، شأن مجموعة من الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين وعلى رأسهم عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري... [4] لكن هذا النقد المزدوج سوف لن يحضر في نظر المصباحي لدى هؤلاء بنفس الصورة التي يحضر بها لديه .

فبالنسبة للعروي فهو في نقده المزدوج للتراث والحداثة يرى بأن العرب لن يستطيعوا ولوج عالم التحديث إلا برفعهم شعار "القطيعة" مع التراث. وذلك لأن شروط الحداثة لم تكن موجودة في هذا التراث. وهذا ما سيكشف عنه العروي في مجموعة من مؤلفاته من قبيل : "

[1]. ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2011، ص73

[2]- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ص30

[3]- يميز المصباحي بين مصطلحي الغرب والحداثة، إذ المصطلح الأول ينتمي إلى حقل الجغرافية السياسية، بينما المصطلح الثاني ينتمي إلى حقل كرامة الإنسان بماهو إنسان() كما أن الحداثة مكان مشترك ومحايد تلتقي فيه كل الحضارات وكل الثقافات في حين يعتبر الغرب مكانا خاصا ومغلقا في وجه الآخرين. مع ابن رشد، ص39

[4]- نفسه، ص364

مفهوم العقل " "مفهوم الدولة " "مفهوم الحرية" .... فالعروي يرى أننا إذا أردنا أن نبحث عن هذه المفاهيم وغيرها في دلالاتها الحداثية فلن نجدها في هذا التراث بل وحتى لدى كثير من المفكرين العرب المعاصرين الأكثر التصاقا بالفكر الغربي [1]. مما يفيد أن العرب اليوم، في نظر العروي ، ينبغي أن يبدؤوا بداية جديدة في تأسيس حداثتهم، أي ممارسة القطيعة مع هذه المفاهيم في صورتها التراثية.

أما الجابري، فيذهب في نقده للتراث والحداثة إلى أن الطريق المؤدي لهذه الحداثة والدفاع عن مشروعيتها في العالم العربي يقتضي ترسيخ ثقة العرب والمسلمين بالنفس أمامها، حتى لا تبدو وافدا أجنبيا على ثقافتهم. إذ أن الإقبال على العقل الحداثي بعقل فارغ من ذخيرته الثقافية التراثية، من شأنه أن يهدد الذات بفقدانها لأصالتها واستقلالها الفكري. ومعنى هذا ،حسب الجابري، أن الحداثة الأوروبية مهما اتخذت صبغة كونية "فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي ولو على شكل التمرد عليه ، يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية، لكونها لا تنتظم في تاريخها . إنها إذن تقع خارجها وخارج تاريخها لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها. إنها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص " [2] ومن هنا كان طريقتنا كعرب نحو الحداثة في المنظور الجابري هو "الانتظام" النقدي في الثقافة التراثية نفسها " وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تصورنا من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا ، طابع العام والمطلق ، وتنزع عنه طابع النسبية "[3] . وبهذا يتم تحصين الذات العربية الإسلامية وشحنها بالثقة بالمستقبل، لكن لا لغاية الخضوع المنفعل للعقل التراثي، بل من أجل تمثل هذا العقل تمثلا نقديا استعداداً لتجاوزه إلى العقل الحداثي. بهذه الكيفية يتخذ "الانتظام في التراث" عند الجابري، حسب المصباحي، معنى معرفيا؛ يتجلى في تأهيل المفاهيم التراثية كي تصبح "مناسِبة" لمفاهيم الحداثة. ومن ثم سيكون هذا "الانتظام " في المنظور الجابري مجرد توطئة للانخراط بثقة وحزم في الحداثة بعد أن تم الارتقاء بهذا الانتظام إلى مستواها.

---

[1] ـ يسوق لنا العروي في كتابه : مفهوم الحرية ، أمثلة عن عدم فهم مجموعة من المفكرين العرب المعاصرون لمفهوم الحرية في دلالاته الحداثية، مثل المؤرخ المغربي أحمد الناصري ، والمؤرخ التونسي ابن ابي الضياف والطهطاوي وخير الدين التونسي .... وهكذا يخلص العروي إلى " المجتمع العربي الإسلامي كان لايفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية " مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي ، دار التنويرللطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ، 1983،ص12

[2] ـ محمد عابد الجابري ، الحداثة والتراث ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الأولى 1991،ص16

[3] ـ نفس المرجع والصفحة

وهكذا يصبح مفهوم "الانتظام"، المضاد أصلا لمفهوم "القطيعة"، يدل لدى الجابري على فعل الارتفاع بالتراث إلى مستوى المعاصرة؛ وكأن الاتصال بالتراث إنما هو مجرد تكتيك منهجي للانفصال عنه جذريا.[1]

لكن المصباحي يرى بأن هذين الحلين السالفي الذكر لإشكالية علاقة الحداثة بالتراث، بالرغم من التزامهما بالنقد المزدوج للتراث والحداثة، فإنهما يُفضيان معا إلى الحيلولة دون ولوج العرب إلى عالم الحداثة، أي يقوضان مشروعية الحداثة في العالم العربي. وذلك لأن الصورة التي اتخذها هذا النقد لديهما هي صورة غير متوازنة، أي غير عادلة، لأن النقد انصب، سواء بشكل صريح عند العروي، أو بشكل مقنع عند الجابري، على التراث أكثر مما انصب على الحداثة، الشيء الذي جعل مشروعية هذه الحداثة رهينة بتكريس التقابل مع التراث وبتبعية العرب للغرب. كما أننا ، يقول المصباحي ،حتى لو أخذنا حل الجابري لهذه الإشكالية في جانبه القائم على الاتصال والاستمرارية وما يقوم عليه من تأصيل لمفاهيم الحداثة في التراث، فإنه سيجسد نقدا أكثر حدة للحداثة مقارنة مع نقد التراث، مما يشكل الأرضية التي أعطت المشروعية الإيديولوجية والسياسية لنشأة وتقوية الأصوليات الإسلامية المعادية للحداثة والداعية للانغلاق على الذات بدعوى حيازتها على الحداثة، الشيء الذي جعل هذه الأخيرة لدى هذه الأصوليات "تؤدي الدور الأساسي في خلق التيارات المعادية للحداثة ".[2]

و من ممثلي هذه التيارات المعادية للحداثة نجد المفكر طه عبد الرحمن الذي في إطار دفاعه عن "المقاربة الهوياتية " في حلهم لإشكالية علاقة التراث بالحداثة ، يصف مقولة " كونية الحداثة" بأنها مقولة مبتذلة لذلك يدعو إلى اكتفاء العرب بحداثتهم الخاصة التي يتضمنها تراثهم وعدم الانفتاح على الحداثة الغربية لأنه يقود إلى تقليدها والتقليد هو النقيض المباشر للحداثة.[3]

---

[1] ـ محمد المصباحي، "**الاتصال والانفصال بين الخلف والسلف بين الجابري والعروي**" مقال غير منشور. يشير المصباحي في موضع آخر إلى أن بموجب هذا التكتيك سعى الجابري إلى الربط بين التراث والحداثة من جديد بطريق آخر هو إحداث تغيير في بنيتي العقل العربي والعقل الغربي، أي تغيير جوهرهما أملا في إيجاد نقطة أو نقط اتصال بينهما. وهو بهذا العمل الملتوي لم يقم سوى بتحويل العقل العربي إلى عقل غربي بملامح عربية، جدلية العقل والمدينة ص216/215

[2] ـ جدلية العقل والمدينة ص364'/363

[3] ـ يفسر طه عبد الرحمن ، هذا التقليد الذي يسقط فيه المتشبع بالحداثة الكونية بالقول " فإن لم يُقل في مدعيها أن تصوره لإمكانات الإنسان ولأطراف عقله وآفاق مصيره في غاية الضيق والانحصار ، فلا أقل أن يقال فيه بأه يتدرع بها لتزيين ماهو عليه من كسل العقل وشلل الإرادة جالبا لنفسه مزيد أسباب الانمحاء في غيره حتى كأنه شبحه الذي لايفارقه .فما يدعيه من انخراط في الحداثة إن هو إلا آية في التقليد والقدامة " فقه الفلسفة 2 القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)، المركز الثقافي العربي ، البيضاء، بيروت ،الطبعة الأولى 1999، ص 12

هكذا وبحكم هذه الانتقادات التي يوجهها المصباحي للنقد المزدوج ،كما مارسه **العروي والجابري وطه عبد الرحمن**، ومن لف لفهم، للتراث والحداثة، فإنه سيمارس هذا النقد المزدوج في صورته المتوازنة ، وذلك استنادا على "مقاربة وحدوية" لإشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي، تعتبر بأن دخول العرب إلى زمن الحداثة لا يتم إلا انطلاقا من مفهوم "المكان المحايد" المفتوح على الجميع، الذي يعفينا الولوج إليه من جو التوتر المشحون الذي خلقته فينا ما ينعته المصباحي بالمقاربة التقابلية لدى العروي والجابري ، و كذلك المقاربة الهوياتية لدى طه عبد الرحمن. إنه مكان يفيد أن هناك أمورا عامة يشترك فيها الجميع مهما تنوعت الثقافات والديانات والطوائف. فالإنسانية واحدة في قدرتها على تلقي الأفكار، واحدة في أساطيرها وتصوراتها وأحلامها وأفكارها، مختلفة في لغة أعراضها وكيفية صياغتها.[1]

لكن هذه الوحدة بين الثقافات التي يحيل عليها"المكان المشترك"لا تعني إلغاء الخصوصيات الثقافية، "فواجب الوحدة والاندماج في هذا "المكان" لا يفيد الانسجام والتطابق، أي لا يلغي حق الاحتفاظ بحيز خاص فيه بما هو حق في الخصوصية والاختلاف. كما أن الخصوصية والاختلاف لا تعني الانفصال والقطيعة، بل تعني الأخذ والعطاء، لأن ما يجعل هذا "المكان" مشتركا، ليس كونه منسجما ومتطابقا مع ذاته، وإنما لكونه فضاء متعددا ومختلفا"[2]. ومن هنا يرى المصباحي بأن علاقة التراث بالحداثة هي علاقة اختلاف إضافي، أي عرضي، ومن هنا فهي علاقة قابلة لأن ترسخ التعايش بين الطرفين . لكن هذه العلاقة لن تكون مثمرة ،في نظره ، إلا إذا أعطينا الأولوية للمكان العام على الأمكنة الخاصة، وبالتالي للحداثة على التراث، حتى تدفعه لتجديد نفسه ليصبح عنصرا فاعلا في تطور الحداثة لا عائقا لها. ففي "المكان المشترك" يتعامل الإنسان مع التراث كتراث لا كحداثة، ومع الحداثة كحداثة لا كتراث، وهذا المبدأ ضروري كيلا يتحول تحديث التراث إلى فخ يستدرجنا إلى تقييد فكرنا وإبقائنا دائما في موقع ما قبل الحداثة الثقافية والاجتماعية على الدوام"[3]

لكن وجود أمكنة خاصة داخل"المكان المشترك" من شأنه، وفق المصباحي، أن يؤدي إلى حداثات متعددة، أو حداثة متعددة الأصوات، وبالتالي بأنوار متعددة وحريات متعددة. وهذا ما يعني الاعتراف بأن الحداثة يمكنها أن تصبح متضادة مع نفسها، إذ التعدد يؤدي إلى الاختلاف والاختلاف يؤدي إلى التضاد بما هو صراع للحريات. من هنا يرى المصباحي بأن نزع فتيل هذا

[1] ـ من أجل حداثة متعددة الأصوات ، ص 260

[2] ـ جدل العقل والمدينة ، ص 367

[3] ـ نفس المرجع والصفحة .

التضاد أو الصراع بين الحداثات إنما يتم عن طريق فكرة التسامح والاعتراف المتبادل بالحق في الاختلاف، مما يجعل هذا الاختلاف إنما يستمد معناه من الوحدة، كما يجعل هذه الوحدة تستمد معناها من الاختلاف. وهذا ما يفيد أن اختلاف الحداثات لا يعني التنازل عن الحداثة الثقافية، لأنها هي قبل كل شيء فضاء فعال يسمح بإجراء الحوار بين الحداثات من جهة، وبين الحداثة الثقافية والثقافات قبل الحداثية أو المضادة للحداثة من أجل تطوير ما يوجد فيها من بذور حداثية [1].

ومن هنا يتضح لنا أن فكرة "المكان المشترك المحايد" من شأنها أن تنقل علاقة التراث والحداثة، وكذا علاقة العرب والمسلمين بالغرب، من علاقة قائمة على "الرؤية الصراعية" ، إلى علاقة قائمة على "رؤية حوارية".[2]

وتفعيلا من العرب والمسلمين لهذه الرؤية الحوارية ، عليهم أن ينظروا إلى التراث بأنه رغم كونه يشكل ذخيرة من العقلانية لها قيمتها الكبرى بالنسبة للعرب وللعالم كله، بل ويشكل قيمة مضافة بالنسبة للحداثة، فإن هذه الذخيرة لا يجب أن نفصلها عن شروطها التاريخية والثقافية. فهي لم تكن سوى نزوعات حداثية، وليست حداثة فعلية وحقيقية، كما أسلفنا ، لأنها كانت محكومة بثقافة القرون الوسطى كثقافة غير حداثية.

لذلك يجب النظر إلى التراث من حيث هو ثقافة موروثة عن الماضي يمكنه أن يشكل عائقا للانخراط في مجرى الحداثة، وبالتالي قد يقود إلى الجمود والتحجر خصوصا إذا أصر العرب أن يبقوا حبيسين له دون نقد وانفتاح على الثقافة الحديثة. [3]

وليس المطلوب، في نظر المصباحي، الاكتفاء بنقد هذه العقلانية التي يحتضنها التراث،بل يتعين على العرب والمسلمين اليوم أن يعملوا على إصلاحها مستفيدين في ذلك من إنجازات العقلانية الحداثية التي هي بدورها عرفت تحولا انتهى بها إلى تفكيك العقل التنويري وإضفاء طابع المرونة عليه، أي التخفيف من تصلبه، وذلك يجعله عقلا منفتحا على القوى الإدراكية اللاعقلية، مما يجعل من هذا العقل المرن أداة ناجعة بيد المسلمين لتأويل الوحي تأويلا تنويريا يبعده عن التسخير التعسفي لتبرير ممارسة الشر المحض والإرهاب الأعمى؛ مما يجعله يساهم في تحرير الإنسان من كل وصاية[4].

---

[1]- نفسه ،ص 368/367

[2]- نعم ولا ، ص54

[3]- نفسه ص 369

[4]- نفسه ص350

ويبتدئ فعل إصلاح العقلانية التراثية بالعودة بالعقل إلى فعاليته المبدعة بتحريره من قيوده التراثية،أي بتحويله إلى عقلانية حداثية تعطي الأسبقية للفعل على الاسم، وللعقل التجريبي العملي على العقل النظري البرهاني. إنه إصلاح يتحقق من خلال تجديد الإشكال الذي كانت تقوم عليه هذه العقلانية في التراث. فالإشكال الذي ينبغي أن يفكر فيه العقل الإسلامي اليوم ليس من النوع الرشدي، أي إشكال علاقة العقل بالوحي على مستوى العقل النظري، وما يقوم عليه من أدوات منطقية يونانية، وإنما هو إشكال من نوع جديد وحداثي ويطرح على مستوى العقل العملي لا النظري. إنه إشكال علاقة الوحي بالعقل العملي وما يحيل عليه من علوم عملية ذات الامتدادات السياسية والأخلاقية والحقوقية والتي تُعنى بعضها بتأسيس القيم والمبادئ والتشريع للحقوق الإنسانية، والتي كانت تلقى مقاومة شديدة تحت ذريعة الدفاع على الهوية الموروثة.[1]

من هنا وفي إطار حل هذه الإشكالية الجديدة، أي إشكالية علاقة الوحي بالعقل العملي، فإن على المسلمين اليوم، في منظور المصباحي، أن ينظروا للإسلام باعتباره في حاجة إلى قراءة عقلانية لأنها هي السبيل المضمون، على مستويات المعرفة والسياسة والاقتصاد والاجتماع والتعليم والتربية والأخلاق، لخروج المسلمين من أزمتهم الحضارية وجمودهم الثقافي وتخاذلهم عن رفع التحدي والمنافسة مع الآخر في الخَلق والإبداع في العلم والعمل والفن. فهذه العقلانية، هي القادرة على تأهيل هؤلاء لاستعادة المبادرة التاريخية والحضارية.[2]

وهكذا فإن المطلوب من العرب والمسلمين اليوم في إطار حوارهم النقدي مع تراثهم أو مع ذاتهم ممارسة جدلية الإفراغ والاستكمال ، أي إرفاق فعل سلبي يتجلى في إفراغ الذات العربية الإسلامية مما يعوقها عن التطلع إلى الأحسن، أي إلى الحداثة الثقافية، بفعل ايجابي هو الاستكمال، والذي قوامه ملء جديد لهذه الذات بمعارف وخبرات ومناهج ،وذلك عبر الإقدام على التفكير والإبداع العلمي والخلق التقني والفني، مما يجعل هذه الذات قادرة على المبادرة والتحدي بثقة وكرامة. وهكذا يرى المصباحي بأننا "إذا لم نقم بهذين الفعلين المتقابلين: الإفراغ والاستكمال وتخاذلنا أمام تطويق الذات وحجبها عن الحقيقة والحرية، فإن الذات ستكون مهددة بأن تبقى زمنا طويلا في وضعية ردة الثقافية نحو ما قبل الحداثة التي تعني اليوم ما قبل التاريخ "[3]

---

[1]- مقال : من أجل تجديد التنوير الإسلامي

[2]- نفسه

[3].محمد المصباحي ، الذات في الفكر العربي الاسلامي ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى،2017 ، ص 31

كما أن من شأن ممارسة العرب والمسلمين لجدلية الإفراغ والاستكمال أن تسعفهم أيضا في الحوار النقدي مع الحداثة أو الغرب بحيث يلزمون هذا الأخير بتعديل صورته أولا، وبتعديل صورتهم لديه ثانيا.

ففيما يخص إلزام الغرب بتعديل صورته، حسب المصباحي، فذلك من خلال دفعه أولا: لكي يفصل الحداثة عنه، لأن الغرب مصطلح ينتمي إلى حقل الجغرافية السياسية، بينما الحداثة مصطلح ينتمي إلى حقل كرامة الإنسان بما هو إنسان؛ فالحداثة مكان مشترك وفضاء محايد[1].

كما أن على الغرب ثانيا: أن يغير مفهومه للعقل وذلك لأن انطلاقه "من معنى محدد للعقل يؤمن بالجوهر الواحد والماهية الثابتة في مقابل الأعراض المتغيرة، هو الذي أدى إلى فكر من النوع المركزي والهيمني في علاقته بالطبيعة والإنسان والأمم والحضارات الأمر الذي أدى إلى تقديس الذات على حساب الموضوع وتحطيم الطبيعة لصالح الإنسان وتخريب العلاقات الروحية لصالح عبادة المادة." [2] من هنا ضرورة إلزام الغرب على اعترافه بأن الحداثة بقدر ما استطاعت أن تحرر الإنسان والأرض من مجموعة كبيرة من العبوديات الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية، بقدر ما خلقت عددا آخر من أنواع جديدة من الاستلاب والعبودية على الإنسانية أن تواجهها[3] ، مثلا في مجال الشغل، حيث يتعرض العامل إلى سلبه لحريته تجاه الآلة .

أما فيما يخص دعوة العرب للغرب بضرورة تعديل الصورة التي كونها عن دينهم الإسلام، فذلك من خلال تنبيهه إلى "أن الإسلام في جوهره يؤمن بالحداثة في جانبها العملي والنظري. فهو لا يمكن أن يكون مناهضا للجانب العملي لأن به قوام كرامة الإنسان الذي جعله الله خليفته في الأرض، كالديموقراطية وحكم القانون ودولة المؤسسات وحقوق الإنسان. كما أن الإسلام لا يمكنه أن يكون إلا مناصرا للجانب النظري من الحداثة والمتمثل في الدعوة إلى العقل المنفتح ".[4]

خاتمة

هكذا إذن يتضح لنا كيف أن إشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي، إنما تجد حلها، حسب المصباحي، انطلاقا من ما يسميه "بالمقاربة الوحدوية" والتي منحها استعارة " المكان المحايد " كمكان للحوار الجدلي بين التراث والحداثة، وبين المسلمين والغرب. وهذا مل

[1] ـ نعم ولا ص55

[2] ـ نفس المرجع والصفحة

[3] ـ جدلية العقل والمدينة ، ص 369

[4] ـ نعم ولا ص 54

يجعل منها في نظرنا مقاربة فلسفية ، مادامت الفلسفة في التعريف المصباحي ترادف هي بدورها المكان المشترك ، مثلها مثل الحداثة، لأنه لا يمكن في نظره الفصل في الزمن العربي الراهن بين ثلاث معارك : معركة الحرية ومعركة الفلسفة ومعركة التنوير والحداثة .[1]

وما يطبع هذه الفلسفة التي تمتح منها مقاربة المصباحي لإشكالية مشروعية الحداثة هاته ، هو أنها فلسفة برزخية بماهي تفضيل للتموقع على تخوم الخطابات تجنبا لكل تنميط يفقد هذه الفلسفة حريتها في خلق التآلف بين أكثر الخطابات تباينا واختلافا. وبموجب هذا التموقع عبرت هذه المقاربة عن "موقف عدل"، قوامه تأسيس هذه المشروعية على علاقة التراث بالحداثة كعلاقة فصل ووصل. وبالتالي كثقافة "مشتقة من ثقافتين، الثقافة التراثية والثقافة الحداثية، لكن ليس معنى هذا أن لهذه الحداثة رأسين، وإنما بالأحرى لها يدان وعقل وقلب "[2]. إنه موقف عدل يجد مسوغه في هذه الفلسفة البرزخية في بعدها النظري أولا: باعتبارها هي "حديث العقل للعقل، حديث يتجاوز فيه المرء التحيزات والتشيعات والولاءات إلى معرفة موضوعية نزيهة قدر الإمكان"[3] كما أن هذه الفلسفة هي "خطاب متوجه إلى متلق عام، إلى الإنسان بما هو إنسان، لا بما هو منتم إلى ملة دون أخرى أو إلى زمن دون آخر[4].

كما أن هذا "الموقف العدل" يجد مسوغه ثانيا: في البعد العملي لهذه الفلسفة البرزخية والذي من خلاله يمنح المصباحي للسياسة، وبالتالي للدولة الليبرالية الديموقراطية، دورا في التشريع للحداثة، مادامت الحداثة الثقافية، في نظره، تحتاج إلى الحداثة السياسية، لأنه بفضل الحوار الحر في مؤسسات الدولة الديموقراطية، وبفضل سياستها القائمة على الاعتراف والتسامح يمكن إعادة بناء المؤسسات التي تضمن استمرار تحديث الثقافة وتطويرها من الداخل في تفاعل دينامي يقظ مع الخارج.[5]

والمصباحي بانطلاقه من هذه الفلسفة البرزخية في معالجته لإشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي إنما أراد أن يبين بأن التراث يشكل المادة المحلية الأولى التي يفترض فيها أن يمتح منها كل خطاب فلسفي عربي حداثي يريد أن يستأنف القول الفلسفي التراثي ويخرج ما كان موجودا فيه من بذور حداثية من القوة إلى الفعل، أي إلى حيز الوجود، مما سيسترجع للفلسفة العربية المعاصرة همتها التي لا يمكنها أن تتحقق إلا باستلهام الدرس الذي يلهمنا إياه

[1]- من أجل حداثة متعددة الأصوات ، ص230/229

[2]- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 370

[3]- من أجل حداثة متعددة الأصوات، ص 260

[4]- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ، ص 36

[5]- جدلية العقل والمدينة ، ص 370

فلاسفة التراث كابن رشد وابن عربي والشيرازي....وكذا الفلاسفة الحداثيون المعاصرون، كدرس قوامه الحوار مع الذات ومع الآخر والانفتاح عليه بدون أي استصغار للذات أو تضخيم لها أمام هذا الآخر.

إنه درس من شأنه أن يساعد على التبشير بقول فصل يقف عند مظاهر الاعوجاج التي يقع تحت طائلتها الخطاب الفلسفي العربي المعاصر والعمل على تجاوزها حتى لا يفوت العرب على أنفسهم مرة أخرى الانخراط في الحداثة وما تحيل عليه من حاجات ملحة في العالم العربي اليوم كالحاجة إلى الحرية، والعلمانية ، والعدالة ، والحق.... وتتجلى مظاهر الاعوجاج هاته ،حسب المصباحي ، في تلك المسحة الإيديولوجية التي هيمنت على هذا الخطاب فأفسدت عليه بهجته الفلسفية الجميلة إذ جعلته يسقط في براثن خطاب اليأس والقنوط، مع العلم أن المطلوب من الفلاسفة العرب المعاصرين هو رصد الأشياء كما هي في حدوثها في مجرى التاريخ فاتحين عقلهم وقلبهم على كل بارقة أمل في مستقبل للحرية والعقلنة في التفكير والسلوك يحيل عليها تراثنا وتاريخنا العربي.[1]

[1] جدلية العقل والمدينة ص 346

اليوتوبيا وفلسفة الأمل
Utopia and the philosophy of hope

شريف الدين بن دوبه charif.bendouba@univ-saida.dz	جامعة سعيدة
شادلي هواري chadlihouari@gmail.com	جامعة سعيدة

الإرسال: 2021/02/09 **القبول**: 24/ 02/ 2021 **النشر**: 26/ 02/ 2021

الملخص:

الايتوبيا او الطوباوية.علامة اعتباطية أبدعها المفكر الانجليزي توماس مور، عنون بها روايته، التي أصبحت منذ سنة 1516 وثيقة تقعيدية لملمح النحت المورِ تشذ عن قاعدة الاندثار اللاحق بطبيعة العلامة، إذ لوحظ من خلال القراءات المتعددة للايتوبيا قابلية الكلمة للتأويل، لدرجة أصبحت فيها كلمة إيتوبيا مدرسة لفن جديد في الدراسات السيميائية، ولنمط جديد في الكتابة، وفضاء خصب لاستنطاق آفاق جديدة في عالم العلامة، وفي هذه الدراسة نروم البحث في السياق التأثيلي للكلمة، وفي مجالات التوظيف التي استثمرت فيه الكلمة.

الكلمات المفتاحية:

ايتوبيا، طوبيا، يوتوبيا، اودوتوبيا، ديستوبيا، تأويل، فن العلامة، مشروع مجتمع. عدالة. استيلاب

Abstract

utopia is a mark created by the English thinker Thomas Moore, and as title of his nove which became from 1516; a reference document functionality of the Moorienne sculpture .making an exception to the theory of extinction Subsequent to the nature of the mark, a statement was made after various readings about the term Utopia, its viability, to a point where the word Utopia became a new Art school in semiotic studies, and a new kind in writing and a which became a space for interviewing new horizons worldwide of the mark.

Keywords: utopia, distopy Interpretation , Writing forgotten, The art of the mark, Possibility. Community project. Justice. alienation.

* شريف الدين بن دوبه، charif.bendouba@univ-saida.dz

توطئة :

الفرق بين الفهم والتفسير في التعاطي البحثي مع المفاهيم أو الظواهر يحاكي الفرق بين عالم الطبيعة وعالم الانسان، والمترتب الذهني على هذه العلائق القائمة بين الحدود الاربعة نسبية الدقة، وليس الغياب، لأن زئبقية المعاني الانسانية تمنح النسبية صبغة المشروعية، وطبيعة الألفاظ التي تكوّن صور التفكير تكون في غالب الاحوال قبورا للمعاني التي تأمل في حملها، إذ تجعل صيغ الأشكلة عنوانا للبحث فيها، ولكن الفعل العدمي الممارس من طرف العلامة حول المعنى لا يُلغي حتمية قيام العلامة، بل يضفي على انطولوجيتها السمة الضرورية في الوجود، وإن كانت دلالة الضرورية بين العلامة والمفهوم مسألة إشكالية بين فلاسفة اللغة.

يتفّق بني البشر أن النحت أو الاصطلاح اللغوي من المؤشِّرات السيكولوجية والاجتماعية على عبقرية العقل البشري، وملكة الترميز عنده علامة مائزة تسمو به على عالم الكائنات الدنيا، فالكون في غياب الرمز مجرّد متاهة، والعلامة الإنسانية على كائنية الانسان تكمن في اللغة، الكائنية المتمثلة في كينونة الأنا بالإنية، وليس كائنية الانسان في الأنا.

كما أن مرجعية الابداع النصِّي تكمن في القدرة على البناء اللغوي، أو في خلق النص، لأن المادة اللغوية بشكل خاص، والفكرية بوجه أعمّ معطاة لجميع الأفراد الناطقين باللغة، ولكن التميُّز داخل المجال اللغوي يعود الى القدرة على الرسم اللغوي، والتفنن في إنشاء منظومة لغوية تسمح بتنميط المبدع في نسقه الخاص الذي يكوِّن هويته أو وليدا شرعيا لتلك الشخصية، والمطلوب البحثي في هذه الدراسة تحرِّكه الرغبة في تسليط الضوء على صنف أدبي ارتبط وجوده باصطلاح إنساني فردي، وبلانهائية الامتداد، إذ لم تقف دلالات الاصطلاح الجديد عند الحدود التي رسمها لها صاحبها وإن كان الايحاء الذي اختاره يندّ عن كل تحديد أو تأطير جغرافي، أو تاريخي، أومستقبلي، إنه مصطلح ايتوبيا.

ايتوبيا، طوبيا، يوتوبيا :

يضع لفظ " ايتوبيا" القارئ أمام جملة من المفارقات الفكرية، أهمها الحضور في مجال الانسان وفي ميدان العلوم، والذين يشكِّلان من حيث الطبيعة حقلين متضادين، ففكرة النموذج والمثال ليست حكرا على الفلسفة أو الادب فقط بل تكون مطلبا منهجيا في جلّ العلوم، فعلم العمران Architecture مثلا تتأسّس في كثير من النظريات العمرانية على التصورات النظرية الايتوبية فبحسب Bruno " ..إن لكل بناء معماري قواعد للايطوبيات التي تعين المشاريع السابقةعلى تحقيقه والتي تنقلها عادة بعيدة عن النتيجة المبنية في الواقع"[1] .

فالارشيتوبيا Architopie كمبحث علمي تأسّس على ضرورة الايتوبيا، لأن المخيال والقدرة التصويرية عند عالم العمران مقياس للعبقرية داخل هذا الحقل، فهو الايتوبي نموذج معطى، ولازم في

1 خوسيه ميغيل بويرطا،البنية الطوباوية لقصور الحمراء، مجلة العرب والفكر العالمي العدد:19/20 .1992 ص:5

حركة المجتمع، واستيعاب الحركة في أفق الجماعة هو المطلب وليس العكس، أي ان يصبح الافق الذي يمثل بالنسبة للجماعة قطبا للحركة هو الحركة، ويلمس هذا في اكتساب العادات الاجتماعية السمة السكونية في حين أن العادات في الحقيقة لا تمثل إلا أدوات اجتماعية في بلوغ النموذج المرتقب، وعندما تتحول الوسيلة الى غاية تصبح الأمة مجرّد شبح، يقول احد المختصين في هذا الحقل :" مجتمع دون ايتوبيا، مجتمع مهدد بالموت .." و"ايتوبيا الأمس هي اليوم الواقع"، والبحث العلمي في صورته الكلية يتحرك تبعا لمبدأ النموذج الذي يستقطبه، وفلسفة النموذج تشكّل روح اليوتوبيا، أمّا توظيف العلوم الانسانية لمفاهيم اليوتوبيا، فهي من الكثرة بمكان يجعل استحالة غيابها في فرع منها أمراً بدهيا، فبروز جنس أدبي يعرف بالأدب اليوتوبي دليل على قوة هذا الأصل اللغوي، كما أن أدب الرحلات الذي تمتدّ جذوره الى ماقبل ابتكار ايتوبيا يجد ايضا في ايتوبيا معيناً يُعزِّز به تصوراته ومخياله الفني او الفلسفي.

يظهر من خلال بناء كلمة ايتوبيا الصوتي، واللفظي الطابع الغرائبي للفظ ايتوبيا على المؤسسة اللغوية العربية، على غرار كثير من الألفاظ مثل كلمة "فلسفة " وجميع أفراد عائلتها، والذين يجدون شجرة النسب ومرجعية الانتماء ممتدّة ومستمدّة من لغة وثقافة الإغريق، إذ أن تاريخ النحت الاصطلاحي للكلمة "ايتوبيا" يقترن باسم الفيلسوف الانجليزي "توماس مور" و بكتابه المعنون بـ "" ايتوبيا "" والذي ضمّنه رحلة بحار اسمه رافائيل هتلوداي لجزيرة اسمها ايتوبيا، تعيش في ظل نظام اجتماعي محكم التأسيس والتسييس.

المرجعية الايتيمولوجية التي اعتمدها توماس "مور " في تواضعية المصطلح إذن اغريقية بحته، فهي مركبة من ou وتعني no أي اللا، و topos تعني أي مكان place، والكلمة تعني no place أو No where، وتصبح اليوتوبيا: ليست مكانا، أو اللامكان[1]، ورغم ان البعض من المختصين في الدراسات اليوتوبية يعتقد أن لفظة ايتوبيا هي ترجمة للفظة اللاتينية "nusquama" المشتقة من (Nusquam =le part– nulle) والترجمة الحرفية للمصطلح تشير إلى أن دلالة الكلمة هي " اللامكان " أو لا مكان له " أو ما لا أين له " ومعناه المكان الذي لا وجود له في أي مكان"[2].

يذهب تيري باكو الى ان فكرة الايتوبيا عند توماس مور تعود بالأصل الى ايرازموس، حيث يلمس هذا في كتابه مدح الجنون " éloge de la folie" المقابلة في التي اقامها إيرازم Erasme بين الجنون والحكمة، يقول له .مخاطبا توماس مور :"لقد فكّرت في اسمك : موروالذي يقترب كثيرا من دلالات الجنون، وان كان يبعد كثيرا عن شخصك[3]".

الاتضع اليوتوبيا نفسها منذ البداية تحت شارة الجنون؟ إذا كان قطار العالم غباوة، فإن اللجوء الى الجنون يصبح حكمة أو حكمة مورية morosophie لقد ظهرت صلات معقدة بين اليوتوبيا والجنون

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت.1982،ص24 .(د،ط)

[2] عبد العزيز لبيب، الايطوبياوالايطوبيات، مجلة فصول المجلد 7 العدد: 4/3 سبتمبر1987 ص :123

[3] Erasme .Eloge de la folie, trd: marie delcourt.flammarion paris1987.p.8

في مؤلف توماس مور : صلة جائزة بين الاسم العائلي للمؤلف وكلمة موريا (moria) اليونانية التي تعني الجنون

يبدو أن قراءة ايرازم تطرح مجموعة من الدلالات، او يعتمد على نصوص ثقافية يقعد بها المقاربة بين توماس مور والجنون، ومنها ما عرف بسفينة المجانين في العصر الكلاسيكي، إذ كانت هذه الفئة ترسل عبر البحار بغرض التطهير، أو بغرض استغلال هؤلاء لاكتشافات جغرافية، تمكّن النخبة في السلطة، أو النبلاء من الحصول على الثروة، والزيادة فيها، حيث كانت تمثّل الهاجس الأساس عند هؤلاء، فالابحاركما يقول فوكو: " يسلّم الانسان الى قدر غير محدد، كل انسان يسلم نفسه الى قدره. وكل رحيل هو بالقوة آخر رحلة، ففي اتجاه العالم الآخر يسير المجنون على ظهر زورق أحمق، ومن العالم الآخر يأتي عندما يحطّ الرحال. إن إبحار المجنون هذا، هو في الوقت ذاته تمييز صارم، وانتقال مطلق انه يقوم بتطوير الوضعية الاستهلالية للجنون، ضمن جغرافية شبه واقعية وشبه متخيلة، عند انسان القرون الوسطى..تانه موضوع داحل الخارج، والعكس صحيح . أنها وضعية بالغة الرمزية ..فما كان يشكل قديما قلعة مرئية للنظام، قد تحول الآن الى صرح لضميرنا.[1]

أما الترجمات العربية لكلمة utopie فهي متعددة، ومنها كلمة (طوبى) (الطوبى)، ويجدها البعض مناسبة مثل" خوسيه ميغيل بويرطا في تعريب الكلمة، لأن دلالة كلمة ايتوبيا كمكان غير موجود، ونموذجي يتقاطع مع الأمكنة السعيدة، فهي أي الطوباوية :" تدل عند أيضا على الامكنة الممتعة وعن اللاموجود او غير المدرك بالحواس[2].

المرجعية التأثيلية، والفضاء الثقافي الذي يقعّد عليه ترجمة الكلمة ايتوبيا الى طوبيا هو التراث العربي والاسلامي عموما، ففي اللغة العربية كلمة (طوبى) (الطوبى) وهي مصدر بمعنى الطيب أصله طيبي، قلبت الياء واوالسكونها بعد ضمة،وهي أيضا جمع الطيبة بالكسر وهو من نوادر الجموع [3]

ونجد في القرآن الكريم ذكر كلمة طوبى في الآية الثالثة عشر من سورة الرعد، وفي الآية 29: (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ)، والدلالة المشهورة لكلمة (طوبى) عند جمهور المسلمين هي أنها شجرة في الجنة ظلها مسيرة مائة عام، وما نرغب في الإشارة إليه هو وجود بعض الروايات تفسّر كلمة (طوبى) بالجنة أو أرض الأحلام، وسند الرواية هو سعيد بن جبير رضي الله عنه، والنص نورده من تفسير الخازن وهو: "قال الأزهري طوبى لك وطوباك لحن لا تقوله العرب وهو قول أكثر النحويين،وقال سعيد بن جبير: طوبى اسم الجنة بالحبشية "[4]، فكلمة طوبى تشير إلى الجنة في لغة

[1] ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعةالاولى 2006 ص 32

[2] خوسيه ميغيل بويرطا، البنية الطوباوية لقصور الحمراء، مرجع سابق، ص : 5

[3] عبد الله البستاني، البستان (معجم لغوي)، ج2،(حرف الطاء) المطبعة الأميركانية، بيروت 1930 (د، ط)

[4] علاء الدين بن علي الخازن، تفسير الخازن، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، (د،ط، ت) ص:230

الحبشة والجنة مكان غير موجود في مكان أرضي بل كمال يطمح إليه الإنسان، كما وجدنا نصّ الرواية بإضافات في تفسير(ابن كثير الدمشقي [774 هـ]) مع ذكر السند الذي اعتمد عليه الصحابي سعيد بن جبير الذي هو ابن عباس رضي الله عنهم أجمعين، والنص (وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس: طوبى لهم قال هي أرض الجنة بالحبشية،وقال سعيد بن مسجوع طوبى اسم الجنة بالهندية وكذا رواه السدّي عن عكرمة طوبى لهم هي الجنة)[1].

لاحظنا أن الأستاذ خليل أحمد خليل في ترجمته لكتاب Utopies et Les Utopistes للمؤلف تيري باكو Thierry Paquot يستخدم الكلمة "طوبيا والطوباويون"، كبديل لكلمة ايتوبيا رغم ان النص الذي يعتمد عليه مؤلّف الكاتب يؤكِّد الفرق بين الكلمتين "ايتوبيا " و" طوبيا ": "طوبيا، من اجل عزلتي كما سماه القدماء،... منافسة هي للمدينة التي صاحبها أفلاطون ..عليها ربما تفوقت لانني بمجرد حروف رسمت بها... كنت وحدي قد وضحتها.. فالطوبيا اسم يدين لي المرء به ولا جدال في ذلك. Eutopia أو"الطيب" الصالح eu باليونانية، والمكان Topos باليونانية، من هنا جاءت عبارة "بلد السعادة "، وبالتالي فإن ذلك البلد الذي لا وجود له على أية خارطة utopia قد يكون أفضل العوالم Eutopia."[2]

التفرقة واضحة في النص الأصلي للكتاب، وما يدفع الى الغرابة أن الأستاذ خليل احمد خليل لم يلتزم فيه بالتفرقة التي يشير اليها مور في نص الكتاب، إذ نجده يترجم الكتاب الى طوبيا والطوباويين، والاصوب هو ايتوبيا والايتوبيين، والترجمة الى طوباوية يجدها البعض من المتخصصين في اليوتوبيا غير مناسبة، لأن اليوتوبيا هي الأين الذي لا أين له أو مدينة غير موجودة في أي مكان، أمّا الطوبي فهي ارض السعادة، ويستند على وجوب التفرقة بين كلمة : utopia و كلمة eutopia [3].

البعد الأدبي في الايتوبيا كفن، وكجنس لغوي لا يمثل إلا زاوية من لحاظ هذه الكتابة، إذ نجد كثيرا من الفنون تنتظر ضوء البحث، فهي تتضمن مثل البحر الذي تتقاطع فيه جميع الايتوبيات، جميع القيم، والمعاني، فهي لعبة منطقية، تقترح الكثير من الحلول لإشكاليات منطقية مثل الحد وعلاقته بالواقع..

فهي أي الايتوبيا لعبة منطقية، جدلية تطرح البدائل من خلال قضايا متعارضة، او متضادة بغية إقامة حقائق، يطرحها الكاتب في صيغ متناقضة،فهي " لعبة بازل puzzle بالغة التعقيد ، أحيانا ما تأتي حلولها بنحو فجائي، أو هي حيل من شأنها الجمع بين قطعتين غير موصولتين وصلا دقيقا..فهي لعبة منطقية حقيقية يطلق فيها العنان للمهارة والحرص التام على التفاصيل ودهاء المؤلف أحيانا والمعيته.[4]

الايتوبيا والديستوبيا Dystopie:

---

1 إسماعيل ابن كثير، تفسير ابن كثير، المكتبة التجارية الكبرى،ج2، مصر، ص :512 (د.ط.ت)

[2] تيري باكو، طوبيا والطوباويون، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي بيروت ط.1-2008 ص ص : 17/16

[3]. مجلة فصول العدد 4-3 المجلد السابع ابريل سبتمبر1987 ص 124

[4] تيري باكو مرجع سابق ، ص :29

لا تعمل المقاربة الماهوية للنص إلا على انفلات المعنى داخل النص، على قاعدة التدقيق الذي تفرضه الدراسة التخصصية للموضوع، فطبيعة النص العلمي أو بتعبير أدق الحادثة العلمية مؤطرة بحدود زمكانية، لا يمكنها التعالى عليها طلقا، أما النص الادبي او الفني فزئبقيته والخصوصية الندية التي يستبطنها تمنحه يالأصل القيمة الفنية، ولذا سنحاول الاستئناس بمنهجية المقابلة النصية، أي بمقارنة النص الايتوبي بالنص االديستوبي او Distopique.

الديستوبيا: كلمة مركبة من ديس، وتوبي، و ديس Dys ترجع الى كلمة -δυσ الاغريقية، و تعني النفي، والسيء، الصعب، وكلمة ديس في الاغريقية تقابل (او- εὖ) السعيد، واللطيف في الأمرأن توماس مور أخذ الجذر الاغريقي لكلمة (اوou) بمعنى النفي négation، وأضاف اليه ضمنيا دلالة السعادة أي ان ايتوبيا utopia بمعنى المكان الذي لا مكان له، يستبطن السعادة التي هي الاوتوبيا eutopia، ف (أو) كنفي تفيد المقابل وليس السيء ، لأن المعنى الذي يترتب عن (ديس) هو السلب، أي الرافع لدلالة السعادة عن الواقع، وايتوبيا هي المكان الذي لا مكن له ، والديستوبيا هي المكان الذي لا يتوفر عن السعادة وفي الاصطلاح اخذت الديستوبيا دلالات منها نقيض الايتوبيا، أو ضد ايتوبي : contre utopie و anti utopie .فالنمط ضد ايتوبي يكمن في المحركات الاجتماعية والاستشرافية للانسان، الطامح الى السعادة، والطمانينة او الاتراكسيا، وهي ما يمكن تسميته باليوتوبيات القاتلة، les utopies mortelles الفلسفات الشمولية التي تقضي كل تميز، وكل خصوصية شخصية، ويصبح الابداع غائبا عن ساحة التوزيع بين الافراد او المواطنين .

الايتوبيا والايدوتوبيا udetopia:

يمكن الانطلاق من دلالة افتراضية تقترحها الايتوبيا، وهي فن الغموض والالتباس الذي تصعنا فيه الايتوبيا، فعظمة توماس مور البلاغية والسيميائية لا زالت في طور الاكتشاف، إذ نجد تقاربا بين العلامة، والدلالة بينها وبين كلمة ايدوتوبيا، والتي تعني المكان الغير موجود في أي زمن، فالمدينة الايتوبية هي مدينة متحررة من قيد الزمن، وقيد المكان، فهي كإمكانية قد توجد في الزمن القديم، وقد توجد في أزمنة مستقبلية، وهي ما عبّرت عنه قصص وروايات الخيال العلمي، التي طرحت الزمن كموضوعة اجتماعية، وليس كظاهرة فيزيائية، وأصبح الحصول على السعادة، واكتشاف الحقيقة، والاستقرار داخلها لايتِّم إلا بالتحرُّر من الزمن، وفكرة التعالي على الزمن تحيل المتلقي الى قراءة التراث الأسطوري، والذي يمثل طفولة الانسانية، إذ نجد تقاطعا واضحا بين الأفكار الطوباوية في بناء وتصور مجتمع السعادة، مع فكرة الحنين إلى الفردوس في التراث البدائي.

تصنّف الأساطير الفردوسية إلى مجموعتين، تتحدث الأولى عن اقتراب السماء من الأرض، وهي مجموعة قصص تصور السهولة والبساطة التي كان يعيشها إنسان ذلك العهد، أو بتعبير حديث الإنسان الطوباوي، فهو قريب من الأرض وقريب من السماء، فالتواصل مع عالم الفردوس الأصلي، أو عالم المثل كما يعبر عنه أفلاطون يتم بوسيلة حسية هي السفر أو الرحلات، وينبغي الإشارة إلى أن الرحلات خاصية ماهوية في طبيعة الخطاب الطوباوي، والتي سنتعرض لها لاحقا بالتفصيل، أما المجموعة

الثانية من الأساطير الفردوسية، فهي توجّه الانتباه إلى الوسيلة الحسية التي تؤمّن الاتّصال بين السماء والأرض، والإنسان النموذجي الذي تقدمه هذه الأساطير هو الإنسان الأول الذي كان متمتعا بالسعادة، والغبطة، والعفوية، وبالحرية التي فقدها مكرها، عقب السقوط، أي عقب حدث أسطوري سبب القطيعة بين السماء والأرض .[1]

ومن التصنيفات المعتمدة لدى علماء الانثروبولوجيا في دراسة الأساطير ما يعرف بأساطير العهد الفردوسي، والتي تتقاطع من حيث المحتوى في القول بوجود عالم خال من الآلام، عالم سعادة، ويعبر عن ذلك بومان boumann بقوله :" في ذلك الزمان، لم يعرف الإنسان الموت، كان يفهم لغة الحيوانات، وكان يعيش معها على وئام، لم يكد ويكدح، وكان الغذاء الوفير في متناول اليد [2]".

ومنها أيضا تلك النماذج التي الأسطورية أسطورة العصر الذهبي السومرية، والتي نجد النص التالي يعبر أصدق تعبير عن ذلك الحلم، أو الأمل بالعودة إلى العصر الذهبي أو المجتمع الطوباوي وهو:"..في تلك الأيام، لم يكن هناك حيّة ولا عقرب ولا ضبع .. لم يكن هناك أسد ولا كلب شرس ولا ذئب.. لم يكن هناك خوف ولا رعب..لم يكن للإنسان من منافس ..في تلك الأيام كانت شوبور أرض المشرق، ارض الوفرة وشرائع العدل.. وسومر ارض الجنوب، ذات اللسان الواحد، ارض الشرائع الملكية.. وأورى ارض الشمال، الأرض التي يجد فيها كل حاجته.. ومارتو ارض الغرب ارض الدعة والأمان ..وكان العالم يعيش اجمع في انسجام تام. وبلسان واحد يسبّح الكل بحمد انليل...[3]"

الغاية المحرّكة والمتخفية في النص الايتوبي هي البحث عن الحكمة، والمكان المثال أوالمطلوب في المكان الجديد هو إقامة الوجود الاجتماعي على الحكمة، المقابلة لعالم الجنون الذي يعيشه البشر في مكانهم الوهمي، والذي يتمّ من خلال رفض وتجاوز العقل الجمعي وآلياته في مخيال المكان، ووهمية المكان المبني من خلال الذهن أطروحة تبنّتها المدرسة اللامادية بريادة جورج بيركليGeorge Berkeley ، وتنلمس الصورة الاشكالية لمخيال المكان من مسائل الفلسفة التقليدية، فتصورات المكان هي الاصل والوثيقة المرجعية لكثير من الحقائق البشرية، والأمل عند توماس مور يكمن في بناء عالم جديد ايتوبيا كمدينة تجسّد الحكمة في مقابل الحكمة المجنونة التي تملك السلطة، بشتى صورها الضاغطة على الذات ذات الفرد وذات الجماعة، وتبقى الايتوبيا تطرح على مستوى البحث كثيرا من الإشكالات، الفلسفية والسياسية والدينية.. فهي تدفع الباحث الى إعادة ترتيب آليات القراءة، فهي فن وتأسيس للكتابة الرمزية.

الايتوبيا وآفاق العنوان :

الفضاء التأويلي الذي تحمله النصوص يضع المتلقّي أمام متاهة فكرية يعيش فيها مع التصورات والأفكار أثناء القراءة لحظة تشظي على مستوى الفهم، ويعاين بعين التأمل مبدأ التوازي الحاكم على كثير

[1] ميرسيا الياد، الأساطير والأحلام والأسرار: ص : 98

[2] ميرسيا الياد، ، مرجع سابق، ص 97

[3] فراس السواح، مغامرات العقل الاولى، دار علاء الدين، دمشق، ط:11 - 1996 ص 238

من بواطن النصوص، وقد كانت السمة والبعد اللانهائي لنسبة الاحتمالات التي يوضع الفهم فيها خلف كثير من المباحث الجديدة، والتي اقتضتها التعددية المنهجية، او المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات La Méthode Pluridiscipline التي تنبع من عمق الدراسات الانسانية. ونظرية العنوان من اساليب الفكر الجديدة التي فتحت امام الباحث كثيرا من المغالق الفكرية التي كانت تحجب المعاني واللطائف الحقيقية عنه في المجال الموضوعي، ومجال الذات، وهي عبر دراساتها تهدف الى مساعدة القارئ في سبر واكتناه المعاني والدلالات المستبطنة داخل النص، فهو . أي العنوان . في نظريات النص الحديثة عتبة قرائية، وعنصرا من العناصر الموازية التي يسهم في تلقي النصوص، وفهمها، وتأويلها داخل فعل قرائي شمولي، يفعِّل العلاقات الكائنة والممكنة بينهما.[1]

مكنت النتائج المستخلصة في ميدان نظرية العنوان في الفضاءات الفكرية، ومنها الدراسات القرآنية، والتي لا زالت تترنّح بين سلطة الماضي، أو مايصطلح عليه بالسلفية التراثية، وبين سلطة الحداثة الغربية، التي سلبت بهرجها عقل الشرقي المطبوع على الافتتان بكل ماهو جميل سواء على مستوى الشكل أو المضمون، الباحث الموضوعي في مسائل التراث الاسلامي من تجاوز العوائق الذاتية والموضوعية، والمفروضة على عملية البحث. فبعدما كانت الدلالات الدقيقة لآي القرآن الكريم عصيّة على الاحاطة من طرف القارئ، ومحجوبة عنه على قاعدة التعلق المغروس في الجبِّلة الانسانية بالطبيعة المادية، او ما يصطلح عليه في السياق العقائدي بالحياة الدنيا، أصبحت من خلال نظرية العنوان ممكنة الإدراك، إذا أن إمكانية القراءة او الفهم لرمزية العناوين يكشف عن القدرة على اكتناه الرسائل التي تقدمها السلطة المتعالية، فعناوين السور تساعد القارئ على إماطة اللثام عن بعض لحاظ الآيات الكريمة، مع الاحتفاظ بالدلالة القطعية التي يحملها المعنى الظاهر في الآية "إلا الراسخون في العلم "، والتي تضع التأويل الانساني أمام النخبة الفكرية التي ارتضاها الله لحمل حكمته المتعالية محلّ مراجعة، وأمام محكّ التصادم والصراع التأويلي، والذي انحرف عن مساره الطبيعي الذي هو الاثراء، الى وضعيته الدنيا التي تأخذ عنوانا مميزا الاهو :" سفك الدماء"، وسنستأنس ببعض المحاولات الاجتماعية في استثمار نظرية العنوان.

اعتمد بعض الباحثين في الحقل الاجتماعي، خصوصا المهتمين بعلم الاجتماع الديني آليات نظرية العنوان المنهجية في دراسة القران الكريم، من خلال تفكيك معاني العناوين التي أخذتها السور القرآنية، وقد تم الاعتماد على معايير علمية في التصنيف مثل وضع العناوين المتعلقة بقضايا طبيعية جامدة او حيّة مثل سورة الرعد او سورة النمل، ضمن مجموعة معينة، والعناوين المتعلقة بسير الانبياء في زمرة التاريخ، مثل سورة نوح" عليه السلام"، يوسف "عليه السلام"، الانبياء وكانت النتائج المستخلصة من خلال المقارنة والتحليل ان المسائل الطبيعية أخذت من السور القرانية مايقدر بـ 32 سورة... كما أكّدت النتائج الاحصائية الطابع العلمي للقرآن الكريم، اما السور المتضمنة لمسائل العبادات والشعائر الدينية

[1] محمد بازي، العنوان في الثقافة العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر الطبعة الاولى 2012 ص 15

فتقدر بسورتين.[1] ومنه نستخلص أن المنحى العلمي والتفكري (التأملي) سنخية أصلية في الاسلام النموذجي والأصيل، وليس في الفكرالديني، ومشروع الاستاذ محمد أركون قائما على إماطة اللثام وحجاب الجهل عن هذه المسألة بالذات مسألة الوصل الدلالي ين الدين والفكر الديني .

تبدو نظرية العنوان ضرورة بحثية، ومنهجية في كشف الأبعاد والمرامي التي يتضمنها الكتاب، وغالبا ماتكون الرسائل المبعوثة مشفّرة، لأن أزمة الوعي عند المفكِّر تمارس كسلطة قسرية على قدرة الكتابة لديه، فيعمل الوعي الظاهري على مقاومة إغراءات الباطن المتكرِّرة بالتستّر، أو إخفاء الكثير من الرسائل، ولذا ستكون هذه الدراسة مجرّد محاولة في قراءة بعض الأبعاد التي تضمنّها كتاب "ايتوبيا" لتوماس مور، إذ تضعنا ايتوبيا أمام استشكال أولي يبدأ برمزية الدال، كمجموعة من الوحدات الصوتية، المحكومة بنظام صرفي ونحوي (فونيم وصرافم)، وبمدلول كمتصور ذهني ناتج عن وقع الفونيمات على طبلة الاذن، فهو انطولوجيا يفتقر الى هوية دال، أي الى استقلالية في البناء الصوتي للكلمة، فهو دال مركب من لفظتين ou وتعني اللا و topos وهي المكان.

نبدأ البحث في آفاق الجزء الاول من الاصطلاح ألا وهو اللا -no - الذي يشير الى الرفض، والرغبة في التجاوز، إذ تعكس فلسفة الرفض التوجه النقدي، والذي يترجم أحيانا بفلسفة اللا La Philosopie du Non، والرفض المتضمن في العلامة " لا " هو فعل وممارسة، وليس تصوّرا سكونيا للعدمية، التي تمنح الكلمة بعدا انطولوجيا فـ " اللا " كعلامة تستبطن مجموعة من العناصر تكون أو تشكّل الطرف الاول في معادلة الرفض، وهي الفرد او الجماعة في سياقها العام أو الجماعة في الصورة المؤدلجة، والتي تكون كمؤسّسة رافضة تمارس فعل التعالي، أو الاستياء من وضع قد يكون موضوعيا أو ذاتيا، وهو ما يكون ممثلا في الجزء الثاني من العلامة، والذي هو المكان "topos".

أخذ الرفض عبر مسار الفكر الانساني صورا متعددة ومتباينة، والموقف الديني كمخاض فكري على قاعدة افتراض اجتماعية الدين يقوم على لحظة الرفض التي يعايشها الانسان في واقعه السكوني، والذي يكون بطبيعته السكونية تلك جزءا من ماهيته، وعائقا أمام طبيعته أيضا، لأن السنخية الانسانية تتأرجح بين السكون وبين الحركة نحو الافق المستقبلي، والمنظومات المعرفية التي عرفتها البشرية من دين، وتفكير ديني الى نظريات فلسفية، وعلمية تبدأ كلها من لحظة الرفض والتجاوز، او من كلمة (لا) فتاريخ الفلسفة بدأ بقول : كلمة لا للمألوف لا للمعتقدات او الحقائق المبنية، فالحركة نحو الافق مع (اللا) وليس مع (الـ نعم)، لأن الموقف الثاني استسلامي بالروح والماهية، فاللحظة السقراطية في تاريخ الفلسفة تمثيل لمشروع ايطوبي سعى فيه سقراط الى إعادة بناء الحلم الانساني، أو المطلوب من الوجود خلال الوجود، فالحقيقة داخل الفرد، وليست تلك الحقيقة الجاهزة المؤسّسة من طرف السلطة الموضوعية وكذلك الحال بالنسبة في المشروع الديني، حيث نجد المشروع المحمدي من خلال النقد والتجاوز بسير نحو عالم ايتوبي على أرض الواقع، قبل العالم الاخروي، أما الخلط بين الايتوبيا الارضية في الاسلام، والايتوبيا

[1] علي شريعتي، الامة والامامة، ترجمة ابوعلي، مؤسسة الكتاب الثقافية، ص: 19

الملكوتية، ليس إلا نتاجا لالتباسات فكرية ولغوية وقع فيها رواد الفكر الاسلامي، فالقول بعجز المؤمن عن التشبه او الاقتراب سلوكيا من الرسول محمد (ص) ليس إلا تكريسا بقبول الواقع السلوكي والاخلاقي الرديء الذي لا زلنا نستحم فيه يوميا، فإمكانية تحقيق ايتوبيا ارضية مسألة بديهية، لأن في انكارها انكار للجميع المشاريع الدينية.

والتعاطي الفلسفي مع المكان كمكّون لفظي ثان في الكلمة يضعه امام تجاذبات متباينة من حيث الطبيعة، ومن حيث الغاية فالمفهوم الذي يحمل عليه المكان في الفيزياء يغاير الدلالة الممنوحة له في حقل الرياضيات، فهو في الحقل الأول يملك أبعادا حسية محددة : طول، عرض، ارتفاع، بروز. والسنخية الطبيعية مائز للتصور عن الاستعمال الذي يأخذه المفهوم في الرياضيات، فهو مكان مجرد ومنتوج ذهني يبدعه العقل، بمنح تمثلات ذهنية خطوط، مستقيمات..لاتمت الى الواقع الحسي بأيّة صلة، وفي الحين نفسه تنطبق بشكل عجيب وغريب هذا الواقع إذا جاز الاستئناس بعبارة البرت اينشتين.

أما المكان الاجتماعي، أو ما يمكن التعبير عنه بالمخيال الرهطي للمكان، الذي هو بالأصل نتاج للمقصود من المكان في فلسفة الايتوبيا، كمجموعة من التصورات، والأنظمة المعرفية المتوارثة التي كانت من حيث المبدأ مواكبة لطبيعتها المتغيرة، والارتكان الى التسليم بها عند الجماعة يؤسّس لمطلقية هذه الأحكام، فالنظرة الى المكان والى المتمكّن أساس التصادم بين بني البشر، من حيث تجذير الارتباط العاطفي مع المكان، والفلسفات السياسية تضع المكان الظاهر كركن مادي رئيس في تأسيس المجتمع المدني للدولة، كما يكون باطن المكان كثروة اقتصادية منطلق الصراع بين الدول، وموضوعة استراتيجية في استيلاب الشعوب أو الامم، وعليه نجد أن الايتوبيا المورية، محاولة نقدية للموروث الثقافي الذي كان سائدا في مجتمعه بشكل عام، ولفلسفة المكان بوجه أخص، وقصة توماس مور مع الملك هنري الثامن، والتي كانت سببا لإعدامه تؤكّد هذه النزعة الرافضة للموروث السائد.

المكان في الاطروحة المورية بناء ذهني وعقلي في آن واحد، والفرق المقصود بينهما يظهر في تقاطع الذهني مع الوهمي أحيانا، أمّا العقلي فغالبا ما يكون ساميا على القوة الوهمية، وإن كان الحضور العاطفي في ما هو عقلي ظاهرا في كثير من الفنون اللغوية مثل الأدب، فالمكان إنتاج الحكمة لعالم حكيم من طرف حكيم، كما يمكن قراءة الآفاق التي تستبطنها الايتوبيا كاصطلاح وكلون أدبي جديد على قاعدة ارتباطها بفكرة اكتشاف العالم الجديد، فأدب الرحلات وإن كان قديما على ظاهرة اكتشاف العالم الجديد، فتصوّر المكان الايتوبي على شكل جزيرة يتضمن محاكاة للجنين الذي يعيش في عالم الرحم، فهو ببراءته أصل الحياة، ومرجع الحياة السعيدة، فالادب الايتوبي يضع المكان النموذج خارج المعطيات المكانية والامكانية التي يقدّمها المعيش، فهو إبداع وتأسيس نظري وفلسفي، وليس معطى الواقع، فالتعالي على العادات والارتباطات الاجتماعية مع المكان، ضرورة للارتقاء، وللحصول على مكان السعادة الاوتوبياeutopia، والذي يتم من خلال الايتوبيا Utopie.

الأبعاد الدلالية التي تحملها الايتوبيا كفلسفة جديدة في نظرية المكان كثيرة، ومتعددة، فالبعد الوظيفي للمكان أهم، وضروري في قيام المجتمع الايتوبي، ولنأخذ مدينة الشمس لكامبانيلا على سبيل

المثال إذ يغلب على الجدران كبعد مكاني الطابع التعليمي، فكل جدار متخصص في منظومة معرفية معينة، والتقارب الموجود بين الجدران يكشف عن البنيات المعرفية التي تتقاطع فيها هذه الحقول المعرفية، وكأنك عندما تسير في هذين هذه الجدران، تستذكر العبارة الغاليلية: الطبيعة كتاب مكتوب بلغة رياضية" أي ان الطبيعة كتاب معرفي منظم، فالمكان خارطة معرفية لتنظيم الفكر، فالستار كأداة مادية متمكِّنة، يملك حضورا تربويا وديداكتيكيا إذ يحفظ صوت الواعظ من الشتات، فالأطر المكانية وظيفية في بناء الانسان او المواطن الصالح، يقول : " في الجدران الخارجية للمعبد، تجد الاستر التي تحفظ صوت الواعظ من الضياع..[1]

نجد في الكتاب الاول من ايتوبيا لتوماس مور الاشارة الى أهمية الحضور الفلسفي في الممارسة السياسية يقول مور:"يبدو لي انك ستفعل ماهو جدير بهذه الروح الكريمة الفلسفية التي تتسم بها إذا دبرت حياتك بحيث تضع مقدرتك في خدمة الصالح العام، حتى ولوكان في ذلك مايضيرك شخصيا بعض الشيء، وهذا ما لا يمكن ان تحققه بهذا القدر الا إذا كنت مستشارا لملك عظيم."[2]

الأمل في الفلسفة كمرجعية نظرية، وكأداة إجرائية في تغيير الوضع المعيش، من المسائل التقليدية في الأنساق الفلسفية التقليدية، والمشروع الافلاطوني نموذج عالمي لهذه الدعوة، والسير توماس مور يلمح في الكتاب الاول من رواية ايتوبيا لأصالة افلاطون، وللصعوبات التي اعترضت افلاطون، والتي كلفته حريته، وأخطر شيء في نظر أفلاطون هو المخيال، إذ يشير في الرسالة السابعة اثناء اقامته في سراقوسه، حينما اراد معرفة تأثير الفلسفة في قلب دنيس، فوجد ان الحاكم لطاغية كان قد ألّف لنفسه نوعا من الافلاطونية المليئة بأفكار مفهومة بشكل سيء: " علمت ان دنيس الف بنفسه مكتوبا مما سمعه من فمي ". فإدارة المجتمع المدني لا تقوم إلا من خلال منظومة فكرية أو أدلوجة محددة تحدد طبيعة العلائق القانونية بين الحاكم والمحكوم، وترسم آفاق المجتمع، وتؤكد على اولويات الارتقاء بالمجتمع والسير به نحو تحقيق السعادة، وبما ان المرجعية التقعيدية لمسألة السعادة تؤخذ غالبا من الفلسفة، أصبح من الضروري واللازم الاعتقاد في ضرورة اعتبار الفيلسوف المستشار المركزي في السياسة

كيف نقرأ الايتوبيا؟

يضعنا السؤال في موقع المراجعة لجميع القراءات التي أخضعت لها الإيتوبيا، فهي مشروع سياسي حالم وحامل لمشروع مجتمع فاضل ونموذجي، وبديل للظروف الاجتماعية السيئة، عند المدرسة الاشتراكية، وهي عند بعض المفكرين ليست إلا تسلطية متنكرة، مؤسّسة على ايديولوجية شمولية، وكليانية.

يبدو أن أغلب هذه المواقف، أو القراءات تنطلق من محطة ذاتية قيمية، تسقط فيها ارهاصاتها، وحمولتها الثقافية على النص الايتوبي، وقد يجد في طبيعة النصّ الإنساني كل باحث عن أدلوجة سياسية

[1] Tommaso campanella, la cité du soleil, trad:arnaud tripet, librairie droz geneve,2000,p7

[2] توماس مور، يوتوبيا، ترجمة انجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ط: 2 / 1987 ص :98

أو اجتماعية، فتصنيف نماذج القراءات التي أخضعت لها الايتوبيا الى قراءات واقعية وقراءات مجازية لا يجانب الصواب، إذ نلمس في القراءة الواقعية للايتوبيا المورية اسقاطا للادلوجة على النص، حيث حجز السوفيات مكانا لتوماس مور في مدفن عظماء الثورة وسجل اسمه على نصب تذكاري في الساحة الحمراء بموسكو، وهي نموذج حي لقراءة واقعية اسقط فيها الفكر تصوراته ورؤيته الكونية على هذا النمط الادبي، أما القراءة الواقعية الثانية فتظهر في تطويب توماس مور من طرف الكاثوليك في عام 1886، وجعله قديسا في عام 1935 . وستكون قراءتنا للنص الايتوبي مجرد توصيف، واستنطاق للنص من خلال مسح تاريخي للمسار الجينيالوجي لفكرة الايتوبيا..

الايتوبيا و أفاق الاستعمال :

قراءة الايتوبيا من خلال تصنيفها الى ايتوبيات Utopies، أو الى ايتوبيين Utopistes يطرح الكثير من المسائل الخلافية حول جنس النص الايتوبي، والتباين في القراءات يؤكّد هذه الصعوبة، فالبعض يضع الايتوبيات في صنف الايديولوجيات القاتلة، والشمولية، والتي تغيب فيها الحرية الانسانية، في حين يجد فيها البعض المنبع الرئيس للنزعة الانسانية، وسنحاول قراءتها من خلال نوعية المضامين، وطبيعة المشاريع التي تأسست عليها، وهي :

ايتوبيا العلم والتقنية :

العلم قوة، عبارة أسّس بها فرانسيس بيكون، ملامح عصر جديد يتسم بالتجاوز، والرغبة في تحطيم كل منظومة لاهوتية أو ميتافيزيقية، تعمل على إعاقة الارتقاء، والتعاطي الارادي مع ملكات العقل، وقد أحسن بيكون توصيف هذه العوائق بمنظومة الاصنام أو الأوهام التي تحجب الحقيقة عن الحسّ المشترك، وعن مدعي المعرفة، والتي هي : أوهام الكهف، السوق، المسرح، القبيلة.؟، والملفت للنظر في الأصنام التي قدمها بيكون، الارتباط القائم بين الذاكرة العامة، والأصنام، وقد شكلت مقاومة الذاكرة العصب الرئيس في الفكر الحديث، إذ نلمس في قراءتنا للعلامة والدال الحامل لمضمون الصنم، إشارة مكانية، او تعبير عن موقف من المكان، في لغة مكانية، فالكهف دالة مكانية تعكس الظلمة العتمة، بدلالة حسية، أما الدلالة الرمزية المحمولة في الرمز هي الغموض، والتيه عن الطريق السليم،" .. فكانت أصنام الذهن في نظر بيكون الوجه السلبي للذاكرة الأزلية، والعلم بالنسبة له هو نسف تلك الأصنام واتخاذ منهج جديد لا يتوكأ على غير التجربة.."[1]، والعلم كمطلب اجتماعي، وأمل في الارتقاء بالبشرية الى مصاف الملائكة يظهر عند بيكون من خلال كتاباته الاورغانون الجديد، واطلنطس الجديدة.

"اطلنطس الجديدة " لفرانسيس بيكون، توثق للحظة الحلم بتأسيس المجمع أو الهيئة العلمية العالمية، وهي مؤسسة تتكفل بمسألة البحث العلمي، والمشاريع التقنية الهادفة الى الارتقاء بملكات الانسان، والانتقال بها من عالم الامكان الى عالم المكان، وقد أقام بيكون المؤسسة في مدينة بن سالم، التي يعمل علماؤها على الجدّ في اقتناص، وصيد المعارف، إذ تضم هيئة علمية تعمل على البحث العلمي، وتفعيل الاختراع، لأن الحياة النموذجية لا تتحقّق إلا بالعلم والتقنية، فالنزوع الى الاستقرار، والبحث عن السعادة، أصل فطري في الطبيعة الانسانية، وليس وضعية ثانوية، فالإنسان الصانع وجد قبل الانسان الحكيم، لان الكمال الانساني الحاصل بواسطة التقنية لا يحتاج الى إثبات، وإن كانت المساوئ المترتبة عن توظيف التقنية لا تعد ولا تحصى، ولكن مرجعية السلب الذي الحق بالتقنية تعود الى طغيان الذات بحمولتها الغرائزية في استثمارها، وأمثولة " بروميثيوس Prométhé " تستبطن رغبة الانسان في الحصول على التقنية لتحقيق السعادة المنشودة، لأن اكتشاف النار لحظة تحوّل وانتقال من مستوى البدائية الى مقام التحضّر الانساني، فأهمّ خاصية مميزة للمكان المعيش هي النقصان، أما المكان المتخيّل فهو عالم

[1] داريوش شايغان، الأصنام الذهنية ، ترجمة : حيدر نجف دار الهادي، بيروت الطبعة الأولى 2007 ص : 32

يتّسم بالكمال، والمعبر الذي ينقل المكان من عالم النقصان الى عالم الكمال هو التقنية التي جسّدها، ومثّلها الانسان بتضحية بروميثيوس، الرمز والملاك الأعلى الذي يضع المصلحة الانسانية فوق كل اعتبار.

التقنية كمطلب حضاري، وإنساني هي المخاض، والتجسيد الفعلي لعملية التفلسف، ويعتبر غاليلي المرجعية العلمية لجل النظريات الفلسفية المشيدة بعالم التقنية، ومن اهم الايتوبيات التقنية كتاب "مدينة الشمس " للراهب توماز و كامبانيلا، والذي يجعل من الشمس مركزا رئيسا لفلسفة المكان، والمحرك كبديل لمركزية الأرض، وقد تصور كامبانيلا مدينته : " بديلا لمدينة الله.. كان كامبانيلا راهبا ارضيا وشمسيا على مايبدو، مشغولا بالسياسة وبالعمل ضد السيطرة الاسبانية على ايطاليا، على الرغم من كاثوليكية اسبانيا وايطاليا معا ."[1]

إذا كانت العدالة والحرية والمساواة قيمت مشتركة بين جميع الايتوبيات، فإن الجديد في مدينة كامبانيلا هو المشروع العلمي والتقني الذي كان يطمح لتأسيسه، فالمدينة بدون قواعد علمية،وبدون تقدم تقني تكون عاجزة عن تحقيق هذه القيم، والطريف في المدينة هو الشمس أولا، والعلم ثانيا، فقد وضع كامبانيلا الشمس المركز الرئيس في مدينته، وقد استعاض بالشمس عن مدينة الله، على قاعدة النور النابع من الشمس، فهي تلك الكتلة النارية التي تبدأ بها ومعها الحياة.

البعد التأويلي الذي تفرضه مدينة الشمس، أو بالأحرى الأبعاد المتعدّدة التي تفترضها القراءة المفردة، والقراءات المتباينة تظهر في الترميز الذي وظفه كامبانيلا في بناء، وهندسة المدينة المفترضة، مدينة الاخلاق، والمؤسّسة السيادية التي تتجلّى من خلالها الدولة، فالملك أو الحاكم في المدينة هو الشمس، وهو الرمز "الذي بات مركزيا منذالبولوني كوبرنيكوس، الذي ربما كان يستعيد عن طريقه رأي ذلك الفيلسوف اليوناني الذي قال ان النار هي مصدر الوجود .."[2]

الحاكم في المدينة ليس إلا تعبيرا عن الأصل اللاهوتي للكون، الذي هو الله، مصدر الوجود، والحياة، أوالتعبير البشري عن الروح الالهية، او قل كلمة الله، يقول :" يري البحار الجنوي: لهم أسقف يسمونه الشمس، ويسمى في لغتنا الماورائي، وهو الضليع في علوم الطبيعة وهو رئيسهم الروحي والدنيوي على السواء، وكل القرارات بيديه ."[3]

يتميز أهالي المدينة باهتمامهم العلمي، وميلهم الى اختراع الأجهزة التقنية الضرورية للارتقاء والتحضر، وعلى قاعدة التكوين المعرفي الذي يتلقاه المواطنين، التكوين القائم على ديداكتيكية الصورة والايقونة، او العلامة بالمفهوم السيميائي، فتوزيع الصور والعلامات في الجدارية التي تغطي الجدران يقوم على أغراض تربوية، يوزع فيها كامبانيلا المعارف الأولية لتأهيل المواطنين لاختراع وابتكار تقنية تمثل وسيلة الانسان والمطلب الذي يطمح اليه البشر، وتقع هذه الدلالة في الدائرة السادسة، التي ترمز فلكيا الى

[1] محمد كامل الخطيب، الرواية واليوتوبيا، دار المدى سوريا.1995 . ص : 84

[2] محمد كامل الخطيب، الرواية واليوتوبيا، مرجع سابق، ص : 90

[3] Tommaso campanella, la cité du soleil, trad:arnaud tripet, librairie droz geneve,2000,p6

الالم، والى الخطيئة، كما تشير ايضا الى العمل والانجاز، على قاعدة اليوم السادس، يوم الخلق، ولذا نجد توظيف كامبانيلا للدلالة على التقنية، " إذ يستخدمون عربات مزودة بأشرعة تدفعها الرياح حتى ولو كانت تهب في انجاه عكسي، وذلك بواسطة اختراع عجيب لعجلات تدور داخل عجلات."[1]

كما يلمس الامكان التاويلي للعلامة داخل النص المصور، ففي جدارية معينة نجد الشخصيات الدينية، رغم تباين معتقداتها الدينية والثقافية، نجد النبي محمد (ص)، موسى، وعيسى عليهم السلام.

والجمع بين الانبياء الثلاثة، وخصوصا النبي محمد عليه السلام مؤشرا عاليا على فعل التأويل، فكيف يقرّ راهب دومينيكاني، بضرورة اطلاع ابناء المدينة على عقيدة نبي الإسلام، فكثير من الباحثين يعتقد ان إشارة كامبانيلا لم تكن إلا لضرورة معرفية فقط، ولكن قراءتنا للنص تفتح مجالات عديدة في نظرنا للتأويل، خصوصا أن السيرة الذاتية للفيلسوف تؤكد مانقول، حيث أن التعذيب الذي عايشه من طرف الكنيسة، يشير في نظري الى وجود علامة دالة على عقيدة الفيلسوف الكونية، أو التوحيدية، يقول:"يوجد في داخل الدائرة السادسة جميع أنماط الحرف، مع الاشارة الى مبدعيها، كما توجد ايضا التقنيات المستعملة في كامل العالم، وفي الخارج نلاحظ خيرة المشرعين، في الحقل العلمي، والمبتكرين للأسلحة، كما رايت في الجدارية موسى، اوزيريس، جوبيتر، محمد.."[2]

قابلية النص الايتوبي للتأويل، كامنة في بنية النص ذاته، فلغة النص، تفتح من الآفاق التأويلية على اكتشاف التصورات الجينية للابتكارات العلمية، والتقنية كمنظومة علمية تعكس الإمكانات العملية في تحويل القوانين النظرية الى واقع مرئي، القوانين التي كانت مجرد أحلام تراود الفكر النخبوي داخل المجتمع، والذي تعبر عنه شريحة الايتوبيين، والمجال الأدبي يختلف في كثير من الأمور عن الدلالات المكتشفة عبر كتابها، كما يمكن اعتبار ملمح الاختلاف في تقييم النص دليلا على انفتاح النص الايتوبي .

[1] Ibid p10

[2] Ibidp 09

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. العهد الجديد
3. الخازن، علاء الدين بن علي، تفسير الخازن، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان
4. الرومي (جلال الدين)، مثنوي، ترجمة عبد السلام كفافي الجزء الاول، المكتبة العصرية بيروت الطبعة الاولى1966
5. بازي (محمد)،العنوان في الثقافة العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر الطبعة الاولى 2012
6. تيبري باكو، طوبيا والطوباويون، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي بيروت ط.1-2008
7. شريعتي(علي). الامة والامامة، ترجمة ابوعلي،مؤسسة الكتاب الثقافية (د.ط.ت)
8. كامل شياع، اليوتوبيا معيارا نقديا، ترجمة سهيل نجم، دار المدى، سوريه الطبعة الاولى 2012
9. محمد كامل الخطيب، الرواية واليوتوبيا، دار المدى سوريا.1995
10. مور، توماس، يوتوبيا، ترجمة انجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية للكتاب، مصر ط: 2 1987
11. البستاني عبد الله، البستان، ج2 المطبعة الأميركانية، بيروت،1930،(د،ط)
12. صليبا،(جميل) المعجم الفلسفي الجزء الثاني،دارالكتاب اللبناني، بيروت،1982(د.ط)
13. مجلة فصول - المجلد السابع العددان الثالث والرابع سبتمبر 1987
14. مجلة العرب والفكر العالمي - العددان 20/19 سنة 1992
15. المراجع باللغة الاجنبية:
16. Erasme .Eloge de la folie, trd: marie delcourt.flammarion paris1987.p.8
17. Jean Yves Lacroix, utopie et philosophie,Bordas Paris2004.
18. Tommaso campanella, la cité du soleil, trad:arnaud tripet, librairie droz geneve,2000.