مجلة متون

مجلة دورية أكاديمية محكمة تصدرها

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة مولاي الطاهر - سعيدة

Moutoune

المجلد 15– العدد 02 – أفريل 2022

EISSN : 2600 – 6200 /ISSN : 1112 - 8518

مُتـــــون

MOUTOUNE

مجلة علمية أكاديمية محكمة، تصدرها
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر: سعيدة- الجزائر

المجلد: 15	العدد 02	عادي	ابريل 2022

المدير الشرفي	مدير المجلة
أ.د. فتح الله وهبي تبون رئيس جامعة سعيدة د. مولاي الطاهر	ا.د. بكري عبد الحميد عميد كلية العلوم الاجتماعية والانسانية

رئيس التحرير
أ.د محمد حفيان

الترقيم الدولي	1112-8518
الترقيم الالكتروني:	6200-2600

الهيئة العلمية

ا.د. بوعرفه عبد القادر [وهران] اد. فيدوح عبد القادر[قطر] اد محمد عثمان الخشت [جامعة القاهرة] اد. حسن مجيد العبيدي (المستنصرية العراق) ا.د. حسن حماد جمهورية [مصر] د. محمد عبد الحميد المالكي [ليبيا] ا.د. زكي الميلاد [السعودية] د. ساميه صادق سليمان [مصر] ا.د عامر عبد زيد الوائلي [العراق] ا.د. بودوايه مبخوت [تلمسان] د.غيضان السيد علي [مصر] د. محمد الناصري [المملكة المغربية] د. وائل أحمد خليل الكردي [السودان] د. سهيل فرح نعيم [لبنان - روسيا] د.صالحي صلاح الدين [جامعة غرناطه اسبانيا] د.عطاء الله حبيب [جامعة كومبلوتنس مدريد] د.عتو نوريه [جامعة كومبلوتنس مدريد] قدور أحمد[جامعة كومبلوتنس مدريد] سليم يلماز [جامعة مرمرة اسطنبول] عبد النبي الأشقر[جامعة مونبيليه3]

لجنة القراءة والتحرير

ا. د.محمد حفيان [جامعة سعيدة] ا.د عبد الله موسى [جامعة سعيدة] أد.شريفي علي[جامعة سعيدة] أ.د. بن مصطفى دريس ، أد. بوحفص طارق، د.رشيد بومعالي[جامعة سعيدة] د.شباب عبد الكريم [جامعة سعيدة] أد.قدوري عبد الكريم[جامعة سعيدة] د.فارح مسرحي[جامعة باتنه]د.كبداني فؤاد [جامعة سعيدة] أد.لكحل مصطفى [جامعة سعيدة]، د عفيان محمد [سعيدة] د.بداني فؤاد [تمنراست]

قواعد النشر وشروطه في مجلة متون

تنشر المجلة وترحب باسهامات البحوث العلمية الأصيلة التي تتوافر فيها شروط البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً ومحليا . ويتم استلام البحث المستوفي للشروط والمعاييروالتي لم يسبق نشرها من قبل .

التزامه بقواعد النشر المتبعة في المجلة،وفق المنهجية العلمية المطلوبة والتقيد بالاصالة والتوثيق والجدة

وقوع موضوع البحث ضمن إهتمامات وأهداف المجلة التي تعنى بقضايا التعليم الجامعي العالي في مجالات العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية وبالاخص في المجالات التالية:

الفلسفة.

علم النفس وعلوم التربية.

علم الاجتماع .

علم التاريخ وعلم الاثار.

علوم الاعلام والاتصال .

علم المكتبات والمعلومات والعلوم الوثائقية وعلم الارشيف.

تحقيق التراث و المخطوطات.

تقارير المؤتمرات والندوات العلمية التي لها علاقة بموضوعات المجلة..

لاتعتمد المجلة نمطاً واحداً في عناصر تقرير البحث، نظرا للتنوع الكبير في طبيعة البحوث التربوية من الكمي إلى النوعي، ومن التجريبي الميداني إلى الوصفي، إلا ان العناصر الرئيسية المشتركة بينها تتمثل في:

مقدمة أو خلفية موضوع البحث وأدبياته ومسوغاته وأهميته.

مشكلة البحث وتحديد عناصرها وربطها بالمقدمة.

منهجية البحث المناسبة لطبيعة المشكلة البحثية وتتضمن الإجراءات والبيانات الكمية أو النوعية التي مكنت الباحث من معالجة المشكلة البحثية ضمن محددات وافتراضات بحثية واضحة.

نتائج البحث ومناقشتها مناقشة علمية مبنية على إطار فكري متين يعكس تفاعل الباحث مع موضوع البحث من خلال ما يتوصل اليه الباحث من استنتاجات وتوصيات مستندة إلى تلك النتائج.

عدم اعتراض أي عضو من أعضاء فريق البحث على أي قضية تخص فريق البحث نفسه، وفي حالة تلقي هذا الإعتراض يلتزم الموقع على التعهد بدفع تكاليف النشر التي تقدرها الهيئة، ويتم التوقف كلياً عن السير بإجراءات نشر البحث.

على الباحث ان لا يعتمدعلى المصادر الثانوية غير الموثوقة في هذا المجال، وفيما يلي بعض العناصر التي يتوقع من الباحث العودة إلى قواعد البيانات والمواقع الإلكترونية التي تساعد في التعرف على المعايير والشروط في هذا النظام ومنها (مع ملاحظة بعض المعايير غير الحدية، وتحتفظ المجلة ببعض الخصوصيات في هذا الإطار):

عدد كلمات البحث أو الصفحات (25 صفحة كحد أقصى بما في ذلك ملاحق البحث).

عدد كلمات الملخص بالعربية (200 كلمة كحد أقصى).

عدد كلمات العنوان (لاتزيد عن 20 كلمة).

عدد الكلمات المفتاحية (Keywords) (3- 5 كلمات).

التوثيق في المتن وقائمة المراجع من كتب ودوريات مع الاختلاف في عدد المؤلفين، والتوثيق من الإنترنت في ضوء طبيعة المعلومات المتوفرة.

الالتزام بأخلاقيات البحث وحقوق الملكية.

يقدم البحث مكتوباً باللغة العربية أو اللغة الإنجليزية ومطبوعاً على الكمبيوتر بمسافات مزدوجة، ومتوافقة مع برنامج Ms Word حجم خط 14 simplifide arabic والعناوين ب 16على ورق (A4) على نسخة الكترونية او على CD، وان لا يضاف للبحث أي لون غير أسود- أبيض في أي موقع من البحث، وترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

moutoune.ssh@univ-saida.dz

من الضروري أن يظهر في الصفحة الأولى من البحث عنوان البحث، واسم الباحث(الباحثين)، وجهة العمل، والعنوان (العناوين ، والبريد الإلكتروني،

يخضع البحث المرسل إلى المجلة إلى التحكيم من قبل هيئة التحرير لتقرير أهليته للتحكيم الخارجي، ويحق للهيئة أن تعتذر عن السير في اجراءات التحكيم الخارجي أو عن قبول البحث للنشر في أي مرحلة دون إبداء الأسباب.

البحث المقبول للنشر يأخذ دوره للنشر حسب تاريخ قبوله للنشر بصرف النظر عن العدد الذي تم تحديده أو العدد الذي أرسل إليه أو في أحد الأعداد التي تليه.

تعتذر المجلة عن عدم إعادة البحث الذي يتم ارساله إلى المجلة (بكليته أو أجزاء منه) إلى الباحث في حالة عدم قبوله للنشر في أي مرحلة من المراحل، كما تعتذر عن أي طلب بتزويد الباحثين بتقارير التحكيم للبحث الذي يتم رفضه، إلا باستثناء من هيئة التحرير.

ما ينشر في المجلة يعبر عن وجهة الباحث (الباحثين)، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

ترتب البحوث عند النشر في عدد المجلة وفق اعتبارات فنية، وليس لأي اعتبارات أخرى أي دور في هذا الترتيب، كما أنه لا مكان لأي اعتبارات غير علمية في إجراءات النشر.

إذا استخدم الباحث برمجيات أو أدوات قياس من اختبارات واستبانات، أو غيرها من أدوات البحث، فعلى الباحث أن يقدم نسخة كاملة من الأداة التي استخدمها إذا لم ترد في متن البحث أو لم ترفق مع ملاحقه، وأن يشير إلى الإجراءات القانونية التي تسمح له باستخدامها في بحثه. وأن يحدد للمستفيدين من البحث الآلية التي يمكن اتباعها للحصول على البرمجية أو الأداة.

افتتاحية

تسعد إدارة تحرير مجلة متون بتقديم هذا العدد الذي يضم مجموعة اوراق بحثية متنوعة ، ومن مناطق جغرافية مختلفة، والذي يعكس مكانة المجلة في العالم العربي والاسلامي .

وضالتنا في ذلك إشباع رغبة القارئ العربي في اكتشاف عوالم المعرفة حتى يبلغ عالم الحقائق الذي يبق مجرد أمل ينشده الانسان بسيرورته في عالم الزمن النسبي.

د.شريف الدين بن دوبه

نائب رئيس التحرير

فهرس المحتويات

الافتتاحية	
حجاجّية النّص الشّعري الحديث "حورية العاشق" لعلي عبدالله خليفه أنموذجًا د.علي احمد عمران	7
الذّاتْ المُتَثاقِفَة وذَوَاتْ الِخطاب الفَنِي (المَسرح بَين ذَواتَين) علي عبد الامير عباس	22
انباذوقليس وفلسفة ابن مسرة الاشراقية / رحيم محمد الساعدي	34
قيمة التسامح بنين حامد جبار	55
العدالة في الفلسفة اليونانية د.سلطاني فاطيمة	84
القتل الرحيم - دراسة فى الأخلاق التطبيقية بنين حامد جبار	98
تقدير الذات لدى المراهق الجانح دراسة عيادية د. بوصبيع سلطانة/د. كورات كريمة	127
قيمة الكائن البشري بنين حامد جبار	144
الطبقة الوسطى في موريتانيا دراسة في أنماط التشكل والبنية والفاعلية محمد يحي حسني	165
السراج المتوقد الأصفى في ذكر بعض أحوال المصطفى تقديم وتحقيق محمد بن لحسن ازنك	187
منهج الإمام مالك في الأخذ بالحديث والأثر وأثر ذلك في فقهه مبروك بن عيسى	220
تعليق على مخطوط رسالة الشيخ سيد المختار الكنتي الى إدوعيش ادب ولد سيد امحمد	238
L'intelligence artificielle en éducation : de la formation à la professionnalisation des métiers **Nawel Bengaffour**	253

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

حجاجيّة النّص الشّعري الحديث
"حورية العاشق" لعلي عبدالله خليفه أنموذجًا

د. علي أحمد عمران
أستاذ البلاغة وتحليل الخطاب المشارك .
رئيس قسم الإعلام والعلاقات العامة
العميد المشارك لكلية الآداب والعلوم
الجامعة الأهلية- مملكة البحرين

ملخص:
يطرح هذا البحث حجاجيّة النّص الشّعري ممثلًا في ديوان "حورية العاشق" في ثلاث وعشرين نصًّا شعريًّا حديثًا. ويحاول دراسة المؤشّرات اللّغويّة في تلك النّصوص الشّعرية التي تحمل بنيتها وظائف حجاجيّة، فتشتغل هذه الدّراسة على نظرية أوزفالد ديكرو وأنسكومبر الحجاجيّة الرّامية إلى بيان الوظائف الحجاجية للغة، وذلك وفق التّصنيف الذي وضعه لها. وأسماه بالرّوابط والعوامل الحجاجيّة، فمنها ما يظهر جليًا في النّصوص الشّعريّة والنثريّة كالرّوابط (حتى، بل ، لكن.....) ومنها ما هو مضمرٌ معنويٌّ، فيستنتج من خلال السّياق اللّغوي للنّص، وهو ما وُضِعَ تحت عنوان "آليات الحجاج"، ثم تأتي الرّوابط الحجاجية التي تنوّعت مابين روابط للتساوق والتعارض ثم للتعليل، ويليها العوامل الحجاجية وتلخص الخاتمة ما وصل إليه البحث من استنتاجات حول حجاجيّة النّص الشّعري الحديث في ديوان "حورية العاشق"

.الكلمات المفتاحية:
اللّغة، الحجاج، الشّعر، النّص، الوظيفة.

Résumé :
This research talks about the pilgrimage of a poem represented in the bureau of *The Lover's Glamorous* that consists of twenty-three modern poems. The paper focuses on the study of effective linguistics in those specific poetry texts which, in its structure, has functions of a pilgrimage. This study works on Ducrot's pilgrimage theory which aims at using the tools of a pilgrimage in linguistics, according to the category that was given to it; named as the pilgrimage's transitions and factors, in which some of them appear explicitly in both poetry and prose texts as conjunctions (until, but, however, nonetheless, etc.) and others implicitly, which is concluded from the context itself; that was called The Mechanisms of Pilgrimages. First comes the pilgrimage transitions, which goes from consistent transitions, then contradictions, then an explanation or analysis, followed by pilgrimage factors.
And the conclusion shows an example of the results of researching the credibility of the modern poem *The Lover's Glamorous*.
Keywords: pilgrimages, text, effective linguistics, tools of a pilgrimage's transitions, implicit, context, the mechanisms of pilgrimages, factors of a pilgrimage

.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

تمهيد:

اِتّكأ الشّعراء العرب المعاصرون على استثمار جملةٍ من الآليات في نصوصهم الشّعريّة بغية تحديث النّص الشّعري وإعطائه ألقًا جديدًا على مستوى البنية اللغوية، ولعل أهم الآليّات التي استغلّها شعراء الحداثة ما يُعرف بأدوات الإقناع والحجاج انطلاقًا من قناعتهم من الشّعر، وكيف أنّه يمكن أن يستغلّ في حلبات العشق ومحطات الغرام، مقارعاتٌ ومحاججاتٌ بين العاشق والمعشوق، ومن ثمة راحوا يستعيرون مقولات المنطق والعقل في أشعارهم.

ومن بين الشعراء الذين اشتغلوا بقضايا العشق وما يعانيه العاشق من مكابدات وألم للفراق وحزن دائم لمشاهد الحضور والغياب...، الشاعر " علي عبدالله خليفة" ذلك الشاعر الفذّ، والكاتب البحريني المتألق[1].

فكيف استعار الشاعر علي عبدالله خليفة أدوات الحجاج في شعره؟ وكيف تجلّت مظاهره على مستوى البنية الشعرية؟

إنّ هذا البحث يسعى إلى دراسة بعض المؤشّرات اللّغويّة التي تحمل في بنيتها وظائف حجاجّية، وذلك في النّصوص الشّعريّة في ديوان "حورية العاشق" لعلي عبدالله خليفة، وتشتغل هذه الدراسة على واحدة من أهم النظريات اللّغويّة الحديثة في الحجاج، إنّها نظرية "أوزفالد ديكرو" الحجاجية، والتي تسعى من خلالها إلى إثبات فكرة عامّة مفادها أنّ اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية. فهي ترمي إلى بيان الوظائف الحجاجية للغة، وذلك وفق التصنيف الذي وضعه لها. و أسماه بالروابط والعوامل الحجاجية، فمنها ما يظهر جليًّا في النّصوص الشّعرية و النثرية فالروابط (حتى ، بل ، لكن...) ومنها ما هو مضمر، ومعنوي، فيتشبع من خلال السّياق اللّغوي للنّص، وهو ما وضع تحت عنوان " آليات الحجاج"، ثم تأتي "الروابط الحجاجية" والتي تنوّعت ما بين روابط للتساوق، و التعارض، ثم التعليل، و يليها "العوامل الحجاجية".

1- المولود في مدينة المحرق عام 1944م في مملكة البحرين. والذي درس في كتّاب البحرين في عام 1951م. وحصل على الثانوية 1962م. وأسس دار الغد للنشر والتوزيع في البحرين عام1974م. ومجلة " كتابات" الأدبية الفصلية، ومجلة المأثورات الشعبية. وأشرف على تأسيس مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربي.وأسس في البحرين لإصدار" الثقافة الشعبية"، وهي مجلة فصلية علمية متخصّصة بالتعاون مع المنظمة الدولية للفن الشعبي. وقد منح الدكتوراة الفخرية في الآداب من جامعة سيكلونا الأمريكية عام 1989. وامتدت نتاجه الشّعريّ لأكثر من خمسين عامًا أصَدرَ خلالها الكثير من الدواوين الشّعريّة منها على سبيل المثال لا الحصر: "أنين الصواري"، و"عطش النخيل"، و"إضاءةٌ لذاكرةِ الوطن"، و"في وداع السيدة الخضراء"...وحورية العاشق موضوع الدراسة.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

فاللّغة تحمل في جوهرها مؤشرات ذاتية تدلّ على طبيعتها الحجاجية، كما نجد النّظرية تزيح الفكرة الشائعة التي تقرّ بأنّ الوظيفة الأساسية للغة هي الوظيفة التواصلية الإخبارية. وترسي مكانها فكرة جديدة بجعل الوظيفة الحجاجية وظيفة أساسية للغة.

لقد انبثقت نظرية الحجاج في اللّغة من داخل نظرية الأفعال اللّغويّة التي وضع أسسها أو ستين وسيرل، فقام ديكرو بتطوير أفكار وأراء أوستين، واقترح في هذا الإطار إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج" لأنّ نظرية أوستين واجهتها صعوبات من ضمنها عدم كفاية التصنيفات المقترحة للأفعال اللغوية"[1]

وتعدُّ نظرية ديكرو من ضمن البحوث التي" تسعى إلى اكتشاف منطق اللّغة، أي القواعد الداخلية للخطاب، والمتحكّمة في تسلسل الأقول وتتابعها، حيث تنطلق النظرية من الفكرة التي مفادها العبارة الشهيرة التي مضمونها:" أنّنا نتكلّم عامّة بقصد التأثير"[2].

ونجد أوزفالد ديكرو يؤسّس لنظرية الحجاج اللغوي من خلال مؤلّفه المشترك مع زميله أونسكومبر وبنسخته العربية " القول والمقول"[3]، وذلك من خلال ما يوليه من اهتمام باللّغة عامة وبما تحويه من طاقات حجاجية كامنة فيها، كما نجده يصبو من خلال هذه النظرية إلى فكرة عامة مفادها أنّ اللّغة حاملة للوظيفة الحجاجية بالقوة، وأنّ الحجاج متجذّر في اللّغة ولصيق بها في كلّ مظاهرها الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية.

و يتمثلُ مفهوم الحجاج عند ديكرو وانسكومبر في العلاقة القائمة بين سلسلة من الأقوال التي يخدم بعضها بعضها حجاجيًّا فالأقوال اللغوية في نظر ديكرو" تحمل في جوهرها مؤشرات لسانية ذاتية تدلّ على طابعها الحجاجي دون أن يكون ذلك متعلقًا بالسياق التداولي الخارجي"[4]

إضافة إلى ذلك نجد الباحثين يفرّقان بين عملية المحاجّة والاستدلال، فالاستدلال" أساسه ربط المتكلم آراءه واعتقاداته بحالة الأشياء في الكون"[5]

---

[1] -أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ط1، المغرب: العمدة للطبع، 2006، ص 16.

[2] - المرجع نفسه، ص 16.

[3] -أوزفالد ديكرو ، القول والمقول" ترجمة بسمة بلحاج رحومة، ط1، تونس: معهد تونس للترجمة ودار محمّد علي، 1980.

[4] - شبكة الألوكة عبر الموقع الإلكتروني، www.alukah.net، جميل الحمداوي، نظريات الحجاج، ص 34،

6- شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب فريق البحث في البلاغة والحجاج " أهم نظريات الحجاج من أرسطو إلى يومنا هذا" إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، منوبة، تونس، ص362

أمّا الحجاج فهو" عملية موجودة في الخطاب نفسه، أي لا يستند إلى أي حدث في الكون خارجي عن اللغة، فالحجاج خاصية لغوية دلالية وليس ظاهرة مرتبطة بالاستعمال في المقام"[1]

كما أنّ تسلسل الأقوال في الحجاج يختلف عنه في الاستدلال؛ لأنّ تسلسلها في الاستدلال" ليس مؤسسًا على الأقوال نفسها؛ ولكنه مؤسّس على القضايا المتضمّنة فيها، أيّ على ما تقوله أو تفترضه بشأن العالم. وأمّا في الحجاج فهي مؤسّسة على بنية الأقوال اللّغويّة، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب"[2] .

يسعى العالمان ديكرو وأنسكومبر من خلال نظرّيتهما إلى القول بأنّ اللّغة تحوي إضافة إلى الوظيفة التواصليّة الوظيفة الحجاجية بالضرورة، وإنّ الحجاج لصيق باللّغة وملازم لها، فلا يمكن فصل طرف عن الآخر، إضافة إلى أنّ اللغة ذات توجيه حجاجي من خلال الروابط والعوامل اللسانية التي تتوفّر عليها، والتي تستغل لتوجيه الدّلالة وجهة معينة بحسب مقاصد المتكلّمين. ولعلّ هذا ممّا دفعنا إلى أن نرسم للبحث خطة ارتأينا أن تكون كالاتي:

أولاً : آلّيات الحجاج في حورية العاشق.

إنّ النّص الأدبي إضافة إلى ما يقوم به من تمثيل للعالم، و نقل متخيّله المرجعي والإحالي فإنّه يتحمّل أيضًا تبادلات لغويّة وتلفظّية ذات طبيعة حجاجية يمكن أن توجّه توجيهًا حجاجيًّا، من هنا نجد أنّ ديكرو قد أشار إلى أنواعٍ مختلفةٍ من الحجاج ، كحجاج التناقض، و حجاج التّعارض، و حجاج المفارقة، و حجاج السّبب، وحجاج النّتيجة، وحجاج النّفي، وحجاج الاستعارة.

ومن خلال ديوان "حورية العاشق" ، سنحاول رصد أهم أنواع الحجاج، وآلياته التي ارتكز عليها الشّاعر علي عبدالله خليفة في بناء قصائده الشّعريّة.

1- حجاج السّبب

يظهر هذا الحجاج بشكل جليٍّ في النُصوص الشعريّة القائمة على الترابط السّببي والمنطقي، وغالبًا ما تقوم النُّصوص الشَّعرية على هذا النُّوع من الترابط في عرض الأحداث واللقاءات والأحاديث والفراقات التي تحصل بين العاشق والمعشوق، "فنجد نوعين من الترابط: إمّا ترابط سببي ، و إمّا ترابط كرنولوجي زمني .

[1]- شكري المبخوت، المرجع السابق، ص362.

[2]- المرجع نفسه، ص352.

و في هذا النّص الشّعريّ " حديث الفضة " نلاحظ الحبيبة تقدّم لنا مجموعةً من الأسباب و الحجج التي أدّت بحبيبها إلى نتيجةٍ معينةٍ كانت متوقعة:

حَبيبَتي أَطْرَقَتْ بيَنْنَا
و امْتَدَّ صَمْتُ بَيْنَنا آسِرُ
تَمَلَّكَ اللَّيلُ حَديثي لَها
فأسْعَفَتْنِي نظرةٌ من عينِها
كأنمّا النَّرجَسُ و آفاهُ النّدى في الصَّبَاحِ
تَنَاولتُ من حُليّها قِطْعَةً
تُزيّنُ الخِنْصَرَ من فِضَّةٍ
قالتْ : تَعَالَ
هَاكَ خُذْ خَاتمًا أُحِبُّ ، سَافِرْ بهِ
و اذْكُرْ بأنّي هَاهُنا أذكُرُكْ[1].

جاءت الأحداثُ متسلسلةً مبنيّةً على مجموعةٍ من الأسباب التي جعلت الشَّاعرَ وحبيبته منسجمين (حبيبتي أطرقت، تملك الليلُ حديثي لها ، فأسعفتني نظرةٌ من عينها ، كأنّما النّرجس وفاه النّدى في الصباح ...).

ثم جاءت النتيجة مباشرة بعد مجموعة من الحجج المترابطة (علَّقْتَ قَلبي ، و الهوى أَخْضَرُ) ، ولقد باغتته بالسَّفَرِ العاجلِ، وحمّلته ما لا يحمل ، ... (باغَتَّني بالسَّفَرِ العاجِلِ، حمَّلتْني فَوقَ الذي يحتملُ القادرُ)

إنّ النتيجة التي اتّخذها الحبيب / العاشق بعد مجموعةٍ من الحجج جعلته يعود إلى حديث الفضّة أو قل خاتم الفضّة الذي أخذه من حبيبته أو هي أعطته إيّاه ليتسلى به وسافرت عنه، فقد ناداها ب (يا واحدي) و قال لها لا تعتقدي أنّ خاتم الفضة سوف يسلّيني في غيابك و سفرك عني، وأرجعها إلى أن تسأل نبض قلبه الذي تركته متيّمًا، فهو الوحيد الذي يستطيع الإجابة، ويجدها بالحقيقة المرّة والفراق وألمه الشديد ولوعته.

يا واحِدِي
لا تعتقْدهُ خاتَم الفِضَّةِ
واسَأل بِهِ
نبض الذي تَيَّمْتَهُ ، يُخْبُرُكْ[1].

[9]- ديوان حورية العاشق، ص43.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

و في قصيدة " مرايا الزَّمن الباقي " يحضر فيها كذلك حجاج السبب :

مَرَّ في الحلْمِ شَجِيًّا
صوتُهُ الآتي إلى البحرِ من الصَّحراءِ
مشحُونًا غنِيًّا
بعبيرِ الهَالِ و المِسْكِ
و نبراتِ الحَنينْ
صَوْتُهُ مَسَّ شَغَافَ القَلْبِ
حيًّا ، و تَمنَّى ، وَ رَحَلْ
تاركًا في قَفَصِ الرُّوح نُدُوبًا و شظَايَا
و بقَايَا زَهَرة عاشِقَةٍ
مَاتَتْ على نَجْمٍ أَفَلْ[2]

طرح لنا الشّاعر علي عبدالله خليفة في هذا النّص الشّعري مجموعةً من الأسباب التي جعلت الحبيب / العاشق بعدما اتّخذ قراره في اختيار رفيقته، وبالكاد تعرّف على الدنيا وغالب هوى نفسه، و ماشى ظلالاً غير ظلّه ..... فجاءت الحجج متسلسلة قادت العاشق إلى النتيجة من خلال الرابطين (الفاء) و (الواو)، وهما من أقوى الروابط الحجاجية.

الحجة الأولى : العذاب المرّ للنَّهر العظيم الذي يجري عبر آفاق الزَّمن ثم يغزوه جليد يتجمّد .

فَتَأَمَّلْ ....
في العَذَابِ المُرِّ
للنَّهر الذي يَجْري عظِيمًا
عَبْرَ آفَاق الزَّمَنْ
ثم يَغْزُوُهُ جَلِيدٌ
يَتَجَمَّدْ

الحجّة الثانية : يمضي العمرُ من دون صاحبٍ أو سكن.

كيفَ لِلعُمْرِ بِأَنْ يَمضِي
من دون رفيقٍ أو سَكَنْ[3]

---

[10]-ديوان حورية العاشق، ص44.

[11]- ديوان حورية العاشق، ص23.

[3]- ديوان حورية العاشق، ص23.

الحجّة الثالثة : بعد ما اختار العاشق معشوقهُ ، و بالكاد تعرف على الدّنيا و غالب هواه وماشى ظلالًا غير ظله.

النتيجة : خاب مسعاه مع خلّه وضيّع الوطن.

إنّ النتيجة التي اتخذها العاشق بعد مجموعةٍ من الحجج التي جعلت مسعاه يخيب مع خِلّه، فالنتيجة دليلٌ على صحّة ذلك : ضيّعتُ الوطن. و ((ضيّعتُ الوطن)) فعلٌ يحمل قوةً انجازية تمثلّت في الفعل الماضي، الغرض منه الحسرة على الماضي الجميل الذي يكمن فيه الوطن وقد ضيّعه العاشق. فهو حجّة تخدم نتيجة ضمنيّة من قبيل، أنّني لم أنجح مع من اخترته رفيقًا لدربي (إنّني من بعدما اخترت رفيقي) جملة اِسمية من العاشق وهي حجّة تقود إلى نتيجة ضمنيّة من قبيل : الفشل في الاختيار أدّى إلى ضياع الوطن. يقول:

إنّني منْ بَعْد ما اخترتُ رفيقي
ثُمَّ بالكَادِ تَعَرَّفْتُ على الدنيا
و غالبتُ هوى النَّفسِ
و ما شَيْتُ ظِلالاً غيرَ ظِلّي
خابَ مَسْعايَ مع الخِلّ
و ضيَّعتُ الوطن[1]

2- حجاج النتيجة

إنّ هذا النوع من آليّات الحجاج يستنتج من خلال السّياق اللغوي، فهو مضمرٌ ومعنويٌّ ، و يكون خاليًّا من الروابط و العوامل التي قد تعيننا في استنباطه، و يتمّ استكشافه عبر تحليل الملفوظات اللسانية و تأويلها ضمن سياقها التلفّظي الداخلي أو الخارجي .

و قد بُنيت الكثير من النّصوص الشّعرية في "حورية العاشق" على الحجّة و النتيجة اللّتانِ تستنتجان ضمنيًّا عبر السّياق ، ففي النّص الشّعري السّابع عشر " القطا و بركان الرَّصاص " نجد القصيدة مبنية على حوار طويل نوعًا ما بين القطا، وبركان الرصاص :

يقول:

تأمَّلتُ كيف الأيائل[2] تنجو ؟! و كيف القطا

---

[1]-ديوان حورية العاشق، ص23.

14- " الأيِّل والأيَّل والأيَّل، جمعها أيائل و هو حَيَوَانٌ مِنْ ذوات الظلف . للذكور منه قرون متشعبة لا تجويف فيها؛ أمّا الإناث فلا قرون لها"؛ المنجد في اللّغة والأعلام، ط43، بيروت: دار المشرق،2008،ص22

يُخطُّ ... يطيرُ، و يدري بأنّ الفخاخ
و أنّ الرصَاصَ لهُ في الطَّريق ؟![1]
الحجة : القطا يخُطُّ و يطيرُ
النتيجة : أنّه يدري بأنّ الفخاخ و أنّ الرصاص قد زُرِعَا له في الطريق.

إنّ النتيجة تحيل ضمنيًا إلى أنّ القطا (و هو طائر معروف، و نوع من أنواع اليمام يؤثر الحياة في الصحراء، و يطير جماعات، و يقطع مسافات شاسعة؛ و سمي بذلك لثقل مشيته).

و لأنّه يحطُ تارةً ويطير تارةً أخرى؛ و لأنّ مشيته ثقيلة، فهو عُرْضَةٌ للوقوع في الفخاخ المنصوبة لصيده، أو لوابلٍ من الرّصاص الموجه إليه؛ لأنّه يطير على شكل جماعات كما أسلفنا . وتمثل هذه القصيدة بنصّها الشّعري الرائع رسالةً بليغة قوامها (من لم يَمُتْ بالسيف مات بغيره. تعدَّدت الأسباب و الموت واحد). وقد تحيلنا الرسالة تلك أيضًا إلى أنّ الإنسان يعيش طويلًا، ويسافر، ويذهب ويأتي، فلا بدّ من أن تصيبه فخاخ الموت أو رصاصة المنيّة (الفناء). و يمكن أن نفهم كذلك المعاني الضمنية التي يمكن أن نستشفّها من هذا النّص الشّعري و الدّلالات العميقة.

و في النّص الشّعري الخامس عشر (عاديات الليل) من (حورية العاشق)، والذي يتكون من حجة و نتيجة :

يقول:
آه، ما أطولَ مَسْرانا
و ما أقسى ظلامًا
تُشرِقُ الشمسُ، و لا يَبْرَحُ دومًا
جاثمًا ، مِلءَ السّريرة ،
إنّه ، الهمُّ إذا طَالَ ، و هذي
عادياتُ الليل و الخيلُ المغيرةْ
أيّ نَجمٍ راعشٍ ماتَ
و كُنَّا نَقبِسُ النّور شظَايا
من ثوانيهِ الأخيرَةْ ؟!
أسرجي الخيلَ المُعَافَاة ، استَنِيري
قبسَ القلبِ ، هلُمِّي ،

[1]- ديوان حورية العاشق، ص91.

نطرقُ الموصَدَ ، وجْهَ الرّيحِ
يا ما أحوجَ الإنسانَ في العَتْمِ
لقنديلِ البصيرَةْ[1].

لقد اعتمد علي عبدالله خليفة في هذا النّص الشّعري على التّناص القرآني ليدعم نصّه بحجة قوية تجعل المتلقي يقتنع و يذعن لما جاء من نتيجة في هذا النص.

فعبارة (عاديات الليل و الخيل المغيرة) تحيلنا إلى سورة ((العاديات)) و هي السورة رقم (100) في ترتيب المصحف الشريف، وعدد آياتها (11) آية و قوله تعالى : (والعاديات ضبحا ، فالموريات قدحًا ، فالمغيرات صبحا ، فأثرنا به نقعا ..)) والعاديات : الخيل الجارية المسرعة للجهاد و التي لها صهيل لسرعة جريها، وهي خيلٌ تَعدُّ نحو العدو، و لكن الشاعر استبدلها بعاديات الليل بمعنى الخيل التي تَعدُّ ليلاً أو نحو الليل المظلم .

ولكنه قال (و عاديات الليل) ، وجاء بشرح العبارة القرآنية (و المغيرات صبحا) وهو (المغيرات : الخيل المغيرة على العدو) .

3- حجاج النّفي

يُبني هذا النّوع من الحجاج على مجموعة من روابط النّفي من مثل : ليس، لا، لم، ... و قد يُستنتج النفي ضمنيًّا من خلال النّصوص الشّعريّة دون الارتباط على روابط النّفي ، لما يتقابل حجاج النّفي مع حجاج الاثبات على مستوى القضية المنطقيّة.

وفي قصيدة (عند المفترق) يحضر حجاج الاثبات بإن التوكيديّة و في إصدارات الشّاعر علي عبدالله خليفة على أن ما يحويه قلبه لا يمكن للأيام أن تسطو عليه، والنّص الشّعري يتأرجح بين ثنائية، الرّحيل، والبناء :

يقول:

إنَّ ما يَحْويهِ هذا القَلْبُ
لا يُمكنُ للأيَّام أَنْ تَسْطو فتُدْريهِ
و في الرُّوح بقَايَا لارْتعاشَاتِ وَتَرْ
إنَّهُ شيْءٌ ، مِنَ النَّبْضِ إلى النَّبْضِ ،
رَهيفُ الحَدّ مَوصُولُ الضيَاءْ
لا أُسمِّي ذلكَ الشَّيءَ
و لا أعرفُ وصفًا قد يُدانِي ،

[1]- ديوان حورية العاشق، ص83.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

رَاوَدَتْني وَرْدَةُ المعْنى ، و كادَتْ
غَيْرَ أنَّ الكَلِماتْ
لم تُساعِفْني ، و همَّت بي بُروقٌ و رُعُودْ
ذلك المشْدُوَدُ بالنّبضِ تَعَنَّي
كلما أحسستُ غَدْرًا ، و تهيأتُ وحِيدًا
أعزَلَ القلبِ ، لمقْتَلْ
.....
و الليالي كيفَ ما شَاءَتْ سَتَمْضي
تَتَبدَّلْ
و الزمانُ المرُّ يَسْقِينا
و يرحلْ
ثم يبقى، أبد الدَّهرِ، الذي أقْوى و أجْمل[1] .

جاءت الحجة الثالثة الأقرب إلى النتيجة في ترتيب السلَم الحجاجي، وهذا لارتباطها بالرابط الحجاجي (الواو) الذي يقوم بالربط بين مجموعة من الحجج لتقوية النتيجة المطروحة في دعمها، وقد أعطى الملفوظ درجة عالية في السلم الحجاجي[2].

و حضر في نهاية القصيدة حجاج التعليل ، عن طريق الرابط (الواحد)

نتيجة ن = الرّحيل

حجّة ح1 - الليالي ستمضي ... تتبدّل

حجّة ح2 - الزمان المرُّ يسقيه ... و يرحل

حجّة ح3 - إنَ الذي يبقى – أبد الدهر – هو الذي أقوى و أجمل

والحجة الثالثة هي الأقرب إلى النتيجة في ترتيب السلم الحجاجي، وهذا الارتباط ، بالرابط بين الحجاجيين (الواو + ثم) اللذان يقومان بالربط بين مجموعة من الحجج لتقوية النتيجة المطروحة و دعمها، و قد أعطى الملفوظ درجة عالية في السِلم الحجاجي.

فعندما أحسّ العاشق بالعذر من معشوقه، تهيأ وحيدًا، و قام بعزل القلب استعدادًا للقتل، ذلك أنّه القلب الذي حمل النبض رهيف الحد موصول الضياء، فالليالي ستمضي،

[1]- ديوان حورية العاشق، ص ص31-34.

[2]-عز الدين الناجح ، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، علاء الدين للنشر و التوزيع، 2011، ص 154.

وتتبدل، والزمان يأتي و يرحل. ثم يبين العاشق في نهاية المطاف أنّ الحبَّ الحقيقي هو الذي يصمد في النهاية، و يبقى أبد الدهر؛ لأنّه الأجمل و الأقوى.

4- حجاج المفارقة

ينبني حجاج المفارقة على تناقض القضايا المنطقية إيجابًا و سلبًا، وهو معطى لغوي تتحكم فيه التضادات الثنائية، كما أنّها تقنية قصصية لانهاية لها سوى الخروج عن السّرد المباشر، و هذا الخروج يعمل على : إثارة المتلقّي و تشويقه تورّط المتلقي في اكتشاف قول شيء، وهي تقصد عنه الإضحاك الذي يتولّد عن التوتر الحاد و ليس عن الكوميديا[1].

ويحضر حجاج المفارقة في قصيدة (أرنبة البياض) في آخر فقرة، وفي آخر قصائد الديوان نجد تناقضًا بين الحياة والموت :

تحاولُ حفظ التّوازن
يبدو التّوازُن أمرًا دقيقًا
مجرّد خيطٍ رفيعٍ
يفرّقُ بين النّجاةِ و بين الهلاك
فأيُّ مصيرٍ تقاذف هذي الحياة
و أيُّ حياة تُراها تكون
و أيُّ هلاكٍ تراهُ يكون
بِوَسْط الدَّنَسْ ؟[2]

ويصوّر لنا حجاج المفارقة في هذه القصة شدّة التناقض والصراع الداخلي في نفسيّة هذه الشّخصيّة، فهي تتأجرح بين نقيضين: عشقها للحياة وتمنيّها للموت وتحاول حفظ التّوازن بين النجاة وبين الهلاك؛ لأنّ العاشق أحبَّ الحياة و عشقها ، .....

5- حجاجية الاستعارة

اليوم لم تعد الاستعارة محصورةً في كونها صورةً من صور البيان بل أضحت تمثّل جانبًا مُهمًا من الأسس اللّغويّة، وتحتل منزلةً عظيمةً في الدّراسات اللّغوية لتصدّرها بنية الكلام الإنساني، و هي خاصيّةٌ من خصائص الحجاج الذي لا ينفكّ عنها نظرًا لما تملكه من خصائص تخييلية تبعث في المتلقي تساؤلات كثيرة تكشف عن العلاقات الموجودة بين أطرافها حتى تصل به إلى النتيجة التي يريدها صاحب الخطاب، والشاخصة إلى توجيه خطابه، وبلوغ غاياته،

19- جاسم خلف الياس، شعرية القصة القصيدة جداً ، دار نينوى دمشق ، 2010 ، ص153-154.

[2]- ان حورية العاشق، ص129-130.

وتحقيق مقاصده الحجاجية، إضافة إلى إعتمادها بشكلٍ كبير على اللّغة،" فاللّغة الأدبية هي لغةٌ استعارية في المقام الأوّل "[1].

و إلى جانب أنّ الأقوال الاستعارية أقوى حجاجيًا وأعلى مرتبةً من الأقوال العادية؛ لذلك قال أبو بكر العزاوي:" إنّ القول الاستعاري يتمتع بقوة حجاجية عالية إذا ما قُورن بالأقوال العادية"[2] وهذا ما يجعل الاستعارة وثيقة الصلة بالسُّلم الحجاجي الذي تتعدّد فيه المراتب تبعًا لتعدّد الاستعارات التي لا تعتمد على ألفاظ تُساير الحقيقة بقدر ما يكون المجاز عنصرًا فعالًا وبارزًا فيها. فترى المتكلّم يوظف الاستعارة حجاجيًا و يعتمدها بشكل كبير في خطاباته لتكون الدليل الأقوى والحجة المثلى على صحّة ما يقول بحيث تكون الاستعارة أبلغ وأقوى الآليات اللّغويّة حجاجيًّا " و تكمن فعالية الاستعارة في التناسب مع ما يقتضيه السّياق، إذ تمثل الاستعارة أبلغ وأقوى الآليات اللغوية ".[3]

لذلك نجد أنّ المخاطِب كثيرًا ما يعمد إلى اعتمادها كوسيلة لا غنى عنها لتقويم خطابه؛ لأنّها :" تدخل ضمن الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم بقصد توجيه خطابه، وبقصد تحقيق أهدافه الحجاجية، والاستعارة الحجاجية هي النّوع الأكثر انتشارًا لارتباطها بمقاصد المتكلمين وبسياقاتهم التخاطبية و التواصلية ".[4]

و من أمثلة الاستعارة الحجاجية في ديوان "حورية العاشق" ، والتي وظّفت توظيفًا إقناعيًّا تأثيريًّا و تواصليًّا، نجد النّص الشّعري الخامس" عند المفترق" كلّه مجازات استعارية؛ بيد أنّنا سنأخذ واحدةً على سبيل المثال لا الحصر وهي قوله:

" رَاوَدَتْني وَرْدَةُ المعْنى، وكادَتْ
غَيْرَ أَنَّ الكَلِماتْ
لَمْ تُساعِفْني، وَهَمَّتْ بي بُروقٌ ورُعُودْ"[5].

---

[21]-سيمينو ، الاستعارة في الخطاب ، ترجمة : عماد عبد اللطيف ، خالد توفيق ، المركز القومي للترجمة القاهرة ط1، 2013، ص 33 .

[2]-أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ط1، المغرب: الأحمدية للنشر، 2007م، ص46.

23-مجموعة مؤلفين، الحجاج مفهومه و مجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة ، ج1 ، إشراف : حافظ إسماعيلي علوي، ابن النديم للنشر و التوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص ص 297-298.

24-أبو بكر العزاوي ، نحو مقاربة حجاجية للاستعارة، مجلة المناظرة، المغرب، العدد 4، السنة الثانية، ماي 1991، ص 78 – 84 نقلاً عن عبد الهادي بن ظافر الشهري، ص228 .

[5]- ديوان حورية العاشق، ص31.

ففي هذه الأسطر الشعرية استعارة مركّبة،" رَاوَدَتْني وَرْدَةُ المعْنى" وهي ليست الوحيدة في هذا الديوان.

الأولى: "رَاوَدَتْني" .

والثانية: "وَرْدَةُ المعْنى".

وتشير الاستعارة الأولى إلى عالم التّشخيص، فقد جعل الشاعر وردة المعنى تراوده مراودة المرأة الحسناء لحبيبها، وهي إحالة إلى النّص القرآني في قصة يوسف عليه السلام والسيدة زليخة زوجة العزيز في قوله تعالى:" **وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ**"[1].

وهي استعارة وفي بطن هذه الاستعارة تكمن استعارة أخرى هي"وَرْدَةُ المعْنى"، وهي استعارة مكنيّة ، ويتجسّد فيها عالم التّجسيم فقد جسّم الشّاعر علي عبدالله خليفة المعنى في الوردة الجميلة. فكأنّ أصل الاستعارة " تشبيه المعنى بالشجرة التي أثمرت وردة"، وقد يكون حجاج الاستعارة هذا هو التفات في الصورة- إن صحّ إطلاق هذا المصطلح على الصورة- كما هو الشأن في اللّغة فالالتفات يكون فيها عبر تحوّلات الضمائر. كذلك هنا التفات عبر نقل الصورة من حالتها الحسية إلى حالتها المعنوية فراودته تحيل على حادثةٍ واقعيةٍ مادية، وهي مراودة امرأة العزيز ليوسف الصديق وهي مراودة مادية، ولكنها من خلال الإضافة لوردة المعنى ينتقل الشاعر بالصورة من كونها حسيةً إلى معنوية ليحدث الإغراء والاستغواء والتأثير والإمتاع والاقناع بجمالية المراودة في المعنى، فكلّ ما في الوردة الحسية من رقة ونعومة وجمال وعطر فوّاح ومنظر جميل ينتقل إلى المعنى الذي يريده عبر الاستدراج بالاستعارة في خطابه الشعري ليصل إلى تحقيق مقاصده الحجاجية، ف" النظرية الحجاجية تعوّل على البلاغة، وترى فيها طاقات عظيمة إلى حدّ اعتبارها حجاجًا في حدّ ذاتها، حتى أنّه يمكن القول؛ أنّ وراء كلّ حجاج بلاغة والعكس صحيح، لأنّ مدار ذلك هو الإغراء والاسغواء قصد الإمتاع والإقناع"[2].

الخاتمة

حاولنا في هذا البحث رصد أهّم أنواع الحجج وآليّاته التي ارتكز عليها الشاعر على عبدالله خليفة في بناء قصائده في ديوانه " حورية العاشق" وخرجنا بمجموعة من الاستنتاجات نجملها في الآتي:

---

[1]-سورة يوسف، الآية23.

27-الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي" عناصر استقصاء نظري" ضمن كتاب " الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم، حافظ إسماعيل علوي، ط1، الأردن: عالم الكتب الحديث، ج3، 2010م، ص 45.

1- ظهر حجاج السّبب بشكل جليً في النّصوص القائمة على التّرابط السّببي والمنطقي، و غالبًا ما تقوم النّصوص الشّعرية على هذا النوع من الترابط في عرض أحداث اللقاءات، والأحاديث والفراقات بين العاشق و المعشوق، وهو على نوعين: ترابط سببي، و ترابط كرنولوجي زمني. كما في قصيدة " حديث الفضة" و" مرايا الزمن الباقي" .

2- بُنيت الكثير من النُّصوص الشِّعرية في "حورية العاشق" على حجاج النتيجة، وهو حجاج يُستنتج من خلال السّياق اللغوي، وهو مضمرٌ و معنويٌّ، ويكون خاليًا من الروابط و العوامل التي قد تعيننا في استنباطه، و يتم استكشافه عبر تحليل الملفوظات اللّسانية و تأويلها ضمن سياقها التلفّظي الداخلي أو الخارجي، كما في النص الشعري السابع عشر " القطا و بركان الرصاص".

3- اعتمد عليّ عبدالله خليفة في نصوصه الشِّعرية على التناص القرآني ليدعم نصه بحججٍ قوّيةٍ تجعل المتلقي يقنع ويذعن لما جاء من نتيجة.

4- لقد بُني حجاج النّفي على مجموعة من روابط النفي، وقد تكون ظاهرة، أو مضمرة تُستنتج من خلال النّصوص الشّعرية دون الارتباط بروابط النّفي، لما يتقابل حجاج النّفي مع حجاج الاثبات على مستوى القضية المنطقية كما في النّص الخامس من ديوان حورية" حورية العاشق" في قصيدة " عند المفترق " يحضر حجاج الاثبات بأنّ التّوكيديّة.

5- يصوّر لنا حجاج المفارقة في هذه النّصوص الشّعرية شدّة التناقض و الصراع الداخلي في نفسيّة هذه الشّخصيات ، فهي تتأجرح بين نقيضين في جلّ القصائد التي جاءت في هذا الدّيوان كما في قصيدة " أرنبة البياض" تناقض بين الحياة والموت.

6- إنّ حجاج الاستعارة هذا هو التفات في الصّورة- إن صحّ إطلاق هذا المصطلح على الصورة- كما هو الشأن في اللّغة. فالالتفات يكون فيها عبر تحوّلات الضمائر. وكذلك هنا التفات عبر نقل الصورة من حالتها الحسية إلى حالتها المعنوية - كما أوضحناه في البحث- ليحدث الإغراء والاستغواء والتأثير والإمتاع والإقناع بجمالية الانتقال إلى المعنى الذي يريده عبر الاستدراج بالاستعارة في خطابه الشعري ليصل إلى تحقيق مقاصده الحجاجية.

7- إنّ الاستعارة في هذا الديوان قد كشفت عن حجاجيّتها فلم يعدّ دورها مرتبطًا بالزخرفة اللفظية التي تهدف إلى إمتاع العاطفة وحسب، وإنّما هو انتقال إلى تحقيق الإقناع العقلي، وقد اعتمدت الاستعارة على قوة السياق. فالكلمات التي تدخل في بناء الاستعارة معنىً جديدًا في ضوء فاعلية الإبداع اللغوي يكون السياق هو ما يوسّع مدلول الكلمات الأصلّية في النّص الشّعري ويحدث تغييرًا جوهريًّا فيها، وما على المتلقي اليوم إذا ما أراد أن يدرك فاعلية الاستعارة إلا أن يوجّه اهتمامه إلى الموقف الجديد في الاستعارة الحجاجية .

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر

- علي عبدالله خليفة، حورية العاشق، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2000 .

ثانيًا: المراجع

- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ط1، المغرب: الأحمدية للنشر، 2007م.

-أبو بكر العزاوي ، نحو مقاربة حجاجية للاستعارة، مجلة المناظرة، المغرب، العدد 4، السنة الثانية، ماي 1991.

- أوزفالد ديكرو، القول والمقول" ترجمة بسمة بلحاج رحومة، ط1، تونس: معهد تونس للترجمة ودار محمّد علي، 1980.

-الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي" عناصر استقصاء نظري" ضمن كتاب " الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم، حافظ إسماعيل علوي، ط1، الأردن: عالم الكتب الحديث، ج3، 2010م.

- جاسم خلف الياس، شعرية القصة القصيدة جدًا ، دمشق: دار نينوى ، 2010 .

- سيمينو ، الاستعارة في الخطاب ، ط1، ترجمة : عماد عبد اللطيف، خالد توفيق، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

- جميل الحمداوي، نظريات الحجاج، ص 34، www.alukah.net- شبكة الألوكة عبر الموقع الإلكتروني.

- شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب فريق البحث في البلاغة والحجاج " أهم نظريات الحجاج من أرسطو إلى يومنا هذا" إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، منوبة، تونس.

- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية،ط1، بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004.

- عز الدين الناجح ، العوامل الحجاجية في اللّغة العربية ، علاء الدين للنشر و التوزيع ، 2011.

- مجموعة مؤلفين، الحجاج مفهومه و مجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة ، ج1 ، إشراف : حافظ إسماعيلي علوي، ابن النديم للنشر و التوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

- المنجد في اللّغة والأعلام، ط43، بيروت: دار المشرق، 2000.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الذّاتْ المُتَثاقِفَة وذَوَاتْ الخِطاب الفَنِي (المَسرح بَين ذَواتَين)

Transcultural Self and Artistic Discourse Selves (Theatre in between)

علي عبد الامير عباس*
جامعة بابل / كلية الفنون الجميلة
قسم الفنون المسرحية

ملخص:

من حكم الكلمات عن مكان الثقافة في شؤون بني البشر قيل بان الثقافة لا السياسة هي من سبل النجاحات المجتمعية ورقيها وتحليل الذوات في داخل المجتمعات بطريقة علمية من خلال التعبير عن نفسها انطلاقاً من رأي فردي او جماعي وعليه فان رحلة البحث عن العلاقة فيما بين الذات الفردية التي تحمل وعي وفكر (التثاقف Transculturation) من حيث انه تجرِبة إنسانية تضع الذات من خلالها في وضع المُمتحِن، وموضوعة الفن المسرحي هو المحور الأساس لوضع الحلول والاليات وطَرق الابواب من اجل الحفاظ على الموروث الأيكولوجي لهذا الفن، فهو جُل ما سنبحث عنه في متن هذه الورقة البحثية.

الكلمات المفتاحية: الهوية: المثاقفة: الذات: الخطاب المسرحي: الخطاب الفني.

Abstract:

From the rule of words about the place of culture in the affairs of human beings, it was said that culture, not politics, is one of the ways of community successes, advancement and analysis of selves within societies in a scientific way by expressing itself from an individual or collective opinion_ the journey of searching for the relationship between the individual self and the self that holds awareness and thought (i.e. transculturation) in that it is a human experience through which the self is put in the position of the examiner, where the subject of theatrical art is the main source putting forward the solutions and mechanisms as well as establishing paths to preserve the ecological heritage of this art, which is the aim that this research paper tackles.

Keywords: Identity, transculturation, self, theatrical discourse, artistic discourse

* باحث وأكاديمي، أستاذ التعليم العالي والبحث العلمي العراقي / جامعة بابل / كلية الفنون الجميلة / قسم الفنون المسرحية. dr.alialzadee@gmail.com

مقدمة

هذه الدراسة تُسلط الضوء على ذات الفرد متفردة وذوات الافراد مجتمعين عن طريق أصوله وقدراته ووسائله واتجاهاته وشعوره، اذ يُعتبر هذا المفهوم قوة موجهة للسلوك وانعكاس للعلاقة بالبيئة ليتجلى للآخر(فكرته عن نفسه) باعتباره مَصدراً للتأثير والتأثُر في البيئة المحيطة، وتوالد الثقافة بطريقة لا شعورية بل باسترسال من خلال أسلوب التصرف أو تقديم الذات في علاقات الحياة الخارجية، للفعاليات الانسانية التي تتكون من عدد من الذوات وهم يشغلون عِلاقات لمراكز، وادوار مُحددة بالنسبة لبعضهم البعض، فالذوات التي هي شبكة قائمة من العلاقات، تدل على ارتباطات مُتعددة ومتنوعة يُشعر الذات بأنه أكثر انتماء فهم أقوى من الاقتران العقلي أو التعاقدي للذوات والذين تربطهم فيما بينهم علاقات مختلفة، تؤثر في طبيعة ومحددات السلوك والتي قد تكون (وراثية أو فسيولوجية أو بيئية أو سيكولوجية) وما سيتم بحثه في هذا البحث هو المُحدد السيكولوجي لطبيعة الذات البشرية في استقصاؤها للحقائق والمعوقات التي قد تعتري مسيرة الذات في داخل المجتمع، ولعل الوقوف عند مفهوم الذات ودوافعها واحتياجاتها غير كافٍ، اذ ان تواجدها بين ذوات الاخرين هو المستوى الاشمل لذا وجدت بان النظر الى ذات الفرد متفردةً او مع الاخريات تُمثل الابرز، فهي ليست شيئاً مُوروثاً لدى الإنسان وإنما هي نِتاج الخِبرات التي يمُر بها والتفاعل مع البيئة التي يعيش فيها، وتقييم الفرد لذاته يَتولد مُنذ الصِغر تدريجيًا وعِبرَ مَراحل النمو المُختلفة مع الرغَبة في تَحقيق الذات المثالية له، وغالباً ما يَسعى الفرد إلى تَحقيق ذات مُلائِمة معَ إمكانياتهِ وخبراتهِ ودرجة تكيُفهِ معَ بيئتهِ. ويمكن القول إن مفهوم الذات يَشمل كُل ما يملُكه الفَرد بصورهِ المُركبة والمُؤلفَة من تَفكيره عن نَفسهِ ورؤية الآخرين له كذلك رؤيتهِ بِما يتَمنى أن يكون عليه. كما تتميز وظيفة مفهوم الذات بأنها انتقائية من خلال إدراكها للخبرات والمواقف التي تتعرض لها والتي تتلاءم أو تَتعارض مع مِيولهِا ورغباتهِا واعتقاداتهِا. لذلك تَبتعد استجابات الفرد عن النمطية فقد تختلف استجابته في موقف مُماثل وفق الزمان والمكان، فهو يسعى إلى تنظيم خبراته من أجل التكيف مع الذات ومع الآخرين. إن الجماعة الإنسانية تُظهر عِدة عِلاقات اجتماعية، وان بعض العلاقات تعمل على توحيد الذوات وتدعِيمُها، فمفهوم الذات من الأبعاد الهامة في دراسة شَخصية الفرد وعامِلاً مُهماً من العوامل التي تُمارس تأثيراً كبيراً على السلوك وعلى الحالة النفسية للفرد وكلما زادت المعرفة بطبيعة الإنسان زاد تَميُز الصورة الذهنية التي يكونها الفرد عن ذاته والتي تنشأ من أنها ذات ثلاثية الأبعاد يختص البعد الاول بالفِكرة التي يأخُذها الفَرد عن قُدراتِه وكذلك إمكانياته أما الثاني فيتعَلق بِفكرة الفرد عن ذاته وتواجد مع الاخريات من أقرانها اما البُعد الثالث فهو نَظرة الفرد إلى ذاته كما يجب أن تكون، وأحياناً ما يختلط على الفرد إدراك ذاته نتيجة لتعدد خبراته وتجاربه مع الأخرين ونتيجة

لاستجاباته للمواقف التي يتعرض لها وانطباعاته عن إدراك الأخرين لسلوك ذاته وإن صورة الفرد عن ذاته لها الأثر الكبير والأهمية البالغة، ولِما تقدّم فإن مشكلة البحث الحالي ترتكز على الاستفهام الآتي بالذكر: ما هي السلوكيات التي انتهجتها الذات البشرية منفردة او مجتمعة لتكوين وبلورة ما يُعرف اليوم بالظاهرة المسرحية؟

أهمية البحث :

تكمن أهمية البحث بتسليط الضوء على الموضوعة وهي تبحث في الخطاب الذاتي من حيث أنه استراتيجية تعتمد الهوية ضمن حقل معرفي وانساني ألا وهو المسرح، هي ما يهمنا، ولعل المُشتغل اليوم في المجال الادبي ينحو الاتجاه النظري للكتابة تاركاً المتلقي لوحده ينجذب صوب الجماليات التي يحملها بين طياته وثناياه، أو أنه يعمد الى ملئ النص بالفجوات والبياضات الجمالية التي من شأنها ان تجذب المتلقي الى منطقة المُنَتج الفني وهو غاية المطلوب، فتأويلية الوعي الثقافي هي مسألة تأطير للهوية في ضوء المُعطى الخِطابي. اذ تُعد المعارف اليوم هي من تجعل الامور في متناول اليد، وإذا ما كانت المعارف كذلك فسنحصل على ارضية مناسبة للوصول الى المبتغى.

وتبرز الحاجة لموضوعة البحث كمحاولة لتكريس المفهوم والبحث عن الحلول والاقتراحات، أملاً في أن تكون هذه الدراسة ببحثها مُنطلقاً لدراسات أكاديمية مُستقبلاً

هدف البحث: يهدف البحث الحالي الى:

- البحث عن السلوك الفردي والجمعي للفرد الثقافي المؤثر في جسد ثقافة المسرح.
- الحقل المعرفي للموضوع: الادب المسرحي.

حدود البحث

الحدود الموضوعية: السلوك المتثاقف للذات الكاتبة للمسرح.

الحدود المكانية: المجتمعات التي انتشر فيها الفن وثقافة المسرح.

الحدود الزمانية: 1564- 1616.

المنهج وطرق معالجة الموضوع

اعتد البحث الحالي على المنهج التاريخي بوصفه الطريقة الناجعة في ثناياه ولكونه الانسب لطبيعة الموضوع.

المبحث النظري للبحث

الأصل اللاتيني لمفردة (التثاقفAcculturation) مستمد من كلمة (Acculturer) والتي تعني تمثل فريق بشري، كليا أو جزئيا، لفريق بشري آخر وتأقلمه مع ثقافة أجنبية متصل بها، أي بمعنى المثاقفة والانسلاخ الثقافي، كما تعني أيضاً انتقال سمات ثقافية من حضارة إلى أخرى

مع شعور ذاتي وواقعي بالنقص الثقافي، فالحر (a) هنا ليس مانعا. هذه الكلمة ليست موجودة في الكثير من المعاجم الحديثة عكس كلمة (Deculturation) التي ظهرت قبل ذلك في القواميس بمختلف اللغات (BRAMI. (2000). P 54.) اما المثاقفة فهي "مجموعة الظواهر الناتجة من احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات أفراد تنتمي الى ثقافات مختلفة تؤدي الى تغييرات في الانماط الثقافية الاولية للجماعة او الجماعات "(دورتيه، ج، 2011، 119) او أنها" اختزال واقع تعايش وتلاقح ثقافات مختلفة"(بونت، إيزار،2011، 432) وعليه نصل الى التغيير-الثقافي في جميع الظواهر- الحاصل من خلال تفاعل جماعتين مختلفتين بالثقافات بالنمط السائد -النمط الثقافي الاصلي- لاحدهما لا لكليهما من خلال تعريفها بحثياً، او انها التنامي الفكري والعقلي، فالشخصي في فن المسرح مثلاً عند شكسبير هو تصور الحياة والابداع من خلال السمات المجتمعية لحقبة زمنية وتأثيرها على الفن المسرحي.

قد يكون الرأي السائد لـ(شبنجلر Spengler) في كتابه (افول الغرب Decline of the west) من اننا كأفراد لا نستطيع رؤية الغابة بسب الأشجار، بعد غرق التباينات الداخلية لانساق الثقافة المختلفة ونتيجة متأخرة للهوس الشديد في التباينات هذا ما يقودنا الى روح الجماعة وروح الطبقة فاصبح (جوته Johann Wolfgang von Goethe) يمثل روح الالمان و(دوستويفسكيFyodor Dostoyevsky) ويمثل روح السلافيين ومنه بات (شكسبير William Shakespeare) يمثل روح الإنكليز فهي حالة (روح الفرد) التي يمثلها هؤلاء الفاعلون في مجتمعاتهم او على الصعيد العالمي، ففي كتاب (نفسية الشعوب Psychology of people) لـ(لازاروس Richard Lazarus) يشير الكاتب الى الفرد الذي ينقل الصفات الى الشعوب بطريقة عجيبة وهو بذلك مُمَثل الفكر الجمعي، ويكون ناقلاً للفكر، ومنه ايضاً ما ذهب اليه (غوستاف لوبون Gustave Le Bon) مؤسس (النفس الجماعية) فالعملية هي نقل صفات مخصوصة من الفرد الى الشعوب والطبقات. ويعد مفهوم (التثاقف Transculturation) من المفاهيم التي ظهرت لأول مرة على يد علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين الشماليين في سنة (1880) دلالةً على التغيرات في الصورة الثقافية للمجتمعات الحديثة، فـ(التثاقف Transculturation) كمفهوم مُستقل تناوله العديد من الباحثين من مختلف الاتجاهات النظرية، فتناوله الأنثروبولوجيون من الدراسات التي تناولت الأوضاع الثقافية عند الشعوب المُستعمرة وهذا بالتركيز على التحليل الأنثروبولوجي لأثار المعتقدات والتقنيات الأوروبية والأمريكية على المجتمعات غير التابعة لها، اذ توصلت إلى انه لا يوجد في الوقت الحاضر مجتمع أو فرد ما بمنأى عن تبعات التثاقف، بينما علماء الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي ينظرون إلى هذا المصطلح على انه عملية ديناميكية وعامل أساسي من عوامل وتكوين الشخصية بوساطة التفاعل والتواصل مع الآخر. هذا التعدد في التناول أفرز

العديد من التعاريف منها ما توصل اليه كل من (Redfield Linton et, Herskovits) (موسكوفيتش وارلف لينتون وريد فيلد) ويعرفون (التثاقف Transculturation) بأنه: "مجموعة الظواهر الناتجة عن التفاعل المباشر والمستمر بين مجموعتين ذوو ثقافات مختلفة، الشيء الذي يؤدي إلى حدوث تغيرات على الأنماط الثقافية البدائية لإحدى المجموعتين أو لكليهما "

ان الثقافة هي امتداد حقيقي الى خارج الحدود السياسية التي يحاول رسمها القادة وصانعوا السيادات القومية غير مكترثين لما هو خارج اسوار ما رسموه فهي لا تُحبس داخل الاسوار ويمكن تأكيد هذا الادعاء بشكل مبسط جداً لان كل نشاط انساني في غايته التنوير والانتشار هو ثقافي، ومن هذه الفرضية نجد ان العلاقة فيما بين الاشخاص يمكن تقسيمها الى نمطين الا وهما (العلائقية والهوية) فحسب رأي (نورمان فيركلف Norman fairclouch) يتعلق هذان النمطان بالطرق التي تمارس بها العلاقات الاجتماعية لا بل وتتجلى بها الهويات الثقافية والاجتماعية، ويجب التركيز هنا على بناء الذات في داخل المجموعة وبالأخص على الطرائق التي يسهم بها الخطاب في عمليات التغيير الثقافي وهي التي تتعرض فيها الهويات الاجتماعية او الذوات المرتبطة بمجالات محددة لإعادة التحديد والتكوين (2015، 169) وباتت سمات الافراد الذوات وتجاربهم الثقافية غير قابلة للاختزال وتجاوز كل ما من شأنه التأثير في الثقافة، فللتجارب الثقافية قيمها وتوقعاتها وبالاعتقاد انها تنطبق على كل البشرية -من منظور (العالمية Universalism/Universality)- فالطبيعة البشرية مُشتركة ولا يمكن إخفاء هذا الاختلاف المشترك، و(التثاقف Transculturation) هو التأثيرات المتبادلة لطرق التمثيل والممارسات الثقافية على اختلاف انواعها، والثقافة هي رصيد الافكار التي تنتقل اجتماعياً وتتوالد عبر الاجيال فهي بذلك تغدو منظومة معلومات ذا مستويات متباينة، فتناول ما هو ملائم شكلياً وكفوء وفعال ضمن البيئة التي يعيش فيه الذوات الافراد هو ما يمثل الثقافة، وعليه تغدو سلوكاً منقولاً -بالإيجاب او السلب- من جماعة ما، انها الاكتساب الفعلي للفرد داخل الجماعة.

تعد طبيعة الثقافة العالمية أنها متعددة ومُتنوعة لتُعبر عن هوية الأفراد وروحهم وخصوصيتهم، وبموروثها وأعرافها وقيمها الاجتماعية... لذلك حين نتحدث عن المثاقفة فإننا نعني الحوار بين ثقافتين أو أكثر، كل منها تعبر عن خصوصيتها المحلية، وعن قيمها التي نشأ وتربى عليها المنتسبون إليها، ومن ثم يرتبطون بها وجدانيا فيندفعون لخدمتها، وتُشكِّل لديهم الإحساس بالتفوق الذي قد يتمظهر سلوكيا في رفض الآخر، أو محاولة احتوائه وعزله عن انتمائه الثقافي، ومن هنا يجب التسليم أنه من الصعوبة بمكان أن نؤسس لحوار ثقافي، يتحكم فيه العامل السيكولوجي المتمثل في عقدة الشعور بالتفوق وَتبِعاتها، ويتحكم فيه عامل آخر يتمثل في تنافر القيم المنبثقة عن الثقافات المختلفة، التي يعبر كل منها عن كينونتها التي تأبى

التسليم بوجود ثقافة نموذجية واحدة ومهيمنة، وعليه فالمثاقفة هي مجموعة علاقات مركبة تعبر عن مشكلات أثيرت في سياق تاريخي ارتبط بالاستعمار ومخلفاته، من أهمها التالي:

العلاقة التي تجمع بين ثقافة الأنا.

العلاقة التي تجمع بين ثقافة السيد وثقافة العبد.

فعملية (التثاقف Transculturation) إذن تكشف علاقة اللا تكافؤ الواضح بين ثقافة الإنسان والاستعمار. اما خصائص عملية (التثاقف Transculturation) النوعية في تشكيل الهوية تتحدد تبعاً لشروط حدوثه وتتبع نوع التفاعل وهذا بدوره يتحدد بوساطة: العدد والامتداد

يشير (وليام فوت وايت William Foote Whyte) في كتابه (Street Corner Society) إلى نتيجة مفادها أنه كلما كانت الجماعات غير متساوية في العدد كلما كان اختراق معايير الثقافة المُستعمرة هي السمة البارزة لرموز الثقافة المغلوبة سهلاً ومحطماً لهذه الثقافة. فالثقافة الأجنبية هي مهددة للتوازن النفسي حسب رأي (وليام فوت وايت William Foote Whyte) ففي دراسته عن الشباب الايطالي في بوسطن يجد بأن الثقافة الأجنبية تمثل عاملاً من العوامل المهددة للتوازن النفسي للفرد، فهي خاصة إذا كانت ذات طابع مغري وتستجيب لأهواء الفرد، تولد لديه صراعا بين الأخذ بمعايير هذه الثقافة أو التمسك بثقافته الأصلية.

التجانس :

وهي أربع جماعات كما في:

جماعات أثنية: جماعة(Maohi) .

جماعة(Papao)

جماعة الصينيين.

الجماعة الناتجة عن التفاعل بين الجماعات السابقة (إلى أن تثاقف أفراد جماعة الفرنسيين في تفاعلهم مع جماعة (Maohi) يبقى محدودا جدا بالمقارنة مع (التثاقف Transculturation) لدى الصينيين اذ نجد شعورا قويا بالانتماء، ويعود ذلك للتجانس بين أفراد الجماعة الصينية).

درجة الانفتاح والانغلاق

توصلت العديد من الدراسات بأن (التثاقف Transculturation) يتحدد في الكثير من الأحيان بطبيعة التبادلات الثقافية بين الفئات المتفاعلة وهذا تبعا لدرجة انفتاح أو انغلاق هذه المجتمعات على العالم الخارجي.

وتتحدد طبيعة التفاعل الثقافي بين الافراد الذوات وبين اجتماعها من الاتي:

أ. حسب إمكانية الاختيار لدى الأفراد: تتغير طبيعة التفاعل الثقافي في الجماعة حسب المكانة الاجتماعية للفرد وكذا طبيعة التفاعل بين الثقافتين، يمكننا أن نحدد ثلاث أنواع من التفاعل بين الثقافات:

التفاعل الحر: وهو حال التفاعل من دون قيود بين ثقافات مجتمعات مختلفة، ويظهر ذلك مثلا في أثر العولمة الثقافية على مختلف ثقافات دول العالم خاصة دول العالم الثالث.

التفاعل المفروض والمسلط: وهذه هي حالة الشعوب المستعمرة، وتتميز برفض لغة وديانة المستعمر وكذا نظامه الاجتماعي وتمثيلاته الثقافية والاجتماعية من الالتفاف حول الثقافة الأصلية، مثال ذلك شعوب دول المغرب العربي أثناء المرحلة الاستعمارية.

التفاعل الموجه أو المخطط: ويمثل عملية انسلاخي عن الثقافة الأصلية بطريقة عقلانية ومقننة، حسب خطة موجهة لتحقيق تثاقف محدد بإتباع مراحل مدروسة، مثال ذلك مشاريع مساعدة الشباب لتحقيق اندماج اجتماعي جيد في ظل عمليات العولمة الثقافية والاجتماعية.

ب. حسب نوعية التفاعل: ويتم تمييز نوعين من التفاعل الا وهما:

التفاعل المباشر: مثال ذلك حالة الشعوب المُستعمرة وحتى أثر السياح في البلدان المستقبلة يمكن اعتباره تفاعلا مباشرا.

التفاعل غير المباشر: مع الثقافة الأجنبية، ويتم ذلك من أثر الثقافة المنتشرة بقوة وسائل الإعلام السمعية والبصرية وبخاصة الانترنت والفضائيات، يتم هذا التفاعل بصورة واسعة في عصرنا الحالي نتيجة التطور الكبير للتكنولوجيا.

ج. حسب مدة التفاعل: ويتم تمييز نوعين من التفاعل الا وهما:

التفاعل المستمر والممتد: وهو التفاعل الأكثر دراسة في مجمل الدراسات الحديثة حول الموضوع، مثال ذلك التفاعل بين الثقافة الكولونيالية وثقافة الأهالي في البلدان المستعمرة سابقا، وكذا حال الضغط الرهيب لوسائل العولمة على الثقافات المحلية في عصرنا هذا.

التفاعل غير المستمر: مثال ذلك حال السياح والمبعوثين إلى مختلف بقاع العالم، وأحسن دليل على ذلك أثر هذه الحركات الإنسانية الثقافية من مجتمع إلى آخر في بروز آثار هذا التفاعل واضحة للعيان حتى بعد نهايته).

من البحث بين ذوات الثقافات، نجد أن سلوكيات وردود أفعالها تجاه وضعيات التفاعل الثقافي ليست نفسها في المجتمع المحلي وحتى في المجتمع الخارجي، فهذا (جون بيري J- W. Berry أستاذ علم النفس في جامعة أوتاريو في كندا يتكلم عن نظرية الأنماط التثاقفية التي تظهر لدى الأفراد المتثاقفين، وتقوم هذه النظرية على رفض الاتجاه الذي يعتبر الهوية هدف

مُحتم، والتأكيد على الميزة الدينامية لعملية بناء الهوية مع تحديد الذات في مقابل التغير الثقافي الذي يمس المجتمع الأصلي تحت تأثير التلامس مع ثقافات أخرى، كما اعتمد (جون بيري J-W Berry) في نظريته على مبدأ اختيار الفرد لإستراتيجية (التثاقف Transculturation) الذي تساعده على تحقيق التوازن وبالتالي التكييف، فهو بهذا يعتبر أن الفرد مشارك في عملية (التثاقف Transculturation) التي تمس مجتمعه المحلي وهو حر في اختيار أحد النموذجين الثقافيين الذي يراه مناسباً لتطلعاته سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي، وبدأ (جون بيري J-W. Berry) بتحديد مفهوم (التثاقف Transculturation) والجماعات المتثاقفة، ثم أشار بعد ذلك إلى أن الأفراد الذوات الواقعين تحت ضغط التفاعل بين الثقافات يظهرون تغيرات على المستوى النفسي في ظل الارتباط بين النفسي والثقافي أي اننا نجد أن الثقافة تُمثل روح الجانب النفسي، والنفس تدعم الجانب الثقافي، قبل أن يشير (جون بيري J-W. Berry) إلى استراتيجيات التثاقف عند الفرد، أشار إلى الجماعات المتثاقفة انتقاداً منه للدراسات التي تتناول التثاقف (Transculturation)على جماعة واحدة فقط لا غير.

وبالعودة إلى مفهوم المثافقة في الفكر الغربي فإننا سنجده مختلفاً تماماً عما يطرح في محيطنا الثقافي، حيث تطرح المثاقفة على أنها علاقة بين ثقافة متفوقة وثقافة متخلفة بمعنى أن المثاقفة التي يوهم الغرب بأنها تعني الحوار الثقافي والتبادل الثقافي؛ هي في الحقيقة تعني القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها، وهيمنتها على غيرها، واعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري، ولا نمط سواه، وعلى كل الشعوب تقليده، والسير على منواله، واحتكار الغرب وحده حق إبداع التجارب بالجديدة والأنماط الأخرى للتقدم حسب ما ذهب اليه (حسن حنفي) في مؤلفه (1991، 30). فمثلاً نجد ان النتاج الفكري -المسرحي- للكاتب (وليام شكسبير) والذي اشتهرت كتاباته في العصر الإليزابيثي او عصر النهضة، قد اخذ مساحة شاسعة وواسعة وكذلك نال الصيت والشهرة الكبيرين على الرغم من انه كان (ممثلاً وشاعراً وايضا كاتباً) والسبب يعود الى ان كتاباته المسرحية قد لامست الجسد الثقافوي للذات الانسانية وبالتالي لثقافة المجتمعات العالمية وكونت باكورة اعماله الادبية مسرحياً ثقافة مجتمعية اذا انه سعى منذ اللحظة الاولى لتواجده الادبي ان يبتكر المفردات والموضوعات الجادة والجدية على الرغم من بداياته الكوميدية مسرحياً الا انه اشتهر بتراجيدياته التي تحولت فيما بعد الى مسرحاً عالمياً بُستشهد بها عبر الزمان والعصور، فالديمومة الادبية لتراجيدياته جاءت من خلال كسر النمط لشخوصه المسرحية فجاءت تارة تمثل الطبقة الارستقراطية للمجتمع وتارة اخرى يبحث فيها امور البسطاء والضعفاء في المجتمع وكأنه يسعى للروية بعينين لا بأحدهما، فكتاباته المسرحية تجلب المتعة وتتجاوز حدود

المتعارف عليه وكسر الحدود وافق التوقع لدى المتلقي وهي بذلك ثقافة من نوع خاص قد بثها في جسد الثقافة المسرحية العالمية، فالذات لديه كمفهوم يَتَشَكل من خِلال تَجاربه الفردية او الشخصية واحتِكاكه بالبيئة المُحيطة به من ناحية، كما يتكون نتيجة للعلاقات التي يستقبلُها فردياً من تَجارب الآخرين المحيطين ببيئتهِ من جهة أخرى، فهي تجربة منفردة كذات متفردة لكن الاحتكاك بذوات التجارب المجتمعية الاخرى على صعيد العالم او تجارب متفرقة أُخرى تجعل منها ذات جماعية-وهنا التحول يتكون من الذات المنفردة الى الذوات الجماعية -، فالذات من هذا المنظور هي نتاج عملية التفاعل الاجتماعي، بمعنى أنها لا تَظهر إلا عندما يَكون الفرد اجتماعياً، ومن ثم فان مفهوم الذات لا يَنمو إلا في إطار العلاقات الاجتماعية والمجتمعية وإذا ما اضطربت هذه العلاقات مع محيطها الذاتوي فان نموها واستكانتها للظهورِ سيكون محكوماً ومبنياً على هذا الاضطراب المجتمعي وعليه يجب ان يكون المحيط المجتمعي هو بيئة خصبة وملائمة لنمو الذات الاجتماعية من على الصعيد المسرحي، واذا ما بحثنا في جزئيات الذات بشكل عام او ذات الكاتب والمؤلف فسنصل الى التالي:

الذات الفردية :والتي تشتمل على الممتلكات المادية للذات المتفردة وعلى محيطها الاجتماعي الذي يُمكن أن يضع الذات الفردية بانسجام معها، فباعتبار ان ادب المسرح كذات منفردة تسعى الى اعتبار مؤلفاته المسرحية من نصوص هي ذخيرته المادية الى جانب الموروث المجتمعي من عادات وتقاليد ثقافية متوارثة وهي بمثابة المحيط المجتمعي له.

الذات الاجتماعية :وهي الذات التي يتم معرفة الآخر من خلالها، والصورة التي يكونها الآخر عنه بمعنى الفكرة التي تكونها الذات عن نفسها من خلال تصورات الآخرين لها، فالمؤلف بصفته الذاتية يسعى الى ان يُكوَّن الصورة المناسبة والتي تتماشى والثقافة المجتمعية من خلال انتاج النصوص المسرحية وهي صورة يسعى المسرح الآخر الى تكوينها عنه مبتدئاً من ذاته المسرحية مروراً بالمحيط المسرحي -اجتماعياً وثقافياً-.

الذات الروحية (الانسانية): وهي التي تتمثل في النواة المركزية للذات، وتحوي الشعور والعواطف الفردية، والميول والقدرات العقلية والاستعدادات النفسية، فهي بذلك نواة الذاوت المسرحية كتجربة تسعى لاستقطاب الشعور والعواطف وكافة القدرات المسرحية للميول صوبها وتحقيق ذات فعالة منتجة.

فالواقعية وسلوكها صوب المسرح كتجربة ذاتية أكثر ارتباطاً بالطَبيعة الفردية والذاتية بينما مفهوم المثالية وسلوكها المثالي يرتبطان أكثر بالمفاهيم والقيم الاجتماعية العامة، ومن يكون له مفهوماً مُنخفضا ومُتدني للذات يَكون لَديه مُشكِلات سلوكِية تُماثل تلك التي يكون له مفهوماً مُبالغاً فيه للذات، والذات الفردية السوية عندما تُحدد مفهومها المثالي فإنها تحدد الصورة

المثالية التي هي في حاجة إلى تحقيقها والتي تسعى إلى تَحقيقها كأقصى ما يُمكن أن تُحقَقه من هذا المفهوم، وهذا يدفعها إلى تغيير وتعديل سلوكها إلى الافضل، وهذا ما يُبرر المَواقف الاجتماعية والتي تُظِهر فيها الذات المتفردة أنماط جديدة وقد تكون مُختلفة من السلوك القدي، فسلوك الكاتب الاديب تفردت بابتكار نمط جديد من الكتابة المسرحية وهي بذلك تُحديد الدور الذي يُرسم بتصور فردانيتها من خلال الأدوار الاجتماعية، من العوامل الهامة التي تُساهم في تكوين مفهوم الذات المسرحية لديه، ويُعتمد بالضرورة على المعايير الاجتماعية في إدراك ذواتنا، واعتماداً على المدى الذي يبلغه في ذلك الأدراك، وإذا لم يكن كذلك فإنه يُمكن اتخاذ دور الآخر وتوقع استجابات الآخرين عنه. ويؤثر مركز الطبقة الاجتماعية على تقُبل الذات المسرحية أو الشعور بقيمة الذات، اما المعايير الاجتماعية فهي الاخرى تصل بالذات الفردية للحُكم عن نَفسها فهي تَحمل عليها بصفة من الصفات وفق درجة معينة، وبالنسبة لمعيار مُعين تنُشئهُا الذات الفردية من المعايير الاجتماعية متمسرحةً. وأن التفاعل الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية الناجحة تُعزز الفكر السليم عن الذات وأن مفهوم الذات الموجب يُعزز نَجاح التفاعل الاجتماعي مسرحياً ويُزيد من نَجاح العلاقات الاجتماعية للفن مسرحياً .ولا يتفاعل الجنس البشري كأفراد بل كأعضاء في جماعات.

وتركزت مجموعة من الاتجاهات الدراسية حول تأثير مفهوم الذات الفردية على السلوك الاجتماعي فالفرد لا يُصبح كائناً إنسانياً إلا بدخوله في عِلاقات مُتبادَلة مع الآخر من الأفراد الإنسانيون كما تَعمل الجَماعات على إشعار الفرد بالانتساب لهم وبَيان مكانَتِه فيها لزيادة احترامه لذاته (أبو زيد، أ، ١٩٨٠، ١١٠) وهذا جُل الموضوع ولبه فالتجربة المسرحية متفردةً -للكاتب- قد لا تعني الشيء الكثير لكن في خضم الانسيابية الجماعية واندماجها بالمحيط الخارجي -محلياً وعالمياً- قد يفسح المجال للعب دور أكبر في إيصال المنجز-أدباً مسرحياً- الى الساحة والثقافة المحلية والعالمية وعدها اندماجاً مع الثقافات الأخرى وحَسب وجهة نَظر الباحث، فهُنالك إحساس داخل الذوات الجَماعية مُتَمثلاً بأفرادها، بالشعور بالتَبعية والانتِماء الى وحدة واحدة ويَتحدد من خلالها الدور الاجتماعي لكل ذات فردية ومكانتها الاجتماعية، فالذوات الجَماعية هي التي تُعطي لشخصية الفرد وذاته مفهومها وهدفها ودورها وطبيعتها (الكاريزما). وكذلك فان للتفاعل بين ذوات الأفراد الجماعية والواحدة يُفضِي الى ان يُؤثر كل فرد في الآخر ويتأثر بذاته.

ففي جُملة الأحوال الاجتماعية والمنجزات الفكرية والعلمية والتقنية وأنماط التفكير والقيم السائدة، أي كل ما يتداوله الناس في حياتهم الاجتماعية من مكتسبات يحصل التثاقف بالتناقل والتعلم. ويتعدد ويغتني في تجلياتها ومظاهرها، كما هو قابل أيضا لأن ينفعل ويتأثر ويتفكك، فالهوية الثقافية كيان يتغير ويتطور وليس مُعطى جاهزا ونهائيا. أما على المستوى

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الكوني فليس هناك ثقافة عالمية واحدة، وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام، وإنما توجد ثقافات مُتعددة مُتنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية أو بتدخل إرادي من ذواتها على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة، وبقدر ما تملك ثقافة ما قدرة ذاتية على الانفتاح، والحوار بقدر ما تساهم في عملية (التثاقف Transculturation) الإيجابي مع الثقافات الأخرى.

الخاتمة:

(التثاقف Transculturation) هو قدرة ذاتية تأويلية على الانفتاح والحوار والقدرة على صهر ودمج التعدد الثقافي داخلها بقدر ما تساهم عملية (التثاقف Transculturation) الإيجابي مع الثقافات الأخرى وفي خلق بيئة مستقرة ومتوازنة صالحة للعمل، ويتضح ايضاً ان المثاقفة هي وسيلة اتصال وتواصل لها قدرة تأويلية متنوعة البنى الفكرية، ويتبين ان عامل التكثيف والانصهار لهما سيرورة (التثاقف Transculturation) مع الاخر بصورة جلية نحو حالة تتلاءم مع شكل الثقافة المُسيطرة، وتتزاحم وتتداخل مُجمل القيم والرموز والمعتقدات والمعايير والأعراف والتقاليد مع التطورات التثاقفية والتكنولوجية المعاصرة منصهرة مع عصر العولمة التقني المكثف بمجمل التطورات والاكتشافات التي ازدحمت مع الحروب والاستعمار، وتُعد الهوية الثقافية كيان يتغير ويتطور وليس مُعطى جاهزاً ونهائياً فهي قابلة للتأويل، فليست الثقافة مجموعة مكونات ثابتة ومغلقة تصلح لكل مكان وزمان؛ بل هي مُتغيرة وكذلك مرنة نسبية، ويؤدي (التثاقف Transculturation) إلى تهديد الاستقرار الاجتماعي ومُهدم له؛ هذا التهديد يمس بالدرجة الأولى الهوية الثقافية للذوات الجماعة من خلال طمس المبادئ والأسس التي تقوم عليها عملية بناء الهوية لدى الأفراد الذوات، والتي تتكون لديهم في المراحل الأولى من حياتهم وتكوينهم النفسي والاجتماعي، إن الثقافة الوافدة تُمثل عامل من العوامل المهددة للتوازن النفسي للفرد، إذ تولد لديه صراعاً ثقافياً بين الأخذ بمعايير هذه الثقافة أو التمسك بثقافته الأصلية، فهي إذا كانت ذات طابع مغري وتستجيب لأهواء الفرد، تعمل على هذا النحو لا غير، او ان تكون المقاومة لسياسات التغريب الاستعمارية، التي تعمد لها الثقافة الوافدة، يكون هو الحل الامثل من خلال التمسك بالتراث امر في غاية الفعالية، فـ(للتثاقف Transculturation) آثر مُتعدد على المستوى الفردي، فهو يلعب دور البناء للهوية الفردية والمُهدد للتوازن في ذات الوقت من خلال فتح المجال لاختيار الذوات لأنماط الحياة والعمل وعلى المكانة الاجتماعية والقيم التعليمية بهدف إعادة التكوين الاجتماعي، و هو الأفق الذي تنفتح عليه الهوية انطلاقاً

من مفهوم الوعي بالذات، وعليه نصل الى ان الفعل التثاقفي هو فعل كينونة وليس قفز على الخصوصية الذاتية.

المصادر والمراجع

الكتب

BRAMI, A. L'acculturation, (2000). étude d'un concept. Paris, France. DESS, No121.

1. أبو زيد، إبراهيم. (1980). سيكولوجية الذات والتوافق. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
2. بونت، بيار، وإيزار، ميشال. (2011). معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا. (الطبعة الثانية). ترجمة، الصمد، مصباح. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع.
3. دورتيه، جان فرانسوا. (2011). معجم العلوم الانسانية. (الطبعة الثانية). ترجمة، كتورة، جورج. ابو ظبي، بيروت. كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
4. حنفي، حسن. (1991). مقدمه في علم الاستغراب. القاهرة: الدار الفنية.
5. فيركلف، نورمان. (2015). الخطاب والتغيير الاجتماعي. ترجمة، عناني، محمد. القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (2593).

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

انباذوقليس
وفلسفة ابن مسرة الاشراقية

ا . د. رحيم محمد الساعدي
الجامعة المستنصرية-بغداد

تمهيد :

في الوقت الذي ارجع فيه بعض الباحثين اطلاع المغرب الاسلامي على الفلسفة اليونانية ، من خلال مترجمي النصارى لا من كتب الفلاسفة المشرقيين[1]، فان هناك من يقول باعتمادها على ثقافة المشرق الاسلامي وهو رأي بالنثيا واسين بلاثيوس[2] .

ويمكن ان تحل هذه المسألة بالقول بالرأيين معا ، فاعتماد اهل المغرب العربي على المشرق امر لا مفر منه سواء اكان ذلك بواسطة التبادل الثقافي والتجاري ام من خلال فريضه الحج او يمكن ذلك بدافع الرغبة والفضول العلمي ، وايضا تقليد المغرب لحضارة المشرق .

وقد عرفت الاندلس مؤلفات اخوان الصفاء والمعتزلة في زمن مبكر[3] . ولا يخفى ان هذا التدرج في تراكم المعلومات الفلسفية عن الفلاسفة القدماء قد بلغ اكتماله على يد الشارح ابن رشد .

وباستثناء ابن مسرة – وهو رائد التفكير في الاندلس – وابن رشد فإننا لا نجد حضورا مميزا للفلاسفة اليونانيين القدماء في الفلسفة الاسلامية . فابن باجة – مثلا – لا يذكر اسماء

(1)وهو رأي عمر فروخ ، دي بور ، جميل صليبا ، ابو زيان ، محمد لطفي جمعة ، محمد غلاب ، راجع فضيلة عباس مطلك ، الفلسفة الاشراقية في المغرب ، رسالة دكتوره ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، 1995 ، ص115 .

(2)بالنثيا ، تاريخ الفكر الاندلسي ، ص223 ، وقد ارجع اسباب ذلك الى اقفار العصر القوطي من التفكير الفلسفي وهبوط مستوى اداب المستعربين في الاندلس ، مضافا الى ذلك روح الفاتحين الحربية فقط ، والقضاء على الحركات التجددية بمعارضة الفقهاء لها.

(3)فقد قام الطبيب الفيلسوف الكرماني بنشر رسائل اخوان الصفاء في سرقسطة ، وكان مسلمة المجريطي الذي جلبها الى الاندلس ، ودخلت معها الافلاطونية المحدثة ، راجع بالنثيا ، المصدر السابق ، ص323.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

هرقليطس وانكساغوراس وانباذوقليس وديمقريطس وبارمنيدس الا ذكرا عرضيا ، كما في كتاب الكون والفساد [1] وتدبير المتوحد وكتاب النفس .

ففي تدبير المتوحد تحدث ابن باجة عن نقص الطبع في الافراد كلما تقدمت اعمارهم وخمد هذا الطبع كخمود نار هرقليطس[2] .

وفيما يتعلق بالآراء التي قالها الفلاسفة القدماء في النفس ، فان ابن باجة يهمل هذه الآراء ، بناء على نقد ارسطو لها ، فهو يقول : (واما مناقضة الآراء المكتوبة في النفس فقد تقصى ذلك ارسطو في الاولى من كتابه في النفس ، فلنضع هذا التصور مجملا) [3].

وقد علل ابن باجة تجاوزه عن ذكر القدماء بان ارسطو وجد تلك الاقاويل اما مشككة او سوفسطائية، امثال اقوال بارمنيدس و ماليسس، او جلدية إقناعيه مثل اقوال سائر الطبيعيين ، وقد نقض ارسطو تلك الاقوال [4] .

ووجهة النظر هذه تبناها ايضا موسى بن ميمون فهو يقول : (واما مصنفات بندقلوس (انباذوقليس) وفيثاغورس وهرمس وفرفوريوس، فتشمل المذاهب الفلسفية القديمة التي لا تصلح لان يضيع الانسان زمنه من اجلها) [5] .

ابن مسرة (269هـ) :

ولد ابو عبد الله محمد بن عبد الله ابن مسرة بن نجيع الجبلي في قرطبة وتتلمذ على ابيه ومحمد بن وضاح الخشني وخليل الغفلة ، كان في السابعة عشرة حين توفي ابوه ، وكان يهوى اراء المعتزلة وله على هذه السن عدد من التلاميذ ، عاش مع اقربهم له في معتزل له بأحد جبال قرطبة .

(1)ابن باجة ، الكون والفساد ، نشرة محمد صغير المعصومي ، مجلة المجمع العلمي العربي ، ج2، 3 ، مجلد 4 ، 1967 ، ص264 ، 436 .

(2)ابن باجة تدبير المتوحد ، تحقيق د. معن زيادة، دار الفكر الاسلامي، بيروت ، 1978 ، ص 92 .

(3)د. ماجد فخري ، دراسات في الفلسفة العربية ، المصدر السابق ، ص10 .

(4)ابن باجة ، شرح السماع الطبيعي ، بيروت ، 1973 ، ص17 . وايضا قارن كيورك مرزينا ال قابو ، فلسفة ابن باجة ، رسالة دكتوراه ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، 1995 ، 105 .

(5)د. اسرائيل ولفنسون ، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ، ط1 ، مصر ، 1936 ، ص3 .

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وقد رحل مع اخيه التاجر ابراهيم الى المشرق كما فعل ابوه من قبل ، وفي البصرة درس الحديث والكلام والفلسفة ، واتصل بعلماء الاعتزال ، وانتشرت تعاليمه التي قيل : انها تنحو نحو وحدة الوجود ، وكانت الظروف السياسية الاجتماعية في الاندلس في ذلك الوقت عسيرة جدا، واضف الى ذلك تأليب الفقهاء عليه واتهامه بالزندقة ، فقد نظر فقهاء الاندلس الى التفكير العقلي في مسائل الدين على انه زندقة .

وخاف ابن مسرة على نفسة فزعم انه خارج للحج وهرب من قرطبة وخرج معه اثنان من تلاميذه هما محمد بن حزم المعروف بابن المديني ومحمد بن وهب القرطبي ، ونزل ابن مسرة بالقيروان وثم بمكة فسمع من ابي سعيد بن العربي الذي كان يتكلم في الباطنية ويعلم دقائق الصوفية واراء الاشراقية ، ثم عاد الى قرطبة معتزلا زاهدا في جبل قرطبة متخذا لنفسة دويرة بناها على هيأه دويرة الرسول محمد (ص) ، ومن هناك نشر دقائق آرائه[1] .

واختلف في ابن مسرة فرقتين : فرقة (تبلغ به مبلغ الامامة في العلم والزهد وفرقة تطعن عليه بالبدع ، لما ظهر من كلامه وخروجه بارض الاندلس عن العلوم الجارية على مذهب التقليد والتسليم)[2] .

فقد كان ابن مسرة يفتح مغاليق الاسرار لطلبته ويعلمهم كتبه التي الفها ، ولم يكن يخرج كتابا حتى يتعقبه حولا كاملا ، وعاشت جماعته حياة مقفلة لا يعرف عن تفاصيلها شيء على وجه الدقة ، ففهم الناس انها طريقة صوفية ، وقد تظاهروا امام الفقهاء بما لا يضمرون ، وسرعان

(1)للمزيد عن حياة ابن مسرة راجع الحميدي ، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الاندلس ، تحقيق ابراهيم الابياري ، ج1 ، ط2 ، القاهرة ، بيروت ، 1989 ،ص 163 . الظبي ، بغية الملتمس في تاريخ رجال الاندلس ، تحقيق ابراهيم الابياري ، القاهرة ، بيروت 1989 ، ص163 . ابن الابار ، التكملة لكتاب الصلة ، تحقيق ابراهيم الابياري، القاهرة – بيروت ، 1989 ، ص688 . القفطي ، اخبار الحكماء ، المصدر السابق ، ص10 -16 . PALACIOS. IBID. P31بالنثيا ، المصدر السابق ، 327 . دائرة المعارف الاسلامية ، ج4 ، ص385 ، وفيها ان ميتافيزيقيا ابن مسرة غير اصلية لان مصادرها متفاوته . عبد الحميد الدجيلي ، اول مدرسة اعتزالية في الاندلس ، مجلة سومر ج1 ، مج2 ، 1952 ، ص308 . د. احسان عباس ، تاريخ الادب الاندلسي ، بيروت ، 1973 ، ص31 ، 35 ، وفيه ان الدويرة التي بناها هي دار لمارية القبطية زوج الرسول (ص) . وراجع فضيلة عباس ، المصدر السابق ، ص144 .

(2)عبد الحميد الدجيلي ، المصدر السابق ، ص310 .

ما انتشرت طريقتهم في قرطبة وغيرها حتى وصلت الى الشرق ، ولكن يبدو ان العلماء لم يقولوا بان كل ما فيها منحرف عن النهج الصحيح [1].

ان ابن مسرة يعرض المسائل العويصة بطريقة بارعة وتعبير بليغ بأسلوب خلاب[2] وقد الف – كما تذكر المصادر – كتابين هما التبصرة وكتاب الحروف ، ولم يصلنا منهما الا اسماهما لا غير[3] ، وهناك من يضيف كتابا اخر هو توحيد الموقنين [4].

ويذكر هنري كوربان ان التبصرة هو مفتاح مذهبه الباطني ، اما كتاب الحروف فهو بحث في الجبر الصوفي [5]. ولعل الذي قصده كوربان بالجبر الصوفي ما هو الا الطلاسم او (علم الجفر) والذي شاع في تلك الحقبة .

عناصر الانباذوقلية المنحولة :

قبل الخوض في مصادر ابن مسرة يجب الحديث عن عناصر ومكونات النظام الميتافيزيقي للانباذوقلية المنحولة والذي جمع خيوطه اسين بلاثيوس في كتابه (ابن مسرة واتباعه) . وقبل ذلك ايضا يجب ان نعرف ان لانباذوقليس كتابا منحولا في الجواهر الخمسة وهي : الهيولي ، الاولى ،العقل ، النفس ، الطبيعة ، ثم الهيولي الثانية ، وهي الاصول الرئيسة لمذهبة الفلسفي . وسبق ان ذكر ان كوفمان قد نشر شذرات من ذلك الكتاب في كتابه المسمى (دراسات عن سليمان بن جبرول) [6].

ولقد انعكست هذه الآراء الانباذوقلية على ابن مسرة ، فصاغ مذهبه الفلسفي معتمدا على الجواهر الخمسة بشكلها الفيضي المرتب النزول ، بدءا من العنصر الاول او المادة الاولى المعقولة ثم العقل والنفس والطبيعية واخيراً المادة الثانية ، وهي مراتب توجد عند افلوطين باستثناء الجوهر الاول الذي يصفه افلوطين بالواحد ، اما ابن مسرة فما الجواهر الاول عنده

(1)بالنثيا ، المصدر السابق ، ص328- 329 .
(2)ابن الفرضي ، تاريخ علماء الاندلس ، تحقيق الابياري ،ط2 ، ج2 ، القاهرة ، بيروت ، 1989 ، ص40 .
(3)بالنثيا ، المصدر السابق ، ص329 . د. احسان عباس ، المصدر السابق ، ص34 .
(4)فضيلة عباس ، المصدر السابق ، ص116 .
(5)هنري كوربان ، تاريخ فلاسفة الاسلام ، ترجمه نصير مروة ، عويدات ، بيروت ، 1966 ، ص207 .
(6)بنيس ، المصدر السابق ، ص66- 67 .

الا مادة ازلية (جوهر) والتي يضيفها الى الواحد الذي يصل به الى اعلى درجات التجريد فيجعله نقطة رياضية فحسب [1] .

الانباذوقلية المنحولة :

لنستعرض النظريات التي قالت بها الانباذوقلية المنحولة وتبناها ابن مسرة كما سطرتها اقلام المؤرخين والفلاسفة والتي لا تخلو من اراء انباذوقليس الحقيقي وهي : [2].

في طلب الفلسفة شرف ومرتبة عالية وهي تتطلب ذهناً صافياً وخيالاً لطيفاً وطلب الحكمة ينير العقل بالنور العالي الالهي ، والحكمة ترغب عن هذا العالم وتزهد فيه .

يعسر على الانسان ادراك المعرفة بالأشياء العلوية أي من الجوهر الاول او الفيض الاول لله سبحانه ، لأنه يريد الانتقال من جوهر كثيف الى اخر هو غاية في اللطف ، ولكنه يستطيع طلبها من المتوسط بين هذين ، وهي النفس الانسانية وهي اشراف ما في الانسان ، وهي ايضا شرط ضروري لمعرفة الفلسفة.

ولا احد يقدر ان يعرف النفس الا من كانت نفسة طاهرة زكية مستولية عل بدنه فهي روحانيه في متجسمة ، ويجب ان يعرف انها جوهر لا اشرف منه ولا اكرم ، باق دائم لا يموت ولا ينفى .

واما جل الناس فان نفوسهم ناقصة كأنها بدن مقطوع الاعضاء ، فينكرون شرفها وحسنها وبساطتها ، ويجب ان يعرفوا روحانيتها وباطنها لا قشرتها الخارجية ، فالشيء الباطن هو الجوهر الخالص .

النفس بسيطة وهي جوهر مبسوط متحرك باقٍ ، وهذا يعني بسط الذهن والوهم لانه بسط روحاني لا البسط الاعتيادي ، فان اردت ان تعلم خاصية المبسوط فتوهم النور لا النار والضياء لا الضوء .

البساطة المطلقة للوجود الاول : الخالق لم يكن أي شيء غير وجوده وهو معرفة محضة مشيئة كرم عدالة وخير محض . وانباذوقليس – عند المؤرخين المسلمين – هو اول من قال: ان جوهر

(1)ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص415 – 416 .

(2)للمزيد عن هذه الآراء راجع . PALACIOS,IBID,P47- 56 وايضا امين شيروته، مجله لغة العرب ، مج 4، ج1، ص52 . والذي لخص اراء بلاثيوس عن كتابه في الاسبانية . وايضا راجع عبد الحميد الدجيلي ، المصدر السابق ، ص310 . اسجل شكري لأخي الدكتور محمد محسن ابيش لترجمة نصوص من كتاب بلاثيوس .

الخالق هو وجوده ، ووجوده هو جوهر حياته ومعرفته . وهو ايضا اول من قال بتطابق صفات الذات مع صفات الفعل لله تعالى وانها تؤدي لشيء واحد ، وتوضح هذه الفقرة ان وجود الخالق فوق الكل وعلى الكل (فوق كل اشكال البساطة) .

يتنزه الوجود الاول عن الوصف لان اللغة قاصرة عن فهمه ووصفه .

تحدث امباذوقليس عن الخالق في علاقته بنوع معين من الحركة والسكون قائلا : ان الخالق يتحرك بنوع من السكون ، وهذا بسبب كون العقل والهيولي الاولى ايضا يتحركان بنوع من السكون ولكونه خالق هذين الاخرين فيتوجب كونه اعظم منهما ، وفكرة ان الله في سكون هو رأي فيثاغورس ، افلاطون ، زينون الاكبر ، ديمقريطس وشعراء اليونان ، وباستثناء انكساغواراس فقد اكد انه تعالى في سكون لان الحركة تقع في الزمن فقط ، وكلهم لم يفسروا الحركة على انها حركه تغير محلي في المكان او انتقال او تبادل .

اصل العالم بالإضافة :ان الله هو الخالق ولا شيء اخر ، وهو غير مخلوق من شيء وهو سبحانه خلق الشيء البسيط الذي هو اول الاشياء المعقولة او الهيولى الاول-المادة الحية- وبعدها ازدادت كثرة الاشياء البسيطة مفاضة من ذلك الخلق الاول ، ثم خلق الله الاشياء المركبة من البسائط وهو خالق المتناقضات والمتقابلات والمتوهم والمدرك .

الافاضة تابعة للعلة :ان الخالق خلق الصور ليس بنوع من المشيئة السابقة للوجود بل بمنظور كونه علة يعني بقدر ما هو علم ومشيئة وهذا يعني ان العلة تابعة للمعلول .

هرمية الفيوضات :ان الهيولى –المادة الحية – هو المعلول الاول اما العقل فهو المعلول الثاني اما المعلول الثالث لكليهما فهو النفس (الروح) وهذه الجواهر الثلاث كلها بسيطة ثم تتبعا المركبة .

الحب والكره :

يتركب عنصر الهيولى الاولى من الحب والكره وينتج من هذين المبداين الجواهر الروحية البسيطة .

الحب صفة النفس والكره صفة الطبيعة : ان صفة النفس الكلية هي الحب فعندما تاملت العقل ورات اشراقه احبته ، كما ان صفة الطبيعة الكلية هي الكره ، اي تفتقر الى المقدرة للمعرفة لكي تدرك النفس والعقل وتكون قادرة على حبها وجذبها .

العلاقات بين الفيوضات الخمس : الهيولى ، العقل والنفس ، الطبيعة ، الهيولى الثانية ، الجواهر الثلاث الاولى روحانية بسيطة نقية ، اما الجوهران الاخران فهما موازيان للثلاثة وفلك النفس لا يحيط بفلك الطبيعة ، والطبيعة محيطة بالهيولى الثانية والعقل يوصل بهذه النفوس بذرة الهيولى في فيضة على الطبيعة .

افاضة النفس الكلية : يعاد انتاج الهيولى الاول في العقل وبالمقابل يعيد العقل تكوين ما تسلمه من الهيولى الاول في النفس .

معايير النفس الاربعة : النفس النباتية هي قشرة الحيوانية والاخيرة هي قشرة النفس المفكرة والتي هي قشرة النفس العاقلة ، وكل ما هو ادنى هو قشرة لما هو اعلى ، ويصف انباذوقليس القشر واللب بانهما الجسم والروح .

الانباذوقلية الجديدة :

بين آسين بلاثيوس (ان الستار الغامض الذي احتجب خلفه مذهب ابن مسرة ، والطابع الخفي لكتاباته ، والعدد القليل لمتابعيه ، ووسم الهرطقة وعدم التقوى الذي جعل علامة لها ، كل هذه الظروف توضح بصورة كافية ندرة المصادر التي يجب ان يكافح المرء اليوم عندما يسعى لبناء نظام ابن مسرة) .

ويضيف بلاثيوس : ان عدم حفظ كتب له أو حتى اجزاء من كتبه جعل تقصي اخباره وافكاره مستحيلا الا من خلال القنوات غير المباشرة أو الاكثر اطمئنانا والاوثق ، وهي بلا شك اعمال الصوفيين ومنهم محي الدين بن العربي ، والمصدر الآخر هو الكتب الجدلية التي كتبت لدحض مذهب ابن مسرة ومنهم ابن حزم في الفصل وصاعد الاندلسي في طبقات الامم ، بالإضافة الى المؤرخين المتأخرين كالشهرزوري في الروضة والشهرستاني في الملل ، وابن ابي اصيبعة في طبقات الاطباء ، وايضا القفطي في تاريخ الحكماء[1] .

(1) PALACIOS.LBID,P.43.44.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وتنوعت الآراء التي قيلت بحق ابن مسرة ومدرسته ، فمن قائل : ان مذهبه هو مجرد طلاء للافلاطونية الجديدة ذات التحرك التوفيقي والتي ربما صاغ ملامحها الاسكندريون باسم انباذوقليس ، وسموها الانباذوقلية المنحولة[1] .

ومنهم من نسبها الى الانباذوقلية الجديدة[2] . ووصفها بعضهم بالباطنية أو الهرمسية الاندلسية[3] .

ان ابن مسرة المعاصر لابي بكر الرازي ، الفارابي واخوان الصفاء – هو رائد مذهب الاعتزال بالأندلس (هذا من الناحية الكلامية ورائد التجديد الفلسفي من خلال المذاهب الاشراقي او الباطني) استطاع على الرغم من معارضة الفقهاء بناء مدرسة ومذهب فلسفي اعتمد فيه على العناصر الخمسة ، والذي ترك تأثيرا في ابن عربي والمدرسة اليهودية فيما بعد ولعل مذهب ابن حزم الظاهري ما هو الا ردة فعل تجاه المذهب الباطني لابن مسرة .

ويعد انباذوقليس اهم مصادر ابن مسرة ، مضافا اليه الافلاطونية المحدثة والهرمسية ، وهو ما يمكن تسميته بالانباذوقلية المحدثة او الجديدة التي مزجت آراء انباذوقليس الطبيعية بالأفكار الباطنية الهرمسية ثم تأثرت بالافلاطونية المحدثة فيما بعد[4].

ولقد عرفنا ان الافكار الافلاطونية المحدثة دخلت الاندلس ومعها رسائل اخوان الصفاء او يمكن القول : ان ابن مسرة اطلع عليها في اثناء سفره ، ولعل من المنصف ان نجعل انباذوقليس والفلاسفة القدماء مصدرا للافلاطونية المحدثة ، لا سيما فيما يتعلق بالمادة المشتركة الخالدة أو العنصر الاول ، وهو ما نجده عند اغلب الفلاسفة القدماء، ومنهم

(1)بالنثيا ، المصدر السابق ، ص329، ايضاً عفيفي ، من اين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية ، مجلة كلية الآداب ، القاهرة ، 1932،ص12.

(2)صاعد الاندلسي والقفطي المصدران السابقان بالصفحة نفسها . وايضا د. محمد غلاب ، المعرفة عند محي الدين بن عربي ضمن الكتاب التذكاري لابن عربي ، اشراف وتقديم . ابراهيم مدكور ، القاهرة ، 1969 ، ص185 وفيه يذكر ان مذهب الانباذوقلية الجديدة مفعم بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية و الآورفية .

(3)د. محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، المصدر السابق ، ص223. وقارن مع نفس المؤلف ، نحن والتراث ، ط4 ، بيروت ، 1985 ، ص170-172 ، وفيه يقول بأثر الاسماعيلية على ابن مسرة .

(4)د. ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص415 .

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

انباذوقليس على الرغم من قوله بالعناصر الاربعة ، على اساس اضافة انباذوقليس للمادة قوة التولد الذاتي بفعل الحركة الذاتية المتمثلة بالمحبة والكراهية [1].

كما ان انباذوقليس يقول بحيوية المادة ، مضافا الى ذلك ان العناصر عنده لا تفنى وهو ايضا يقول بالتطهير وهبوط النفس نتيجة الخطيئة ، الامر الذي اورده افلوطين نفسه وهو رائد الافلاطونية المحدثة حتى انه يذكر ان فكرة الكهف قال بها انباذوقليس قبل ذلك ، ويعلل افلوطين ان انباذوقليس قصد بذلك عالمنا [2] ، وهو ليس دليلا على روحانية انباذوقليس فحسب بل ومصدقا على ان فكرة التطهير والعالم الآخر والتحرر اخذت مساحة واسعة في تفكير انباذوقليس .

اما ما يخص طريق المعرفة الافلوطيني والذي يجري (بين طرفين بينهما وجه من اوجه التشابه ، فهو مبدأ فلسفي هام ظهر عند انباذوقليس واثر في جميع الفلسفات الا وهو اشبيه يدرك الشبيه)[3] .

من كل ذلك نفهم ان الافلاطونية المحدثة هي ايضا مذهب تجميعي اخذ آراءه مع شيء من التطور من الفلاسفة القدماء من افلاطون والرواقية والمبادئ البذرية الانكساغورية وفكرة النفس والخطيئة والتطهير ووحدة الطبيعة واللوغوس (المنطوي على المبادئ) وتغلغل القوى الالهية في الطبيعة باسرها وايضا فكرة الشبيه يدرك الشبيه ، والعالم كائن عضوي تجمع المحبة بين اجزاءه[4] .

---

(1)د. ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص416 .

(2)التساعية الرابعة لافلوطين ، المصدر السابق ، ص323-324 . وقارن مع كتاب المثل العقلية الافلاطونية لمؤلف مجهول ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1947 ، ص95 . وفيه ان الحكماء القدماء ومنهم سقراط ، افلاطون ، فيثاغورس وانباذوقليس كانوا يقولون بالمثل الخيالية المعلقة بلا محل ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ، ثابتة في الفكر اي انها مظاهر لهذه المثل المعلقة الموجودة في الاعيان لا في محل .

(3) د. ابراهيم ابراهيم هلال ، نظرية المعرفة الاشراقية واثرها في النظرة الى النبوة ، ج1 ، القاهرة ، 1977، ص14 ، وراجع ص105 من نفس المصدر وتحدث فيها عن نظريتين هما نظرية الفيض الافلاطونية المحدثة واخرى تتعلق بالتطور في الحيوان والنبات –ومن ناقليها كبار الفلاسفة كفيثاغورس وانباذوقليس –اكدتا على صلة الآلة بالإنسان وانه يمكن ان ينسلخ عن بشريته ليصير من جنس الملائكة . وقارن مع التساعية الرابعة لافلوطين ، المصدر السابق ، ص54 .

(4)التساعية الرابعة لافلوطين ، المصدر السابق ، ص15-16 ، وكذلك ص54 .

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ويعلل د. عبد الرحمن بدوي نجاح الافلاطونية المحدثة في العالم الاسلامي الى اخذها العناصر الشرقية التي امتزجت باليونانية ، اما الهرمسية وهو ما نكمل به فكرة الامباذوقلية الجديدة فهي مزيج من آراء انباذوقليس الطبيعية الممزوجة بالهرمسية والمتأثرة بالافلاطونية المحدثة[1] .

فالهرمسية ترجع لهرمس المولود في الالف الثالث او الرابع ق0م ، والتي تقول بالعناصر الاربعة وشرفية النار[2] . والهرمسية تقول باله واحد تصل اليه بالزهد والتطهير ، كما تؤمن بارتباط افق المعادن مع افق النبات ، وافق النبات بافق الحيوان ، وهذا الاخير بافق الانسان ، وهي ايضا تقول بسلسلة الاسباب غير المنتظمة التي يغلب فيها الشذوذ على الاطراد ، وتخضع لتقلبات التجربة لا الضرورة العقلية[3] . واغلب هذه الآراء قال بها انباذوقليس ، والنتيجة تتوضح من خلال معرفة ان مصادر آراء ابن مسرة هي آراء انباذوقليس الطبيعية مضافا لها الآراء الباطنية سواء اكانت للهرامسة ام لغيرهم ، وهذا كله ممزوج بالافلاطونية المحدثة ، وهو ما يمكن تسميته بـ (الانباذوقلية الجديدة) ، اما ما نسب الى انباذوقليس من آراء ليست له فهو منحول ولكنه يدرج ضمن تسمية الانباذوقلية الجديدة .

مصادر فلسفة ابن مسرة :

كان نظام الانباذوقلية المنحولة في اغلب تفاصيله نسخة مخلصة من نظم اخرى معظمها يونانية ترتبط عناصرها من دون صلة او ارتباط عضوي منسجم ، والشيء المهم والمفيد هو تفكيك الكل وتحليل الاجزاء . واهم المصادر التي استقى ابن مسرة آراءه منها – كما يحددها بلا ثيوس – هي :

(1)التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، المصدر السابق ، ص(ي) . وقارن مع سارتون ، تاريخ العلم ، المصدر السابق ، ص55 وهو يذكر ان انباذوقليس كان فيه شيء من الشرق .

(2)احمد غسان سبانو ، هرمس الحكيم مثلث الحكمة بين الالوهية والنبوة ، ط1 ، دار قتيبة ، دمشق ، 1402هـ 1982م ، ص6 وص28-29 ، ويجب ملاحظة ان هناك ثلاثة هرامسة هم النبي ادريس (عليه السلام) ، هرمس البابلي تلميذ فيثاغورس ، والثالث هو طبيب مصري ، راجع ، المصدر نفسه ، ص169. وقارن مع ابن سبعين الذي ذكر هرمس واغاثيمون وفيثاغورس كحكماء كبار ، راجع بد العارف ، تحقيق وتقديم د. جورج ، ط1 ، دار الاندلس ، بيروت ، 1978 ، ص22 .

(3)محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ج1 ، ص193 .

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

المصدر الاول في الترتيب على الرغم من انه ليس الاول في الاهمية هو انباذوقليس الاصل ، ففكرة الله التي يعطيها انباذوقليس في كتابه (في الطبيعة)وانه الوجود الذي لا يشابه باي طريقة الانسان ، لانه غير جسمي وانما هو روحي بسيط ويتمتع بالعقل والحكمة التي تتخلل العالم وتحيط به ، هذه الفكرة اساسا (ايلية) ولكن منظور اليها من خلال موشور الافلاطونية المحدثة ، وتعطي صورة واضحة لكل افكار الانباذوقلية المنحولة كما في النظريات (7،6،5) من نظام الانباذوقلية السابق ، فالحركة والسكون في الوجود الاولي الذي تؤكده النظرية الاخيرة ربما نتج من اتحاد الضدين المحبة والكراهية[1] .

وايضا مبدأ المحبة والكراهية لانباذوقليس الاصيل اقحم بوضوح في الميتافيزيقيا والنفس عند الافلاطونية المحدثة ، فانباذوقليس –كما هو بارمنيدس – فهم المحبة على انها الوهية توجد كقوة حقيقية في مركز الكون أوالفلك الإلهي ، توحد كل شيء وتحل كل الخلافات والعداوة بين الاشياء ، والكراهية هي القوة الهدامة للوحدة التي تؤثر في تناسق الفلك ازليا ، ومن هذين العنصرين ينتج في الكون الوحدة والاختلاف ، الحياة والموت ، التركيب والتحليل ، السعادة والحزن ، وهذا هو مفهوم انباذوقليس الحقيقي .

وتعديل ابن مسرة وغيره من المفكرين المسلمين ، انهم نسبوا الحب والكراهية لا الى الله نفسه بل الى المادة الاولى والتي هي الفيض الاكثر روحية والمباشر من الله ، ووضعوا كلا من القوتين منفصلة في الروح والطبيعة[2] .

ان ما يشترك فيه انباذوقليس الاصيل مع المنحول هو من خلال تسليمهما بان القوة المتحركة من دون تبادل جوهري في طبيعة العناصر الأربعة تنتج المركبات بمجرد التأليف الآلي وتفصل الى اجزاءها بالتحليل . لذا انكر كلاهما الكون والفساد ليقلا من كل ظاهرة طبيعية للحركات الجزئية للاجتماع والانقسام المحدد بالمحبة والكراهية[3].

---

(1) PALACIOS.LBID,P59.

(2)PALACIOS.LBID,P.60.

وقارن مع فكرة المحبة او العشق عند ابن سينا , رسالة في ماهية العشق ، افغانستان ، 1359هـ، ص3-8.

(3)PALACIOS.LBID,P. 6O.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وفيما يتعلق بالنفس فان هناك فكرة مشتركة بين انباذوقليس الاصيل والمنحول وهي الوجود القبلي للأرواح واتحادها الحادث مع الاجسام ، ومعروف ان علم النفس الانباذوقلي يدين للفيثاغوريين وللنحلة الأورفية ، لذا فيصح القول : ان الاسكندريين تمنوا ان يكون انباذوقليس وفيثاغورس الرائدين لنظرياتهم الصوفية ، وقد وجدوا في انباذوقليس مذهبا متناسقا في الروح مع الافلاطونية المحدثة .

فالنفس الانسانية بعد حياتها السابقة في الفلك الإلهي الحاكم بالمحبة هبطت الى الطبيعة حيث تحكم الكراهية واكتست بالجسد ، لذا فهي تكافح للتخلص من الجسد والعودة الى وطنها لتتحد بالعقل الإلهي والذي لا يكون الا بالتطهير من الكراهية .

ان هذا هو قمة مذهب انباذوقليس الاصيل في النفس ، واكثر من ذلك فالصوفية يستخرجون من اشعاره ان عيون الروح لا الجسد هي التي ترى المحبة[1] . وعلى هذا النحو فلا يبدو غريبا اذا ان يضع الاشراقيون والمتصوفة المسلمون انباذوقليس في صف المتأهلين والذين شاهدوا العوالم الروحانية .

وايضا اكد انباذوقليس المنحول والاصيل على العالم الاخروي كما في النظرية (17) من الانباذوقلية الجديدة . وما تؤكده هذه النظرية ان ارواح الاتقياء تتمتع بعد الموت بحياة إلهية في قلب الفلك السعيد الهادئ حيث يحكم الحب حينما تصبح طليقة من الجسد وترتفع الى السماء فتصبح خالدة .

ومن مصادر الانباذوقلية المنحولة والتي اخذ بها مسرة فيلون القائل ببساطة الله ووحدته وانه تعالى نور غير حسي وهو علة اولى وهذا يتطابق مع النظرية (6،5) من الانباذوقلية المنحولة[2] .

وايضا افلوطين القائل بالجواهر الخمسة والتي اخذها من الانباذوقلية الجديدة بتمامها كما في النظرية (14،10،8،7) مع الاختلاف في ان افلوطين يضمن الواحد في سلسلة الجواهر الخمسة كأول السلسلة ، بينما الانباذوقلية المنحولة لا تسمى الله بالواحد كما هو حال افلوطين لكن بالخالق ، وهي تقصيه ايضا من سلسلة الفيوضات لكي تقلل من مظهر وحدة الوجود للكل[3] .

(1)PALACIOS.LBID,P.61.

(2)PALACIOS.LBID,P. 64.

(3)PALACIOS.LBID,P.60.

ولكن هذا ليس الاختلاف النهائي بين افلوطين وانباذوقليس المنحول فقد اقصى هذا الاخير (او اقصت الانباذوقلية الجديدة) الواحد من الجواهر الخمسة لتعويضه بالمادة الحية وهي عماد هذا المذهب . وقد سماها المسلمون بالمادة الاولى أوالهيولي الاولى تمييزا من الهيولي الثانية ، فالانباذوقلية المنحولة تجعل من هذا العنصر المثالي موضوعيا وواقعيا مشتركا لكل وجود هو غير (الله) سواء اكان ناتجا روحيا ام جسميا ، وهو فوق جوهري العقل والروح .

وهذه الفكرة موجودة عند افلوطين وان اختلفت قليلا كما في التساعية الثانية ، ولكنه يتوقف عن اعطاء الموضوعية لتلك المادة الروحية والسماوية من دون اعطاءها حقيقة واقعية في سلسلة مبادئ الوجود ، واصفا اياها بانها شيء بالقوة وليست واقعية[1].

ويمكن للمرء ان يلاحظ الفرق بين الجدية التي اخذت بها الانباذوقلية الجديدة وبين افلوطين لفكرة المادة الحية والتي تركت تأثيرا كبيرا في الفكر الاسلامي بدأ من ابن مسرة ومرورا بالاشراقيين والمتصوفة حتى استثمرها صدر الدين الشيرازي في فلسفته الاشراقية كما تطرقنا في الفصل الثاني .

يفهم من ذلك ان بعض عناصر الطبيعة الآلية والميتافيزيقيا الايلية لانباذوقليس الحقيقي ، استفيد منها في نظام جديد لقدم ولمعان اسمه لتزيين وحدة الوجود الافلاطونية المحدثة في التساعيات[2] .

علم الكلام عند ابن مسرة وعلاقته بالانباذوقلية المنحولة :

عرف انباذوقليس عند بعض المتكلمين والمؤرخين متكلما يقول بالتوحيد وبصفات الذات والفعل وأنهما واحد[3] . ولكن لا يوجد دليل على هذه النظرة الايمانية الموحدة .

غير ان ابن مسرة – باعتباره مسلما وفيلسوفا ومتكلما – ادخل شيئا من الانباذوقلية المنحولة في علم الكلام، فقد تبين بأن (جميع الآراء الكلامية لابن مسرة هي ذات اصول باطنية او معتزلية مشروحة في التحليل الاخير بالفرضية او النظرية الخامسة في الانباذوقلية المنحولة)[4] .

---

(1) PALACIOS.LBID,P, 66-67.وراجع ص88 من المصدر نفسه حيث يقول بلاتيوس : ان نظرية المادة الحية نسبها ابن عربي الى تلميذ ذو النون المصري وهو سهل التستري احد اساتذة ابن مسرة .

(2) PALACIOS.LBID,P.72.

(3) PALACIOS.LBID,P.74. رجع المبحث الرابع من الفصل الأول

(4) PALACIOS.LBID,P.74.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ففي الفكر الصوفي لابن مسرة توجد الفرضية الافلاطونية نفسها عن البساطة المطلقة للواحد ، وهي احد اعمدة الانباذوقلية المنحولة، والتي تبدو كأغلب اعمال ابن مسرة مخفية تحت حجاب من الرموز كما توضح ذلك في فكرة المسكن المدعم بخمسة اعمدة وفوقها السقف المرتفع المغطى أو المحيط بجدران المنزل الخالي من منفذ أوباب ، الامر الذي يجعل من المستحيل على الصوفية الدخول الى ذلك المنزل الا من خلال لمس عمود أخر من نور يكون خارج المنزل[1] ، وهو اشبه بالوسطة بين الداخل والخارج .

ويؤول بلاثيوس مسألة الاعمدة الخمسة عند ابن مسرة بقوله : يستطيع المرء ان يرى بصورة معقولة ان في ذلك تمثيلا مكيفا لمذهبه في العناصر الخمسة مجسدة بالأعمدة الخمسة التي يستند اليها بناء الكون ، اما السقف المرفوع الذي يغطي أو يحيط بالمنزل (الكون) فيمكن ان يكون الله الواحد في نظام الانباذوقلية ، والجدران الخارجية للمنزل ربما هي المخلوقات الفردية في العالم الطبيعي والتي هي منفردة وخارجية ومظاهر ملموسة لجوهر الكون الداخلي والروحي والالهي ، واما النور الخارجي فهو ما لا يمكن الحصول عليه بالدنس[2] .

ومن المسائل الكلامية الاخرى المرتبطة بالانباذوقلية المنحولة لدى ابن مسرة توجد فكرة العرش ، التي فسرها بعضهم بالإرادة الإلهية ، وفسرها المشاؤون بالفلك الاعلى .

ويتساءل بلاثيوس مستندا على ما كتبه ابن عربي حول ابن مسرة هل كان العرش بالنسبة لابن مسرة هو تشخيص للعقل الذي هو العنصر الثاني في سلسلة المبادئ الخمسة . ام انه وكما عند الصوفية يرتبط بالفيض الاول عن الله وهو المادة الاولى في النظام الانباذوقلي المنحول .

وبناء على راي ابن عربي الذي اخذه عن ابن مسرة والذي وصفه بانه واحد من عظام المعلمين لما له من معرفة صوفية اشراقية . يقول ابن عربي : ان العرش المحمول هو الملك او مملكة الخلق الذي يحول الى جسد وروح وغير ذلك ، وقد عد ابن عربي العرش بانه مجموع كل شيء يخرج في هذا الكون[3].

(1)PALACIOS.LBID,P75-76.

(2)PALACIOS.LBID,P.78-79.

(3)PALACIOS.LBID,P.78.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

فالمادة الاولى عند ابن مسرة – وهي الفيض الاول عن الواحد – انما هي متخفية في النتيجة تحت رمز العرش الإلهي واصل وحفظ كل موجود سواء الجسدي ام الروحي يعتمد على هذا العرش مثلما يعتمد على المادة الاولى والغاية النهائية لجميعها هي العودة الى اصلها وبدايتها[1] .

وتشابه مسألة اخرى يقول بها ابن مسرة النظرية (17) في نظام الانباذوقلية وهي مسالة معتزلية تعتمد على الارادة الحرة وان للإنسان وجودا حرا ، وانه اصل وسبب افعاله الخاصة ولذلك فالذنب يعود للإنسان لا الى الله تعالى لذا فالتأكيد الكامل على الارادة الحرة كان من دون شك المقدمة المنطقية الاساسية بالنسبة لابن مسرة لطريقته الكلية في الاخلاق ، وهذه الطريقة يمكن ان تتبع بسهولة من خلال النظرية (17) السالفة الذكر والقائمة على التطهير من القيود والخطيئة والتحرر ممكن للروح لانها فاعل حر ، ومن ثم الوصول الى اعلى مراحل التطهير ، بل الى تحصيل مرتبة النبوة[2].

ومما يجدر ذكره ان سيرة حياة انباذوقليس الحقيقي لا تخلو من الكهانة وادعاء المراتب الدينية العلية كما هو معروف من سيرته في اواخر حياته وطريقة اختفاءه والاساطير التي دارت حوله[3].

وقد نسب الى ابن مسرة انكاره للثواب والعقاب في الحياة الاخرى كما قد نسب الى انباذوقليس المنحول كتاب في كذب المعاد الجسماني والروحاني ، بل نسب الباطنيون اليه خمسة كتب وهي : الماورائيات ، رسالة الروح ، زيف البعث الجسدي والروحي ، كتاب العظات او الواعظ الزهدي واخيرا المجلد الذي يوضح فيه نظامه حول تشكيل الكون ووحدة النفس الانسانية[4] .

---

(1) PALACIOS.LBID,P.85-91.

(2) PALACIOS.LBID,P.85-91.وقارن مع الشهرستاني ، المصدر السابق ، ص129، وفيه شرح مسهب لرأي انباذوقليس المقول حول النبوة .

(3)راجع الفصل الأول _ المبحث الأول .

(4) PALACIOS.LBID,P .P46.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

على ان تلميذ ابن مسرة الرعيني نسب لاستاذه قوله : ان البعث للأرواح لا الاجساد ، وان العالم لا يفنى ابدا بل هكذا يكون الامر بلا نهاية ، وان العرش هو مدبر العالم[1] .

ويجمل بلاثيوس افكار ابن مسرة اللاهوتية مع مصادرها القليلة وهي افكار تحتفظ بروابط جديرة بالملاحظة مع نظريات انباذوقليس المنحول وهي[2] :

كما في الانباذوقلية المنحولة بادئا من مفهوم افلوطين عن الواحد البسيط ، يفسر ابن مسرة الكون نتيجة فيض بواسطة سلسلة العناصر الخمسة .

ابن مسرة يفهم العرش الإلهي كرمز للمادة الاولى المشتركة لكل وجود ، روحيا كان او جسميا ، واليه ينسب كل اصل الكون وحفظه وغايته .

ينكر ان يكون للواحد علم بالموجودات الفائضة لان هذا العلم صفة اساسية للعقل

ابن مسرة يعلم مذهبا صوفيا يقوم على اساس تطهير كل شيء جسدي لكي يؤدي عقيدة اخروية روحية مطلقة وهي تنكر العقاب والثواب الجسدي .

هذا هو مجمل اراء ابن مسرة الكلامية ، وعلى هذا الاساس الافلوطيني المتفق مع الانباذوقلية المنحولة قامت عناصر اسلامية اخرى كالمعتزلة والباطنية.

اثر ابن مسرة والانباذوقلية المنحولة في الفلسفة المغربية :

تركت افكار انباذوقليس (المنحول والحقيقي) حضورا في الفلسفة الروحية الاسلامية (تصوفا كان او اشراقا ومشرقيا كان او مغربيا) .

ولعل انباذوقليس هو اكثر الفلاسفة القدماء حضورا روحيا في الفلسفة الاسلامية والا لماذا لم تكن هذه المنزلة لاحد من الفلاسفة قبل سقراط . وهنا فلا غرابة ان يعده السهروردي احد ائمة الاشراق الذي هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضها على اساس ان انباذوقليس اشار الى هذه الانوار وشاهدها. فيقول السهروردي عن نور الانوار او النور الاقرب او النور العظيم : انها انوار اشار اليها انباذوقليس وشاهدها هرمس وافلاطون.[3] ثم يقول السهروردي : ان ما ذكرة عن علم الانوار انما هو ذوق امام الحكمة افلاطون وهرمس والد الحكماء واساطين الحكمة

(1)راجع بالنثيا ، المصدر السابق ، ص327.

(2)PALACIOS.LBID,P.4.

(3)السهروردي ، حكمة الاشراق، نشرة هنري كوربان ، ط باريس – طهران 1952 ، ص157- 157 .

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

كانباذوقليس وفيثاغورس ، وكلماتهم مرموزة ولم يعرف الكثير مقاصدهم ، وهذه الانوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة .[1]

بل ان السهروردي يستثمر فكرة المحبة والكراهية الانباذوقلية[2] ، فهو يذهب الى ان بين الافلاك المختلفة يقوم نوع من المحبة والقهر ، فالفلك الاعلى يسيطر على الاسفل بقهره ، والاسفل يتطلع الى الاعلى بمحبته [3] والمحبة والكراهية هذه تشمل النور والظلمة او فلسفة الانوار عند السهروردي ، فالله عنده هو نور الانوار ، والانوار هي العقول ، والانوار القاهرة هي عقول الافلاك ، والانوار المجردة هي النفوس الانسانية ، والجوهر المظلم هو الجسد ، فأول ما صدر عن نور الانوار هو نور مجرد واحد وهو ليس منفصلا وانما هو اشراق .

كما ان صلة عالم النور (الروحانيات) بالظلمة (المادة والجسم والبرزخ) هو ان النور اعلى من الظلمة ، وصلتها صلة قهر واذلال من الاعلى الى الاسفل وطاعة عمياء من الاسفل الى الاعلى ، فعلاقة المحبة هي علاقة قهر واذلال أي ان لكل نور عال قهراً بالنسبة الى النور السافل ومحبة السافل بالنسبة الى النور العالي . وايضا ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي ، فعالم النور هو عالم الحياة وعالم الظلمة هو عالم الموت[4]. وهناك من يقول : ان العشق الذاتي عقد الحلاج يقربه من فلاسفة اليونان من اتباع انباذوقليس ، وهو رأي احمد الديلمي في كتاب عطف الالف المألوف .[5] .

هذه بالطبع اراء بعض روحاني اهل المشرق المتأثرة بانباذوقليس[6].

---

(1)السهروردي ، حكمة الاشراق ، ص155 -158 وايضا راجع سامي الكيالي ، السروردي ، دار المعارف ، مصر ، 1955 ، ص32 ، وص36.

(2)راجع د. محمد علي ابو ريان ، اصول الفلسفة الاشراقية ، المصدر السابق ، ص95 وص164 .

(3)الاب جومسنوجالس ، السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي ، ضمن الكتاب التذكاري للسهرودي ، اشرف عليه وقدم له د. ابراهيم مدكور ، القاهرة ، 1974 ، 119.

(4)السهروردي ، حكمه الاشراق ، ص135 وما بعدها . وقارن مع الشذرة (20) لانباذوقليس ضمن كتاب الاهواني ، فجر الفلسفة اليونانية ، ص168 وايضا راجع د. حسن حنفي حكمة الاشراق والفينومينولوجيا ، ضمن الكتاب التذكاري للسهرودي ، ص234- 236 .

(5)الديلمي ،عطف الالف المألوف ، المصدر السابق ، ص24 وحديثه عن المحبة عند انباذوقليس . وايضا لويس ماسينيوس، مقال ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لابن سيناء ، القاهرة ، 1952 ، ص79 – 80 .

(6) لاحظ ان اقحام فلاسفة المشرق في الفلسفة المغربية ضرورة لاشتراكهم في الاشراق او التصوف .

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

اما فلاسفة المغرب المتأثرون بالانباذوقلية المنحولة فعلى رأسهم ابن عربي ، وايضا بعض مفكري اليهود مثل ابن جبرول[1] . فقد تردد ابن عربي على احدى مدارس الاندلس والتي كانت تعلم مذهب الانباذوقلية المحدثة المفعمة بالمرموز والتأويلات .[2]

فقد اخذ ابن عربي بمسالة العرش الي تناولها ابن مسرة من قبل ، وقدمها ابن عربي نقلا عن ابن مسرة والذي عده احد كبار الروحانيين وذوي الاسرار ، وقد كان محصل فكرة العرش – كما عرفنا في اراء ابن مسرة اللاهوتية – انها كالمادة الاولى في نظام الانباذوقلية المنحولة ولم يفعل ابن عربي حيال هذه المسألة اكثر من نقل افكار ابن مسرة [3].

ويقول ابن عربي : انه قبل الخلق كان الله في قلب (العماء) وهو ما يقابل المادة الاولى في الانباذوقلية المنحولة ، وهذا العماء يلون بنور الالوهية ، واول الملائكة الذي ستظهر صورته في النور هو العقل الذي اوحى الله في المعرفة غير المحدودة عن كل شيء سيوجد بعده ، وهذا العقل مثل القلم سيكتب كل معرفته على اللوح الالهي ، ومنه سيظهر العقل الثاني (وهو الروح الكلية) وهذا بدوره سيعطي الاصل الى الطبيعة والتي بها سينتهي عالم النور الخالص ثم يعطي الله الوجود للظلمة الخالصة ، وهي من دون شك المادة الثانية في نظام الانباذوقلية .

ويتدفق النور الاساسي وبمعونه الطبيعة يتولد الجسم الكلي (الكون) وهو خليط من نور وظلمه ، وهو الوجود الاول للعالم المادي وهذا الجسم الكلي وهو مايسميه القران (عرش الله) المحتوي على جميع الاجسام والاجرام السماوية ، وطبقا لابن عربي فانه اصل جميع الصور والاجسام المنيرة الروحانية ام الظلمة المادية [4].

ويقارن بلاثيوس بين قول ابن عربي بالحالات الاربعة وهي الصورة او الجسم للموجودات وقوتها المحسوسة وسعادتها وبؤسها الظاهران او المرئيان مع النظرية (4 ،13 ، 17) من

(1) بالنثيا ، السابق ، ص332 .

(2)د. محمد غلاب ، المعرفة عند مفكري المسلمين ، راجعة عباس العقاد ، د. زكي نجيب محمود ، مصر ، بلا تاريخ ، ص341 .

(3)PALACOUS,Ibid .p.80

(4) PALACOUS,Ibid .p .80 - 81 الروحانية ام الظلمه المادية) المحتوي على جميع الاجسام والاجرام السماويه ، وطبقا لابن عربي فانه اصل جميع الصور والاجسام .

الانباذوقلية ، فهي تتشابه رمزيا ، فالله – مثلا – هو النور الذي تتخلل اشعته الكون تحت الظلام المغطى للصور ، وهذه الاشعة هي الارواح التي تحيي كل الموجودات [1].

حضور ابن مسرة والانباذوقلية المنحولة عند فلاسفة اليهود :

امتد أثر ابن مسرة بنظامه الجديد الى فلاسفة اليهود فقد (كان للأفكار التي يظن ان ابن مسرة اول من اذاعها في الغرب أثراً بعيداً المدى طوال القرون التالية ، لاسيما اليهود امثال سليمان بن جبرول المالقي ويهودا الليفي الطليطلي وموسى بن عزرا الغرناطي ويوسف بن صديق القرطبي ، كل هؤلاء الفلاسفة اليهود قد اعتنقوا المذاهب الاولية التي تسمى بالانباذوقلية المنحولة متأثرين بابن مسرة)[2].

ويعد ابن جبرول قطب الفلسفة اليهودية وابرز الذين نهلوا من ابن مسرة وهو ابو ايوب سليمان بن يحي بن جبرول ، ولد (316 – 463هـ) ، ويعرف بصورة عامة مؤلفا لكتاب ينبوع الحياة ، ولعل هذا الكتاب المتأثر فيه بابن مسرة وهو الذي ادخل الافلاطونية المحدثة الى الغرب .

وقد الف ابن جبرول بالإضافة الى ينبوع الحياة رسالتين في الاخلاق هما (تقويم سلوك النفس) وقد عالج فيها الانسان من حيث كونه عالما اصغر وذلك حسب الطريقة الباطنية – وهي احدى موروثات انباذوقليس الفكرية – اما الرسالة الثانية فهي عبارة عن مواعظ اخلاقية ما خوذة من فلاسفة الاغريق والعرب[3]. وقد نشر كوفمان شذرات كتاب انباذوقليس المنحول في الجواهر الخمسة ضمن كتاب بعنوان (دراسات عن سليمان بن جبرول) [4].

ولابن جبرول ايضا كتاب التاج الملوكي والذي تحدث فيه عن صفات الله والخلاص وهبوط النفس ، وعن اتحاد الروح بالعالم العلوي ، وعن صدور العالم عن الارادة الالهية ، وباجتماع الصورة والهيولي وجد الاقنوم الاول ، وعنه فاض الثاني ، والذي هو النفس الكلية، ثم الثالث

---

(1) PALACOUS,IBID .P.82

(2)د. ابراهيم موسى هنداوي ، الاثر العربي في الفكر اليهودي ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، بلا تاريخ ص141 .

(3)دي لاسي اوليري ، الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ص206 .

(4) بينس ، المصدر السابق ، ص66 .

وهو الطبيعة ، وعنده ان النفس انبثقت عن العقل، ولكنها نسيت عند هبوطها معارفها وصارت في حاجة الى التذكر[1] ، وهذا النظام بجملته صدا للانباذوقلية المنحولة .

المصادر

1. M.A.Palacios . The Mystical philosophy of IbnMasarra and his followers . transiated by E.H. Douclas and H.W Yode . Netherland . 1978.
2. بينس ، د. س : مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ، 1946.
3. د. حسن حنفي حكمة الاشراق والفينومينولوجيا ، ضمن الكتاب التذكاري للسهرودي.
4. لويس ماسينيوس، مقال ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لابن سيناء ، القاهرة ، 1952 .
5. د. محمد غلاب ، المعرفة عند مفكري المسلمين ، راجعة عباس العقاد ، د. زكي نجيب محمود ، مصر ، بلا تاريخ
6. د. ابراهيم موسى هنداوي ، الاثر العربي في الفكر اليهودي ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، بلا تاريخ .
7. . اوليري ، دي لاسي : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ترجمة إسماعيل البيطار ، ط1 ، بيروت ،1972.
8. ابن جبرول ، التاج الملوكي (بالعبرية) شرح ي ، أ . زايدمان ، القدس ، 1950
9. فضيلة عباس مطلك ، الفلسفة الاشراقية في المغرب ، رسالة دكتوره ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، 1995.
10. ابن باجة ، الكون والفساد ، نشرة محمد صغير المعصومي ، مجلة المجمع العلمي العربي ، ج2، 3 ، مجلد 4 ، 1967 .
11. ابن باجة تدبير المتوحد ، تحقيق وتقديم د. معن زيادة ، دار الفكر الاسلامي ، بيروت ، 1978 .
12. ابن باجة ، شرح السماع الطبيعي ، بيروت ، 1973.
13. كيورك مرزينا ال قابو ، فلسفة ابن باجة ، رسالة دكتوراه ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، 1995 .
14. د. اسرائيل ولفنسون ، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ، ط1 ، مصر ، 1936.
15. الحميدي ، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الاندلس ، تحقيق ابراهيم الابياري ، ج1 ، ط2 ، القاهرة ، بيروت ، 1989
16. الظبي ، بغية الملتمس في تاريخ رجال الاندلس ، تحقيق ابراهيم الابياري ، القاهرة ، بيروت 1989 .

(1)-فضيلة عباس مطلك ، المصدر السابق ، ص127 – 128 ، والتي اشارت الى كتاب ابن جبرول ، التاج الملوكي (بالعبرية) شرح ي ، أ . زايدمان ، القدس ، 1950 ، ص18 فما بعد .

17. ابن الابار ، التكملة لكتاب الصلة ، تحقيق ابراهيم الابياري، القاهرة - بيروت ، 1989
18. عبد الحميد الدجيلي ، اول مدرسة اعتزالية في الاندلس ، مجلة سومر ج1 ، مج2 ، 1952.
19. د. احسان عباس ، تاريخ الادب الاندلسي ، بيروت ، 1973
20. ابن الفرضي ، تاريخ علماء الاندلس ، تحقيق الابياري ،ط2 ، ج2 ، القاهرة ، بيروت ، 1989 .
21. هنري كوربان ، تاريخ فلاسفة الاسلام ، ترجمه نصير مروة ، عويدات ، بيروت ، 1966.
22. امين شيروته، مجله لغة العرب ، مج 4، ج1 .
23. عفيفي ، من اين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية ، مجلة كلية الآداب ، القاهرة ، 1932.
24. د. محمد غلاب ، المعرفة عند محي الدين بن عربي ضمن الكتاب التذكاري لابن عربي ، اشراف وتقديم . ابراهيم مدكور ، القاهرة ، 1969 .
25. د. محمد عابد الجابري ،نحن والتراث ، ط4 ، بيروت ، 1985 .
26. كتاب المثل العقلية الافلاطونية لمؤلف مجهول ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1947 .
27. الاب جومس نوجالس ، السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي ، ضمن الكتاب التذكاري للسهرودي ، اشرف عليه وقدم له د. ابراهيم مدكور ، القاهرة ، 1974.
28. د. ابراهيم ابراهيم هلال ، نظرية المعرفة الاشراقية واثرها في النظرة الى النبوة ، ج1 ، القاهرة ، 1977.
29. احمد غسان سبانو ، هرمس الحكيم مثلث الحكمة بين الالوهية والنبوة ، ط1 ، دار قتيبة ، دمشق ، 1402هـ 1982م .
30. ابن سبعين ، بد العارف ، تحقيق وتقديم د. جورج ، ط1 ، دار الاندلس ، بيروت ، 1978 .
31. السهروردي ، حكمة الاشراق، نشرة هنري كوربان ، ط باريس – طهران 1952.
32. سامي الكيالي ، السروردي ، دار المعارف ، مصر ، 1955.
33. ابن سينا , رسالة في ماهية العشق ، افغانستان ، 1359هـ

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

قيمة التسامح

بنين حامد جبار
العراق
katebmsr@gmail.com

الملخص:
في ظل تشابك المصالح بين المجتمعات الإنسانية نتيجة ثورة الاتصالات والمواصلات ووفرة المعلومات خلال العصر الحالي، صار التسامح والتعايش والاتصال والحوار المفتوح ضرورات لا بّد منها لتحقيق مصالح المجتمعات دون استثناء. ويرتبط مفهوم التسامح بحقوق الإنسان، مثل السماح بالتعبير عن الرأي، ومساواة الجميع أمام القانون، واحترام أو قبول رأي الأقلية... الخ. لذا تتصاعد أصوات الدعوة إلى تعميم وتأصيل ثقافة التسامح أكثر من أي وقت مضى، وتبرز المطالبة بتحويل هذه الثقافة إلى سلوك مجتمعي؛ وذلك لأن ثقافة التسامح هي التي تضبط علاقة الإنسان بأفكاره ومبادئه، كي لا تصل إلى حد التعصب الأعمى الذي يقود صاحبه إلى ارتكاب الجرائم والاعتداءات على الآخر. وفي هذا الإطار، يتناول هذا البحث في خمسة مباحث تشمل مفهوم التسامح وأهميته وآليات نشر ثقافة التسامح في المجتمع، وهذه المباحث هي: أولًا: مفهوم التسامح لغةً واصطلاحا، وثانيًا: نشأة مصطلح التسامح وتطوره، وثالثًا: مفهوم التسامح وقيمته في الفكر الإسلامي، ورابعًا: مفهوم التسامح في الفكر الفلسفي، وخامسًا: مفهوم التسامح في الفكر العربي الحديث، ثم الخاتمة.

الكلمات المفتاحية: التسامح ; الفكر الاسلامي ; القيم ; الأخلاق ; ثورة الاتصالات ; المصالح

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مقدمة

التسامح هو أحد مكارم الأخلاق وأحد المبادئ التي تحث عليها الأديان السماوية وتحض عليها الإنسانية؛ كما أنه أحد المقومات الرئيسية في حياة الفرد والمجتمع، حتى ينعم الجميع بحياة يسودها الهدوء والوئام والاستقرار. فتعاليم المسيحية السمحة تدعو إلى التسامح والعفو والغفران، كما أن التسامح من القيم الرئيسية الراسخة في الإسلام؛ حيث يحث الدين الإسلامي على إعلاء قيمة التسامح والرحمة بين المسلمين بعضهم البعض وبين المسلمين وغيرهم من أهل الأديان السماوية الأخرى.

ولقد أصبح التسامح واحدًا من أهم المفاهيم الحديثة في المجتمع، وبخاصة مع تصاعد ممارسات التعصب والعنف والإرهاب، ومعاداة الأجانب، ومع كوارث القوميات العدوانية والعنصرية كالنازية والفاشية والصهيونية، وكذلك مع أشكال التمييز المعادية للأقليات القومية والعرقية والدينية والثقافية واللغوية. يضاف إلى ذلك اضطهاد اللاجئين والعمالة المهاجرة والمجموعات الهامشية في المجتمع. وأخيرًا، كثرة ممارسات العنف والترويع التي تهدد الأفراد الذين يستخدمون حقهم الإنساني في التعبير عن آرائهم وأفكارهم [1]. فلقد أصبحت المجتمعات الإنسانية على مشارف الانهيار والهلاك بسبب النزعات التعصبية للدين والعرق والقومية، وما يواكبها من اضطهاد وعنف ضد الآخر. بالإضافة إلى زيادة حدة التوترات في العلاقات الدولية على مدار العقديين الماضيين [2].

وفي ظل تشابك المصالح بين المجتمعات الإنسانية نتيجة ثورة الاتصالات والمواصلات ووفرة المعلومات خلال العصر الحالي، صار التسامح والتعايش والاتصال والحوار المفتوح ضرورات لا بّد منها لتحقيق مصالح المجتمعات دون استثناء. ولا ننسى أنّ مفهوم التسامح يرتبط بحقوق الإنسان، مثل السماح

(1) د. جابر عصفور: ثقافتنا بين التعصب والتسامح، مجلة العربي، العدد ٥٦٧، فبراير ٢٠٠٦، ص 80.

(2) عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، دار آراس، أربيل، ط 2، ٢٠١١، ص ص 4-6.

بالتعبير عن الرأي والتنظيم، ومساواة الجميع أمام القانون، واحترام أو قبول رأي الأقلية ... الخ [1]. لذا تتصاعد أصوات الدعوة إلى تعميم وتأصيل ثقافة التسامح أكثر من أي وقت مضى، وتبرز المطالبة بتحويل هذه الثقافة إلى سلوك مجتمعي؛ وذلك لأن ثقافة التسامح هي التي تضبط علاقة الإنسان بأفكاره ومبادئه، كي لا تصل إلى حد التعصب الأعمى الذي يقود صاحبه إلى ارتكاب الجرائم والاعتداءات على الآخر.

وفي هذا الإطار، يتناول هذا البحث في خمسة مباحث تشمل مفهوم التسامح وأهميته وآليات نشر ثقافة التسامح في المجتمع، وهذه المباحث هي: أولًا: مفهوم التسامح لغةً وإصطلاحًا، وثانيًا: نشأة مصطلح التسامح وتطوره، وثالثًا: مفهوم التسامح وقيمته في الفكر الإسلامي، ورابعًا: مفهوم التسامح في الفكر الفلسفي، وخامسًا: مفهوم التسامح في الفكر العربي الحديث، ثم الخاتمة.

أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث في النقاط التالية:

يحظى مفهوم التسامح باهتمام كبير في ضوء المتغيرات المجتمعية المعاصرة من أجل ضمان استقرار المجتمع، وتعايش أفراده في وئام وسلام بالإضافة إلى أهميته على مستوى العلاقات بين الدول وبعضها.

توضيح قيمة التسامح كأحد القيم الرئيسية في ديننا الإسلامي، كما أنه من مكارم الأخلاق وأحد السلوكيات الحضارية الضرورية في الوقت الحالي.

تناول مفهوم التسامح من منظور ديني وفلسفي واجتماعي، لجعله أمرًا ممكنًا وقابلًا للتحقيق في حياتنا.

البحث في سبل تحقيقه على أرض الواقع من أجل تحقيق التعايش السلمي على مستوى الأفراد داخل الوطن الواحد، وعلى نطاق الدول بعضها البعض.

---

(1) أنظر فائز صالح محمود اللهيبي: التسامح وقبول المختلف في الفكر العربي الإسلامي، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ٩، العدد ٢، 2009، ص 475.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

المبحث الأول: مفهوم التسامح لغةً واصطلاحًا:

جاءت كلمة "التسامح" في لسان العرب لابن منظور في مادة (سمح) وتعني السَّماحُ والسَّماحةُ: الجُودُ. وسَمُحَ وسَماحَةً وسُمُوحة وسَماحًا: جاد، أي الجود والعطاء واللين، ورجلٌ سَمْحٌ وامرأة سَمْحة. والمسامحة تعني المساهلة، وتسامحوا أي تساهلوا [1]. وجاء في مختار الصحاح كلمة "سمح" تعني السماح والسماحة الجود، و"سمح" تعني جاد، وسمح له أي أعطاه وتسمح من باب ظرف صار سمحًا بسكون الميم، وقوم سمحاء بوزن فقهاء، وامراة سميحة ونسوة سماح، والمسامحة المساهلة وتسامحوا تساهلوا [2].

يُعَرَّف التسامح في اللغة بأنه "التساهل؛ وهو سلوك شخص له القدرة على تحمل الرأي الآخر دون اعتراض والصبر على أشياء لا يحبها ولا يرغب فيها كونها تتناقض مع منظومته الفكرية والأخلاقية ويقال تسامح في حقه أي احتمل انتقاصه ... والسماح في الرأي هو الموافقة على إعلانه وإن كان معارضًا ... والسماحة في السياسة هي اللين، وهي بذل ما لا يجب تفضلًا، والمسامحة المساهلة، وكثر السماح وترك ما يجب تنزهاً" [3].

بينما يُعرِّف الجرجاني السماحة اصطلاحًا على أن المراد بها هو "بذل ما لا يجب تفضلًا، أو ما ذكره ابن الأثير من أن المقصود بها: الجود عن كرم وسخاء [4].

وتُجمِع قواميس اللغة والمعاجم الفلسفية والسياسية على أن التسامح هو "موقف فكري وعملي قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر من

([1]) ابن منظور: لسان العرب، تنسيق وتعليق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج 9، ط1، 1988، ص 371.

([2]) أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت، 1981، ص 312.

([3]) د. عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، عام ٢٠٠٠، ص ١٩٣.

([4]) الجرجاني: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405 هـ، ص 127.

الغير، سواء كانت موافقة أو مخالفة لمواقفنا، أي احترام الموقف المخالف، سواء كان الغير مشاركًا لنا في الملة أو غير مشارك" [1].

وللتسامح في موسوعة "لالاند" الفلسفية معاني متعددة، وإن كانت في مجملها تدور حول رفض التعصب بأنواعه وعدم الانحياز لأي فكر أو معتقد أو مبدأ أو شخص ومن ثم الامتناع عن ممارسة العنف ضد الآخرين. إلا أنه لا يعني عدم الاكتراث بما يفكر فيه. فعندما "نقول لشخص ما أننا نتسامح فيما يفكر به، فهذا يبدو كأنه يعني: "إن ما يفكر به لا قيمة له، لكنني أوافق على إغماض عيني" [2].

كما يشير التسامح أيضًا إلى العفو، وهو عدم رد الأذى رغم امتلاك القدرة على ذلك. فالتسامح هنا هو "احتمال الشخص لأذى يصيب حقوقه الدقيقة دون اعتراض. بينما في إمكانه رد هذا الأذى .. وبأنه استعداد عقلي أو قاعدة سلوكية قوامها ترك حرية التعبير عن الرأي لكل فرد، حتى وإن كنا لا نشاطره رأيه .. وبأنه احترام ودي لآراء الآخر" [3]. وهنا يشير معنى التسامح إلى احترام رأي الآخر وإن كنا نختلف معه. إلا أن فكرة التسامح "لا تقوم على التخلي عن قناعات المرء أو الامتناع عن إظهارها والدفاع عنها أو نشرها بل تقوم على امتناعه عن استعمال جميع الوسائل العنيفة، والقدح، والذم؛ بكلمة يقوم التسامح على تقديم أفكاره، دون السعي لفرضها" [4].

ومن ناحية أخرى، تعددت تعريفات التسامح وفقًا لأنواعه والمنظور الذي يُدْرَس من خلاله. فهناك من يركز على التسامح الاجتماعي، بينما يذهب آخرون إلى التسامح الديني، ويدرس فريق ثالث التسامح الأخلاقي .. إلخ. يُعرّف محمد عابد الجابري التسامح من منظور ديني بأنه "عدم الغلو في الدين الواحد،

([1]) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص20.

([2]) أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، المجلد الثالث، ٢٠٠١، ص ١٤٦٣

([3]) المرجع السابق، ص ١٤٦٠

([4]) المرجع السابق، ص ١٤٦١

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وسلوك سبيل اليسر، سبيل التي هي أحسن من وجهة واحترام حق الأقليات الدينية في ممارسة عقائدها وشعائر دينها دون تضييق أو ضغط" [1].

بينما يقدم بعض الباحثين مفهوم التسامح بمعناه الأخلاقي، حيث يُعرَّف التسامح بأنه "فكرة أخلاقية ذات بعد سياسي وفكري إزاء المعتقدات والأفعال والممارسات ونقيض فكرة التسامح هو اللاتسامح، أي التعصب والعنف ومحاولة فرض الرأي ولو بالقوة" [2]. ويُعَرِّف ابن عاشور التسامح بأنه "المبدأ الإنساني الذي يحث الإنسان على نسيان ما مضى من الأحداث المؤلمة والأذى الناتج عن بعض المواقف بإرادته، والعزوف عن فكرة الانتقام، بالإضافة إلى التفكير الإيجابي تجاه الآخرين، والحرص على عدم إصدار أحكام عليهم أو إلقاء التهم، وأخيرًا الاعتقاد بأن البشر خطائون وعلينا التماس الأعذار والشعور بالرحمة والعطف" [3].

كما أن هناك العديد من الباحثين الذين يركزون على مفهوم التسامح من ناحية السلوكيات الاجتماعية التي تمكن الأفراد من التعايش السلمي؛ حيث يُعرِّف الشمري التسامح على أنه "أن يحترم الفرد آراء غيره في أمور الدين والدنيا كما يفهم والاعتقاد لمحاولة فهم الحقيقة من جوانب متعددة [4]. أما الجبوري، فهو يرى أن التسامح هو "التصالح مع الذات والانفتاح على الآخر وقبوله واحترامه والاعتراف بحقوقه حتى لو كانت غير مقبولة أو مخالفة لقيم

(1) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 30.

(2) عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، دار آراس، أربيل، ط 2، ٢٠11، ص 75.

(3) محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط 2، الشركة القومية للنشر والتوزيع، 1984، ص 226.

(4) هشام محمد الشمري: جون لوك من الحرية والتسامح إلى تقريظ التسامح والحقوق الطبيعية، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، كلية تربية ابن رشد، العدد 202، جامعة بغداد، العراق، 2012، ص 320.

واتجاهات وسلوكيات الجماعة والإقرار بحقوقه في الوجود والحرية والتعبير عن آرائه وأفكاره [1].

تؤكد التعريفات السابقة على التسامح بوصفه فضيلة وقيمة أخلاقية قائمة على مجموعة من المبادئ، أهمها الاهتمام بالجانب الإنساني والسعي إلى المساواة في المعاملة حتى مع من يختلفون معنا في الآراء والمعتقدات، وانعكاس هذه المبادئ في صورة سلوكيات اجتماعية. ومن ثم، يمكن القول أن التسامح هي قيمة إنسانية تعني في المقام الأول باتخاذ موقف إيجابي تجاه الآخرين يشمل الإقرار بحرية الاختلاف وحق الآخر في التمتع بحقوقه، كما يشمل التغاضي عن التعصب للرأي، والتخلص من الضغائن والأحقاد من أجل التعايش في سلام ووئام سواء على مستوى الأفراد أو الدول.

المبحث الثاني: نشأة مصطلح التسامح وتطوره

إن مصطلح التسامح يحمل اختلافًا في المعنى بين اللغتين العربية والانجليزية، ويعزو هذا الاختلاف إلى جذور الكلمة الإنجليزية "Toleration" المشتقة من الجذر اللاتيني "tolerare"، الذي يعني التحمل، وهو يشير إلى التحمل والمعاناة والتعايش مع أمر غير مرغوب فيه، وكذلك جبر المرء على التعامل معه بإيجابية. وهذا المعنى يختلف عن الجذر العربي "سمح" الذي يعني التساهل في خلاف ما أو التعامل بمرونة مع الأشخاص المختلفين معهم في الرأي، كنوع من التهذيب والتعامل بإيجابية [2].

إن التسامح واحد من المفاهيم الحديثة في ثقافتنا الذي ظهر بعد قرنين على الأقل من اكتماله في الفكر الأوروبي. وهو بوضعه الحالي ترجمة عربية معاصرة

([1]) مناف فتحي الجبوري: التسامح الفكري وعلاقته بالتماسك الاجتماعي لدى طلبة الجامعة. لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، 14(6)، 2014، ص 377.

([2]) سمير الخليل: "التسامح في اللغة العربية" في كتاب "التسامح بين الشرق والغرب" لكارل بوبر وبالدوين توماس وآخرين، ترجمة: إبراهيم العريس، ط1، دار الساقي، بيروت، 1992، ص ص 2- 10

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

للمصطلح أو المفهوم المستخدم في اللغات الأوروبية التي تأثرنا بثقافاتها، وذلك اعتمادًا على أصل لاتيني له امتداداته في الثقافة الأنجلوسكسونية المقترنة باللغة الإنجليزية، وهي لغة تصل، في الاستخدام، بين الكلمتين "Toleration" و"Tolerance" للدلالة على معانٍ متداخلة، لكن من نوع من التمييز بينهما، وذلك على نحو يغدو معه الـ "Tolerance" قرين العموم الذي يدل على المطاوعة والمرونة والتقبّل واحترام آراء الآخرين ومعتقداتهم. وتنصرف دلالة الـ "Toleration" إلى التخصيص فتقترن بسياسة التسامح الديني التي تعني أمرين أولهما: تقبل المغايرة في فهم الديانة الواحدة بما يعدد طوائفها أو مللها ونحلها إذا استخدمنا مصطلح الشهرستاني القديم، وثانيهما: تقبل الديانات المختلفة واحترامها، حتى من منظور الدين الواحد الذي يقبلها جميعًا ما ظلت ديانات سماوية، فيعترف بها، ويحدد العلاقات التي تصل بين المؤمنين به وغيرهم من المؤمنين بهذه الديانات، وأتصور أن التداخل بين دلالتي العموم والخصوص في العلاقة بين الـ "Tolerance" والـ "Toleration" هو الذي جعل الاستخدام المعاصر يميل إلى استخدام كلمة "Tolerance" للدلالة على معنى التسامح الذي يقترن - في اللغة العربية - بدلالات قبول المختلف واللين في المعاملة وعدم التمييز بين الناس. وهي دلالات لاتزال غالبة على الاستخدامات التي غلّبت كلمة "Tolerance" على "Toleration" وذلك لمجاوزة الكلمة الأولى للدلالة الدينية المخصوصة وإشاراتها - فضلاً عن الدلالات الدينية - إلى دلالات مدنية ذات أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية [1].

ظهرت كلمة تسامح Tolerance لأول مرة في أوروبا في كتابات الفلاسفة في القرن السابع عشر الميلادي، خلال زمن الصراعات بين البروتستانت، وهم مفكري الأنوار، والكنيسة الكاثوليكية، حينما نادى البرتستانت بحرية الاعتقاد وطالبوا الكنيسة بالتوقف عن التدخل بين الله والإنسان [2]. فبعد أن عانى البشر من

(1) د. جابر عصفور: ثقافتنا بين التعصب والتسامح، مجلة العربي، العدد ٥٦٧، فبراير ٢٠٠٦، ص 80.

(2) د. محمدعابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 25.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الحروب الطائفية بين البروتستانت والكاثوليك وتدمرت الكثير من المدن والقرى، وهلك الكثير من البشر نتيجة تلك الحروب، سعى الفلاسفة إلى البحث في أسباب الخلاف ونزع أسبابه، والدعوة إلى ضرورة التسامح وتقبل الاختلاف في العقيدة والرأي، والتأكيد على حق الاختلاف. فقدموا أعمالًا وأفكارًا حول أهمية التسامح الديني، أملًا في تحقيق التآلف ونشر الرحمة والإحسان والمحبة بين الطوائف المسيحية بوصفها جوهر المسيحية.

ولقد مرّ مفهوم التسامح في أوروبا بمرحلتين: الأولى دينية واستمرت طوال القرنين السادس

عشر والسابع عشر، وقد اقترنت بحركات الإصلاح الديني لمارتن لوثر كينج وكالفن وغيرهما. وقد برز جون لوك برسائله عن التسامح، وفولتير بموقفه المعروف من وظيفة التسامح في علاقته بالأديان وعلاقة الأديان به. أمّا الثانية فمدنية والتي تبدأ من القرن الثامن عشر، مقترنةً بالفلسفة الليبرالية ودعوات الديمقراطية، إذْ تأسس مفهوم التسامح في هذه المرحلة بوصفه قيمة إنسانية أساسية، لا يمكن أن يتقدم البشر دونها، ولا تتحقق الديمقراطية إلاّ بها [1].

فمع مرور الوقت، وبخاصة مع بروز النزعة الإنسانية التي أعلت من شأن العقل البشري، وبلوغ عصر التنوير الأوروبي، اكتسب مفهوم التسامح معانٍ جديدة، فلم يعد مقتصرًا على الجانب الديني والطائفي، بل امتد ليشمل عدة جوانب أخرى منها السياسية والاجتماعية والحقوقية، سواء للجماعات العرقية أو الإثنية أو الأقليات. وكانت للفلسفة نصيب الأسد في إثارة المسائل المتعلقة بالتسامح ومناقشة قضاياه، وعملت جاهدة على ترسيخه مفهومه وقيمته في عقول الجنس البشري [2].

(1) أنظر فائز صالح محمود اللهيبي: التسامح وقبول المختلف في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 480.

(2) د. صالح شقير وساطع نصيب رضوان: تفعيل مفهوم التسامح فلسفيًا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 36، العدد 5، 2014، ص 139.

وهكذا يمكن القول إنّ ظهور الفكرة نفسها في الغرب أو في الحضارة الغربيّة الحديثة العلمانيّة على الأقلّ، جاءت وليدة حاجة، ولم تكن وليدة ثقافة تتجسّد عبر الممارسات السلوكيّة لمكوّنات المجتمع الغربيّ دولًا وجماعات وأفرادًا، مثلما هو حال الحضارة العربيّة الإسلاميّة، كما أنّ التاريخ يشير إلى ظهور فكرة التسامح في الثقافات الشرقيّة القديمة، والتي تجسّدت بالتعاليم البوذيّة والكونفوشيوسيّة في حضارات الصين والهند واليابان، وفكر وادي الرافدين، ومصر القديمة قبل اليونان، وليس أدلّ على ذلك من أنّ أصالة الفكرة في الهند القديمة واليابان تعود مرّة أخرى في العصر الحديث في تلك الشعوب ملتحمة بسلوك مكوّنات تلك الشعوب، ليس بوصفها تراثًا لها وحسب، بل وهويّة ذاتيّة تقارع بها كلّ أشكال الهويّات الوافدة مع الحضارة المعاصرة اليوم، فهذا العنف واللاتسامح صفقة « الزعيم الهنديّ غاندي قد أسّس فلسفة التسامح اللامشروط، رافعًا شعار إذ قاد مقاومة على سياسة العنف وأسّس لفلسفة اللاعنف، ؛» خاسرة لأنّهما ضدّ الفطرة الإنسانيّة إن اللّعنف والتسامح المطلق قوّة « ،» ومن أقواله: أين يتواجد الحبّ واللا عنف تتواجد الحياة ولكن ،» عظمى لدى الإنسان، وهي أعظم ما أبدعه الإنسان، ومن أكثر الأسلحة قدرة على التدمير غاندي، داعية التسامح، قُتل بسلاح هندوسيّ متعصّب لم تعجبه عظمة التسامح الغاندي" [1].

وفي عصرنا الراهن، أصبح التسامح ضرورة وأحد المتطلبات الأساسية للمجتمعات التي تحرص المنظمات الدولية على حمايتها. وهذا ما دفع الجمعية العامة للأمم المتحدة، وذلك بناءً على توصية من منظمة اليونسكو، أن تعلن أن عام ١٩٩٥ عاماً للتسامح، كما أصدرت اليونسكو وثيقة تحدد معنى التسامح وأبعاده الاجتماعية والدولية ومظاهره الواجبة في التعليم والثقافة

(1) عبد الله محمد علي الفلاحي، التسامح وأبعاده الحضاريّة في الفلسفة الغربيّة: قراءة نقديّة لإشكالية العلاقة بين النظريّة والممارسة، الاستغراب، العدد 22، شتاء 2021، ص 284.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

والعلاقات بين الأفراد والدول على السواء، وقد اشتمل الجزء الخاص بمعنى التسامح على ما يلي [1]:

أولًا: التسامح هو احترام وإقرار وتقرير التنوع الثري لثقافات عالمنا، ولأشكال تعبيرنا وأساليب ممارستنا لإنسانيتنا. ويتعزز بواسطة المعرفة والانفتاح والتواصل مع الآخرين، وحرية الفكر والعقيدة والدين. فالتسامح هو التناغم في الاختلاف، وليس واجباً أخلاقياً فحسب، وإنمّا هو مطلب سياسي وقانوني في الوقت نفسه.

ثانيًا: ليس التسامح تنازلًا أو تعاطفًا أو تساهلًا، وإنمّا هو في المقام الأول إقرار بحقوق الإنسان العالمية، واحترام للحريات الأساسية للآخرين. ولذلك لا يجوز استخدامه بأي حال من الأحوال لتبرير الاعتداء على القيم المبدئية للحقوق والحريات، سواء في ممارسة الأفراد أو المجموعات أو الدول.

ثالثًا: التسامح هو المسئولية التي تتدعم بها حقوق الإنسان وأنواع التعددية، بما فيها التعددية الثقافية، كما تتدعم به الديمقراطية وسيادة القانون. ويستلزم نبذ النزعات الدوجماتية (التعصبية) والاستبدادية، وتأكيد المباديء المنصوص عليها في مواثيق حقوق الإنسان.

وبذلك نخلص إلى أن مفهوم التسامح صار مقترنًا بمفهوم الديموقراطية وحقوق الإنسان، فهو ضرورة وجودية وقيمة إنسانية حياتية تفرضها سنة الوجود المنطلقة من التنوع في الطبع الإنساني والخصوصيات العرقية والدينية والثقافية والاجتماعية؛ ووفقًا لهذه الاختلافات يتم تحديد نمط حياة الفرد وعليه أن يدرك أن هذا التنوع يوجب التعارف والتفاعل والتكامل وليس

(1) د. جابر عصفور: ثقافتنا بين التعصب والتسامح، مجلة العربي، العدد ٥٦٧، فبراير ٢٠٠٦، ص 81؛ أنظر أيضًا إعلان مبادئ التسامح، اليونسكو، باريس 1995؛ وأنظر أيضًا عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، دار آراس، أربيل، ط 2، ٢٠١١، ص 15.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الإقصاء والكره والتعارض [1]. ومن خلال ذلك يتخذ مبدأ التسامح منابع متعددة دينية وسياسية وقانونية وعرقية وأخلاقية واجتماعية وفكرية وفلسفية، بل أصبح التسامح ركنًا أساسيًا من أركان القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، وهو ضرورة انطلاقاً من كون التسامح ضرورة للتعايش [2].

المبحث الثالث: مفهوم التسامح وقيمته في الفكر الإسلامي

إنّ الباحث عن معنى التسامح أو أصوله أو جذوره في الثقافة العربية الإسلامية يجدها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ وعلى الرغم أن كلمة "التسامح" لم ترد لفظاً في القرآن الكريم، إلا أن الشريعة الإسلامية استخدمت مفهومه ولوازمه ودعت إليه، فجاءت بما يقارب معناه أو يدل عليه؛ ودعت إلى التشاور والتآزر والتعارف والتراحم وكلها من خصائص التسامح، مؤكدة على حق الاختلاف بين البشر دون القضاء على الائتلاف بينهم [3]. فالتسامح، من منظور إسلامي، هو فضيلة أخلاقية وأحد المقومات الأساسية لأي مجتمع، كما أنه أجد الركائز الأساسية لإفشاء السلام بين سائر بلاد العالم، مما يؤدي إلى التعايش السلمي بين البشرية.

لقد اهتم الإسلام كثيراً بالأفراد والمجتمعات ودعا إلى الأخوة والمحبة والمودة ونبذ كل ما يدعو إلى التفرقة والشتات. وقد دعا القرآن الكريم دعوة صريحة إلى الدخول في السلم، قال تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: 208]. كما أن هناك الكثير من آيات الذكر الحكيم التي تؤكد على قيمة التسامح، وتشدد على أهمية العفو والصفح والتساهل مع الأعداء، كقوله تعالى: ﴿ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا

(1) رغد سليم: التسامح الإسلامي وانعكاساته على واقعية التعايش السلمي، مجلة بيت الحكمة، العدد 36، المجلد 12، بغداد، العراق، 2015، ص 6

(2) فائز صالح محمود اللهيبي: التسامح وقبول المختلف في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 480.

(3) أنظر فائز صالح محمود اللهيبي: التسامح وقبول المختلف في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 478؛ أنظر أيضًا عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 15- 16، 95.

تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: 22]، وقوله تعالى: ﴿وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34]، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: 89].

ولأن عقيدة الإسلام تقوم على الرحمة والرفق والتسامح، لا على العنف والغلظة والتعصب الأعمى، وضع الإسلام مبدأ أساسيًا في كيفية التعامل مع غير المسلمين، جاعلًا الأصل فيه هو المعاملة الحسنة والبر، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: 8-9]. حتى في أوقات الغزوات والفتوحات الإسلامية، وضع الإسلام لها ضوابط تحرم السلب والنهب، وقتل الشيوخ والأطفال والاعتداء على النساء، مؤكدًا على أن الهدف الأسمى هو الدفاع عن الدين ورد الاعتداء، مع الحفاظ على الأرواح والممتلكات، وذلك امتثالًا لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190]. وقال رسول الله في تفسير هذه الآية، عن ابن عباس (رضي الله عنهما): "لا تقتلوا النساء ولا الصِّبيان ولا الشيخ الكبير، وَلا منْ ألقى إليكم السَّلَمَ وكفَّ يَده، فإن فَعلتم هذا، فقد اعتديتم" [1].

وتزخر السنة النبوية بالمواقف العديدة التي تؤكد على سمو أخلاق النبي (ﷺ) وتسامحه مع أهل الكتاب وأعداء الإسلام على حد سواء. حيث قال النبي (ﷺ): "ألا من ظلم معاهدًا أو انتقض أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة" [2]. كما كانت مقولته لأهل قريش عند فتح مكة: "اذهبوا فأنتم الطلقاء" أكبر دليل على التسامح.

([1]) تفسير الطبري، جامع البيان، 1/ 563.

([2]) سليمان بن الأشعث أبو داوود: سنن أبو داوود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ج ٣ ، رقم الحديث

ولقد كان رسول الله (ﷺ) يستخدم التسامح ويستعمله حتى مع المنافقين؛ فقد عفا رسول الله عن ابن أبي سلول، الذي أذاه في عرضه يوم حادثة الإفك، مرارًا، وزاره لمّا مرض، وصلى عليه لمّا مات، ونزل على قبره، وألبسه قميصه. فيقول عمر بن الخطاب لرسول الله: "أتصلي عليه وهو الذي فعل وفعل؟ فيقول النبي محمد (ﷺ): يا عمر إنّي خيّرت فاخترت قد قيل لي: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ﴾ [سورة التوبة: ٨٠]، ولو أعلم أني لو زدت على لسبعين غفر له لزدت" [1]. ولما جاء رجل ورفع السيف على النبي (ﷺ) وقال: "من يمنعك مني يا محمد؟ ثم سقط السيف من يده، ثم أخذه النبي وقال: (من يمنعك مني؟) أخذه إلى أصحابه وأخبرهم الخبر، فتعهد للنبي محمد (ﷺ) أن لا يحاربه، ولا يكون مع قوم يحاربونه، فالتسامح أحرجه وأخذ منه كل قلبه وجعله يأخذ موقفاً جديدًا من الإسلام والمسلمين.

ونجد أن هذا النهج قد اتبعه أئمة المسلمين وفلاسفتهم ومفكريهم؛ فكان الإمام الشافعي يقول: "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب". كما قال الإمام أبو حنيفة النعمان: "كلامنا هذا رأي، فمن كان عنده خير منه فليأتِ به" [2]. بالإضافة إلى ذلك، عاش أصحاب المذاهب المختلفة تحت جناح المسلمين وحمايتهم لفترة طويلة، لم يفكر فيها المسلمين في شن حرب مقدسة عليها؛ فليس هناك إما أبيض أو أسود، بل هناك إقرار بالتعدد واعتراف للآخر بأحقيته [3]. إذ أن حياة المسلمين في الشرق والغرب ودولتهم وحضارتهم

(٣٠٥١) ، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ص ١٧٠.

([1]) أبو عبدالله البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب التغا، ج4، ط3، دار ابن كثير، بيروت، 1987، رقم (4394)، ص 1715.

([2]) عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، مرجع سابق، ص83.

([3]) محمد عمارة: الدين والحضارة، عوامل امتياز الإسلام "شهادة غربية"، هذا هو الإسلام (1)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005، ص 82.

قدمت أجمل صوره للتعايش والتسامح بين العرب وشعوب آسيا وبينهم وبين شعوب أوروبا [1].

ونضرب على ذلك أروع مثال من بلاد الأندلس، التي تعايشت فيها ثقافات وحضارات وشعوب في سلام ووئام لعدة عقود؛ فالحاكم كان عربيًا مسلمًا وعنده وزير يهودي ووزير مسيحي، وقائد الجيش في إحدى المرات كان يهوديًا. وقد وصل الأمر آنذاك إلى قيام البابا سلفستر الثاني الذي درس ثلاث سنوات في جامعات العرب المسلمين في الأندلس ثم عاد وسُمّي بابا في روما، إلى دعوة الرعايا الغربيين إلى تعلم اللغة العربية والتخلق بأخلاق المسلمين التي تدعو إلى الصدق في التعامل والأمانة والتسامح ... إلخ.

ومن المعروف أن أصحاب الديانات من الأخرى عاشوا في ظل الحكم الإسلامي قروناً طويلة محفوظة كرامتهم، مرعية ذممهم وعهودهم، ولو شاءت الحكومات الإسلامية عبر العصور لصنعت معهم كما صنع فرناندو "ألفونسو السادس" مع المسلمين في الأندلس حينما قام بطردهم وقتلهم خلال المجزرة البشعة التي تُعرف بمحاكم التفتيش، أو كما صنع لويس الرابع عشر الذي اعتبر البروتستانتية ديانة محرمة يعاقب عليها القانون أو يصفي أهلها [2].

المبحث الرابع: مفهوم التسامح وقيمته في الفكر الفلسفي

لطالما كان التسامح مقومًا أساسيًا من مقومات التفلسف، أعني البحث عن الحقيقة، حتى إذا ترك الشك المنهجي مكانه لليقين المذهبي ويحل تعميم الأفكار محل تحليلها، ونقدها، انقلبت الفلسفة إلى أيديولوجيا، أي تقريرًا للحقيقة التي تقدم نفسها كاملة واحدة لا حقيقة بعدها، وزال التسامح وحل محلها اللا تسامح: أعني اللجوء إلى القوة والعنف فكرًا وسلوكًا [3].

([1]) فائز صالح محمود اللهيبي: التسامح وقبول المختلف في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 486.

([2]) أنظر أيضًا عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، مرجع سابق، ص 87

([3]) صالح شقير وساطع نصيب رضوان: تفعيل مفهوم التسامح فلسفيًا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 36، العدد 5، 2014، ص 142.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وفي المستوى النظريّ، كانت النصوص الكبرى للفكر الفلسفي العربي الإسلامي تحتوي على البذور الأولى لفكرة التسامح وتدلّ على الطريق المؤدّي إلى التسامح بالمعنى الحديث للكلمة [1]. فنجد أن الكندي والفارابي والحسن البصريّ والجاحظ والتوحيدي والمعرّي وابن مسوية وابن رشد والماوردي كلهم تناولوا مسألة التسامح. ويعتبر الكندي أول من أصّل لفكرة التسامح في الفلسفة الإسلامية عندما دعا إلى التسامح مع المخطئ، بل أنه يطالب أيضًا بشكره على الجهد المبذول. كما نجد ابن رشد الذي اختص وشهدله بالتسامح من طرف نظرائه ومن عايشهم، وقد تميز التسامح لديه بالدفاع عن الآخرين واحترام حريتهم الدينية والمدنية [2].

أما في الفلسفة الغربيّة الحديثة، تظهر فكرة التسامح لدى مجموعة من أشهر أعلامها، مثل فولتير وروسو وجون لوك وكانط، وراسل، وهم يمثّلون أهمّ مراكز أوروبّا الحضاريّة الحديثة، مثل فرنسا وإنجلترا وألمانيا، وصولًا إلى أمريكا في نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الميلادي كلّه، كما مثّلت الظروف التي عاشتها أوروبّا منذ عصر النهضة وحتى نهاية القرن التاسع عشر حالة واحدة، أفرزت جميعها تحوّلًا جذريًّا لأوضاع أوروبا ولكافّة المجالات الحياتيّة بفعل الحركة الفكريّة والفلسفيّة والعلميّة والثقافيّة والدينيّة، وانعكاساتها على الأحوال السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية بصورة مغايرة لوضعها في القرون الوسطى" [3].

([1]) محمّد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت؛ لندن، 1995، ص 113.

([2]) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص 32؛ أنظر أيضًا عمر بن سليمان، مفهوم التسامح في الإسلام، مجاة الخلدونية، الجزائر، المجلد 7، العدد 1، 2014، ص 354.

([3]) عبد الله محمد علي الفلاحي، التسامح وأبعاده الحضاريّة في الفلسفة الغربيّة: قراءة نقديّة لإشكالية العلاقة بين النظريّة والممارسة، الاستغراب، العدد 22، شتاء 2021، ص 286.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ومن أبرز الشخصيات التي أسهمت في انتشار مفهوم التسامح آنذاك، المفكر جون لوك [*]، الذي كرس مجهوده لتناول فكرة التسامح الديني. حيث آمن أن "لا يستطيع أي إنسان مهما كانت وظيفته الدينية أن يحرم إنساناً آخر من حريته أو خيراته الدنيوية بسبب الاختلاف بينهما في الدين، فذلك ليس مباحاً للكنيسة ولا لأي عضو من أعضائها" [1]. ويقتضي التسامح في رأيه الفصل بين الدولة والكنيسة. فليس من حق أحد أن يقتحم الحقوق المدنية باسم الدين، حيث يقول: "ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما. واذا لم نفعل هذا فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام من جهة بين من يملكون الإهتمام بصالح نفوس البشر، ومن يهتمون بمصالح الدولة من جهة أخرى" [2]. كما يقول أيضًا: "يجب أن تتخذ الكنائس من التسامح أساسًا لحريتها، وأن تعلم أن حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان يخصها كما يخص المنشقين عنها وأن لا إكراه في الدين سواء بالقانون أو بالقوة" [3].

وهكذا، نجد أنه يركز على أن التسامح أصبح من مقومات الحياة الأساسية للبشر في علاقاتهم سويًا على مستوى الأفراد والجماعات والمنظمات. وتُعدّ إضافة جون لوك لفكرة الإقرار ببعض القيم بهذا الصدد من أروع ما انتجته فلسفته النظريّة في العصر الحديث، حيث مثّلت أو أصبحت أساس الفكر

(*) جون لوك John Locke (1632- 1704م): فيلسوف ومفكر سياسي انجليزي، وهو من أهم المفكرين في العصر الحديث. يطلق عليه "أبو الليبرالية الكلاسيكية"، حيث كانت له أفكار كثيرة حول الليبرالية والتنوير. وضع نظرية للعقد الاجتماعي، من مؤلفاته: "رسائل في التسامح" (١٦٦٧– ١٦٨٩م)، و"رسالتين في الحكومة" (١٦٩٠م)، و"مقال في الفهم البشري".

(1) فريال حسن خليفة، الفلسفة والتسامح والبيئة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٦ م، ص ٦.

(2) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع الوطني للترجمة، القاهرة، ط1، ١٩٩٧، ص 23.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 53.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

التسامحيّ حينذاك، مثل الدعوة للفصل بين الدين والسياسة والتي عُرِفَت إنجليزيًّا بالعلمانيّة، وعرفت فرنساويًّا ب (اللائكيّة) [1].

ثم جاء بعده الفيلسوف اليهوديّ الألمانيّ باروخ سبينوزا [*]، الذي دعا إلى فكرة التسامح مع من نختلف معه، بل الدفاع عن أفكاره حتى وإن كانت خاطئة، وذلك في كتابه «رسالة اللاهوت والسياسة» (1670م)، فلقد دعا سبينوزا إلى الدفاع عن الحقّ الدستوريّ لكلّ فرد في التفكير فيما يشاء وقول ما يفكّر فيه، حتى وإن كانت آراؤه تظهر لنا على أنّها خاطئة. كما يرى سبينوزا أنّ التسامح هو اعتراف بحرّية الآخر [2]. ويقول أيضًا: "لا يتمثّل التسامح في اعتبار أنّ أيّ رأي صحيحٌ، ولكنّ الاعتراف بالحرّيّة الكاملة للغير في التفكير بذاته والتعبير عن آرائه". إذن، فالتسامح مشروط بالسماح لكلّ فرد في التفكير والتعبير عن آرائه من جهة، ومن جهة أخرى، مشروط بمحاربة هذه الآراء إن كانت خاطئة، ولا تنسجم مع نظام الطبيعة، ومعيار صحّة الأفكار هذه، هو أنّ معرفة الإنسان للأشياء تجعله يتعرّف أكثر على قدراته، وعلى نظام الطبيعة وقوانينها. ويمكنُه ذلك من توجيه ذاته، وأنّه كلّما عرف نظام الطبيعة، كلّما صاغ قواعدها بسهولة [3].

([1]) عبد الله محمد علي الفلاحي، التسامح وأبعاده الحضاريّة في الفلسفة الغربيّة، مرجع سابق، ص 286.

(*) باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632- 1677): فيلسوف هولندي، من أهم فلاسفة القرن 17، انحدر من عائلة يهودية هربت من الاضطهاد في البرتغال بسبب محاكم التفتيش، وكونوا مع اليهود الآخرين النازحين من شبه جزيرة ايبريا طائفة عُرفت بطائفة المارنيين. من مؤلفاته: اللاهوت والسياسة، ومبادئ الفلسفة الديكارتية، ورسالة في تهذيب العقل، والأخلاق.

([2]) عبد الله محمد علي الفلاحي: التسامح وأبعاده الحضاريّة في الفلسفة الغربيّة: قراءة نقديّة لإشكالية العلاقة بين النظريّة والممارسة، الاستغراب، العدد 22، شتاء 2021، ص 294.

([3]) باروخ سبينوزا: رسالة في اللاهوت والساسة، ترجمة وتعليق: د. حسن حنفي، عرض: منتدى شباب سوريا، في souriaa.net.؛ أنظر أيضًا ول ديورانت، قصّة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، ط 5، مكتبة المعارف، بيروت، 1985 م، ص ص 236، 240- 243؛ وأنظر أيضًا أومبرتو إيكو، أين تقف حدود التسامح؟، مجلّة: أبواب، العدد 5، 1995، ص 101.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وهكذا نجد أن سبينوزا يقترب من مفهوم حقوق المواطنة وحرية الفرد بمعناما الحالي، فلقد دعا سبنيوزا إلى الحريات الفردية باعتبارها حق طبيعي للفرد، ولا يحق للسلطات العامة التدخل فيها، لأن تدخلها سوف يسهم في انتشار الفتن، ويؤثر على المجتمع واستقراره. "من الواضح أن الحرية العامة لا تقبل مطلقاً أن تُملأ عقول الناس بالتعصب والتحامل، أو توجه أحكامهم وجهه محددة، أو يستخدم أي من أسلحة الفتنة على ذرائع دينية، والواقع أن هذه الفتن لا تستيقظ إلا عندما يزج القانون بنفسه في ميدان التفكير النظري، وتحاكم الآراء وتدان كأنها جرائم، على حين أن من يدافعون عنها ويتبعونها يضحى بهم لا في سبيل أمن المجتمع، بل في سبيل حق خصومهم وقسوتهم" [1].

وقد أكد سبينوزا على رفض التعصب للآراء والمعتقدات، كما نبذ الطائفية، وأكد على أهمية الدولة المدنية، فيقول: "لا احتكار للفكر ولا حكر عليه .. حرية الرأي يجب أن تكون مكفولة للمواطنين جميعًا، وتكون الدولة هي الراعية لهذه الحرية، وليست القاضية عليها. فلا ينبغي أن تكون الدولة طائفية تنتسب لدين معين، بل دولة علمانية تكفل حرية الرأي للجميع" [2]. لأن الدولة إذا تبنت أيديولوجية قمعية أو سمحت بنمو أيديولوجية بعينها، سوف تساهم في تدمير نفسها.

بالإضافة إلى ذلك، شارك فلاسفةُ وكتّاب عصر التنوير في فرنسا وألمانيا في نشر فكرة التسامح في أدبهم الفلسفيّ، ويأتي على رأسهم فولتير الذي ساهم في تعزيز مفهوم التسامح الدينيّ على نطاق أوسع. فلقد استطاع فولتير [*] توظيف حركة

([1]) فؤاد زكريا، سبنيوزا، دار التنوير، بيروت، ط2، ١٩٨١، ص ٢٢

([2]) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: د.حسن حنفي، مراجعة :د.فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ٢٠٠٥، ص ١٧

(*) فولتير (1694- 1778): من أشهر الكتاب والفلاسفة الفرنسيين، ذاع صيته خلال عصر النهضة. وقد اهتم بالأدب والفلسفة. ويعد فولتير أحد أهم دعاة التسامح في القرن الثامن عشر والذي لا تزال أفكاره راهنة حتى وقتنا هذا. كان فولتير تلميذًا لجود لوك ونيوتن، وتأثر بأفكارهما عن التسامح والمساواة والكرامة الإنسانية. ومن أهم أعماله: الرسائل الفلسفية ورسالة في التسامح والقاموس الفلسفي.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

التنوير بطريقة سليمة وأبرز نزعتها الإنسانية الإنسانية المتميزة. لذا اقترن اسمه بفكرة التسامح بوصفه "الأب الروحي" لها. فكان يُبشِّر بضرورة تحمل الإنسان لأخيه الإنسان [1]. حتى أنه قال مقولته اللشهيرة عن التسامح: يقول فولتير: "قد أختلف معك في الرأي، ولكنّي على استعداد لأن أموت دفاعا عن رأيك".

ويتساءل فولتير في معجمه الفلسفي: "ما هو التسامح؟ ثم يجيب: إنه نتيجة ملازمة لكينونتنا البشرية إننا جميعًا من نتاج الضعف، كلنا هشون وميالون للخطأ، لذا دعونا نسمح بعضنا البعض ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل وذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة، المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة [2]. لذا، فهو يؤمن أنه لكي نعيش سعداء يجب أن نكون عادلين على قدر ما تتيحه لنا تعاسة طبيعتنا البشرية، أي أن نكون متسامحين متساهلين [3].

كما أنه يرى أنّ استقصاء الطبيعة الإنسانيّة واكتشاف ما تحتويه من إمكانيّة الضلال والزيغ يجعل القول بالتسامح ضرورة طبيعيّة، وأن تعميمها يضمن لكل فرد الاستفادة منها؛ لأنّ لا أحد محميّ من الوقوع في الخطأ. وفي رسالته التي وزّعها بنفسه عن التسامح الدينيّ، يقف فولتير ضدّ اضطهاد الذين يحملون آراء مخالفة، ويشبه من يضطهد الآخرين بأنّه وحش" [4]. فالتعصّب والدمار "علّما البشر بأقصر السبل الممكنة درس التسامح القاسي" كما يقول

(1) عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، مرجع سابق، ص ص 16؛ 60.

(2) نقلاً عن: د.حميد نفل النداوي، ثقافة التسامح وجدلية العلاقة بين الأنا والآخر، المجلة السياسية والدولية، الجامعة
المستنصرية، كلية العلوم السياسية، العدد ٨، السنة الثانية، العراق، ٢٠٠٨، ص ١٥٠.

(3) عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، مرجع سابق، ص ص 60 - 61.

(4) عبد الله محمد علي الفلاحي، التسامح وأبعاده الحضاريّة في الفلسفة الغربيّة، مرجع سابق، ص ص 287-288.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

فولتير. لذا كان كتابه «دراسة حول التسامح» يعد "بمثابة مرافعة فكرية ضد اللاتسامح أو التعصب" [1].

وتقترب رؤى "فولتير" من المعنى المعاصر للتسامح، الذي تضمن المعنى القانوني والحقوقي؛ حيث ساهمت ملامح الحداثة في أن يأخذ مفهوم التسامح بعدًا آخر ارتبط فيه بمفهوم الحرية والمساواة نتيجة للظروف الثقافية والسياسية التي تكللت بظهور دولة القانون والمجتمع المدني. ورأى "فولتير" أنه لا القوانين ولا الدين يمكنهما مكافحة التعصب الذي يصيب النفوس، ولا علاج له سوى الروح الفلسفية التي يسهم انتشارها في تهذيب أخلاق البشر، قائلًا: "إن الروح الفلسفية تضفي على النفس السكينة أما التعصب فعلى العكس من ذلك ضد السكينة. والتسامح هو قوام الإنسانية لأننا كلنا خطاؤون وهذا أول قانون للطبيعة .. الشقاق هو أكبر شر يصيب الجنس البشري والتسامح دواؤه [2].

كما عالج الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط [*] موضوع التسامح في مشروعه حول السلام العالميّ الدائم والشامل بصورة مركّزة، وذلك على هيئة مبادئ في رسالته الموسومة:«مشروع السلام الدائم» والتي نشرها عام 1795 م، كما تجلّت فكرة التسامح عنده أيضًا في فلسفة الأخلاق، ومن خلال العقل العمليّ، ويليّها ضمير الإنسان، وإيمانه، وعبر مفهوم التضحية والواجب بوصفهما منطلقان أخلاقيّان لها، وعندما يصبح الدين مجرّد مسلّمة من مسلّمات العقل العمليّ. والرجاء قائم على نجاح هذه الأخلاق الجديدة، عن طريق جعل الإيمان داخل العقل، وهكذا يستطيع الإنسان تجاوز ضعفه، هذا الضعف ليس ناتجًا

([1]) هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص 6.

([2]) حسن حنفي: "تعصب /تسامح"، في كتاب: أضواء على التعصب، لمجموعة مؤلفين: من أديب إسحق والأفغاني.. إلى ناصيف نصار"، دار أمواج للطباعة والنشر، ط1، ١٩٩٣، ص ١٧٧.

(*) إيمانويل كانط (1724- 1804): هو فيلسوف ومفكر ألماني، ومن أبرز المفكرين من القرن الثامن عشر. وهو آخر فلاسفة التنوير، وكان له تأثيرًا كبيرًا على فلاسفة الغرب والشرق منذ بزوغ اسمه وحتى الآن. من أبرز أعماله: نقد العقل الخالص، وما هو التنوير؟، ومشروع السلام الدائم.

عن نقص الفهم، ولكن عن قلّة القرار والشجاعة في استعمال الفهم الخاصّ عندما نكون تحت توجيه الآخر [1].

المبحث الخامس: مفهوم التسامح وقيمته في الفكر العربي الحديث

عاش مفكرو عصر النهضة العربية ويلات الاستعمار الأجنبي في ظل ضعف الدولة العثمانية، وكذلك غزو الفكر الحداثي للعالم العربي خلال الفترة ما بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. لذا اتخذ مفكرو عصر النهضة العربية مواقف فكرية متباينة تجاه العلاقة مع الآخر سواء على الصعيد السياسي أو الثقافي أو الديني. وانبثق من انتشار التعصب والتمرد حاجة ملحة للدعوة إلى التسامح.

وجاء أول خطاب عربي معاصر عن التسامح على يد فرح أنطون (1861 – 1922)، حيث سعى إلى إبراز أهمية التسامح وقيمته، مستخدمًا مصطلح "التساهل" كمرادف للتسامح، كما سلط الضوء على الحاجة إلى التحرر من الانغلاق والتعصب ومعاداة الآخرين وقاعدة الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية. وقد بنى أفكاره على فلسفة الأنوار، داعيًا إلى الحرية والمساواة، وفصل الدين عن متطلبات الدنيا، واعتماد مبادئ المواطنة القائمة على مفهوم التسامح. لذا أكد على أهمية المساواة بين أبناء الوطن الواحد بغض النظر عن المعتقدات أو المذاهب، وأنه لا يجب أن تتدخل الشئون الدينية في الأمور الدنيوية. كما دافع عن الحكم المدني وفكرة التسامح، ودعا إلى التمسك بالضمير واعتبار السعادة هي غاية الإنسان الأسمى في جميع أعماله [2].

ومن أبرز المفكرين الذين تكلموا عن التسامح هو جمال الدين الأفغاني، إلا أنه اختلف عن معاصريه، فلقد تناول الفكرة تحت عنوان "التعصب" وهي مقالة نشرها في مجالة العروة الوثقى. وقد قاوم الأفكار التي تدعو إلى القومية وإطلاق

([1]) عبد الله محمد علي الفلاحي: التسامح وأبعاده الحضاريّة في الفلسفة الغربيّة: قراءة نقديّة لإشكالية العلاقة بين النظريّة والممارسة، الاستغراب، العدد 22، شتاء 2021، ص 295.

([2]) عبد الحسين شعبان: فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، مرجع سابق، ص ص 134-136.

الحرية الدينية والفردية بمفهوميهما الليبرالي الحالي، مؤمنًا بأنها تهدف إلى النيل من وحدة الأمة وترسخ للفكر الاستعماري. فلقد آمن أن أفكار فولتير وروسو كانت السبب الرئيسي في إشعال نار الثورة الفرنسية وتفريق الأمة وفساد أخلاق الشعب الفرنسي [1]. لذلك دعا إلى رفع شعار التعصب والدفاع عنه.

إلا أن كلمة التعصب عند الأفغاني كانت تعني "العصبة"، أي رابطة النسب والاشتراك في الأصل والموطن، بها يلتحم الأفراد أو الأمة، ويناصرون بعضهم البعض ويدافعون عن حقوقهم ويحمونها. فهو يقول: "التعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه، ووجوه الإتصال تابعة لإحكام النفس في معلوماتها ومعارفها "[2]. ثم توسع بعد ذلك في معناه ليشمل المنتمين إلى دين واحد والتحامهم لنصرة بعضهم البعض ."الأمة المؤلفة من أفراد يختلفون في المشارب، وتربطهم روابط الجنس، وتلحمهم وحدة اللغة والأصل والموطن، ويطيعون شريعة واحدة لا تفرق بين الكبير والصغير، وتحكمهم سياسة واحدة، وحكومة واحدة، هذه الأمة تكون رمزا لسعادة الفرد الواحد، الذي يتألف هو نفسه من عناصر عدة تجمع بينها قوة الجذب المشترك، كما يتألف من أعضاء شتى مختلفة الأشكال في بنيتها العامة، توحد بينها قوة روح محركة واحدة" [3].

ويشترط الأفغاني في التعصب الاعتدال في مناصرة القريب في الأصل أو في الدين؛ حيث يرى أن "تعصب المشتركين في الدين المتوافقين في أصول العقائد، بعضهم لبعض اذا وقف عند الاعتدال، ولم يدفع إلى الجور في المعاملة ولا

(1) عاطف العراقي، الفلسفة العربية: مدخل نقدى، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط2، ٢٠٠٣، ص ٢.

(2) جمال الدين الأفغاني، عن "التعصب"، في كتاب أضواء على التعصب، لمجموعة مؤلفين" من أديب اسحق والأفغاني..إلى ناصيف نصار"، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ١٩٩٣ م، ص ٢

(3) جمال الدين الأفغاني، تحقيق وتقديم: على شلش، سلسلة الأعمال المجهولة، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٧ م، ص ٣٢

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

انتهاك لحرمة المخالف لهم أو نقص لذمته، فهو فضيلة من أجلّ الفضائل الإنسانية وأوفرها نفعًا وأجزلها فائدة، بل هو أقدس رابطة وأعلاها إذا استحكمت صعدت بذوي المكانة فيها إلى أوج السيادة وذروة المجد، خصوصًا إن كانوا من قبيل قوي فيهم سلطان الدين كما في أهل الديانة الاسلامية" [1].

وينتهى الأفغاني الى وصية المسلمين بقوله :"العدل أساس الكون وبه قوامه، ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم، وعليكم أن تتقوا الله وتلزموا أوامره في حفظ الذمم أو معرفة الحقوق لأربابها وحسن المعاملة واحكام الألفة في المنافع الوطنية بينكم وبين أبناء أوطانكم من أرباب الأديان المختلفة، فإن مصالحكم لا تقوم إلا بمصالحهم، كما لا تقوم مصالحهم إلا بمصالحكم، وعليكم أن لا تجعلوا عصبة الدين وسيلة للعدوان وذريعة لانتهاك الحقوق، فإن دينكم ينهاكم عن ذلك ..هذا ولا تجعلوا عصبيتكم قاصرة على مجرد ميل بعضكم لبعض، بل تضافروا بها على مباراة الأمم في القوة والمنفعة والشوكة والسلطان. ومنافستهم في اكتساب العلوم النافعة والفضائل والكمالات الإنسانية. اجعلوا عصبيتكم سبيلًا لتوحيد كلمتكم واجتماع شملكم" [2].

وقد جاء بعد الأفغاني تلميذه الشيخ محمد عبده ليحذو حذوه في التأكيد على أهمية التسامح والإصلاح الديني. رأى محمد عبده أن الإصلاح الديني هو حجر الأساس في صلاح الأمة العربية والإسلامية، وتخليصها من السيطرة الأجنبية وتعليم المواطنين حقوقهم وواجباتهم، وحل المشاكل المذهبية بين الطوائف. يقول محمد عبده: "إذا تربى أحب نفسه لأجل أن يحب غيره، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه" [3]. وأكد محمد عبده على أهمية التجديد الديني وحرية

(1) جمال الدين الأفغاني، عن التعصب، مرجع سابق، ص ص 30- 31

(2) المرجع سابق، ص ص 38- 39

(3) محمد عبده: الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، تحقيق و تقديم: د. محمد عماره، دار الشروق، القاهرة، ط1، ١٩٩٣، ص ١٥٦

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الفكر، و أصالة التسامح في الدين الاسلامي، وذلك ردًا منه على "فرح أنطون" الذى أشار إلى عدم وجود التسامح في الإسلام.

انطلق محمد عبده من مسلمة أن الإسلام يتسم بالشمولية لإقراره بالديانات السماوية. ويقوم على تعدد الثقافات، من منطلق أن الوحدة في الإختلاف. لذا أعطى فكرة "حوار الأديان أهمية بالغة. كما أكد على وجوب أن تقوم العلاقة مع أصحاب هذه الديانات على العدل و القسط والبر في شؤون الحياة كافة. وأخذ يدلل من كتب المؤرخين والفكرين والفلاسفة على مدى رعاية الإسلام للحكماء من الملل غير المسلمة و احترامه و تقديره لهم. وأن ما يصدر من تشدد ديني من بعض المسلمين، لا يعبر عن روح الإسلام السمحة[1].

الخاتمة:

بعد مناقشة مفهوم التسامح وأهميته وتطوره عبر العصور، تبين لنا أن التسامح طبيعة أخلاقية وفضيلة أخلاقية تحث عليها جميع الأديان وتحض عليها القوانين والتشريعات الديمقراطية الحديثة. فلقد أصبح التسامح ضرورة إنسانية واجتماعية وسياسية وثقافية صرنا في أمس الحاجة إليه، وبخاصة في ظل ما يسود العالم اليوم من العنف والكراهية وانتشار الأحقاد والضغينة نتيجة التعصب للأفكار والمعتقدات والمواقف. مما يجعلنا في أمّس الحاجة لإعادة النظر في مفهوم التسامح وإبراز أهميته في حياتنا.

لقد أصبح التسامح مرتبطًا بجملة من الحقوق والواجبات لكل إنسان؛ حيث تشمل حرية الرأي والتعبير والحرية الشخصية والكرامة الإنسانية، وحماية حقوق الآخر والتواصل الإنساني الحضاري بين البشر. فالتسامح لا يُلغي التعارض أو الاختلاف، ولكنه يساعد يساعد على تقبله والتعامل معه بإيجابية، والامتناع عن تحويله إلى تعصب أعمى من الممكن أن يفضي إلى الصراع

(1) أنظر محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة، بيروت، ط3، ١٩٨٨، ص ص 20-26.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

والدمار. فإفشاء روح التسامح له أثرًا إيجابيًا على النفس الإنسانية، كما أنه يقضي على مشاعر الكراهية والبغض والرغبة في الانتقام.

لذا أصبح لزامًا علينا العمل على نشر روح التسامح وترسيخ قيم التعايش بين أبناء الوطن الواحد؛ وهذا يتطلب غرس قيم التسامح وتنميته في النشء وتحويل التسامح إلى ثقافة تعم أرجاء المجتمع. ولن يتم ذلك إلا من خلال تضافر مجهود الأسرة والمؤسسات التعليمية والإعلام وأصحاب الفكر وعلماء الدين، فهؤلاء يملكون القدرة على تشكيل عقل الإنسان ووعيه وعاطفته، كما يمكنهم زرع الأفكار السوية التي تحصنه من الأفكار الدخيلة الهدامة التي تدعو إلى ازدراء الآخر وكراهيته والتعامل معه بنوع من العنصرية بسبب اختلاف الدين أو اللون أو العرق أو الوضع الاجتماعي. كما أنها تحميه من الوقوع فريسة للإرهاب الفكري، كما أنها في الوقت نفسه تحافظ على الخصوصية والثقافة الوطنية حتى لا يتم طمس الهوية الثقافية والدينية لأفراد المجتمع.

المراجع:

1. اللهيبي، فائز صالح محمود. التسامح وقبول المختلف في الفكر العربي الإسلامي، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد 9، العدد 2، 2009، ص ص 474-493.
2. ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم. لسان العرب، تنسيق وتعليق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج 9، ط1، 1988.
3. الجابري، محمد عابد. قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

4. عصفور، جابر. ثقافتنا بين التعصب والتسامح، مجلة العربي، العدد ٥٦٧، فبراير ٢٠٠٦.
5. شقير، صالح ورضوان، ساطع نصيب. تفعيل مفهوم التسامح فلسفيًا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 36، العدد 5، 2014، ص ص 137- 153.
6. شعبان، عبد الحسين. فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، دار آراس، أربيل، ط 2، 2011.
7. الجرجاني، على بن محمد بن علي. التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405 هـ.
8. خليفة، فريال حسن. الفلسفة والتسامح والبيئة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٦ م، ص ٦.
9. أبو داوود، سليمان بن الأشعث. سنن أبو داوود، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، ج ٣، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
10. الفلاحي، عبد الله محمد علي. التسامح وأبعاده الحضاريّة في الفلسفة الغربيّة: قراءة نقديّة لإشكالية العلاقة بين النظريّة والممارسة، الاستغراب، العدد 22، شتاء 2021، ص ص 293- 322.
11. لوك، جون. رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع الوطني للترجمة، القاهرة، ط1، ١٩٩٧.
12. فولتير. رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2009.
13. عمارة، محمد. الدين والحضارة، عوامل امتياز الإسلام "شهادة غربية"، هذا هو الإسلام (1)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005.
14. الرازي، أبو بكر. مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت، 1981.
15. الشمري، هشام محمد. جون لوك من الحرية والتسامح إلى تقريظ التسامح والحقوق الطبيعية، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، كلية

تربية ابن رشد، العدد 202، جامعة بغداد، العراق، 2012، ص ص 309-326.

16. ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط2، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، 1984.
17. سليم، رغد. التسامح الإسلامي وانعكاساته على واقعية التعايش السلمي، مجلة بيت الحكمة، العدد 36، المجلد 12، بغداد، العراق، 2015.
18. الجبوري، مناف فتحي (2014). التسامح الفكري وعلاقته بالتماسك الاجتماعي لدى طلبة الجامعة. لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، 14(6)، 367-423.
19. الخليل، سمير. "التسامح في اللغة العربية" في كتاب "التسامح بين الشرق والغرب" لكارل بوبر وبالدوين توماس وآخرين، ترجمة: إبراهيم العريس، ط1، دار الساقي، بيروت، 1992.
20. صالح، هاشم. مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005.
21. سبينوزا، باروخ. رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: د.حسن حنفي، مراجعة: د.فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ٢٠٠٥.
22. ديورانت، ول. قصّة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، ط 5، مكتبة المعارف، بيروت، 1985.
23. إيكو، أومبرتو. أين تقف حدود التسامح؟- مجلّة: أبواب – العدد 5، 1995.
24. محمّد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت؛ لندن، 1995.
25. الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995
26. سليمان، عمر. مفهوم التسامح في الإسلام، مجاة الخلدونية، الجزائر، المجلد 7، العدد 1، 2014، ص ص 350- 359.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

27. زكريا، فؤاد. سبنيوزا، دار التنوير، بيروت، ط2، ١٩٨١.
28. العراقي، عاطف. الفلسفة العربية: مدخل نقدى، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط2، 2003.
29. الأفغاني، جمال الدين. تحقيق وتقديم: على شلش، سلسلة الأعمال المجهولة، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٧.
30. عبده، محمد. الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، تحقيق و تقديم: د. محمد عماره، دار الشروق، القاهرة، ط1، ١٩٩٣.
31. عبده، محمد. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة، بيروت، ط3، ١٩٨٨

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

العدالة في الفلسفة اليونانية

د. سلطاني فاطيمة
جامعة سعيدة

الملخص:

تعد العدالة مطلب إنساني ينشده الإنسان في كل زمان ومكان، ولهذا نجد العديد من النظريات تتطرق لهذا الموضوع وعلى سبيل الذكر نجد الفلسفة اليونانية قد اهتمت به كثيرا خاصة أفلاطون وتأسيسه لهذا المفهوم من خلال محاورة الجمهورية، الذي يعد أهم عمل فلسفي أنذاك يعالج فيه أفلاطون قضية العدالة والبحث في ماهيتها والسبل الممكنة لتحقيق العدالة وبعده عمل أرسطو الذي لا يقل أهمية عنه وبحثه في العدالة التوزيعية وهذا ما سوف نتطرق إليه في هذا المقال.

الكلمات المفتاحية:

العدالة، العدالة التوزيعية، الإستحقاق، الفضيلة، المجتمع العادل.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

تمهيد:

لقد أخذت فكرة العدالة حيزا كبيرا من التفكير الفلسفي منذ الفلسفات القديمة فارتبطت بالسماء؛ أي بالآلهة فكانت الآلهة هي الوحيدة القادرة على تحقيق العدل في الكون، وفي مقابل ذلك على الإنسان أن يحترم هذه الشرائع الإلهية وإلا عاقبته الآلهة أشد عقاب، فعند هذه الأجيال اليونانية السابقة كانت العدالة مفهوما إلهيا، لكن مع تطور الفكر الفلسفي اليوناني، أصبحت العدالة من أهم القضايا المطروحة، وتعد محاورة الجمهورية أول عمل فلسفي يعالج فيه أفلاطون قضية العدالة والبحث في ماهيتها والسبل الممكنة لتحقيق العدالة وبعده أرسطو.

العدالة عند أفلاطون:

لقد عالج أفلاطون إشكالية العدالة في كتاب الجمهورية الذي كتبه في مرحلة الشباب بحيث طرح فيه سؤال ما هي العدالة ؟ ليحاول من خلال هذه المحاورة أن يعطي تعريفا للعدالة وكيف نبني دولة عادلة أو أفرادا يحبون العدالة.

تعد جمهورية أفلاطون من أهم المحاورات التي كتبها أفلاطون، فهي تحتوي على عشرة أبواب،ليخصص سبعة أبواب الأولى للبحث في العدالة وشروط تحقيقها في المجتمع المثالي، فيتحدث فيها على لسان سقراط كشخصية رئيسية في المحاورة إضافة إلى شخصيات أخرى، منهم "**كيفالوس** (الشيخ الثري) وابنه **يوليمارخوس** و**تراسيماخوس** السفسطائي **وجلوكون**".

وللإجابة عن سؤال العدالة، فإنه يعرض مجموعة من الآراء والتصورات لمفهوم العدالة من شخصيات مختلفة، وذلك من خلال الحوار الذي كان قائما بين **أفلاطون** على لسان **سقراط** والشخصيات الأخرى، و هذا ما ميز الأسلوب الأفلاطوني الذي يعرف بفن المحاورة المبنية على نظرية التذكر وليس التعلم بمعنى التداعي الحر.

يعطي **"كيفالوس"** تعريفا للعدالة الذي أخذه من الشاعر**سيمونيدس**،بقوله:

"إن العدالة تقضي بأن يرد الإنسان كل ماله؛ ويوضح هذا التعريف ويقول بأن العدالة هي معاملة كل حسب ما يستحق، أو معاملة الأصدقاء بالخير إن كانوا أخيارا والأعداء وهم أشرار بالشر".[1]

إن العدل حسب**"كيفالوس"**هو نفع للأصحاب ومضرة للأعداء وعلى ذلك كان جواب تراسيماخوس حول سؤال ما العدالة؟ متسم بالانفعال العدواني الذي يستهدف تحطيم الأوثان

1 - أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، د/ط،1994،ص16.

التقليدية المتمثلة في العدالة والقانون، وأن الحق يجب أن يتأسس على مبدأ القوة؛ أي أن العدل يجب أن يقيمه القوي.

وعليه يعطي **"تراسيماخوس"** تعريفا للعدالة بقوله : "إن العدالة ليست سوى العمل بمقتضى مصلحة الأقوى، ويفسر بذلك معنى الأقوى بقوله إن الحاكم يفرض على المحكوم مصلحته والعدالة هي ما تفرضه إرادة الحاكم أو الأقوى، لكن مثل هذا التعريف إنما يفيد أن العدالة متغيرة بتغير نظم الحكم و أنها نسبية".[1]

"إلى جانب ذلك يرى **"جلوكون"** الذي أيد موقف **تراسيماخوس** حيث يعتبر أن الظلم من شيم النفوس، وفعل الناس له حسن ووقوعه عليهم قبيح فلما رأى الناس أنهم يظلمون و يُظلمون، فيجربون لذته ومرارته، اتفقوا فيما بينهم ألا يظلم بعضهم بعضا، فشرعوا القوانين والعرف، وسموا القانون عدلاً".[2]

فإذن العدالة لا تطلب لذاتها وإنما عندما يصاب الإنسان بالظلم فإنه يلتزم بها، وكذلك عندما يعم الصراع والنزاع بين البشر، ففي هذه الحالة يلتزم الناس بالعدل إلا إذا عرفوا وذاقوا مرارة الظلم.

فلقد استشهد **جلوكون** بأسطورة **جيجيس**،"ذلك الراعي الذي اكتشف أن تحريك خاتم في إصبعه يخفيه عن أنظار الناس فيجعله ذلك يتنكر لمبادئ الأولى حول العدالة".[3]

يرفض "أفلاطون" مفاهيم العدالة المزيفة التي سبق ذكرها، لكي يبني مفهوما حقيقيا للعدالة انطلاقا من طبيعة البشر، فالعدل حسب التصور الأفلاطوني لا يقوم على المساواة وإنما يقوم على التوازن الطبقي، الذي يمثل نموذج النظام العادل عندما تؤدي كل طبقة مهامها ووظائفها الخاصة حسب استعدادات البشر، فلهذا رفض النظم التي سادت عصره وخاصة الديمقراطية الأثينية وراح يحدد في المدينة المثالية الجديدة الشروط التي تحقق الكمال، من ناحية حتى يتحقق الاستمرار و الدوام من ناحية أخرى الأمر الذي يتسنى معه تحقيق العدالة، لذلك تعرض للمجتمع وتنظيمه والدولة ونظامها.

يقسم أفلاطون النفس البشرية إلى ثلاث مستويات:"الشهوانية، الغضبية، العاقلة"، فلا تكتمل نفس الإنسان إلا إذا تحقق الانسجام بين هذه الثلاثية النفسية، ولا يتحقق هذا الانسجام إلا إذا عاش الإنسان في وسط الجماعة، فهذه الأخيرة قادرة على مساعدته في تحقيق ذلك، لأن

2 - المرجع نفسه، ص17.

3 - أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون، ط4، دار المعارف، القاهرة،1991،ص359.

1- أحمد الميناوي : جمهورية أفلاطون، ط01، دار الكتاب العربي، القاهرة، 2010، ص75.

حاجيات الضرورية للإنسان كثيرة ومتنوعة، وهو عاجز بمفرده عن تحقيقها؛ ولا يتحقق الانسجام الفردي إلا إذا قام كل فرد بعمله الذي يتناسب وقدراته وينبغي أن يتم ذلك تحت إشراف الدولة.

لذا فأفلاطون يقسم النفس وكذلك المجتمع إلى ثلاث طبقات ضرورية لتحقيق الانسجام:[1]

1- الطبقة الأولى: تقابل النفس الشهوانية عند الفرد تشمل العمال، المزارعيين، الصناع.

2- الطبقة الثانية: وتقابلها النفس الغضبية عند الفرد، وتشمل الجنود.

3- الطبقة الثالثة: وتقابلها النفس العاقلة عند الفرد، تمثل الفلاسفة.

"هذه الفضائل الثلاث هي الشروط الواجب توفرها في الطبقات الشعب لكي تتوفر العدالة، بناءا على ذلك يتلخص في تأدية كل فرد في الدولة للوظيفة التي هيأته لها الطبيعة والتزامه بالفضيلة المناسبة لطبيعته، وعلى العكس يكون الظلم والشر حين يتعدى أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره"[2].تتحقق العدالة في المدينة وكذلك عند الأفراد، عندما يلتزم كل فرد حدود طبقته التي ينتمي إليها ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص، وإن هو حاول ذلك فمثله كمثل من يحاول أن يعتدي على ملكية الغير أو يعمل على حرمانه منها وبالتزام بهذه الفضيلة يتحقق العدل.

"بعبارة أخرى تضيع العدالة في رأي أفلاطون لو شارك اسكافي أو النجار في عمل الفيلسوف الحكيم، الذي له وحده الحق توجيه الحكم، وبهذا يصدر أفلاطون أول مبادئ حكم الديمقراطية في عصره وفي كل عصر".[3]

"فالمدينة العادلة هي التي تمتاز بالفضائل الأربعة الرئيسية: الحكمة، الشجاعة والعفة، والعدالة؛ فالمدينة حكيمة بحكامها، مقدامة بجيشها معتدلة بعفة أصلها وعادلة حين يقوم كل فرد بالعمل الذي يصلح له ويوضع الرجل اللائق في مكانه اللائق".[4]

يضع أفلاطون شروط ضرورية لبناء مجتمع عادل وسعيد فيتكلم عن التعليم، لأنه يتبع في ذلك التعليم التصفوي.

حيث ذهب الكثيرون إلى القول بأن الجمهورية كتاب في التربية والتعليم،أو كما قال روسو:" ليست الجمهورية كتابا في السياسة ولكنها أبدع رسالة كتبت عن التعليم"[1]

2- أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص44.

3- المرجع نفسه، ص25.

1- أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص25.

2- أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، مرجع سابق، ص ص، 140،141.

ومن شروط بناء المجتمع المطلوب، يجب الاعتناء بتربية الأطفال الصغار منذ طفولتهم تربية رياضية، بحيث تكون أجسامهم بصحة جيدة وقوية، ويكتسبون من الآداب والفنون ما ينفعهم، حتى سن الثامنة عشر وتكون هذه التربية مشتركة بين الجميع.

حيث أنه في سن الثامنة عشر ينقطع الحراس عن الدروس ويتوجهون بعد ذلك إلى الرياضة البدنية والتمرينات العسكرية، وعند بلوغهم سن العشرين، يواصل فقط من يستحق منهم دراسة الحساب والهندسة والفلك و الموسيقى وهذه العلوم تعتمد على البرهان العقلي وتستغني عن التجربة، وعليه فإن الضعفاء يواجهون وظائف الطبقة الأولى، وبما أن مقام الحراس كبير ويستهلكون وقتهم في التعليم، فينبغي على الشعب خدمتهم وتوفير لهم جميع متطلبات الحياة وإبعادهم عن كل ما من شأنه أن يفسدهم أو يغريهم.

والهدف من هذه التربية والتعليم طبقة من الحراس صالحين يتولون حماية الطبقة الأولى وهم بدورهم يتولون خدمتهم وإطعامهم.كما أننا نجد في مبادئ بريكليس ترديدا لصدى هذه الفكرة القديمة حيث يقول: "لم تخلق المدينة للأثينيين، بل إن الأثنيين هم الذين خلقوا للمدينة"[2] ؛ يعني أن جميع طبقات المجتمع أي الدولة قد وجدت لخدمة حراسها .

عند بلوغ الحراس سن الثلاثين تبين منهم من تتوفر فيه شروط الفيلسوف كمحبة الحق وضعف الشهوة وشرف النفس وسهولة الحفظ، لأنه من الصعب توفر جميع هذه الخصال في رجل واحد، حيث يقضون خمس سنين في التدريب على المناهج العلمية ودراسة الفلسفة، ويدخلون في معترك الحياة العامة من خلال فهم الحقيقة والدفاع عنها، والقيام بالوظائف الحربية والإدارية حتى سن الخمسين. ومنتميز بالتأمل العقلي وكان مدركا للخير المطلق، نال مرتبة الفيلسوف الحاكم من خلال التناوب على الحكم وهذا يجسد الحكم الفرد العادل أو الجماعة الفاضلة.

وعليه؛فأفلاطون يريد أن يكون من يدير المدينة حكاما فلاسفة لأن التربية الأولى التي يتلقاها الجميع من الصغر تخلق فيهم الظنون وتنمي العواطف، فترى الأفراد يملأ نفوسهم الطمع والحسد وحب الذات ولذات الحياة. ولهذا يقول:"بأنه ما لم يتولى الفلاسفة الحكم في الدول أو أن يتحول من نسميهم ملوكا وحكاما إلى فلاسفة حقيقيين وما لم نرى القوة السياسية تتحد بالفلسفة وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا هاتين القوتين فلن تنتهي الشرور من

3- المرجع السابق، ص140.

4- أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، مطابع سجل العرب ، (د/ط)، القاهرة، 1965، ص55.

الدول بل من الجنس البشري"[1]. فالفيلسوف أصلح للحكم إذ يمكنه إقامة العدل، بإدراكه الحقيقة وقدرته على اتخاذ أحسن القرارات التي تناسب كل وضع دون أن يكون بحاجة لمعين أو مرشد.

لقد اتخذ أفلاطون موقف من الحكم الديمقراطي الأثيني، وعمل على دحضه والإطاحة به وذلك لعدة أسباب ساعدت في موقفه هذا ومنها:

"محاكمة وإعدام معلمه وأستاذه سقراط ظلما من قبل مجلس شعبي وقضاة يكونه الجهلة في حين يكون القضاة حكماء وفضلاء، لذلك لم يرض سقراط استعطافهم ورفض أن يطلب الرحمة من الجماهير التي احتقرها دائما، لقد كانت لديها السلطة لتعفو عنه ولكنه رفض باحتقار أن يناشدها الرحمة".[2]

"صار أفراد الطبقة الأولى: التجار، المزارعون العاطلون (الشعب) يمارسون نشاطا خاصا بالطبقة الثالثة (الفلاسفة)، وهذا ظلم في نظر أفلاطون فهو يأخذ عليها في بعض محاوراته التسرع أو الارتجال من أجل المسائل وأخطرها".[3]

يعتبرأفلاطون النظام الديمقراطي بأنه نظام فاشل ينتهي بالظلم والاستبداد، ومن أهم المسائل التي انتقدها فيهذا النظام هي فكرة المساواة بين الناس رغم اختلاف قدراتهم العقلية،ولهذا فهو يفرق بين العدالة الحسابية والعدالة الهندسية.

فالعدالة الحسابية تستخدم الأعداد و التوزيع فيها يكون بالتساوي، بينما العدالة الهندسية فهي تستخدم النسب ويكون التوزيع فيها وفقا للمراتب والحفاظ على الفوارق بين الطبقات الاجتماعية ولهذا يعتبر أفلاطون بأن العدالة الهندسية تتناسب مع النظام الأرستقراطي **(aristocratie)** والعدالة الحسابية تتناسب مع النظام الديمقراطي **(démocratie)**.

" أي دولة وأي شيء سخرية من هذه الديمقراطية التي تعودها وتتزعمها الجماهير، التي تسوقها العاطفة هذه الحكومة التي تقوم على النقاش الشعبي والاختيار الذي - لا اختيار فيه - للبسطاء من المزارعين والتجار في تناوب والتعاقب الأبجدي كأعضاء للمحكمة العليا".[4]

أما من ناحية إلغاء أفلاطون للملكية و الأسرة، فكل طبقة تختلف عن طبقة الأخرى في هذه المسألة.

1- أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص32.

2- ويل ديوانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط6، منشورات مكتبة المعارف، بيروت،1988 ، ص15.

3- محمد الخطيب : الفكر الإغريقي، ط1، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 1999، ص295.

1- ويل ديوانت : قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص13.

"فبالنسبة لطبقة الحكام الفلاسفة، لا يجوز أن يتمتعوا بأي نوع من الملكية ولا يجوز أن يكون لهم أسرة معينة،"[1] فهو يستبعد أي تعليم يهدف حب الثروة والمال وإعلاء من شأن اللذات، ولذلك ينبغي على الطفل أن يتلقى علم الخير، وليس العلم الذي يحط من قدرهم وهذا هو غرض أفلاطون من منع هذه الطبقة تملك الأشياء كالأموال والأراضي وحتى الأسر و الأبناء، وقد منعهم كذلك من العمل لتوفير معاشهم و فرضه على الطبقة الأولى لتهيأ لهم الوقت اللازم لتوفير ولاستكمال تهذيبهم و تعليمهم، وعندئذ فهم لا يحتاجون لمال لكي لا تتعارض مصالحهم الخاصة بمصالح المدينة، إضافة إلى أنه يمنع عليهم كذلك تكوين أسر وأبناء لكي لا ينساقوا وراء عواطفهم، وقد تدربوا وتعلموا ترويض النفس وقهر نزواتهم وغرائزهم.

" أما بالنسبة لطبقة الحراس، يجب أن لا يكون لهم ملكية خاصة بحسب أفلاطون ولا أسرة حتى لا ينصرفوا عن أداء واجباتهم المنوطة بهم، ويجب أن يكون زواجهم داخل طبقتهم لغرض النسل حسب حاجة الدولة،"[2] لقد تطرق أفلاطون في كتابه الخامس من الجمهورية فيما يخص بشيوعية النساء والأطفال الذي يساوي فيه بين الجنسين، بحيث يمكن للمرأة أن تكون من الحراس إذا أبدت مقدرة فهي مهيأة وتصلح للطب أو الموسيقى أو الحرب أو للفلسفة، فتقام حفلات دينية سنوية يجمع فيها الحراس من الجنسين بغرض الاقتران، وهذا الزواج ليس مؤقت غرضه الإنسال على قدر حاجة الدولة. ثم يأخذ الأطفال ويوضعون في مكان مشترك ويشرف عليهم أخصائيين لتأتي الأمهات ويرضعنهم دون أن يعرفنهم، حتى لا تنشأ بينهم قرابة وهم في الحقيقة أسرة واحدة.

أما طبقة عامة الشعب لهم الحق ببناء الأسر والامتلاك لوسائل الإنتاج و التوزيع لأن الملكية الخاصة، لا تعوقهم عن أداء مهماتهم برأي أفلاطون لأن مهمة طبقة الشعب، ليست خطيرة مثل طبقة الحكام الحراس وطبقة الحكام،[3] فالمهمة التي تقوم بها هذه الطبقة هي خدمة طبقة الحكام من خلال توفير الأمان وتحقيق الثقة لهم، وعدم مناقشتها أو الاعتراض حول ما تأتي به من قرارات، على اعتبار أن هذه الطبقة تتميز بالحكمة الكافية التي تمكنها من تسيير شؤون الدولة.

2- أحمد الميناوي: جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص84.

3- المرجع سابق، ص84.

4- المرجع نفسه، ص85.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

بعد تصور أفلاطون لمدينته المثالية العادلة القائمة على حكومة الفلاسفة، التي تستند على قوة العاقلة فإن من الحكومات الأخرى ما يستند على قوى أخرى،[1]وهذه النظم السياسية الخمسة واحدة منها مثالية في مقابل الأربعة الفاسدة أو الناقصة في نظر أفلاطون بأنها دساتير كريت واسبرطة وهي على النحو التالي:

النظام الأرستقراطي **aristocratie** يعتبر أفضل أنواع الحكم، لتميزه بحكم الأقلية ويسعى إلى تحقيق الخير وهو نظام صادق.

النظام التيموقراطي **timocratie** هذا النوع من النظام، يغلب عليه طابع الطموح من كل من يريد أن يصل إلى مرتبة الشرف والمجد وذلك للسعي إلى السمو والتفوق .

الحكم الأوليجارشي **oligarchie** وهو حكم الأقلية الغنية، وفي هذا النوع وهو يعطي للثروة أهمية كبرى.

الديمقراطية **démocratie** التي هي حكم الشعب، والمبدأ الأساسي الذي تقوم عليه هو مبدأ الحرية.

حكومة الطغيان **tyrannie** وهو الحكم الاستبدادي، فهو أسوأ نظام الذي يحكم فيه الفرد الواحد ويكون فيه ظالما وجائرا، ليصل بظلمه إلى الجميع.

"يقابل هذه الدساتير الخمسة أنماط لأخلاق الإنسان لأن طبائع الناس هي التي تُكون الدساتير المختلفة، أي نسير من التيمقراطية إلى الإنسان الأوليجارشي ومن الديمقراطية إلى الإنسان الديمقراطي من الطغيان إلى الطاغية".[2]

"إن من بين الحكومات التي سبق وأن أشرنا إليها سلفا يفضل أفلاطون الحكومة الأرستقراطية و حكم الفلاسفة، على حد قول الأستاذ لويس لأن الدولة التي يكون فيها الحكم لأقل الناس طلبا له، تكون أفضل وأأمن من تلك التي يكون الحكم فيها لمناقضيهم".[3]

بعد عرضنا لنظرية العدالة عند أفلاطون، التي كانت مبنية على الغائية التي تهدف إلى تحقيق الانسجام داخل المدينة من خلال التقسيم الطبقي الذي وضعه ومن خلال التزام كل طبقة بعملها، وفضل أن يحكم المدينة الأقلية ونخبة الشعب لأن جميع الناس غير مؤهلين للحكم.

1- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، طبعة جديدة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص203.

2- أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص38.

3- GeneviéveRodis Lewis: Platon, Editions Seghers, Paris, 1965,P178.

2- العدالة عند أرسطوطاليس:(384-322)

لقد تصور أرسطو العدالة على أنها مرتبطة بالفضيلة، على اعتبار أن هذه الأخيرة، هي أعظم أنواع الفضائل الأخلاقية، ولقد تطرق أرسطو لنظرية العدالة في كتابه الموسوم" بالأخلاق إلى نيقوماخوس" وبالتحديد في الكتاب الخامس الذي كان تحت عنوان "نظرية العدالة" إلى جانب كتاب السياسات فيما بعد الذي عالج فيه وبالأخص عدالة التوزيع .

فالعدالة عند أرسطو هي فضيلة خاصة، شأنها شأن كل الفضائل الأخرى تستمد دلالتها من ارتباطها بالخير.

حيث فرق أرسطو بين العدالة الكاملة (العامة) والعدالة الجزئية (أو المحددة) ليعبر عن أحد معاني العدالة بقوله:"إننا نصف الأشياء بأنها عادلة عندما تؤدي إلى السعادة وتضمن استمرارها أو تؤدي إلى تحقيق جوانب من السعادة في الوسط السياسي"،[1]ويقول أرسطو في تحديد معنى العدالة الكاملة: "العادل هو ما ينص عليه القانون ويتوافق مع المساواة (...) والجائر هو المخالف للقانون وغير متساو"[2]؛ فالعدالة الكاملة بهذا المعنى هي تعتبر كفضيلة شاملة تهدف إلى تحقيق السعادة البشرية وهذا النوع نجده في الأفعال التي يترتب عنها توزيع مراتب الشرفية و الثروات التي تقسم بين أفراد المجتمع السياسي.

" بالنسبة للعدالة الجزئية وما ينتج عنها من حق، فالنوع الأول منها يتجلى على مستوى تقسيم الكرامة والثروات، أو حتى على مستوى الامتيازات الأخرى التي تشمل أفراد المدينة، وهذه الامتيازات قد توزع بين المواطنين داخل المدينة بطريقة متساوية أو غير متساوية"[3]. فالعدالة الجزئية قد تشتمل اللامساواة و اللاإنصاف في عملية توزيع المنافع والأعباء وبذلك فهي تمثل مظهر من مظاهر التعامل مع الغير، كما أنها جزء من العدالة الكاملة، ولها علاقة بالإنصاف.

"ولقد اهتم أرسطو بالنوع الثاني من العدالة، المتمثل في العدالة الجزئية، وبدورها هذه الأخيرة نوعان التوزيعية والتصحيحية"[4].ويذهب أرسطو للقول حول موضوع عدالة التوزيع بإنها :"تتجلى في التوزيع مظاهر الشرف، الملكية أو أي شيء آخر يجري توزيع الحصص منه على أفراد ينتمون إلى وسط معين لأن الناس في مثل هذه الحالات ربما يحصلون على حصص مساوية أو غير مساوية لحصص الآخرين."[5]

1- ديفيد جونستون: مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر،عالم المعرفة،الكويت، 2012،ص86.

2- Aristote :Ethique à Nicomaque ,trad.franc.Tricot,J. ,Paris Vrin,1983,P224(1130d-1131a)

3- Ibid,P224.

4- http://www.e-kutub.com/index.php/2012-11-20.

5- ديفيد جونستون: مختصر تاريخ العدالة، مرجع سابق، ص91.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

في مقابل المساواة والإنصاف، نجد اللامساواة واللاإنصاف، إما أن يكون هناك أكثر أو أقل و لهذا فمن الضروري أن يكون هناك وسيطية، فالوسط في أي فعل هو إنصاف، والعدل يجب يكون في الوسط، فالوسط دوما يكون بين الإفراط والتفريط، وعليه فالعدل وإنصاف يجب أن يكونا في الوسط وهو الذي يحقق التوازن بين كميتين وكثيرا ما يعتبر أنه التساوي وهذا الأخير يترتب عنه تقسيم أربعة حدود على الأقل؛ أي أن يكون هناك اثنين مقابل اثنين - أي أربعة- وهذا التوزيع يفترض تساوي المزدوج بين الشخصين وبين الحصتين.

إذا كان الشخصان متساويان يترتب عن ذلك تساوي في الحصص وإذا كان الشخصان غير متساويان وكان هناك اختلاف بينهما، فمن العدل أن تكون هناك اللامساوة وتفاوت في عملية توزيع الحصص، وينبغي على الجميع أن يدرك أن هناك تفاوت في التوزيع، وهنا يظهر مبدأ الأهلية و الاستحقاق الذي يتجلى خاصة في الجانب السياسي وهذا ما يظهر في أنظمة الحكم.

حيث نجده عند مناصري الحكم الشعب(الديمقراطي) وذلك لاعتقادهم أنهم أكفاء على وجه الإطلاق في حين أنهم متساوون في أمر من الأمور فقط لكونهم متماثلين في الحرية،[1] أما الأوليغارشيين يعتبرون أن التفاوت مع الآخرين في الثروة بينما الأرستقراطيين فيرونها في الفضيلة ومن هنا كان توزيع الحصص نسبي، مع أن أرسطو لم يبحث في هذه المسألة في كتاب الأخلاق بالشكل الكافي ليبحث فيها وبإسهاب فيما بعد في كتاب السياسات، وهذا البحث اشتمل على المسألة العدل التوزيعي ومبدأ التفاوت والمساواة في الحقوق السياسية ومدى تأثيرها في الثورات السياسية.

فبسبب تمسك هذه الأنظمة بهذه الأوهام الذي يعتقدونها يحدث فيما بينهم انقلابات وثورات سياسية. فتلك الأوهام الباطلة هي إذن إن صح القول كما يقول أرسطو هي أصول الثورات ومنابعها، ولذا فالانقلابات تحدث وجهين فتارة يثورون على السياسة ليستبدلوا الحكم الراهن بآخر: كأن يستعيضوا عن الحكم الشعبي بحكم الأقلية ... فقد يثورون طمعا في الزيادة أو النقصان.[2]

إن المبدأ الذي يحكم عملية التوزيع حسب أرسطو هو مبدأ التناسب، وهذا التناسب هو مساواة بين النسب وهو يشتمل على أربعة حدود على الأقل؛ فالتوزيع يفترض أربعة حدود (أ، ب، ج، د)، التي تمثل الأشخاص في مقابل الأشياء.

1- أرسطو: السياسات، ترجمة: الأب أوغستين بربارة البولس، اللجنة الدولية للترجمة روائع الإنسانية،(د \ط)، بيروت، 1957، ص343.

2- أرسطو: السياسات، مرجع سابق، ص344.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

حينئذ كما يكون الحد (أ) هو إلى(ب)، فالحد(ج) يكون إلى (د) وبالتبادل يكون (أ)هو(ج) ويكون (ب)هو(د)، ويكون مجموع اثنين من الحدود هو مناسب لمجموع الحدين الآخرين وهو يحصل من جهة، ومن جهة أخرى يجمع الحدين اللذين فصلا عما يليهما فإذا رتبت الحدود بينهما تبعا لهذه القاعدة فحاصل الجمع يبقى عادلا تماما، وعلى هذا حينئذ الجمع

بين (أ) و(ج) وبين (ب)و(د)هو العدل التوزيعي.[1]وعليه فالشكل الذي يأخذه هذا التوزيع هو التوزيع الهندسي، ويتحقق العدل في توزيع الحصص إلا إذا توفرت هذه الحدود مع وجوب احترامها.

يرى أرسطو أن العدل التوزيعي يتجسد أفضل في مجال العلاقات السياسية كما أنه يناقش فكرة أخرى وهي علاقة العدالة والتعامل بالمثل (المثل بالمثل) وهنا يعرض تصور الفيتاغوريين الذين يرون أن الوسط المطلق هو "أن يرد المرء للغير ردا تاما ما وصله منه"[2] ؛ يرفض أرسطو هذا التصور الفيتاغوري على أساس أن التعامل بالمثل من هذا المنظور لا يتطابق دائما لما هو عادل وهناك حالات تبرر هذا فمثلا عند تلقي شخص عادي ضربة من شخص يمثل السلطة فهذا لا يعني أن نرد عليه هو الآخر أو العكس الشخص العادي يقوم بضرب الآخر أثناء تأدية واجبه فهذه الحالة لا ينطبق عليها ما جاء به الفيتاغوريين كما أن هذا التعامل لا تتحقق فيه العدالة، ومنه كان التعامل بالمثل حسب أرسطو هو تناسبي وليس حسابي أي تبادل الأشياء ذات القيمة المتساوية حسابيا.

إن عملية التبادل بين الأطراف تكون على أساس الاستحقاقات والمؤهلات، ففي حالة ما إذا كانت الأطراف متساوية يكون التبادل متساوي وهذا ما يسمى بالتبادل المتوازن وفي حالة اللامساواة وكان هناك اختلاف بين الأطراف فيكون التبادل مختلف فيما بينهم وهذا النوع يسمى بالتبادل غير متوازن.

إذن تكون العدالة مسألة تعامل بالمثل إلى حد كبير على الرغم من أن ذلك التعامل بالمثل لا يكون بالضرورة من النوع "الحسابي" (كما يسميه أرسطو أو المتوازن).

فالإنسان العادل هو الذي ينصف غيره وأن يعطي للآخرين من كل ما هو نافع كما لو كان يأخذ لنفسه، وذلك من إنصاف ومساواة تناسبية، وهذا من فضائل العدل أنها تأخذ بالوسيطية على خلاف الظلم الذي يميل إلى أحد الطرفين إما الإفراط في كل ما هو نافع بأن

1- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ترجمة أحمد لطفي السيد، ج2، مطبعة دار الكتب المصرية،القاهرة، 1924، ص70.

2- المرجع السابق، ص78.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

يأخذ لنفسه أكثر من الآخرين، وإما التفريط في كل ما هو ضار أي بأن يأخذ أقل من الآخرين، و اللاعدل مرتبط بالرذيلة؛ وهو الميل إلى إحدى الطرفين معا الإفراط بالكثرة و التفريط بالأقل، ودون أي اعتبار للتناسب، بينما العدل مرتبط بالفضيلة وهو التزام بالوسط بين الإفراط و التفريط.

و"أما النوع الثاني فيخص العدالة المرتبطة بالعقود. وتنقسم هذه الأخيرة إلى جزأين، لأن المعاملات بعضها إرادي وبعضها غير إرادي".[1] أما العلاقات الإرادية هي التي تكون فيها التعاملات بين جميع الأطراف إرادية كتعاملات البيع والشراء، بينما اللاإرادية فهي تتضمن كل أنواع الجرائم ويجب أن تخضع لمبادئ العدالة.

يوضح أرسطو فكرته العامة عن التبادل الذي يقوم على التعامل بالمثل ويحصل على أساس نسبة محددة بإعطاء سلسلة من الأمثلة: "إذا كان هناك مجموع من الأشخاص أصحاب مهن مختلفة كالإسكافي والطبيب وعامل البناء والمزارع، كأن يحدث اتفاق بين شخصين و يكون هناك تبادل بين الطبيب والمزارع أو عامل البناء والإسكافي، ففي هذه الحالات لكي تتحقق عدالة و إنصاف أثناء عملية التبادل فيجب أن يكون هناك تساوي في الإنتاج بين هذه الأطراف."[2] ولكي تتحقق العدالة وإنصاف يجب أن يكون التبادل متناسب، وذلك أن تكون الأطراف المتبادلة متساوية بالإضافة إلى تساوي الإنتاج المتبادل.

وفق رأي أرسطو أن عامل البناء و الإسكافي والمزارع هم جميعا متساوون نسبيا؛ بمعنى أنهم أحرار بالإضافة إلا أنهم متساوون؛ أي مبادلة تكون بين هذه الأطراف عادلة ومنصفة، فالمعيار الذي يجب أن تقوم عليه عملية التبادل المتناسب هو القيمة الإنتاجية، فعامل البناء ينتج أضعاف ما ينتجه الإسكافي ففي هذه الحالة عملية التبادل الذي تكون بين الإسكافي وعامل البناء، بأن يعطي الإسكافي ضعف قيمة المنزل لعامل البناء وهكذا يكون التبادل فيما بينهم قائم على المساواة، إلا أن المساواة في العدالة التصحيحية قائمة بالنسبة الحسابية عكس التوزيعية.

"أما بالنسبة لأفكار أرسطو فيما يتعلق بالتعاملات الإرادية، فكثير من الباحثين قد افترضوا أن أرسطو في نظريته عن العدالة، لم يكن لديه أي شيء يقوله عن مسائل العقوبة أو العدالة الجزائية (...)، لكن على الرغم من أنه يعطي أمثلة قليلة توضح أفكاره عن العدالة الجزائية كان

3- Aristote :Ethique à Nicomaque,op.cit.p224.

1- ديفيد جونستون: مختصر تاريخ العدالة، مرجع سابق،ص97.

يفكر في العدالة الجزائية ضمن مناقشاته لكل من التبادل المتناسب وهو الأساس الذي يستند إليه تفكيره في العدالة الجزائية عموما وعدالة التصحيح ".[1]

"فالعدالة الجزائية تتمثل في رد الأمور إلى نصابها، وغالبا ما تخول هذه مهمة إلى القاضي أو المحكم لكي يتولى مهمة الفصل بين الأطراف المتنازعة وتحقيق العدل بين الأشخاص فالقاضي حسب أرسطو يشبه العدل المشخص فهو الذي يمسك بين طرفي الخصمين، بل قد يعطي القضاة أحيانا لقب المصلحين بين الخصوم، فالعادل هو وسط مادام القاضي نفسة وسطا".[2]

فعندما يعتدي شخص على آخر بضربه أو جرحه أو حتى قتله فعليه أن يتحمل هذا المعتدي الضرر الذي ألحقه بذلك الشخص لكي تتحقق مساواة، وذلك بتعويض الضرر الذي ألحقه الجاني بالضحية رغم أن أرسطو لم يضع مقدار لهذا الضرر فالأمر المهم عنده أن يعاقب المعتدي على الضرر الذي ألحقه بالضحية من غير عدل، لأن هناك مساواة بين الجاني والضحية.

"فالمساواة تعني الوسط بين الأكثر وبين الأقل، فالربح و الخسارة أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أولها بالأكثر والثاني بالأقل، فالأكثر في النفع والأقل في الضرر، هذا هو الربح وضد ذلك هو الخسارة أو الألم، والمساوي الذي يلزم الوسط بين أحدهما وبين الآخر وهو ما نسميه العادل وعلى جملة القول فإن العادل الذي موضوعه تقويم الخطايا بين خسارة الواحد أو ألمه وبين ربح الآخر".[3]

إن عملية التصحيح تستدعي الأخذ بالوسط مابين الربح والخسارة والتساوي ما بين الأكبر والأقل، يوجب الأخذ بعملية تقسيم الحصص بالطريقة الحسابية بمعنى أن ينقص من أكثر ما زاد عنه ويضاف إلى الأقل ما ينقص منه.

ومما سلف ذكره نستنتج أن نظرية العدالة عند أرسطو، على الرغم من أنه يمكن أن تطبقها بين أشخاص متساوين نسبيا، إلا أن الوسط المهم الذي يجب أن تسود فيه العدالة هو الوسط السياسي، فهو يسعى كذلك إلى تطبيق العدالة السياسية التي هي ممكنة فقط بين الأعضاء الأحرار والمتساوين يسعون إلى تحقيق رغباتهم.

2- المرجع السابق، ص100.

3- أرسطو طاليس :علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سابق، ص74.

1- أرسطو طاليس :علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، المرجع السابق، ص72.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

المصادر والمراجع:

1- أرسطو: السياسات، ترجمة: الأب أوغستين بربارة البولس، اللجنة الدولية للترجمة روائع الإنساني (د \ط)، بيروت، 1957.

2- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ترجمة أحمد لطفي السيد، ج2، مطبعة دار الكتب المصرية،القاهرة، 1924.

3- أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، د/ط،1994.

4- أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون، ط4، دار المعارف، القاهرة،..1991

5- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، طبعة جديدة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

6- ديفيد جونستون: مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر،عالم المعرفة،الكويت، 2012

7- أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، مطابع سجل العرب ، (د/ط)، القاهرة، 1965

8- ويل ديوانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع،ط6، منشورات مكتبة المعارف،بيروت،1988.

9- محمد الخطيب : الفكر الإغريقي، ط1، منشورات دار علاء الدين، دمشق،1999.

franc.Tricot,J. ,Paris Vrin,1983..-Aristote :Ethique à Nicomaque ,trad11

12- http://www.e-kutub.com/index.php/2012-11-20.

مجلة متون (Moutoune) / ج د، مولاي الطاهر سعيدة /
ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

القتل الرحيم
دراسة في الأخلاق التطبيقية

بنين حامد جبار
باحثة عراقية
katebmsr@gmail.com

الملخص:
أثيرت في الآونة الأخيرة عدة مناقشات وتساؤلات حول مفهوم القتل الرحيم وذلك في عالمنا العربي والإسلامي على صفحات المجلات والجرائد، وإن كان هذا الجدال قد سبقنا إليه الغرب منذ زمن بعيد وذلك لتقدم التقنيات الطبية عندهم، حيث أن التكنولوجيا الطبية المتقدمة جعلت من الممكن لكثير من الناس أن يظلوا على قيد الحياة فترة أطول. فمنذ سنوات قليلة مضت، حينما يفشل القلب أو الرئتين يموت الشخص خلال فترة قصيرة، بينما في وقتنا الحاضر، يستطيع الشخص أن يعيش حياة أطول عن أن يموت خلال فترة قصيرة هذا بسبب التقدم الطبي التكنولوجي، فهل ما زال القتل الرحيم مبرراً؟ هذا البحث يتناول القتل الرحيم من وجهة نظر الأخلاق التطبيقية ونتائجه على الممارسات الطبية.
الكلمات المفتاحية: القتل الرحيم، الاخلاق التطبيقية، الطب، الفكر العربي، الأخلاق الطبية

Abstract:
Recently, several discussions about the concept of euthanasia have been raised in our Arab and Islamic world in journals and newspapers. This controversy has been present in the West for a long time due to the advancement of medical technologies as advanced medical technology has made it possible for many people to survive longer. A few years ago, when the heart or lungs fail, a person died within a short period, while at the present time, a person can live a longer life than dying within a short period of time, due to medical technological advances. So, still the euthanasia justified? This paper deals with euthanasia from the point of view of applied ethics and its consequences for medical practices.

Keywords: Euthanasia, Applied Ethics, Medicine, Arab Thought, Medical Ethics

تمهيد

لعل الموت الرحيم وما يتعلق به من إشكاليات فلسفية وأخلاقية ودينية يشكل أحد أكبر معضلات و جدليات الأخلاق الطبية. وربما نستطيع التنويه إلى جدليات أخرى تثير قدراً مشابهاً من الضجة مثل الإجهاض الإرادي، محكوم على هذه الجدليات بالاستمرار إلى ما لا نهاية، لأنه الجدل الصدامي أحيانا مابين المواقف العلمية والروحانيات الإيمانية والدين، وهناك جدلاً داخلياً بين المواقف الإيمانية لمختلف الأديان والمعتقدات الروحية بالإضافة إلى الجدل العلمي الناتج عن التشكيك كمنهج علمي ديناميكي. وعلينا أن نشير إلى وجود الكثير من التباين والاختلاف وربما أحيانا بعض اللغط والخطأ عند الحديث عن مفهوم القتل الرحيم خارج الوسط الطبي والعلمي "وأحياناً داخله". حيث يتم دمج حالات مصطلحات ليس هناك إجماع على اعتبارها من داخل القتل الرحيم، كمفهوم معرف ومصنف داخل الأدبيات الطبية وخصوصاً تلك المتعلقة بالأخلاق الطبية[1].

ولقد أثيرت في الآونة الأخيرة عدة مناقشات وتساؤلات حول مفهوم القتل الرحيم وذلك في عالمنا العربي والإسلامي على صفحات المحلات والجرائد، وإن كان هذا الجدال قد سبقنا إليه الغرب منذ زمن بعيد وذلك لتقدم التقنيات الطبية عندهم، حيث أن التكنولوجيا الطبية المتقدمة جعلت من الممكن لكثير من الناس أن يظلوا على قيد الحياة فترة أطول. فمنذ سنوات قليلة مضت، حينما يفشل القلب أو الرئتين يموت الشخص خلال فترة قصيرة، بينما في وقتنا الحاضر، يستطيع الشخص أن يعيش حياة أطول عن أن يموت خلال فترة قصيرة هذا بسبب التقدم الطبى التكنولوجي، ولقد دافعت بعض الهيئات الغربية عن القتل

(1) عماد الدين إبراهيم: أخلاق البيوطيقا والقتل الرحيم، ضمن كتاب: الأخلاقيات التطبيقية، إشراف خديجة ونيلى، كلمة للنشر والتوزيع، لبنان، 2015، ص119.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الرحيم لهولاء وأمثالهم مثل هيئة المركز الأمريكي للقتل الرحيم، وأطلقت عليه الموت بكرامة[1].

معنى القتل الرحيم:

القتل الرحيم كلمة يونانية مكونة من مقطعين Eu ويعني الحسن أو الجيد، وكلمة Thanatosوتعني الموت، وتستخدم الكلمتين معا للإشارة إلى الموت الجيد أو الحسن[2]. وقد تم تعريف القتل الرحيم فى موسوعة الفلسفة بأنه الموت السهل اللين اللطيف، يستخدم عادة في الحالات التي تعاني من مرض مزمن غير قابل للشفاء[3].

عرفه Littre بأنه الموت الطيب، وهو إطفاء شعلة الحياة بصورة سريعة أو بطيئة، دون آلام، وهو نهاية الشيوخ الذين ينطفئون، ممن أصيبوا إصابات تستهلكهم ببطء، فى أيام أو ساعات، ثم هو الموت المفاجئ[4]. تم تعريف القتل الرحيم أيضاً "بالموت السعيد وهو الموت الطبيعي الذي يتم دون ألم، أو الموت المعجل الذي يمكن أحداثه بوسائل غير مؤلمة، أو الموت الذي يضع حداً لحياة مليئة بالألم والشقاء، وهو مذهب من يرى أن العقل يحكم بوجوب تعجيل موت المصابين بالعجز أو السفر بتشوهات خلقية، أو بإحدى العلل التي لا يمكن شفاؤهم منها[5].

لهذه المشكلة جانبان : جانب يهم المريض والطبيب أو أخلاقيات الطبيب وهو يعالج مريضه ، وجانب يهم علماء الأخلاق ، أما ما يتصل بأخلاقيات الطبيب وهو يعالج

---

(1) المرجع نفسه، ص120.

(2) B, James & Jr, Tubbs: A Hand Book Of Bioethics Terms, Georgetown University Press, Washington, 2009, P. 54-55.

(3) Gert, Bernard: (In) Encyclopaedia of Philosophy, Vol.3, 2nd edition, Macmillan Reference, USA,2005, P. 455.

(4) Thomson, W.A.K.: Dictionary of Medical Ethic & Practice, John Well Lomited, Bristol, 1977, P. 191.

(5) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، باب الميم، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص 441.

مريضه الميؤوس من شفائه فالمقصود أن نتساءل ، هل يجب على الطبيب أن يصارح هذا المريض بحقيقة حالته ، وهل من حق المريض أن تقال له حالته بكل صراحة ، أم يجب علينا إخفاء الحقيقة عنه رأفة به، يرى علماء الأخلاق أن إخفاء الحقيقة عن المريض نوع من الكذب والخداع ، وهو أمر مرفوض أخلاقياً ، يجب إذن أن نصارحه ، هنالك إجماع بين جمهور علماء الطب على السماح بالإماتة بدافع الشفقة والرحمة في حالات صارخة مثل المرضى الذين لم يعودوا يحسون بأي خبرات مثل الغيبوبة التامة ، أو مثل حالة الطفل المعوق لا يشكو من أي ألم لكنه في وضع فيزيائي لا يمكن علاجه بحيث يدعو إلى الشفقة ، أو مثل حالة طفل ولد بلا أطراف بصر، وسمع، ولحاء الدماغ ، وما يشبه ذلك من حالات[1].

إذا انتقلنا إلى حالات مثل الأمراض التي يقف الطب عاجزاً أمامها، فمعظم الأطباء يبيحون إماتة هؤلاء المرضى بدافع الشفقة والرحمة ، لكن هل ترى هذه الأغلبية وجوب مصارحة المريض بحالته؟ يترددون في ذلك ، وقد يحس أحدهم بالدهشة والذهول والوحدة المظلمة ، أو قد يطلب إراحته من العذاب والإسراع في الإماتة ، وقد يسلك المريض سلوكا عدوانيا ، على أي حال يتفق الأطباء في مصارحة هؤلاء المرضى بحالتهم ، لكنهم يتفقون أيضا ألا يقولوا الحقيقة للمريض بشكل صريح مباشر ، وإنما يقولونها بالتدرج أو عن خطوات أو مراحل وأن يساعدوا المريض بإراحة جسده وتخفيف آلامه ومرافقته ومصاحبته بحيث نجيب على أسئلته برفق ورحمة وعطف وأن تساعده في نضاله ، إلى أن يصبح في حالة هدوء وسكينة حتى يناله السكون الأبدى، هذا عن مصارحة المريض بحقيقة مرضه ومصيره المحزن ، أما عن قرار الإماتة بدافع الشفقة فيرى جمهور الأطباء أنه لا يتخذ إلا بموافقة المريض نفسه لأن الحياة مقدسة عند صاحبها ، وحياة الإنسان ليست سلعة يفعل الطبيب فيها كيف يشاء وحين تكون مواجهة المريض بهذا القرار صعبة فيجب أن

[1]أحمد صبحى ، محمود زيدان : في فلسفة الطب ، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية ، ١٩٨٥، ص154.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

تلجأ إلى أفراد أسرته المحيطين به وتصارحهم بالحقيقة وباتخاذ القرار، وفي هذه الحالة قد نجد أفراد الأسرة مختلفين في اتجاهاتهم العاطفية نحو مريضهم، حينئذ يدعو الأطباء إلى أن يؤخذ رأي فريق الأطباء المعالجين فهم عن غيرهم أقدر على اتخاذ قرار الإماتة بدافع الشفقة [1].

هذا هو الجانب الذي يهم الأطباء، أما فيما يخص المرضى الميؤوس من علاجهم وشفائهم فيسمح للأطباء إماتتهم بدافع الشفقة والرحمة ، لكن هناك جانب آخر من مشكلة الإماتة يهتم به علماء الأخلاق ، يقول هؤلاء إذا سلمنا بأن إراحة المريض الميؤوس من علاجه بإعطائه دواء قاتلا أمر مقبول ومشروع، فإننا نقع في حيرة بالغة، ماذا نفعل في حالات مشابهة ، إذا شرعنا الإماتة بدافع الشفقة وقلنا إنه مسموح بها أخلاقياً فإننا لا نستطيع التوقف في حالات مشابهة لا نهاية لها ، هل نسمح مثلا بقتل الأطفال المتأخرين عقليا والمرضى بأمراض عصبية والكسيح أو القعيد وكبار السن، هل يمتد التشريع الأخلاقي إلى أفراد غير مرغوب فيهم سياسياً أو من هم عبء على المجتمع، من المقبول أن تسحق حشرة بقدميك، لكن ليس من المقبول أخلاقيا أن تقتل كل الكائنات الحية.

وينفذ هذا النوع من القتل بثلاث طرق :

1- إعطاء المريض جرعة من دواء قوى مخفف للألم ، بحيث تقضي عليه ، وهذا يعد قتلاً عمداً.

2- إيقاف الأجهزة التي يتوقف عليها استمرار حياة المريض فيموت ، وهذا النمط لم يتم التعرف عليه إلا حديثاً.

3- وقف علاج المريض، أو الامتناع عن علاجه، بعد التأكد من أن علاجه لا يخفف عنه آلامه مع استحالة شفائه وإنقاذ حياته [2].

أنواع القتل بدافع الشفقة :

---

[1] المرجع نفسه، ص154-155.

[2] Ann, Helm: Voluntary Euthanasia, An International Perspective, ESQ, U.S.A., 2010, p.17.

(1) القتل بدافع الشفقة المباشر السلبي:

إن القتل بدافع الشفقة المباشر السلبي له عدة أوجه من أهمها :

إيقاف العلاج الذي يثبت عدم جدوى استمراره .

صرف النظر عن بدء العلاج الذي يقطع لاحقا لعدم فائدته.

يسمى أحيانا بالقتل بدافع الشفقة الفعال أو المنفعل ويتم إيقاف المعالجة لأن إطالة الحياة في مثل هذه الحالة تكون عبئاً على المريض الذي لا أمل من شفائه [1].

وقد استخدم مصطلح القتل بدافع الشفقة السلبي على تزايد في السنوات الماضية ، ومعناه (دع الطبيعة تأخذ طريقها) بدلا من استخدام المعالجة الطبية ، والإصرار على إمداد الحياة لشخص مصاب بداء مستعص [2].

(2) القتل بدافع الشفقة غير المباشر:

يسمى أحيانا الموت الناتج عن إعطاء مسكنات ومعناه التسبب في تعجيل الوفاة ولكن بدون أن يكون هذا الأمر هو المقصد المباشر، مثال : يعانى من آلام وأوجاع مبرحة نتيجة انتشار السرطان في جميع أنحاء جسمه فيتم إعطاؤه عقار المورفين لتهدئة آلامه، وبمرور الوقت يضطر الطبيب إلى زيادة الجرعة وذلك من أجل السيطرة على الام المريض ، ولكن الجرعة الكبيرة تحدث آثارة مسيئة للمريض وتؤدي إلى الموت ، ولكن هذا الأثر ولن كان متوقعاً إلا أنه غير مقصود [3].

(٣) المساعدة على الانتحار:

القيام عن عمث ودراية بإمداد المريض بالمعرفة أو بالوسائل أو كليهما مساعدته على الانتحار متضمناً وصف بعض الجرعات الزائدة منها أو إمداد المريض بهذه

---

(1) Scully. Thomas and Scully, Celia: Making medical decision, first edition, fireside book, 1989, P. 112.

(2) Twycross, Robert. p. 103.

(3) سليمان شريد سليمان : الجواب الكافي في المنظور الإسلامي والقوى المهني في الاخلاقيات والمستجدات الطبية الحديثة، ص ١٩١.

الأدوية ، والانتحار بمساعدة أهل الاختصاص طريقتان متساويتان من الناحية الأخلاقية حتى ولو كانت بعض الدوائر القضائية تفرق بينهما.

يصدر التوسل أو طلب المساعدة الطبية على الانتحار، عادة من مريض يشعر أنه لا طاقة له على تحمل الأمه ، وأنه يفضل الموت عن العيش في تلك الحالة ، ويرى هؤلاء المرضى أن لهم الحق في الموت ، ويرون أيضا أن من حقهم طلب المساعدة على الموت ، مما يجعل الطبيب في اعتقادهم أحق الناس بتمكينهم من الوسائل اللازمة للموت ، لمعرفته بالأدوية المسكنة الحضانة الموت دون ألم ، ومن الطبيعي أن يتردد الأطباء قبل الاستجابة لهذه الطلبات لأنها غير مشروعة وغير قانونية ، وهي في أغلب دول العالم محظورة من قبل الأخلاقيات الطبية [1].

لكن ذلك لا يمنع الطبيب من احترام رغبة المريض ، اذا ما طلب منه أن يسمح للطبيعة أن تجري مجراها دون أي تدخلات طبية من أي نوع كان ، فرفض الأطباء القيام بما يسهل المساعدة على الانتحار المريض ، لا يعني عجزهم عن ذلك ، وأيضا عدم مقدرتهم على ايجاد طرق أخرى للاعتناء بمريض بلغيه مرضه درجة متقدمة ، لا ينفع بعدها أي دواء : فيمكن ان للأطباء في هذه اللحظة استعمال بعض المسكنات التي من شانها التخفيف عن المريض والحد من آلامه [2].

فمن المفترض أن الطبيب هو الذي يتم عملية الانتحار أو المساعدة عليه لأنه هو المقبول له يفعل ذلك إما جزئيا أو كلية التي في الوفاة ، وهذا ي تبع المسئولية الأخلاقية عن وفاة المريض ، فعندما يقوم الطبيب بعمل مشروع عن قصد لقتل المريض أو مساعده على القتل ، فالمريض لا يتحمل المسئولية الأخلاقية للوفاة ، وإنما تقع المسئولية على عاتق الطبيب.

المساعدة على الانتحار إما أن تكون سلبية أو إيجابية ، فالمساعدة السلبية تكون عن طريق مواصلة رفض المريض الطعام والماء لكي يموت جوعا ، وهناك فرق كبير

---

(1) Leenen, HJJ., p. 4-5.

(2) Pence, Gregory, E: Classic Cases in Medical Ethics, MC Graw-Hill, USA, 1990, P.46.

بين المساعدة على الانتحار سلبيا والقتل بدافع الشفقة السلبي حيث أن المريض في القتل بدافع الشفقة السلبي لا يمارس أي عمل، فالطبيب هو الذى يقوم بكل شي لإمانة المريض، أما الانتحار الإيجابي فيتضمن توفير الوسائل على الموت مثل الأقراص الطبية أو مشروب قاتل يتناوله المريض بنفسه [1].

كان الانتحار جريمة معاقب عليها فيما مضى ، حتى أن قانون فرنسا الشهير الصادر عام ١٩٧٠ كان ينظم أصول ملاحقة الذين ينتحرون بعد موتهم ، وأن البلاد الأنجلوسكونية ، ظلت تلاحق من يحاول الانتحار ، ويفشل فيه ولكن التعامل المعاصر ، بل والتشريع نفسه ، يخرج الانتحار من نطاق القانون الجزائى.

يجب أن نلاحظ أن هذه الإحصاءات ليست دقيقة ، لأن كثيراً من العائلات تستر على أسباب الموت إخفاءاً للانتحار ، وتجهد في أن تعزو الوفاة إلى أسباب أخرى ، دفعاً للتقولات والإشاعات [2].

لذا فالانتحار لا يوجد يتدخل من أحد وإنما الشخص هو الذي يقتل نفسه، فالشخص الواحد يكون قاتلاً وقتيلاً في ذات الوقت ، لذلك فالقتل بدافع الشفقة جريمة بينما الانتحار لا يعد كذلك في مختلف القوانين الوضعية ، فالانتحار جريمة لا يمكن العقاب عليها بمعنى الكلمة ، لأن العقوبة لن تفرض إلا على أو جسد ميت لا شعور فيه ، إنها جريمة لا شك ولكنها جريمة يعاقينا عليها الله وحده فهو الذي يمكنه معاقبة الميت بعد موته.

يترتب على عدم اعتبار الانتحار جريمة قتل علم المعاقبة على الشروع فيه أيضاً ، فالشروع يفترض انصراف البدء في التنفيذ إلى فعل أوصلة إجرامية، وقد انتقت هذه الصفة عن الانتحار ، ويترتب على ذلك أيضا أن الاشتراك في الانتحار غير معاقب عليه لأنه اشتراك في عمل لا عقاب عليه ، فمن يحرض غيره على الانتحار

---

(1) Kamm, Frances, M.: Physician Assisted Suicide, Routledge, New York, and London, 1998, 5, 30-31.

(2) عبد الوهاب حومد: القتل بدافع الشفقة، القتل بدافع الشفقة، مجلد عالم الفكر، المجلد الرابع، العدد الثالث، 1973، الكويت، ص24.

لا عقاب عليه ، وذلك تطبيقا للقواعد العامة في الاشتراك والتي هي انصراف فعل الاشتراك إلى نشاط أصلي ذي صفة إجرامية وهذا لا يتوافر بالنسبة للانتحار، ومع ذلك فإن قاعدة علم العقاب على الاشتراك في الانتحار محددة بشرطين :

ألا يتعدى سلوك الشخص دائرة الاشتراك فيرتكب فعلاً يرقى إلى مستوى البدء في تنفيذ فعل القتل ، فكل عمل من الأعمال التي تتكون في جريمة القتل يخرج مرتكبه من دائرة الاشتراك المباح ويجعل منه فاعلاً في جريمة القتل .

ألا يرقى دور المساهم في الانتحار إلى مستوى التفاعل المعنوي حيث يكون المنتحر أداة مسخرة في يد من حرضه على الفعل لنقص إدراكه أو عدم استطاعته على الإختيار ، كما لو كان طفلا صغيرا أو مجنوناً وحمله شخص بقصد قتله على تناول مادة سامة ، أو أوهمه أن المادة القاتلة في مادة مفيدة ، فتناولها نتيجة لذلك ، وفي هذه الحالة تجردت أفعال المنتحر من حرية الإرادة ، ولهذا ينسب السلوك إلى من حرض المنتحر على القيام بالانتحار حيث أنه استخدم المنتحر كأداة في تنفيذ نتيجة اتجه إليها قاصداً [1].

وثمة تقسيم آخر للقتل الرحيم، وهو إما أن يكون إراديا Voluntary أو لا إراديا Non Voluntary أو دون إرادة In Voluntary وهى حسب رأي بيتر سينجر كالتالى:

القتل الرحيم الارادي:

وهو الذي فيه يكون فيه المريض واعياً لذاته ويطلب الشخص بنفسه أن يقتل. وهذا يتم عندما يريد الأشخاص الذين ما يُعانون من مرض مزمن، فعلى الأطباء مساعدتهم في إنهاء حياتهم، وأحيانا يصعب التفريق بين القتل الرحيم الاختياري وبين المساعدة على الانتحار بمساعدة طبيب [2].

القتل الرحيم غير الإرادى: دون اختيار

---

(1) السيد عتيق: ص32.

(2) Singer, Peter: Practical Ethics Second Ed. Cambridge Un press, 2007, P. 178-180.

هو نوع من القتل اللاإزامي القهري ينفذ على غير رغبة المريض. يرى سينجر أن حالة القتل الرحيم دون إرادة عندما يكون الشخص المقتول قادراً على الموافقة على موته ولكنه لم يفعل ذلك؛ إما لأنه لم يطلب منه؛ او لأنه طلب منه ولكنه طلب أن يستمر في الحياة، ثمة فرقاً جوهرياً بين قتل شخص اختار أن يستمر في الحياة، وقتل آخر لم يقبل أن يقتل، لكنه إذا سئل كان سيقبل، فمن الصعب عمليا تخيل حالات يكون فيها الشخص قادرا على الاختيار ولا يتم سؤاله، لأنه لماذا لا يسأل ما دام قادراً على الاختيار.؟ يمكن فقط في الحالات الأكثر غرابة والأكثر شذوذا قبول عدم سؤال شخص قادراً على الموافقة أو الرفض، في حالة قتل شخص لم يقبل أن يقتل، يمكن أن تجعله قتلاً رحيماً في حالة إذا ما كان سبب القتل هو معرفة إنه سيتعرض لألم لا يحتمل في أحد أجزائه ونريد أن نريحه، ويعترض سينجر على هذا النوع.

القتل الرحيم اللاإرادي: (غير قادر على الاختيار)

يترك النوعين السابقين مجالاً لنوع ثالث للقتل الرجيم وهو القتل الرحيم اللاإرادي، فإذا لم يكن الشخص مدركا للاختيار بين الحياة والموت، وقتها نجعل هذا القتل لا اختيارياً ولا رفضاً، فهؤلاء غير القادرين على الموافقة هم المرضى بشكل لا شفاء منه أو الأطفال المعاقين، أيضاً هؤلاء غير القادرين على الموافقة من المصابين في حوادث أو المسنين الفاقدين المقدرة تماماً، ولم يتم سؤالهم من قبل أو حتى يعرض عليهم أمر القتل الرحيم فيرفضونه في تلك الظروف.

تصنيف القتل الرحيم

تصنيف القتل الرحيم حسب ما إذا كان الشخص أعطى إقرار بالموافقة إلى ثلاثة أصناف، طوعى، غير طوعى، قسرى، وهناك نقاش داخل الأدبيات الطبية وعلم الأخلاقيات الحيوية عن الوفاة غير الطوعية "وبالتبعية القسرية" للمريض يمكن اعتباره قتلاً رحيماً بصرف النظر عن النوايا أو ظروف المريض. وقد صرح كل من بوشامب و ديفيدسون أن الموافقة من جانب المريض لا تعد إحدى المعايير الخاصة بهم، يرى آخرون أن الموافقة أمراً أساسياً. على سبيل المثال، في مناقشة القتل الرحيم قدمت مجموعة عمل الأخلاقيات في عام 2003 من قبل الرابطة الأوربية

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

لرعاية المسكن عبارة واضحة وهى أن القتل الطبي لأي شخص دون موافقة هذا الشخص المعني، سواء أكانت غير طوعية "التي يكون فيها الشخص غير قادر على الموافقة" أو قسرية "ضد إرادة الشخص" ليست قتلاً رحيماً: بل قتل عمد، بالتالي القتل الرحيم يمكن أن يكون طوعية فقط [1].

القتل الرحيم الطوعي:

هو القتل الذي يتم بموافقة المريض، لذلك يسمى بالطوعي. وهذا النوع يعد قانونياً في بلجيكا، ولوكسمبورج، هولندا، وسويسرا، بعض الولايات المتحدة مثل أوريجون وواشنطن، عندما يتسبب المريض في الوفاة بمساعدة طبيب، غالباً ما يستخدم مصطلح المساعدة على الانتحار بدلا من ذلك.

القتل الرحيم غير الطوعي:

يسمى القتل الرحيم غير الطوعي عندما تكون موافقة المريض غير متوفرة ، من الأمثلة على ذلك القتل الرحيم للأطفال، وهو غير قانوني في أنحاء العالم ما عدا في ظروف محددة في هولندا حسب بروتوكول جروتينحن.

القتل الرحيم القسري:

يسمى القتل الرحيم القسري عندما يجرى القتل الرحيم ضد إرادة المريض، ويمكن تقسيم القتل الرحيم الطوعي وغير الطوعي والقسرى إلى عديد من المتغيرات: منها سلبية ونشطة. فالقتل الرحيم السلبي قتل رحيم نحو زيادة "سامة" من مسكنات الألم الأفيونية. أما القتل الرحيم النشط فينطوي على استخدام مواد مميتة للقتل، وهي الوسيلة الأكثر للجدل، قد يستخدم الفرد جهاز لتنفيذ القتل الرحيم الطوعى النشط على نفسه [2].

(1) Davidson Arnold, Beauchamp Tom «The Definition of Euthanasia», Journal of Medicine and Philosophy, p.p. 294 - 296.

(2) Retched, J:" Active and Passive Euthanasia», Bloethx. Topics, January1975, p. 78-80.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الأبعاد الأخلاقية:

حينما يصبح المخلوق البشري مضغة ، تتفتح للحياة ، يحتاج إلى حماية خاصة ، لاستكمال أسباب حياته ، ولا يرفض له هذه الرعاية إلا الآباء الشواذ ، والناس بدافع اعتبارات إنسانية وخلقية ينقمون على الحيوانات التى تقتل صغارها تحت وطأة حمى تعتريها أو كلب ينتابها، وقد درجت المجتمعات البشرية منذ الأزل على طرد القتلة من صفوفها ، كما تطرد الوحوش المفترسة، أو نبذهم لأنهم يتخلون بإجرامهم عن الصفة التي تميز الإنسان من غيره ، بقتلهم البرئ والعاجز عن الدفاع عن نفسه ، حتى أن المنتصر في حرب ، يعف عن قتل المنهزم ، الذي ألقي سلاحه ، ذلك أن احترام الحياة أمر غريزى ، حينما تكون الحالة النفسية والميول سليمة ، غير منحرفة [1].

لا شك فى أن بعض المجتمعات عرفت القتل ، على شكل قرابين تقدم للآلهة ، أو أضاحي بريئة كقتل الزوجات في الهند، أو وأد البنات عند العرب في الجاهلية ، أو التخلي عن الشيوخ والعجزة في الفيافي الرملية او الجليدية ، عندما يصبحون عاجزين عن تقديم أي نفع لمجتمعهم الفقير - وخاصة فقد القدرة الإنجابية وتقديم أية فائدة اقتصادية - لأن هذه حالات ، كان أصحابها يعتقدون - خطأ - أنهم بعملهم هذا إنما يكرمون الحياة نفسها ، إما تقربا إلى الآلهة، تحمي حياة الآخرين وتبارك الزرع والضرع ، وإما لاعتبارات أخلاقية ، هي تجنب العار ، في مجتمع حساس جداً ، بل وفقير أيضا ، وفي حالات نادرة ، وإما لاعتبارات اجتماعية روحانية ، أو اقتصادية ، أصبحت قانونا للسلوك العام ، في أزمنة وأمكنة صعبة ، ثم إنها كلها اندثرت تقريبا، بعد أن سما بالناس ضميرهم وخلقهم ، وأصبحت من الذكريات الأليمة ، في ذاكرة البشرية ، وإذا كانت بعض الأنظمة السياسية أو الاجتماعية تتطاول بين حين وآخر على الحياة ، كالأنظمة الفاشية أو النازية ، فتذل مفهومها النبيل ، فإنها تكون خارجة على المفاهيم الأخلاقية ، بتبنيها فلسفات

[1] عبد الوهاب حومد: ص28.

وأنظمة مادية متطرفة ، ولهذا ، فإن الأخلاقيين يرفضون قتل المرحمة ، لأن الحياة ليست ملك صاحبها ، فهو لم يمنحها لنفسه ، وليست ملك والديه ، لأنهما ليسا أكثر من وسيلة طبيعية لنقل الحياة إليه ، كما أنها ليست كذلك ملك المجتمع ليتصرف بها ، بل من واجبات هذا المجتمع أن يحميها ويصونها بكل الوسائل المتاحة له [1].

على ضوء هذه المبادئ يترتب على الطبيب ، أن يحافظ على الحياة ، بكل ما أوتي من علم واجتهاد وجلد ، وليس من حقه أبدا أن يقضى عليها.

لو قنن هذا القتل وأبيح اللجوء إليه ، ولو كان ذلك في أضيق حدوده ، أفلا يحدث ذلك ذعرا لكل مريض ، يصف له الطبيب دواء يتناوله أو زرقة في اوريده ؟ إن كل مريض يعرف أن الطبيب لا يصارحه دوماً بخطورة مرضه ، وإنما يترك له باب الرجاء والأمل مفتوحاً ، وكل إنسان يتشبث بالحياة بكل قوة ، بفعل الغريزة وحب البقاء ، ومن المحقق أنه سيكون فريسة هلع دائم ، كلما فسر حركة من حركات الطيب ، أو لمحة من أسارير وجهه ، على أنها ستحمل إليه النهاية المحتومة ، وليس في وضع شاذ كهذا ، ما يساعدني على الإبقاء على الثقة بين الطبيب والمريض ، ثم إن استعداد المريض النفسي يلعب دوراً بارزاً في شفائه من بعض الأمراض، فإذا انكمش هذا الاستعداد ، بفعل الشكوك والحذر، فإن مهنة الطب سوف تتأذي في سمعتها ، وحق الشفاء سوف يصاب بضربة أليمة، وسوف يظل المريض نهبة مقسمة بين المرض الذي يعاني منه والخوف الذي يشعر به من الطبيب الذي ألقي بين يديه أمر معالجته وشفائه [2].

أما بالنسبة للمشوهين ، فإن ما يدفع آباءهم إلى القضاء عليهم ، خوفهم من التعب الذي سيتسببون لهم به ، والاعتبارات الاجتماعية ، بأنهم سيعيشون تعساء .

---

[1] عبد الوهاب حومد: ص28.

[2] المرجع نفسه، ص28-29.

ألم يكن الآباء هم السبب في نقل الحياة إليهم ؟ وإذن فليس عليهم أن يقوموا بواجب التضحية تجاههم ؟ ثم أليس في احتمالات مساعدة الدولة ومؤسساتها لهم ، ما يشجعهم على التصدي لحمل مسئولياتهم كاملة؟ أما أنهم سيعيشون تعساء ، وأنهم لن يغتفروا لآبائهم ، أنهم تركوهم أحياء ، فهذه نظرة من يحكم على مستقبل مجهول ، ومن يستطيع أن يؤكد أن Marie Heutin, Helene Keller الصماوين البكماوين أو Denise Legris التي ولدن بلا ذراعين ولا ساقين ، يعشن تعيسات رغم ما بهن من تشويه شديد ، بعد النجاح المدهش الذي حققنه؟

من هو الإنسان ؟ أهو جلد ولحم وعظم ، أم هو قلب وعقل ؟ يقول باسكال : " إن جميع الأجسام ونجوم السماء ، والأرض وما بينهما ، لا تعادل أية روح ، لأن الروح تعرف نفسها وتعرف هذه الأشياء والأكوان ، ولكن هذه الأكوان لا تعرف حتى نفسها".

إن أبقراط ، الذي وضع لتلامذته قسمه الشهير ، بألا يصفوا لمرضاهم دواء قاتلاً ، لم يكن مسيحياً، لأنه عاش قبل المسيح بخمسة قرون ، ولكنه كان طبيباً أخلاقياً ، عاشت روحه في سلوك تلميذه Desgenettes ذلك الطبيب الفرنسي ، الذي طلب منه نابليون ، وقد تفشي الوباء في جيشه على أبواب عكا، أن يعطى المرضى من جيشه ، مقادير كبرى من الأفيون ليقضي عليهم ، فأجابه "كلا يا مولاى ، أن واجبي أن أحافظ على حياتهم".

إن الشفقة ، لا تكون بالقتل ، ولكن ببذل الحب والتضحية ، للذين قست عليهم الطبيعة ليجدوا في كلف ذويهم الأمان والاطمئنان [1].

الأبعاد القانونية

إن مشكلة القتل بدافع الشفقة مشكلة عالمية وطويلة الأمد وهي في أحيان كثيرة تنفذ بشكل خفي[2]، وذلك رغم حظره أخلاقياً ودينياً وقانونياً، إلا أنه أخذ يمارس

---

[1] المرجع نفسه، ص29.

[2] Leenen, HJJ: op. cit., p. 13.

بصورة متزايدة في كثير من البلاد الأوروبية، سواء كان مستترا في صدور الأطباء الذين يقومون به أو ضائعاً في سجلات المستشفيات تحت أسماء مختلفة، تغض السلطات الطرف عنها ، تمتنع المحاكم عن إيقاع العقوبة القانونية على مرتكبيه ، والقتل أصبح يمارس بصورة يومية [1].

إن جميع القوانين والتشريعات في أكثر بلدان العالم لا تقر به لأي سبب م الأسباب، وتوجب العقاب على من يقوم به، وقانون العقوبات السوري صنف هذه الأعمال في باب القتل القصد، ويعاقب مرتكبه بالاشغال الشاقة من خمس عشرة إلى عشرين سنة. ثم أن المادة 538 من قانون العقوبات هي التي تنطبق تماما على حالة الموت الرحيم فهي تنص على ما يلي: يعاقب بالاعتقال عشر سنوات على الأكثر من قتل إنسانا قصدا بعامل الإشفاق بناء على الحاجة بالطلب.

لم تتخذ القوانين موقفا واحدا بصدد مشكلة القتل بدافع الشفقة و محتوى طلب القتل ، فبينما أجاز صراحة القانون الهولندي الصادر ١٩٩٣م ، فقد أعطى القانون الأمريكي للمريض حقاً يرفض العلاج حتى الموت وبعدم إطالة حياته اصطناعية، ويلتزم الطبيب بتنفيذ هذا الحق دون وقوع أي مسئولية جنائية عليه [2].

وموسوعة ويست للقانون الأمريكي تنص أن القتل الرحيم بصفة عامة يعتبر جريمة قتل، عادة ما تستخدم كمرادف لجرائم القتل التي ارتكبت بسبب طلب تقدم به المريض، والمعي القضائي للقتل يشمل أي تدخل ينم هدف واضح لإنماء الحياة حتى لو كان ذلك يؤدى للتخفيف من معاناة مستعصية على الحل. وليس كل جرائم القتل غير قانونية فهناك بعض من جرائم القتل التي لا تنطوي عليها أي عقوبة جنائية، وفي معظم البلدان ليس هذا هو الوضع القانوني للقتل الرحيم

[1] عصام الشربيني : قت الرحمة فى السياسة الصحية، الاختلافات والقيم الإنساني، من منظور إسلامى، تقديم عبد الرحمن العوضى، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، 1997 ، ص ١٧٢-١٨٣ .

[2] هدى حامد : القتل بدافع الشفقة ،دار النهضة العربية، القاهرة، 2008، ص55 .

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مصطلح "القتل الرحيم" عادة ما يقتصر على النوع النشط. ويذكر موقع جامعة واشنطن على الإنترنت "القتل الرحيم" يعين بوجه عام أن الطبيب سيعمل بشكل مباشر على سبيل المثال عن طريق إعطاء حقنة قاتلة لإنهاء حياة المريض. من هنا فالانتحار بمساعدة الطبيب لا يصنف على أنه قتل رحيم من قبل ولاية أوريغون للموت والكرامة. ويجب أن نشير إلى أن من أشهر قضايا القتل الرحيم قضية الطبيب الأمريكي جاك كيوفر كيان الذي تعرض للسجن لمدة ثماني سنوات بتهمة القتل من الدرجة الثانية لمساعدته 130 مريض على إنهاء حياتهم [1].

نشير إلى موقف القانون الهولندي من القتل بدافع الشفقة حيث أنه يفرق بين القتل بدافع الشفقة الإيجابي إذا كان بناء على طلب ، وقام الطبيب بتنفيذه بفعل إيجابي وتتجه معظم الآراء للقانون الهولندي إلى ضرورة تخفيف الجزاء الجنائي ولكن دون إلغائه أو إباحة الفعل بصورة مطلقة ، فهم يصرحون بأن القتل بدافع الشفقة تصرف طبي أكثر منه جريمة يعاقب عليها القانون الجنائي ولكنهم لا ينكرونه كجريمة في النهاية وكونه معبراً عن تصرف طبى كصفة غالبة فيه يعنى أنه حل لمعاناة أصبحت غير محتملة للمريض . ولا يطالب القانون الهولندي بإجازة القتل بدافع الشفقة الإيجابي، بل فقط بتخفيف المسئولية .

أما القتل بدافع الشفقة السلبي فلا يعده القانون الهولندي قتلا بدافع الشفقة بمعناه المفهوم ، بل يعده تصرفاً طبياً طبيعياً ، حيث أن الطبيب ليس ملزماً بإتباع عناية طبية وعلاجية يطبقها على المريض بدون طائل ، فالخضوع للعلاج والاستمرار فيه يتوقف على اعتبارين الأول يعود إلى الوسائل العلاجية المتاحة في المستشفى وللمريض من الناحية المادية ، والثاني يعود إلى ضرورة عدم رفض المريض للعلاج، فإن رفض العلاج فهذا حق له ، فلا تثار في حالة القتل بدافع الشفقة السلبي شبهة جنائية فهو ليس جريمة من وجهة نظر القانون الهولندي [2].

---

(1) R Cohen-Almagro, Belgicain euthanasia Law: a critical analyses, Roulage: 2009, p. 436.

(2) هدى حامد: القتل بدافع الشفقة، ص61- 62.

بعض الحكومات في جميع أنحاء العالم لديها تشريع يسمح بالقتل الرحيم الطوعي، ولكن وبصفة عامة لا تزال تعد جريمة قتل جنائية. ففي بلجيكا يسمح بالقتل الرحيم دون تحديد العمر، وهي أول بلد يطبق هذا، وذلك بعد أن ص وت أعضاء البرلمان بالغالبية لصالح تعديل القانون الذي يسمح بالموت الرحيم والذي يعمل به منذ أربعة عشرة عاما. ويشترط القانون الجديد أن يكون الولد قادرا على التمييز وواعياً حين تقديم الطلب، ويجب أن يكون بحالة ميئوس منها ويمكن أن تتسبب بوفاته في المدى القصير، إضافة إلى إلزامية استشارة الأطباء والأطباء النفسانيين وموافقة الوالدين، ومع ذلك فلهذا القانون معارضين أشداء [1].

القتل الرحيم بين أنصاره ومعارضيه

أنصار القتل الرحيم يعتمد الذين يبررون القتل بدافع الشفقة بالحجج التالية :

كانت بعض النظم القديمة ، التي كانت تحكم سلوك دول العالم القديم وأخلاقياتها ، تقبل هذا النوع من القتل ، فقد كانت تختبر صلاحية الرجل الهرم للعيش ، بحمله على التسلق على شجرة عالية ، والتمسك بغصن من أغصانها ، ثم كان يتصدى للغصن بعض الأقوياء من الشباب يهزونه بعنف ، فإن ظل الشيخ قادراً على البقاء متشبثا بالغصن ، اعتبروه أهلا للحياة، وإن سقط ومات ، يكون أمره قد انتهى ، وقد يكون تعليل ذلك ، في نظرهم ، أن الظروف الاقتصادية الشديدة ما كانت تسمح بترف إبقاء فم فاغر، لا ينفع صاحبه في حرب أو سلم ، فكانوا يفضلون ماكان يستهلكه من طعام ، إلى من هو الأكثر نفعا للمجتمع ، الذي كان عرضة العنف الطبيعة ، و عنف الغزو ، وكانت بعض الشعوب الأخرى تترك العجزة في مجال الصحراء ، يواجهون فيها مصيرهم المحتوم .

بعض قدماء الفلاسفة كانوا من أنصار هذا الرأي، فقد كتب أفلاطون، في الكتاب الثالث من مؤلفه الشهير "الجمهورية" ما يأتي :

(1) Oluyemis, Bamboos «Euthanasia Another Face of Murder International Journal of offender Therapy and Comparative Criminology, 2004, p. 48.

"إن على كل مواطن في دولة متمدينة ، واجبا يجب أن يقوم به ، لأنه لا يحق لأحد أن يقضي حياته بين الأمراض والأدوية ، وعليك يا غلوكون أن تضع قانونا واجتهادا ، كما نفهمه نحن، مفاده وجوب تقديم كل عناية للمواطنين، الأصحاء جسما و عقلا ، أما الذين تنقصهم سلامة الأجسام ، فيجب أن يتركوا للموت[1].

وفي القرن الثالث عشر، كان القس الإنجليزي الشهير بيكون Bacon (1214-1394) من أنصار هذا الرأي، وإليه تنسب كلمة "الموت الهادي أو الموت اللذيذ" ، حتى أنه لقب "بالطبيب العظيم" ، يقول بيكون:

"على الأطباء أن يعملوا على إعادة الصحة المرضى ، وتخفيف آلامهم ، ولكن إذا وجدوا أن شفاءهم لا أمل فيه ، ترتب عليهم أن يهيئوا لهم موتاً هادئاً، إن الأطباء لا يزالون يعذبون مرضاهم ، رغم قناعتهم أنهم لا يرجون برأهم وفى رأيى ، أن عليهم فقط ، في هذه الأحوال ، أن يلطفوا بأيديهم الآلام والنزع". ويترى توماس مور ، في كتابه الـ Utopie (1516)، أن على القس والقضاء أن يحثوا التعساء على الموت.

وفي القرن العشرين ، يطلب الدكتور Carrel في كتابه "الإنسان وهذا المجهول" بإعدام الضعفاء والقضاء عليهم بالطرق العلمية. وقد كان نيتشه من أنصار القضاء على المرضى والشواذ، بوصفهم جراثيم تعيش لتعبث في المجتمع ، وقد أعجب النظام الألماني النازي بهذه الفلسفة، وطبقاً على عدد من المصابين بعاهات جسدية أو عقلية، صوتاً لصفاء العرق الآرى.

وقيل كذلك : إن الانتحار لا يعاقب عليه ، وفي التشريع المصري و الفرنسي لا يعاقب أيضا الشريك في الانتحار (من يحرض المتنحر أو يساعده) [2]، فأي فرق بين من يقتل نفسه ، أو يطلب من آخر لن يساعده في تلك ، أو يقوم بالعمل ؟ أليس علم العقاب على هذا ، قبولاً بحق الرجل في أن يتصرف بحياته ؟ فإذا كان هذا الحق مقررا له ، فإن أهمية الوسيلة التقيد وهي الشخص الآخر ؟

---

[1] عبد الوهاب حومد : ص ٢٢ .

[2] محمود محمود مصطفى: شرح تكون العقوبات القسم العام ، القاهرة،1969، ص249.

من الربع الأول من القرن العشرين ، قامت في وضح النهار حركة تنادي بتقنين هذا النوع من القتل ، بغية إباحته في حالات ، ولا يستطيع الطبيب (أو الفرد العادي) مقاومة مشاعره فيها ، ناحية مخلوق ليس أدويه اى أمل في إنقاذ حياته ، ولم تعد تنفع المسكنات في تهدئة آلامه المبرحة، أو تجاه مخلوق ليس لديه أي أمل في أن يحيا حياة إنسانية كريمة كبقية الناس، بسبب تشويهه الشديد ، وأنه يكون عالة عليهم وعلى المجتمع وعلي نفسه.

وقد قاد هذه الحملة في ألمانيا الفقيه ساندينج Sanding وطبيب الأمراض العقلية Hochleمنذ ١٩٢٠ ، وتقدم الأستاذ Borchad بمشروع قانون لإباحة قتل المرضى العقليين ، ولكنه لم يجد طريقة إلى الإقرار بسبب ما لقيه من مقاومة , كما قادها في بريطانيا ، اللورد Moyniham شهر لجراحي ، الذى رأس جمعية تشكلت للمطالبة بإباحة الأوتانتازيا ، وتضم في عضويتها إعدام رجال السياسة والأطباء ورجال الدين ، وقد تم اقتراح قانون لمشروعية هذه الحالات من القتل ، ولكن مجلس اللوردات رفضه علم ١٩٣٩ ، وأعاد لمحاولة مرة أخرى ، اللورد Chorley ١٩50 ، باقتراح تقدم به إلى المجلس نفسه، وقد برر طلبه بأن تياراً متزايداً من الرأي العام أخذ يتقبل الفكرة ، ولكن الحكومة انضمت إلى معارضي الاقتراح ففشل [1].

ويقول ماكسميبيان جاكتا ، إن استفتاء أجري في بريطانيا لمعرفة حقيقة مشاعر الناس فجاءت نتيجته تشير إلى أن 68% من الذين استشيروا، وكانوا إلى جانب الأوناناريا .

وقد ألقى رجلان من رجال المذهب البروتستانى ، بنقلهما إلى جانب الحركة الجديدة ، أولهما رئيس أساقه كترنورى ، الذي صرح أثناء مناقشة الموضوع في مجلس اللوردات ١٩٣4 بأنه "لا يعقل أن يعاقب طبيب ، في هذه الحال ، بل أنه لا يجوز توجيه التهمة إليه"، وأعرب أسقف برمنجهام عن رأى مماثل ، في مناقشات

(1) عبد الوهاب حومد: ص23.

عام 1950 ، في نفس المجلس المذكور ، ولكن اتخذ رجال دين آخرين ، مثل أسقف بورك موقفاً مخالفاً.

وقد ظهر اتجاه الكنيسة البروتستانتية ، الموالي "للقتل الإنساني" في سلسلة من الأحكام ، اتخذها المحلفون المنتسبون لهذه الكنيسة في البلاد الأوروبية الشمالية، وفي أمريكا ، حيث كان الدفاع يحرص على استبعاد المحلفين الكاثوليك ، من الجلوس على منصة القضاء.

بل إن المحلفين الكاثوليك ، رغم تأثرهم بالموقف الكاثوليكى ، كانوا يقفون إلى جانب المحلفين الآخرين ، في تقرير عدم المسئولية ، حين يطرح رئيس المحكمة السؤال : هل المتهم مذنب أم غير مذنب، وجميع الأحكام التي وصلت أنباؤها إلى علمنا ، حتى في البلاد الكاثوليكية ، كانت تصدر بإجماع المحلفين ، بأن المتهم غير مذنب ، وهذه الظاهرة ظهرت بأجلى وضوح ، في محكمة ليبج في بلجيكا ، ومحاكمات فرنسا ، التي سبقت الإشارة إلى بعضها[1].

على أن هناك من يعتقد أن التصريح الذي أدلى به اليابا بيوس الثاني عشر ١٩٥٩ ، يعتبر بدء تحويل في موقف الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة لهذا الموضوع ، حيث: "إن القانون الطبي لا يسمح أبدا للطبيب أو للمريض أن يطبق الأوتانازيا بصورة مباشرة ، وكرر هذا القول في خطاب ألقاه في 9 أيلول سبتمبر ١٩٥٨ ، وأضاف: "يجوز للطبيب إعطاء المسكنات للمريض المحتضر بعد موافقته بكمية كافية ، لتخفيف الألم وتعجيلا للموت" ، وبتعبير آخر ، إذا لم يكن الموت هو من إعطاء الدواء المسكن بكمية كبيرة ، وإنما المقصود تخفيف الألم ، وكانت كمية المسكن صالحة لإحداث الموت ، في نفس الوقت ، فإن العملية تكون مشروعة [2].

إن الراي العام أخذ يستوعب الغاية الإنسانية من اللجوء إلى هذه التدابير التي تهدف إلى تخفيف آلام مبرحة ، أو إنقاذ مولود مشوه تشويها شديدا من حياة

---

[1] المرجع نفسه، ص24.

[2] المرجع نفسه، ص25.

مظلمة ، وأناس لا يرحمون ففي أواخر الثلاثينيات ، وجهت ورقة استفتاء إلى أطباء نيويورك تتضمن سؤالهم عن رأيهم في هذا الشان . وقد أعرب ٣٧٠٢ منهم عن رأيهم ، وكانت نتيجة الاستفتاء أن ثمانين في المئة يوافقون على الأوتاتازيا – القتل الرحيم – وعشرين في المئة يعارضونها ، وأرسل هذا السؤال إلى البروتستانت فأعرب غالبيتهم عن الموافقة وعلل كثيرون منهم اتجاههم ، بأن الأوتانازيا ليست مخالفة للدين ، ولا تستقبحها الأخلاق

بل إن البشر العاديين ، في أمريكا أجابوا في استفتاء نظمه مقهد جالوب Gallup ١٩٣٩ ، بنسبة 46% بالموافقة عليها ، وطالبوا بسن تشريع ، ينظم قانونا للحالات التي يجوز فيها اللجوء إلى هذا القتل. وحين أصدر المحللون في محكمة ليبج ، القرار ببراءة المتهمين ، حدثت عاصفة من التصفيق والابتهاج أدهشت جميع المراقبين [1].

على النطاق العملي، يظهر أن الأطباء حين يقفون وجها لوجه أمام حالة يعترفون في ضميرهم، بأنهم أصبحوا فيها عاجزين عن الشفاء وعن تسكين الآلام، يقدمون راضين ، على وضع حد لحياة لم يعد لها مكان في هذه الدنيا.

كتب عدد من الأطباء إلى الطبيب ساندر، يقولون له: لماذا أعلنت عن تصرف، نحن جميعا نطبقه في كل يوم ، دون أن نعلنه ؟ إنك سبقت التطور بعشرات السنين بذلك ، أن تقنين الأوتانازيا لابد أن يأتي ، ذات يوم ، مع الزمن ، فيصبح على قدر كبير من المرونة والإباحة .

ويقولون أخيرا، أن القانون لا يعاقب على الجريمة المرتكبة تحت الإكراه المعنوي ، وهو الذي يشل إرادة الفاعل ، أفليس الذي يقف إلى جانب شخص عزيز عليه ، وهو يتوجع من آلام شديدة ، ويستغيث به ويستجير ، ليضع حدا لألامه ، واقعا تحت هذا القهر الروحي ، المدعم بقناعة راسخة بأن هذه الآلام التي لا تحتمل لن تنفع في تهدئتها المسكنات؟

---

[1] المرجع نفسه، ص25.

لم يحدد القانون طبيعة هذا الإكراه ومصدره ، وكل الذي يشترطه ، هو أن يشل قدرة الإنسان على الإدراك والإرادة ، وهذا واقع فعلا في كثير من هذه الحالات[1].

معارضوا القتل الرحيم

أما الذين يعارضون القتل الرحيم يستندون إلى الأدلة الآتية:

تعد حرمة الإنسانية فوق أي اعتبار مهما كان اسمه أو سببه ، وهناك سياج ضخم يحمي هذه الحياة ، بقاءها وصلاحها وكرامتها ، ولابد أن نتساءل إذا فتح فيه باب من الأبواب ، تحت أي اسم وأي سبب ، إلى أين ينتهي الوضع بالإنسان والإنسانية وقد وضعت قدميها على منحدر زلق؟[2].

ولعل التجربة النازية أو ما يسمى بالبرنامج النازي للقتل بدافع الشفقة الذي بدأ بفكرة حياة لا تستحق أن تحيا وهي الفكرة نفسها التي يرتكز عليها القتل بدافع الشفقة عندما قام النازي بقتل ٩٠٠٠٠ ألف ألماني ، ١٠٠٠٠٠٠ يهودى ، ٩٠٠٠٠٠ بولندي ، وآلاف الغجر وأيضا خصومه السياسيين وذلك تحت مسمى الحل النهائي، لقد كان هتلر يتخلص منهم لحقارتهم العنصرية وكذلك المرضى العقليين والمرضى الجسديين.

وقد قام اليو ألكسندر" في 1949م وهو طبيب نفسانى و مستشار وخبير المحاكمات نورمبرج لجرائم الحرب بنشر مقال له (العلم الطبى تحت الدكتاتورية)[3]، وقد أتيح له أن يدرس الجرائم العلمية، التي حدثت تحت راية الطب في ظل النازية ، والتي شملت على قتل المرضى الذين طال مرضهم، وتعقيم غير المرضى الذين يحملون شفرة وراثية قد تنقل المرض لنسلهم ، وقتل البشر الذين ورثوا الشفرة ، واستعمال أسرى الحرب كحيوانات تجارب لإستئصال الأعضاء أو لدراسة أنواع السموم وطريقة عملها والزمن اللازم لها، وما يناسب منها المجرم والمريض،

---

[1] المرجع نفسه والموضع نفسه.

[2] عصام الشربينى: السياسة الصحية، الأخلاقيات والقيم الإنسانية من منظور إسلامى، ص176-177.

[3] Pence, Gregory, P. 47-48.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وما يصلح منها للقادة العسكريين أو السياسيين الذين انتهى دورهم، وقد أشرف على هذه الجرائم وخطط لها أطباء من ذوى الكفاءة من الناحية العلمية.

وقد خلص ليو من هذه الدراسة إلى أنه مهما كانت الأبعاد التي بلغتها هذه الجرائم فقد اتضح أنها جميعاً بدأت من انحراف طفيف في منطق الأطباء وضمائرهم جعلهم يقبلون فكرة وجود (حياة لا تستحق أن تحيا) [1]، وقد حصرت نفسها في البداية في إنهاء حياة الميئوس من شفائهم ، ثم اتسعت تدريجياً لتشمل غير المنتجين من أفراد المجتمع، ثم غير المرغوب فيهم سياسياً أو عرقياً وفي النهاية كل من ليس ألمانياً.

ولكن ماذا عن طبيعة حرمة الطب و الأطباء، إن المحافظة على الحياة الإنسانية التزام طبي عريق ، وإحياء نفس كانت تخطو نحو الموت لم يزل حافزاً يدفع مهنة الطب إلى درجات من التفاني والتضحية، فقد عرفنا أطباء يستمرون في إجراء العمليات في مستشفى ميداني تحت قصف المدافع، وقد أمر القائد بالانسحاب ، وعرفنا أطباء يرفضون الخروج من غرفة دون إتمام عملهم في عيادة اشتعلت فيها النيران ، وكأنما صمت آذانهم عن أوامر رجال الإطفاء.

ولكن المؤيدون للقتل بدافع تشفقة يريدون تغيير هذه النظرة بمنطق آخر يجعل الطبيب يتساءل هل تستحق هذه الحياة أن تحيا أو لا تستحق ؟ وكم ثمن العلاج؟ وما الفائدة من إنفاقه؟ ثم يقرر بعد الموازنة و الترجيح أن ينهي هذه الحياة، ولكن فى هذه الحالة نقول إلى أين ينتهي الطب؟[2].

يرتبط القتل بدافع الشفقة عموماً بالمرضى وجميع الفئات العمرية التي تعانى من الأمراض الخطيرة سواء كنت أمراضاً عقلية أو جسدية أو أي معاناة مؤلمة ، فالأطفال المشوهين وغير الطبيعيين أو أولئك المرضى بمرض مستعصى يشكلون موضوع القتل بدافع الشفقة، والطبيب واجب عام لمساندة كل هؤلاء المرضى

---

[1] عصام الشربينى: ص177-178.

[2] المرجع نفسه، ص178-179.

وحفظ حياتهم والابتعاد عن أي شئ يمكن أن يضر بهما [1]، إن رغبة المريض في موت سهل بلا عذاب إذا كان مريض بمرض ميئوس من حالته ولا يرجى شفاؤه ، تصطدم أحيانا بالآداب الطبية التي يمكنها أن تتعنت وتصر على بقائه حياً على غير رغبته، وتقوم هذه الآداب الطبية على استمرار الحياة باستخدام وسائل الإنعاش الصناعية والتغذية والتنفس، واستخدام وسائل العلاج غير التقليدية التي تطيل الحياة ، فالإنسان الذي يعالج من الصعب أن يصبح هو نفسه الذي يقتل ، فالقتل والشفاء رسالتان متعارضتان ومتناقضتان ومن المستحيل أن يتعايشا معاً، وإذا اقتربنا من فكرة الموت فلكل إنسان حريته بقبوله أو رفضه، فإذا كان المريض له الحق في الحرية والسلامة الشخصية والحق في وسائل العلاج العادية وغير العادية المناسبة، فإن له الحق أيضا في عدم العذاب، ويوجد خلاف بين طبيعة التصميم العلاجي والقتل السلبي بدافع الشفقة وهذا الخلاف مرجعه إلى القرار الطبي الخاص بالطابع المستعصي للمرض ، فعلى أساس هذا القرار يتم ايقاف أجهزة الإنعاش أو الامتناع عن تقديم الوسائل الصناعية أو تلطيف الموت.

إن مهنة الطب واجبة التسكين واحترام شخص الإنسان ، ففي الساعات الأخيرة فإن الدور الإنساني للطبيب مطلوب أكثر من دوره التقني ، ولذلك يبدو أمام الطبيب معادلة صعبة التحقق وهي التغلب على الموت الذي هو آت لا مفر منه للمريض واحترام الحياة [2].

الاتجاه الوسط

يحاول أنصار هذا الفريق الجمع بين الاتجاهين السابقين من حيث السماح بتطبيق القتل بدافع الشفقة على بعض الحالات وفي ظروف معينة وبشروط محددة،

---

(1) Downie, R. S., Calman, K .C., and Schrock, A. K Healthy Respect "Ethies in Healthcare" First Edition, Faber and Faber, Great Britain, 1987, p. 210-211.

(2) رباب محمود: مشكلات أخلاقية فى العلوم الطبية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية البنات – جامعة عين شمس، 2015، ص114.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وكذلك الامتناع عن تطبيق هذا النمط من القتل في حالات أخرى في ظل شروط محددة مسبقا ، وهذه بعض المقترحات:

الأول : أنه يجب أن يظهر المريض رغبته في الموت صراحة ، وأنه لا يكتفي في تقرير الموت برأى الطبيب العادي المعالج ، الذي لا يمكن أن يكون لقراره حجية الاختصاصين فأوجبت أن يصدر هذا القرار عن أربعة أطباء، إضافة إلى العمدة ورئيس اللجنة المحلية وآخرين من الأعيان ذوى السمعة الطيبة، وأن يلزم الطبيب المعالج بفحص المريض دائما حتى أخر لحظة .

الثاني : يجتمع في إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعى ، مصالح و مفاسد؛ مصالح غيره من المرضى الأحياء ومفسدة حرمان المريض من حياة عضوية مناعية مجردة من كل معاني الإنسانية ، وبالتالي حرمان أهله من الأمل في عودته لحالته الطبيعية، وحيث يجب، طبقاً للقواعد لكلية ، تقديم المصلحة إذا كانت أعظم من المفسدة، ومما لا شك فيه فإن مصلحة إنقاذ الأحياء أعظم من مفسدة حرمان مريض من مجرد حياته العضوية الصناعية ، كما أن مصلحة الأحياء في المحافظة على حياتهم الطبيعية أهم بالرعاية من مصلحة مريض في المحافظة على حياته الصناعية ، ونظراً لخطورة مركز من يقوم بترجيح كفتى المقارنة بين المصالح، اقترح بعض الأطباء وذوي الاختصاص نظاما لا يخالف الدين و القانون ، وبعد كل شبهة عن قرار إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي عن مريض ثبت طبياً موته طبيعياً وحقيقيا بموت خلايا مخه.

ويتلخص هذا النظام في أن الطبيب لا يحق له أن يقتنع برأيه الفردي بعدم امكان عودة المريض للحياة الطبيعية ، بل يجب عرض مثل هذا الأمر على فريق طبى متخصص ، فإذا ثبت أنه لا أمل في عودة الحياة الطبيعية للمريض ، فيه يستانن جهة رسمية مختصة (النيابة العامة مثلا) في إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي ، وهذه الجهة لن توافق على تنفيذ قرار إيقاف هذه الأجهزة إلا بشرطين:

اتخاذ إجراء لإعلان الوفاة كتحرير محضر أو شهادة الوفاة .

الحصول على موافقة الأسرة على تنفيذ القرار.

فإذا أوقف الطبيب أجهزة الإنعاش تنفيذا للقرار المصدق عليه المستوفي للمسوغات فإن هذا الإجراء يكون سليماً من الناحية الشرعية والقانونية ولا يحاسب عليه الطبيب[1].

الثالث : الحياة حق طبيعي يحميه الشرع وإعلان حقوق الإنسان والمواطن والدستور وليس له من حدود غير تلك التي يقررها التشريع الذي يستمد أصوله من الشرع ، لذلك فإن تنظيم أيام عمل أجهزة الإنعاش يجب ان يتم بمقتضى قواعد من المرتبة العليا في السلم القانوني، ويتم ذلك بإصدار تشريع يعالج المشاكل الناجمة على تركيب أجهزة الإنعاش الصناعي وإيقاف عملها متضمناً قواعد متعددة منها : إنه إذا تعدد المرضى الذين يحتاجون إلى تركيب أجهزة الإنعاش الصناعي عليهم عندما لا يوجد منها حد كافٍ، فإنه يوكل اختيار المريض الذي ينقذ حياته إلى لجنة تجمع بين عناصر طبية وقضائية التي يجب أن تستند إلى:

لا يجوز إيقاف عمل أجهزة الإنعاش الطبي على مريض إلا بعد التأكد من موته حقيقياً بمعرفة فريق طبي متخصص

إذا ثبت لدي هذا الفريق الطبي أنه لا أمل إطلاقا في عودة المريض إلى الحياة الطبيعية فيجب تنفيذاً لهذا القرار إيقاف الأجهزة بعد تحرير شهادة الوفاة استئذان جهة رسمية يحددها القانون والحصول على موافقة الأسرة على تنفيذ القرار [2].

الرابع : لتطبيق القتل بدافع الثقة لابد من مراعاة شرطين: الشرط الأول : أن يقع القتل بناء على إلحاح المجنى عليه بالطلب.

وهذا يعني أن يكون المريض هو الذي طلب قتله ، وهذا الشرط يتطلب هذين الأمرين :

---

[1] أحمد شرف الدين : الحدود الإنسانية والشرعية والقانونية للإنعاش الصناع، مجلة الحقوق الشريعة، السنة الخامسة، العدد الثانى، يونيو 1981، ص103.

[2] المرجع نفسه، ص104.

الأمر الأول : الطلب.

الأمر الثاني : الإلحاح في الطلب.

والطلب يعني التعبير عن الإرادة الصحيحة والمباشرة في الموت ، بمعنى أن فكرة الموت ابتداء متوفرة لدى المريض وهو صاحبها وهو الذي أرد أن يتخلص من الحياة بطلب قتله، أما رضاء المريض بالموت معناه أن صاحب فكرة الموت هو من أراد أن يقتل المريض وأن على المريض أن يوافق علي هذا العرض.

أيضاً يجب أن يكون طلب لمريض صريحاً ومحدداً ومكتوباً، مع أن هناك رأي يقول يكفي أن يكون الطلب شفاهة أو بالإشارة ، ويجب أن تكون إرادة المريض واضحة ومحددة بالموت فقط [1].

أما إن كان ما حصل من المريض مجرد تذمر من قسوة الألم الذي يعانيه وقسوة الحياة وصعوبتها وفقدان الأمل بالشفاء فلا مجال لتطبيق لقتل بدافع الشفقة، وهنا تجدر الإشارة إلى أن المريض يجب أن يكون إنساناً عاقلاً راشداً، لأن المعتوه، والمجنون وغير المميز لا يعتد لا بطلبه الموت ولا برضائه بالموت.

أخيراً يجب أن يكون المريض لحوحاً بطلبه الموت، والإلحاح معناه التكرار بالطلب عدة مرات وفي أوقات متقاربة نسبياً، والأمر متروك لقناعة وسلطة قاضي الموضوع.

أما الشرط الثاني فهو أن يكون الدافع للقتل عامل الشفقة والرحمة.

حتى نميز هذه الصورة من صور القتل عن غيرها يجب أن يكون الباعث التي دفع الجاني إلى قتل المريض هو دافع الرحمة والإشفاق عليه من الآلام والعذاب القاسي الذى يعانيه ، لذا فهو يقوم بقتله ليريحه منها ولكن يجب نشير إلى شرطين هنا:

ألا يكون المريض قادرا على تحمل ما عليه من آلام لا طاقة له بها نظراً لخطورتها وقساوتها وتكلفتها

[1] محمود نجيب حسنى: شرح القسم الخاص من قانون العقوبات، القاهرة، 1997، ص152.

أنه لا سبيل أمام المريض إلا الموت كوسيلة وحيدة للتخلص من هذه الآلام ، بمعنى أن يكون الطب والعلم قد وصل إلى درجة - وقت ارتكاب القتل - عجز فيها التوصل إلى أي علاج أو دواء يخفف من آلام المريض أو الهبوط بها إلى درجة يتحملها المريض.

المساعدة على الانتحار وفقا للمادة (٢٩4) فقد صرحت المحاكم بأن هذه الجرائم تخضع لدفاع الضرورة وفقا للمادة (40) ونتيجة لذلك أصبحت عملية الانتحار بمساعدة الطبيب شئ متاح في هولندا، ولكنها تخضع لقواعد إرشادية ، معلنة بواسطة المحاكم والرابطة الطبية الهولندية[1].

ردت المحكمة في القضاء الفرنسي في أحد أحكامها بأن القانون الجنائى الفرنسي يعد دائما الفاعل في جريمة القتل بناء على طلب المجنى عليه قاتل ، لذلك أيدت حكم بالإعدام ضد الفاعل في جريمة قتل، ومحكمة النقض مازالت تنكر فكرة القبول والرضا، وتؤكد طابع القتل للقتل بدافع الشفقة بناء على طلب المجني عليه ، ويكاد يكون قضاء محاكم الجنايات الفرنسية مستقرا على أنه من الصعب معاملة الفاعل على أنه قاتل عادي إذا ما ادعى أن تصرفه كان بدافع الشفقة بهدف تخليص المجنى عليه من الآلام الشديدة، فهو لم يفعل شئ سوى أنه تعجل ما كانت ستفعله الطبيعة ، وذلك باختصار وقت النزع الأخير[2].

في الدول العربية؛ تنص المادة (٣٨) من قانون العقوبات السورى على اعتبار القتل بدافع الشفقة ظرفاً مخففاً ، ولكن القانون المصرى استبعد هذا النص احتراماً للحياة الإنسانية وخوفا من إساءة استعماله حيث لا يصح اعتبار رضاء المجنى عليه مبرراً للتصرف فى حياته أو للقضاء عليها وهو عموماً رضاء معيب لصدوره عن إرادة غير مكتملة[3]. وفى القانون الكويتى تنص المادة (29) منه على أن "لا يعد

---

(1) السيد عتيق: القتل بدافع الشفقة، ص130-131.

(2) المرجع نفسه، ص133-137.

(3) محى الدين عوض: القانون الجنائى جرائمه الخاصة، مطبعة جامعة القاهرة، والكتاب العلمى، 1976-1977، ص367.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الفعل جريمة إذا رضى المجنى عليه بإرتكابه وكان وقت ارتكاب الجريمة بالغاً من العمر ثمانى عشر سنة غير واقع تحت تأثير إكراه مادى أو معنوى عالماً بالظروف التى يرتكب فيها الفعل والأسباب التى من أجلها يرتكب"[1].

[1] حسن المرصفاوى: قواعد المسئولية الجنائية فى التشريعات العربية، 1972، ص178.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

تقدير الذات لدى المراهق الجانح
دراسة عيادية لحالتين بمركز إعادة التربية بمدينة سعيدة

Self-esteem in a delinquent teenager

Clinical study of two cases at the Re-habilitation Center in Saida

د.بوصبيع سلطانة* Bousbai.soltana@gmail.com	جامعة سعيدة الدكتور مولاي الطاهر/ الجزائر
د.كورات كريمة kouratk@gmail.com	جامعة سعيدة الدكتور مولاي الطاهر/ الجزائر

ملخص:

تهدف الدراسة الحالية لمعرفة مستوى تقدير الذات لدى المراهق الجانح،وفي محاولة الإجابة على التساؤل التالي ما مستوى تقدير الذات لدى المراهق الجانح؟ تم الاعتماد على المنهج الإكلينيكي، ومجموعة من الأدوات تمثلت في: المقابلة نصف الموجهة،الملاحظة المباشرة،اختبار تقدير الذات" **كوبر سميث**"،طبقت الدراسة على حالتين (ذكور) بمركز إعادة التربية بسعيدة، وقد أسفرت النتائج على مايلي:

- مستوى تقدير الذات متوسط لدى المراهق الجانح.

كلمات مفتاحية: الذات؛تقدير الذات؛ المراهقة؛ الجنوح؛ الأحداث.

Abstract:

The current study aims are to know the level of self-esteem of a delinquent teenager, and in an attempt to answer the following question: What is the level of self-esteem of a delinquent teenager? The clinical approach was relied upon, and a set of tools was represented in: the semi-directed interview, the direct observation, and the self-assessment test "**Cooper Smith**".

The study was applied to two cases (males) at the Re-Education Center in Saida State,

After analyses we find this following result:

The level of self-esteem is moderate for a delinquent teenager.

Keywords : self **;** self-esteem **;** teenager **;** delinquency;juveniles**.**

* بوصبيع سلطانة Bousbai.soltana@gmail.com

1- تحديد الإشكالية:

تهتم هذه الدراسة بمحاولة التعرف على مستوى تقدير الذات لدى المراهق الجانح المقيم في مركز إعادة التربية بمدينة سعيدة، حيث احتل موضوع تقدير الذات مكانة محورية في كثير من الدراسات النفسية والاجتماعية، لما يكتسيه من أهمية في فهم الشخصية والسلوك الإنساني، وهو بذلك يعد مؤشرا للصحة النفسية، وتقدير الذات مفهوم متعدد الأبعاد وذو مستويات تختلف من فرد لآخر، وهو يعكس مدى تقبل الفرد لنفسه بما فيها من ايجابيات وسلبيات، كما يعكس مدى إحساس الفرد بقيمته وجدارته وكفاءته الذاتية وهذا ما يشير إليه **كوبر سميث** في تعريفه لتقدير الذات : "بأنها الحكم الشخصي للفرد على قيمته الذاتية والتي يتم التعبير عنها من خلال اتجاهات الفرد نحو نفسه، وأن الصورة الصادقة التي يكونها الطفل عن نفسه تعتمد بالدرجة الأولى على تقديره لذاته " (فيوليت،ف، 1998، 192)،فالانتقال من الطفولة إلى المراهقة يخلق أزمة لدى المراهق، وهذه الأزمة تحدث تغيرات عميقة في الشعور بالذات،حيث تعتبر مشكلة الهوية جوهر الصراع في هذه المرحلة، ذلك لأن جملة التغيرات الجسمية والنفسية تصيب المراهق بأزمة أو بهزة كيان تجعله يكاد يفقده التعرف على نفسه،وإلى اهتزازه في كل مفاهيمه السابقة وعن تصوره لذاته(يونسي،ت،2011، 93)،إضافة إلى تأثر تقدير الذات لدى المراهق بعوامل أخرى كالعوامل البيئية وبالأفراد المحيطين به كالوالدين، فغالبا ما يُكون المراهق صورة عن ذاته من خلال تعامل أسرته معه،وعندما يكون هذا التعامل على أساس التحقير،فإنه لن تتاح له فرصة تكوين صورة إيجابية عن ذاته، مما يولد لديه شعور بالنقص ويدفع به إلى السلوكات السلبية، من بينها الجنوح، الذي يمنحه شعورا بالنجاح كتعويض عما يشعر به من نقص و دونية (شرماط،ا، 2014، 24)،فالجنوح سلوك يلجأ إليه المراهق للتعبير عن خلل في عملية التنشئة الاجتماعية،حيث أظهرت عدة دراسات الارتباط بين النظرة السلبية للذات والجنوح من بينها دراسة (**Strouss,1998**) التي بحثت العلاقة بين سلوك الجانح وتقدير الذات وتوصلت إلى أن مجموعة المنحرفين أقل تقديرا و توكيدا للذات وأكثر قلقا وانسحابا اجتماعيا وأكثر معاناة بالمشكلات النفسية (قحطان،أ، 2004، 170)،وعليه يمكن طرح **التساؤل التالي:**

- ما مستوى تقدير الذات لدى المراهق الجانح؟

2- الفرضية: انطلاقا من التساؤل المطروح جاءت الإجابة عليه من خلال الفرضية التالية:

- مستوى تقدير الذات منخفض لدى المراهق الجانح.

3- أهداف الدراسة: تسعى الدراسة إلى تحقيق مايلي:

- التعرف على مستوى تقدير الذات لدى المراهق الجانح.
- التعرف على المعاش النفسي للحدث الجانح داخل المركز.

- الكشف عن العوامل الكامنة وراء جنوح الأحداث.

4- أهمية الدراسة: تتجلى أهمية الدراسة في طبيعة الموضوع المتناول والذي يعالج قضية جد هامة ألا وهي جنوح المراهق الذي إذا لم يتلقى التكفل النفسي والاجتماعي اللازم يصبح مجرما خطيرا في المستقبل.

- أهمية موضوع تقدير الذات كمؤشر للتنبؤ بجنوح الأحداث على اعتبار أن بناء تقدير مرتفع للذات لدى المراهق يعد بمثابة المضاد الحيوي الذي يحميه من الانحراف.

- توضيح الأسباب المتعددة التي تؤدي للجنوح عند المراهقين.

- تحاول الدراسة معرفة مدى تقدير الجانح لذاته ونوعية الجنحة التي يرتكبها، ويفيد هذا في التخطيط لتعديل سلوك الجانحين بمؤسسات الأحداث.

5- المفاهيم الإجرائية:

1.5- تقدير الذات:عرفه سميث(Smith,1976 ,452)

بأنه تقييم يضعه الفرد لنفسه ويعمل على المحافظة عليه،ويتضمن تقدير الذات اتجاهات الفرد الايجابية أو السلبية نحو ذاته،كما يوضح مدى اعتقاد الفرد بأنه هام وقادر وناجح وكفؤ،أي أن تقدير الذات هو حكم الفرد على درجة كفاءته الشخصية و اتجاهاته نحو نفسه ومعتقداته عنها، وهكذا يكون تقدير الذات بمثابة خبرة ذاتية ينقلها الفرد إلى الآخرين باستخدام الأساليب التعبيرية المختلفة والسلوك الظاهر.

إجرائيا: هي الدرجة التي يتحصل عليها المراهق الجانح من خلال اختبار تقدير الذات " **لكوبر سميث**"،حيث تدل الدرجة المرتفعة على ارتفاع تقدير الذات أما الدرجة المنخفضة تعبر عن انخفاض تقدير الذات.

2.5- المراهق الجانح: هو المراهق الذي يتراوح عمره من 13-18 سنة، والذي ارتكب مخالفة قانونية وتمت إدانته من قاضي الأحداث بالمركز المتخصص في إعادة التربية بولاية سعيدة.

6- إجراءات الدراسة: تحدد الدراسة الحالية بمجموعة من الإجراءات تمثلت في:

1.6- المنهج: اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الإكلينيكي لأنه المنهج الأنسب في دراسة الحالات دراسة معمقة بالوقوف على أبرز المحطات التي مرت بها حالات الدراسة.

2.6- حدود الدراسة: اشتملت الدراسة على الحدود التالية:

أ- **الحدود الزمانية:** اقتصرت الدراسة على المراهقين الجانحين المتواجدين بالمركز المتخصص لإعادة التربية بحي علال مدغري سعيدة، الجزائر خلال شهري أفريل و ماي 2013.

ب- **الحدود المكانية:** أجرت الباحثة هذه الدراسة بمركز إعادة التربية بولاية سعيدة، الجزائر،حيث يقوم هذا المركز بالتكفل بالأحداث الجانحين إبتداءا من 13-18 سنة.

ج- **الحدود البشرية:** تتضمن الحدود البشرية دراسة حالتين من الذكور الجانحين والمودعين بمركز إعادة التربية، يبلغان من العمر 16 سنة،وكل منهما قام بفعل جانح تمثل في: خطر معنوي، محاولة القتل العمدي.

3.6- أدوات الدراسة: بغرض الحصول على استجابات أفراد الدراسة تم الاستعانة بمجموعة من أدوات جمع المعطيات تمثلت في:

أ- **المقابلة العيادية:** تقول (سليمان،164) هي تفاعل لفظي بين القائم بالمقابلة والمبحوث، من أجل استثارة دوافعه للحصول على بعض المعلومات والتي تتعلق بآرائه واتجاهاته ومعتقداته. و قد استخدم الباحث في هذه الدراسة المقابلة نصف الموجهة بغرض الحصول على معلومات دقيقة تساعده في تشخيص حالات الدراسة.

ب- **الملاحظة العيادية:** يقول (جبريل و جبريل،182) هي معاينة مباشرة لأشكال السلوك الذي ندرسه،وهي مورد خصب للحصول على معلومات وبيانات حقيقية وواقعية ومفيدة وقيمة. و قد استخدم الباحث في هذه الدراسة الملاحظة المباشرة بهدف ملاحظة مختلف سلوكيات المفحوص واستجاباته أثناء المقابلة.

ج- **الاطلاع على ملفات الجانحين**: الملف الاجتماعي وما يحتويه من معلومات متعلقة بالأسرة، ملف المتابعة الذي يحتوي على الملاحظات اليومية لسلوك الحالات ومتابعتها خلال فترة تواجدها بالمركز والمسجلة من طرف المربي الرئيسي.

د- **اختبار تقدير الذات " كوبر سميث"(Cooper Smith):**

هو اختبار أمريكي صمم من طرف العالم " **كوبر سميث**" سنة (**1967**) لقياس الاتجاه التقييمي نحو الذات في المجالات الاجتماعية، الأكاديمية، العائلية، والشخصية.

يتكون المقياس من صورتين (أ) و (ب) فالصورة (أ) طويلة والصورة (ب) قصيرة، ولقد ذكر "**كوبر سميث**" أنه يمكن الاقتصار على استخدام الصورة القصيرة في البحوث التي تجرى على تقدير الذات وهذا لتوفير الوقت والجهد والمال، تم الاعتماد على الصورة القصيرة (ب) في هذه الدراسة، يستخدم الاختبار مع الأفراد الذين تبلغ أعمارهم (16 سنة) فما فوق، قام بترجمته "**فاروق عبد الفتاح**"، و"**محمد كمال دسوقي**" سنة **(1981)** (دسوقي،ك ،1997، 18).

يتكون المقياس من (25) عبارة منها (17) عبارة سالبة تحمل الأرقام(2-3-6-7-10-11-12-13-15-16-17-18-21-22-23-24-25)، و (08) عبارات موجبة تحمل الأرقام (1-4-5-8-9-14-19-20).يمكننا تطبيق هذا المقياس فرديا أو جماعيا ومدة التطبيق لا تتجاوز 10 دقائق، يطلب من الشخص الذي يطبق عليه المقياس أن يضع علامة (×) داخل المربع الحامل لكلمة (تنطبق) أو (لا تنطبق)، بحيث تعطى درجة على (تنطبق) في العبارة الموجبة ودرجة على (لا تنطبق) في

العبارة السالبة،وتعتبر الدرجة المرتفعة للمقياس مؤشرا لتقدير ذات مرتفع ، بينما تشير الدرجة المنخفضة إلى التقدير المنخفض للذات.

يحتوي مقياس "**كوبر سميث**" على (04) مقاييس فرعية فيما يلي جدول يوضح المقاييس الفرعية وأرقام العبارات الخاصة بها:

جدول رقم (01): المقاييس الفرعية وأرقام العبارات.

المقاييس الفرعية	العبارات الموجبة	العبارات السالبة	الدرجات الخام
الذات العامة	19-4-1	-15-13-12-10-7-3 25-24-18	12
الذات الاجتماعية	14-8-5	21	04
المنزل والوالدين	20-9	22-16-11-6	06
بنود العمل	/	23-17-2	03

(أولبيسر، ج ،13،1995)

مستويات تقدير الذات:

درجة منخفضة 20- 40

درجة متوسطة 40- 60

درجة مرتفعة 60- 80

7- الخصائص السيكومترية لاختبار تقدير الذات (كوبر سميث):

1.7- تقنين الاختبار: قام الباحث(**بشير معمرية**) بتقنين الاختبار على عينة مكونة من (419) فردا، منها (198) ذكرا و (221) أنثى.تراوحت أعمار عينة الذكور بين 17- 46 سنة بمتوسط حسابي قدره 28.41 وانحراف معياري قدره 4.26، وتراوحت أعمار الإناث بين 16- 46 سنة بمتوسط حسابي قدره 27.21 وانحراف معياري قدره 4.21 وتم سحب العينتين(الذكور والإناث) من تلاميذ وتلميذات مؤسسات التعليم الثانوي بولاية باتنة، ومن طلاب وطالبات كليات جامعة الحاج لخضر باتنة، وشملت الطلبة والموظفين والأساتذة، ومن مراكز التكوين المهني والتكوين شبه الطبي باتنة.

2.7- الصدق: يتميز الاختبار بمستوى عالي من الصدق حيث استخدم الباحث(**بشير معمرية**) عدة طرق لحساب الصدق وهي:

أ- **الصدق التمييزي:** الذي أكدت نتائجه أنه دال إحصائيا عند مستوى دلالة 0.01 بالنسبة للذكور والإناث.

ب- **الصدق الإتفاقي:** اعتمد الباحث على قائمة (غريب عبد الفتاح غريب،1995)،وقائمة فعالية الذات (من إعداد الباحث،2001)،وقائمة تكساس لتقدير الذات (لعادل عبد الله محمد،2000). وأسفرت النتائج عن وجود معاملات ارتباط بين المقاييس الثلاثة موضحة بالترتيب كالتالي: 0.24- 0.29- 0.75،دالة إحصائيا عند مستوى الدلالة 0.01 و 0.05 (حمزاوي، ز، 2016، 174).

ت- **الصدق التعارضي:** استخدم الباحث لحساب الصدق التعارضي استبيان(أحمد محمد عبد الخالق،2000)، وقائمة اليأس **"بيك"**(بدر محمد الأنصاري،2001) وأسفرت النتائج عن وجود معاملات صدق مرتفعة 0.43- 0.54 عند مستوى دلالة إحصائية 0.01

3.7- الثبات: قام الباحث بحساب الثبات بطريقتين:

أ- **طريقة إعادة تطبيق الاختبار:** أسفرت النتائج عن معامل ثبات يساوي 0.70، عند مستوى دلالة 0.01

ب- **معامل ألفا:** أسفرت النتائج عن معامل ثبات يساوي 0.82

يتبين من معاملات الصدق والثبات أن اختبار **"كوبر سميث"** لتقدير الذات المقنن من طرف الباحث (**بشير معمرية**) يتميز بشروط سيكومترية مرتفعة على عينات البيئة الجزائرية. مما يجعله صالحا للاستعمال بكل اطمئنان في دراستنا الحالية.(حمزاوي،ز، 2016، 175).

ونظرا لما يخدم أهداف دراستنا المتعلقة بمعرفة مستوى تقدير الذات عند المراهق الجانح فإننا سوف نتطرق إلى تقديم الحالات وتحليلها ومناقشة النتائج.

تقديـم الحالة الأولى:

كريم 16 سنة،توقف عن الدراسة في السنة الثانية متوسط، إلتحق بمركز إعادة التربية في 11 مارس 2013،حيث يتجلى الفعل الجانح المنسوب إليه في محاولة القتل العمدي.

الأب 50 سنة /بطال، الأم 48 سنة / ماكثة بالبيت، عدد الإخوة: 04 / ذكور:02 /إناث: 02، المرتبة بين الإخوة: الثالثة،أم الحدث كانت متزوجة قبل زواجها من أب الحدث،ولديها ابن يبلغ (25 سنة)،وبعد وفاة زوجها في حادث مرور،قررت عائلة الزوج تزويجها من أخوه الأكبر(أب الحدث) نظراً لأخلاقها الحميدة ولتربية ابنها الذي لم يكن يتعدى(3 سنوات)عند وفاة والده،بعد زواج أم الحدث من عم ابنها أنجبت منه ثلاث أطفال،بنتين وولد تبلغ الأخت الكبرى (20سنة)،الصغرى (09 سنوات)،والحدث الذي يبلغ (16 سنة).

عمل والد الحدث في عدة وظائف،آخرها العمل في مخبزة لوالده،لكنه لم يستقر فيها بسبب خلاف مع إخوته فأصبح عاطلاً عن العمل،بينما والدة الحدث عملت كمعلمة لمدة (3 أشهر) ثم توقفت بسبب إصابتها بسرطان الثدي.

عاش الحدث طفولته في التنقل بين منزل خالة أمه (70سنة) والتي قضى عندها ثلاث سنوات وبين أمه التي عاش معها(5 سنوات)،وعند دخوله المدرسة انتقل مع أخته الكبرى ليعيش مع جدته من أمه،غير أن الحدث يصف حياته بالتعيسة وذلك لعدم اهتمام والده بهم خاصة بعد توقفه عن العمل،فقد كان جده من أمه يلبي كل احتياجاتهم لأن مستواه المادي جيد و لتعلقه الشديد بالحدث.

يصرح والد الحدث بأن حياته كانت سعيدة مع أسرته،لكن زوجته رفضت العيش مع والدته المريضة و أرادت السكن بمفردها،وأصبحت تغيب عن المنزل وهذا ما أدى إلى انفصالهما،حيث كان عمر الحدث (12 سنة)،لتقرر الأم أخذ البنتين معها،أما الحدث و أخوه اختارا العيش مع الوالد، و رغم ذلك فهو لم يستقر في مكان و بقي يتنقل بين الأب والأم،ولعل هذا ما جعله يشعر بالضياع و يتبع أصدقاء السوء ليتعلم منهم التدخين،الكحول،المخدرات،السرقة،الكذب والاعتداء على الآخرين،التسكع في الشوارع،افتعال المشاكل مع الأستاذة ،عدم إحضار الأدوات المدرسية،و عدم إجراء الامتحانات لينتهي مشواره الدراسي بالتشاجر مع أحد الأساتذة و التوقف النهائي عن الدراسة.

عن السؤال،ماهو سبب دخولك للمركز، صرح الحدث بأنه تشاجر مع صديقه بسبب فتاة، هذه الأخيرة كانت صديقة الضحية لكنها تخلت عنه و أصبحت صديقة الحدث،فلم يتقبل الأمر و أصبح يزعج الحدث و يضايقه،وفي آخر مرة تناول الضحية كمية من المواد المخدرة و اتجه إلى مكان تواجد الحدث مع صديقته و قام بدفعه و شتمه و سبه و التلفظ بكلام جارح وأراد أخذ الفتاة معه،حاول الحدث التفاهم معه بهدوء في البداية و نصحه بالمغادرة نظرا لأنه غير واعٍ لما يفعل ليتطور الأمر إلى استعمال القوة حيث طعن الحدث صديقه ثلاث طعنات بسكين كان يحمله طعنتان في الظهر،وأخرى في البطن ثم ضربه بحجر على رأسه ليتدخل بعض المارة وينقضوه،بعد الحادثة هرب الحدث عند والده الذي غضب منه في البداية ثم حاول تهدئته و طلب منه العودة إلى منزل والدته التي أغمي عليها عند سماعها الخبر،بعد لحظات أتت سيارة الشرطة و أخذت الحدث للتحقيق حيث قضى أسبوعاً في مركز الشرطة مع بعض الجانحين الآخرين،ليتم نقله بعد ذلك إلى المركز المتخصص لإعادة التربية بسعيدة .

صرح الحدث بأن والديه كانا يقولان له دائما لا تكن ضعيفا و دافع عن نفسك،و إذا أخطأ معك شخص عليك بضربه حتى لا يتجرأ على التمادي معك،وهذا ما جعله يحمل السكين و لا يثق بالآخرين و يخاف أن يؤذوه، فهو دائم الترقب للخطر.

أفاد الحدث عن مدى توافقه في مركز إعادة التربية،بأنه وجد صعوبة في التأقلم مع الوضع الجديد بسبب تعوده على الدلال وتلبية كل رغباته،ليجد نفسه فجأة في مكان غريب بالنسبة له ومع أناس لا يعرفهم و مع مرور الوقت،بدأ يعتاد شيئاً فشيئاً على نظام الحياة داخل المركز، و كون صداقات مع بقية الجانحين، إلا واحداً منهم كان يحاول استفزازه دائما، ويعتبر نفسه قائداً عليهم و يثير المشاكل عندما تنقصه المخدرات حتى أنه تشاجر معه عدة مرات وضربه. أما عن آراء المربين حول سلوك الحدث فقد اتفقت على أنه مطيع أحيانا،حيوي،خجول و نشيط، ويحترم الآخرين،و ينجز النشاطات التي تطلب منه، يحب المزاح،غير أنه عندما يتضايق من أمر ما فإنه ينعزل و لا يرغب في الحديث،يصرح الحدث"عندما أشعر بالتوتر و الضيق أصرخ بقوة و أرغب في تكسير شيئا ما و هذا يشعرني بالراحة".

و هذا ما لاحظناه في إحدى المقابلات حيث تشاجر الحدث مع إحدى المربيات بسبب أن هذه الأخيرة أمرته بإنهاء رسم اللوحة وهو لا يحب أن يأمره أحد،و لذلك يعتبر الصراخ من أفضل الوسائل التي يعبر بها الحدث عما يضايقه ويسبب له التوتر،فهو لا يستطيع التعبير عما بداخله عن طريق الكلام،ويحاول دائما أن يخفي ما يعانيه و يظهر على أنه قوي.

الحصيلة النفسية للمقابلات الإكلينيكية: من خلال المقابلات التي تم إجراؤها مع الحدث وبعد تطبيق المقياس عليه يمكن استخلاص ما يلي:

- رغبته في أن يعامل معاملة الكبير،فهو لم يعد ذلك الصغير الذي يتلقى كلام الكبار و أوامرهم بالطاعة و التنفيذ،بل أصبح يشعر بأنه كبير مثلهم،و يود أن يعطى مسؤولية عمل مستقل بذاته يحاسب عليه فيما بعد.

- الرغبة في الاستقلالية و إثبات الذات.
- يتميز بحدة الطبع و شدة الحساسية و الضيق الذي لا يعرف له سبباً.
- فقدان الثقة بالآخرين و ترقب الخطر منهم.
- لا يعرف كيف يواجه المواقف فيتصرف بعدوانية اتجاه الآخرين.
- يتشبث بآرائه حتى و إن كانت خاطئة و يتميز بالعناد.
- الميل إلى القيادة بحيث يحاول أن يكون القائد على رفاقه في المركز.
- لديه قلق انفعالي و هذا نتيجة للتغيرات النفسية، و الجسمية التي تحدث في فترة المراهقة.
- خجول لدرجة أنه يعجز عن التعبير عما بداخله.

- تم التمهيد لإجراء مقياس تقدير الذات عن طريق شرح تعليماته و بنوده، و طريقة الإجابة عليه، ثم طبق المقياس على الحدث، و كانت النتيجة التي تحصل عليها (52 درجة) والتي توافق" **تقدير ذات متوسط**".

تحليل نتائج مقياس الحالة الأولى:

جدول رقم(02) : نتائج المقاييس الفرعية وأرقام العبارات المحققة الخاصة بالحالة الأولى.

المقاييس الفرعية	أرقام العبارات الموجبة	أرقام العبارات السالبة	الدرجات الخام
الذات العامة	4	-15-12-3 24-18	06
الذات الاجتماعية	14-8-5	21	04
المنزل و الوالدين		6	01
بنود العمل	/	23-2	02

من خلال الجدول نلاحظ أن مقياس الذات العامة قد تحقق منه (06 درجات) على مقياس **"كوبر سميث"** من أصل (12 درجة) مثلاً العبارة : "لا أجد صعوبة في اتخاذ قراراتي بنفسي "أجاب عليها ب : تنطبق، وهذه العبارة موجبة قدرت ب: درجة واحدة، كذلك : "أود لو أستطيع أن أغير أشياء في نفسي "فقد أجاب عليها بـ:لا تنطبق ، و هذه العبارة سالبة قدرت ب: درجة واحدة. حيث أن الذات العامة توجد فيها عبارة موجبة وخمس عبارات سالبة، أما فيما يخص الذات الاجتماعية فقد تحققت كل البنود(04) الخاصة بها،(03) عبارات موجبة و(01) سالبة، بالنسبة للبنود الخاصة بالمنزل والوالدين فقد تحصل الحدث على درجة واحدة من أصل (06) درجات وهي عبارة : "أتضايق بسرعة في المنزل "،حيث أجاب عليها الحدث : لا تنطبق. أما بنود العمل فلا توجد فيها عبارات موجبة، و قد تحقق منها عبارتين من أصل (03) عبارات وهي العبارة (02) والعبارة (23).

وما يمكن استخلاصه من خلال التحليل أنه رغم التحسن الذي ظهر على الحدث،إلا أنه لا زال يعيش مشاكل ينبغي معالجتها، بحيث أنه ليس لديه مشاكل في المجتمع الذي يعيش فيه،أو مع

الأصدقاء،و إنما هي مشاكل تتعلق به شخصياً وبالعائلة خاصة، هذا ما بدى واضحاً من خلال النتائج المتوصل عليها من خلال مقياس المنزل والوالدين.

تقديــم الحالة الثانية:

محمد،16 سنة، توقف عن الدراسة في السنة الرابعة ابتدائي،إلتحق بمركز إعادة التربية في 03 ديسمبر 2012،حيث يتجلى الفعل الجانح المنسوب إليه في التشرد (خطر معنوي).

الأب 45 سنة / بطال،الأم 38 سنة / تعمل في ملهى ليلي،عدد الإخوة:02 /ذكور: 02 إناث:00 الرتبة بين الإخوة: الثانية،عاش الحدث منذ صغره في وسط عائلة متكونة من الجد الذي توفي بتاريخ (2005)،والجدة،العم و الأخ،حيث تم طلاق الأبوين بعد زواج دام (4 سنوات)،وقد أعطيت الحضانة للأب بعد تخلي الأم عن طفلها بحجة أنه ليس لديها دخل مادي وعائلتها فقيرة لا تستطيع تحمل عبء ولدين.فأسندت تربيتهما إلى الجدة التي احتلت مكانة الأم،وقد ترعرع الحدث في كنف الجدين بعد الطلاق وعمره(3 سنوات)،وهو لا يعرف أمه و لا يتذكرها.

يعيش الحدث بشقة بإحدى العمارات في وسط مدينة وهران،بحيث تصرح جدته بأنها هي من ينفق عليهم من منحة تقاعدها،إلى جانب بعض الأعمال الحرة البسيطة والمؤقتة التي يمارسها العم والأب،هذا الأخير الذي طرد من عمله كعون في الحماية المدنية لأنه تشاجر مع زميله.

يقول الحالة بأن والده عصبي جداً وكثير الشجار،وكل الجيران يهابونه وهذا ما يلزمه الاستشفاء أحياناً لإصابته بنوبات قلبية.

أما الجانب العلائقي و العاطفي يتميز بتعلق الحدث بجدته التي حضي برعايتها واهتمامها،كان هذا كله في غياب الأم التام عن ولديها اللذين فقدا الأمل في رجوعها و اهتمامها بهما مما يولد الحقد في نفس الحدث اتجاهها بسبب تخليها عنه،فقد صرح بأنه سوف يقتلها إذا رآها،ويضيف بأنه مهما كانت ظروف الأم هذا لا يبرر تركها لأطفالها.

كذلك الحدث يحقد على والده بسبب تسلطه و معاملته بعنف وعدوانية في تقويم سلوكه، تلك المشاعر الاضطهادية التي جعلت منه مراهقا يائسا،في حين تقول الجدة بأن الأخ الأكبر للحالة استطاع التكيف مع وضعه العائلي الذي كان بمثابة حافز دفعه للنجاح في دراسته،أما الحدث فقد تأثر سلبا بذلك.

بعد أربع سنوات من التمدرس،و التعثر في الدراسة و الغيابات المتكررة غادر الحدث مقاعدها بسبب عدم رغبته في التعلم،و سوء تكيفه مع الوسط المدرسي و بدأ يميل إلى التمرد على سلطة الوالد،ظهر ذلك من خلال فراره المتكرر من المنزل،حيث كان يغيب عن أسرته لفترات متباينة حتى يتم استرجاعه من طرف مصالح الأمن للولايات المجاورة لولاية وهران،بعد ذلك اعتاد على التشرد و أخذ منه نمط لحياته.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

عن السؤال،ماهو سبب دخولك للمركز،أفاد الحدث بأن والده وراء غيابه المتكرر عن المنزل و يحمله مسؤولية تشرده في الشوارع،فقد كان يضربه دائما و يعذبه بخيط كهربائي أو يقيده ويحرقه بدون أي سبب حسب تصريح الحدث،في حين الجدة تقول بأن الوالد يقوم بذلك مع الولدين لتربيتهما و تقويم سلوكهما،حيث بدأ الغياب عن المنزل في سن (5-7 سنوات) ليذهب الحدث عند أصدقائه في الحي المجاور ويمكث مدة أسبوع عند كل واحد منهم،ثم يتم استرجاعه من قبل الجدة أو العم الذي تربطه بهما علاقة جيدة و يدافعان عنه باستمرار،لكن الأب سرعان ما يستغل غيابهما ويتعامل مع الحدث بعدوانية و عنف،هذا ما جعل حياة الحدث مستحيلة و أضطر إلى ترك المنزل والتشرد في الشوارع، و هكذا بين الرحيل و العودة ثانية من طرف الشرطة استمرت معاناة الحدث إلى أن قرر الرحيل خارج ولاية وهران،كان ذلك (14 سنة)،و فعلا غادر الحدث منزله متجهاً إلى ولاية سعيدة عند أقارب جدته لكنه لم يمكث عندهم طويلاً،وعاد إلى الشارع مرة أخرى ليتم القبض عليه من قبل مصالح الأمن و إدخاله مركز إعادة التربية بمستغانم حيث بقي(3أشهر) ثم أخرجه والده،لتبدأ رحلة العذاب و المعاناة من جديد الضرب،الشتم،الانتقادات المتكررة.

يصرح الحدث بأن والده يقول باستمرار:" أنتم لستم أولادي،وأنا لست والدكم،اذهبوا عند الساقطة التي تركتكم "،وهذا ما آلم الحالة بشدة وجعله يترك المنزل و يصيع في الشوارع التي تعلم فيها كل أنواع الانحراف كالمخدرات،التدخين،ممارسة العادة السرية،فقد كان يسرق جدته أو عمه من أجل الحصول على السجائر و المخدرات من عند ابن عمه الذي يتاجر بها. بعد ذلك عاود الحدث الهروب إلى ولاية سعيدة وبقي فترة شهر رمضان في أحد جوامعها حتى اتصل إمام الجامع بالشرطة،فتم إدخاله إلى المركز المتخصص لإعادة التربية في نفس الولاية،كان ذلك في سنة (2002)،و نظراً لظروف الوالد المادية وخاصة الصحية،فهو يفضل بقائه بمركز إعادة التربية،فقد أصبح غير قادر على ملاحقته بعد كل هروب.

أما عن تكيف الحدث داخل المركز،فقد اتسم سلوكه في بداية دخوله إلى المركز بعدم التكيف مع المحيط الجديد ومع المربين بدليل أنه هرب من المركز مع خمسة أحداث بسبب الملل والضجر ولأنه اعتاد على التشرد،حيث بقي طيلة النهار في الخارج ثم عاد للمركز ليجد المربي الرئيسي بانتظاره وقد عاقبه بالضرب،لكن الحدث يقول أنه ضرب غير مبرح مثل ضرب والده له، عد ذلك حرضه زميله على سرقة هاتف نقال للأخصائية النفسانية بحجة أنها كتبت تقريراً حول سلوكه السيء،والحدث مجبر علي التنفيذ خوفاً من تهديد زميله المدمن،الذي يعتبر نفسه قائداً عليهم.

أما عن آراء المربين حول سلوك الحدث فقد اختلفت،بحيث قالوا أن طبعه يتذبذب بين الطاعة والاحترام و الحيوية و النشاط،وبين التصرفات التي لا تحتمل،لكنهم يتفقون على أن

الحدث ذو طبع انطوائي وهم يرجعون ذلك كون الحدث لا تربطه أي صلة عاطفية بأفراد عائلته ماعدا الجدة التي يفتقدها لأنها مصدر الحنان والعطف بالنسبة إليه،فهو يشعر بالضياع عندما لا تزوره،أما عن علاقاته بمن حوله فهي علاقات فرضتها ظروف الحياة الجماعية للمركز.

ومن بين ملاحظاتنا أثناء الزيارات الميدانية أن الحدث كان إما يرفض نشاطات المركز والمتمثلة في الرسم أو يشتغل قليلاً بها ثم يتركها،فهو يعتبر أنها توقف الذهن وهو يفضل النوم أو الجلوس وحيداً لا تعنيه انشغالات رفاقه.

لكن بعد زيارة والده الذي دعاه قاضي التحقيق وقضاء يوم مع الحدث تغير سلوكه قليلا،فقد وعده والده بأن يخرجه من المركز في الأعياد والمناسبات بعد أن حرم من ذلك طيلة فترة تواجده بالمركز،فالوحيدة التي كانت تزوره جدته. يقول الحدث أن والده زاره مرة واحدة وكان مستعجلاً ولم يسلم عليه فقط أعطاه بعض الأشياء التي أرسلتها جدته،وغادر مما ترك في نفس الحدث ألماً شديداً وشعر برفض والده له ونبذه،فحاول الانتحار ليلاً،لكنه فشل في ذلك ولم تكن هذه المرة الأولى وإنما حاول قبلها عندما كان في المنزل بمفرده وتراجع في آخر لحظة عن ذلك لكن الفكرة مازالت تراوده.

الحصيلة النفسية للمقابلات الإكلينيكية :

إن عرض المقابلات ونتائج الاختبار سمحت لنا بالحصول على الملاحظات والحقائق التي نلخصها فيما يلي:

- لديه حالة من التناقض الوجداني كره وحب في نفسه الوقت اتجاه والدته.
- تتخذ اتجاهاته الجسدية والإيماءات أقرب إلى الراشد منها إلى المراهق.
- يفتقر إلى الإحساس بالخطأ والندم بل لا يحاول استحسان الآخرين كما أنه دائم النقد لهم.
- يتجنب أي جهد يتعلق بالتفكير أو حتى من أجل تحسين وضعيته فالأمر يرجع إلى صد عاطفي يمنعه من استغلاله لطاقاته الذهنية.
- طيلة وضعه بالمركز لم يحاول التفاعل مع الحياة الجماعية وإذا شجع على ذلك بقي بعيداً لا تعنيه انشغالات رفاقه، ولهذا لم يقم صدقات متينة معهم.
- لقد استجاب الحدث لوضعه بالمركز بشكل سلبي ويائس لأنه فقد الأمل في الحصول على اهتمام أسرته وخاصة والده.
- يرضخ للسلطة تجنباً للأذى اللفظي أو الجسدي رغم صعوبات التكيف التي يظهرها من حين لآخر خاصة في فراره من المركز.

- يشعر بأنه غير مرغوب وغير محبوب نتيجة المعاملة السيئة و الاحتقار الدائم له من قبل والده وعدم إعطائه فرصة لإثبات ذاته وهذا ما ولد لديه خيبة أمل، محاولاً البحث عن فرصة في الشارع لتعويض ما ينقصه.

- تم التمهيد لإجراء مقياس تقدير الذات عن طريق شرح تعليماته و بنوده، و طريقة الإجابة عليه، ثم طبق المقياس على الحدث، و كانت النتيجة التي تحصل عليها (60 درجة) والتي توافق **" تقدير ذات متوسط".**

تحليل نتائج مقياس الحالة الثانية:

جدول رقم(03): نتائج المقاييس الفرعية و أرقام العبارات المحققة الخاصة بالحالة الثانية

المقاييس الفرعية	أرقام العبارات الموجبة	أرقام العبارات السالبة	الدرجات العامة
الذات العامة	19-4-1	15-13-12-10	07
الذات الاجتماعية	14-8-5	21	04
المنزل و الوالدين		22-6	02
بنود العمل	/	17-2	02

نلاحظ من خلال معطيات الجدول أن نتائج المقاييس الفرعية الأربعة ظهرت على النحو التالي: بالنسبة للذات العامة تحصل الحدث على(07 درجات) من أصل (12 درجة)،أما فيما يخص الذات الاجتماعية فقد أجاب على كل بنودها وهذا يدل على أن الحدث يسعى إلى تغيير وإبدال الصورة السابقة بالأحسن لتكوين تقدير إيجابي عن ذاته،أما فيما يخص بنود المنزل و الوالدين تحصل الحالة على درجتين من أصل (06 درجات) خام،وكلها عبارات سالبة هي: "أتضايق بسرعة في المنزل" و"من الصعب جداً أن أظل كما أنا"،و قد أجاب عليها بـ: لا تنطبق،فتحصل على (درجة 1) في كل منها أما المقياس الفرعي الخاص ببنود العمل تحصل الحدث على درجتين من أصل (03 درجات) خام في العبارتين: 2- 17 مثل عبارة : "أجد من الصعب علي أن أتكلم أمام الناس "،وهذا يدل على أن الحدث محتاج إلى تشجيع و دعم العائلة للرفع من تقديره لذاته والسعي لأن يكون له دور فعال في المجتمع.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مناقشة النتائج على ضوء الفرضية :

1- **إستنتاج عام حول الحالة الأولى:** من خلال الدراسة التي أجريت والتي طبقت فيها الباحثة مقياس تقدير الذات،بالإضافة إلى تدعيم هذا الاختبار بالملاحظات والمقابلة العيادية للإلمام بجميع جوانب البحث على الحالتين موضوع الدراسة،فالملاحظ من خلال النتائج المحققة للمقاييس الفرعية الأربعة الخاصة بالاختبار أن مقياس المنزل والوالدين قد حقق نتيجة ضعيفة جداً،وقد قدرت النتيجة العامة للاختبار بـ : **(52 درجة)** والتي توافق **" تقدير ذات متوسط"**،وبالتالي فالفرضية لم تتحقق،وهذا تبعًا لمسار الحالة داخل المركز التي كانت تسير في الطريق الجيد،و يرجع ذلك إلى استرجاع الحدث الثقة بالنفس وبالآخرين(أي المجتمع المحيط به) والحصول على نوع من الاستقرار داخل المركز بعيداً عن الصراعات العائلية،بحيث أنه يعتبر ضحية لهذا الفعل الجنائي،نتيجة لأساليب التنشئة الاجتماعية (تعليم الحدث ضرب الآخرين)،وهذا ما اتفق مع دراسة **"جوردون Gordon "** التي كشفت عن العوامل المؤثرة في تقدير الذات وذكرت منها التنشئة الاجتماعية،إلى جانب التفكك الأسري و انفصال الوالدين الذي فكك نسيج أسرته دون استئذان،مما سبب صدمة عنيفة للحدث وحطم استقراره الداخلي،فوجد نفسه قد انقسم نصفين،بين حاجته لحنان الأم من جهة،و لرعاية الأب من جهة ثانية،حيث انعكس ذلك في سمات دفاعية مثل: عدم الاستقرار،الاندفاعية و الافتقار إلى القدرة على ضبط الذات والسيطرة على النفس،وهذا ما اتفق مع الدراسة التي قام بها (شازال،ج،1983، 25) والتي أثبتت أن معظم الأحداث الجانحين ينحدرون من عائلات مفككة، كما أن معاملة الحدث كطفل صغير قد أثرت عليه تأثيراً غير حسن،إذ دفعته إلى إثبات ذاته عن طريق المشاكسة أو الجنوح والاعتداء،فهو يرغب أن يعامل معاملة الكبير ويود أن يعطى مسؤولية عمل مستقل بذاته يحاسب عليه فيما بعد.

2- **إستنتاج عام حول الحالة الثانية** :بعد عرض نتائج الحالة،توصلنا من خلال النتيجة الكلية للاختبار والمقدرة بـ:**(60 درجة)** بأنها توافق **"تقدير ذات متوسط "**،ويدل ذلك على عدم تحقق الفرضية القائلة :" تقدير الذات لدى المراهق الجانح منخفض" ويمكن تفسير ذلك على أن الحالة بدأت في التحسن من الناحية السلوكية و الانفعالية لشعوره بالرضا عن تواجده في المركز،و استبدال حياة التشرد بحياة مستقرة داخل محيط ملائم يوفر له الأمن،وكذا نتيجة لتسوية العلاقات بين الحدث ووالده،ذلك أن نمو تقدير الذات ناتج من تفاعل الفرد مع البيئة المحيطة به بوجه عام و مع من يتفاعل معهم بشكل خاص،فالأب له علاقة و تأثير في بناء الذات عند الأبناء خاصة في السنوات الأولى من عمرهم،فعندما يشعر الفرد بقيمته و أهميته والدور الذي يقوم به في البيت أو في المجتمع،أو يلقى تقديراً أو استحسان الغير لما يقوم به من عمل،فهذا بالتالي يشجع عند الفرد حاجته لتقدير ذاته،فالأسرة هي المنبع الأول و الأساسي

لإيصال المراهق إلى تقدير ذات إيجابي أو سلبي فقد أثبت الكثير من الدراسات دور أساليب المعاملة الوالدية والطرق التأديبية غير الملائمة التي تعتبر كعوامل أو محددات تؤثر في تقدير الذات وبالتالي انحراف الأبناء وهذا ما يتفق مع دراسة **"مجدي الحبيب"(1995)** ودراسة **"علي مانع"(1981)**،إلى جانب أن الحدث لديه حرمان عاطفي جزئي نتيجة لغياب الأم فهناك علاقة وطيدة بين الانفصال المبكر عن الأم الذي كان في (سن 3سنوات)،و الانحرافات السلوكية المختلفة وهو ما أثبتته دراسة**"باولبي" (BOULBBY)** التي وضحت العلاقة بين الانفصال المبكر عن الأم وجنوح الأحداث،إلى جانب دراسة **"عبد الرحمن العيسوي" (1984)** التي قام فيها بدراسة أثر الحرمان المادي والعاطفي في جنوح الأحداث فتوصل إلى أن هناك أثر كبير للحرمان المادي و العاطفي على جنوح الأحداث.

وما يلاحظ على بنود الاختبار بمجملها أن هناك بنود جاءت متناسبة مع الحالة كالبندين (03) و (24) لأنها تدفع بالحدث إلى التغيير،وهناك بنود لم تتناسب مع الحالة،كالبند (06) و (10) لأنها تشعره بنوع من الإحباط والدونية،ويدل هذا على أن الحدث بحاجة إلى التكفل والعناية من طرف العائلة،فشعوره بالنبذ و الحرمان العاطفي الجزئي و بمحاولته تعويض شعوره بالنقص وملأ الفراغ الذي يشعر به لجأ إلى الشارع بحثاً عن فرصة لإثبات ذاته.

من خلال ما سبق و على اعتبار أن مفهوم الذات يعتبر كأساس للتنبؤ بجنوح الأحداث فإنه بالنسبة للحالتين يمكن أن يرتفع تقدير الذات،أو ينخفض و هذا متوقف على العوامل و الظروف التي من شأنها أن تؤثر على الحدث بعد خروجه من المركز.

خلاصة عامة :

بعد الدراسة المعمقة على ظاهرة الجنوح لدى المراهقين بغية الكشف عن مدى تقديرهم لذاتهم،وهذا بعد تطبيق تقنيات البحث (الملاحظة، المقابلة، الاختبار النفسي)،توصلنا إلى نتائج من بينها: وجود بعض الأعراض المشتركة كالقلق، التوتر، الانفعال،الشك،الحساسية الزائدة، العناد،الشعور بالنقص،انعدام القدرة على تحمل الإحباط و باستعمالهم لميكانيزمات دفاعية لتزييف بعض الحقائق كميكانيزم (العقلنة) و إعطاء لأنفسهم مستوى متوسط من التقدير، وهذا بالنظر إلى الظاهرة ومدى التغيير الذي أحدثه على نفسيتهم والشعور بالدونية أي أنهم يشعرون بأنهم أدنى من الآخرين ولا يستطيعون الاتصال بالعين والنظر في وجه محدثهم كما يشعرون بالغضب و إرادة أخر الثأر من المجتمع، فهم غالباً ما يعانون المشكل داخل أسرهم، مما قد يسبب لهم في النهاية اضطرابا نفسياً.

نحن نعلم سابقاً أن تقدير الذات يتطور تبعاً للعمر لكنه بدرجات متفاوتة وهي عملية حتمية تبعاً لزيادة الظروف التي يمر بها الفرد أثناء محاولته التكيف مع البيئة. فالسلوكات التي تصدر

عن المراهق الجانح هي نتيجة لعوامل داخلية وخارجية تتعلق بالجانب البيولوجي، النفسي، الاجتماعي، وهذا وفقاً للمتغيرات البيئية الكثيرة.

* عدم الشعور بالأمن (تعرضه للانتقاد ،لا يشعر بالعلاقة الحميمية مع والديه).

* عدوانية اتجاه الوضعية الحالية أدت لظهور أعراض عدم التوافق النفسي والاجتماعي.

* رفضهم لنظرة المجتمع والآخرين لهم بنظرة نبذ و احتقار.

* استعمالهم لآليات دفاعية كمحاولة لإعطاء صورة إيجابية عن أنفسهم، وهذا ما يدل على أن ظاهرة الجنوح لها أثر كبير على المراهق، فهي تجعله يشعر بالدونية والنقص لمجرد إدراكه بأنه منبوذ من طرف المجتمع الذي يعيش فيه، مما جعل الشعور بالنقص هو المنطلق الأول لبروز ظاهرة الجنوح والوقوع في حيز التهميش و الانحراف، وهذا ينعكس سلباً على حياة المراهق، فيصبح يعاني من معاش نفسي مؤلم يشل إرادته وحبه للحياة خاصة بعدما فقد مكانته داخل أسرته ومجتمعه.

* ضعف الأنا و تفككه أمام مشاعر الذنب (نقص في الاندماج الاجتماعي).

* الأنا لا يفرق بين مبدأ الواقع و مبدأ اللذة.

* انعدام القدرة على تحمل الإحباط يدل على ضعف الأنا و ميكانيزمات الدفاع.

وعليه يمكن القول بأن الحدث الجانح داخل المركز يعيش حالة من الضيق، التوتر، القلق المستمر، الانفعال الشديد رغم العناية التي يتلقاها داخل هذا المركز، و هذا راجع إلى الفعل المرتكب من جهة و إلى إحساسه المستمر بأنه مرفوض، ومنبوذ وخطر على المجتمع الذي يعيش فيه من جهة ثانية، فهو يعيش في تناقض مستمر وصراع دائم، ومحاولة إظهار الجنوح ليست وحدها تؤثر في انخفاض تقدير الذات أو تشويه نظرة الفرد لذاته أو لمجتمعه، كما أنه ليس بالضرورة أن يُكون المراهق الجانح تقديراً منخفضاً عن ذاته، فقد يكون في بعض الحالات تقدير الذات مرتفعاً أو متوسطاً، و ذلك راجع إلى عدة عوامل من شأنها أن تؤثر على تقدير الفرد لذاته منها عوامل تتعلق بالفرد نفسه وأخرى تتعلق بالبيئة الخارجية المحيطة به.

التوصيات: في ضوء ما توصلت إليه الدراسة الحالية من نتائج يمكن اقتراح التوصيات التالية:

1- يجب توعية الأسر بضرورة التركيز على التنشئة الاجتماعية السليمة، وذلك لتفادي الأزمات والمشاكل النفسية.

2- عدم توجيه الكلام الجارح للمراهق الذي من شأنه أن يحطم نفسيته ويضعف تقديره لذاته.

3- تقدير المراهق و احترامه وخلق جو أسري حميمي مملوء بالتفاهم والحنان.

4- التركيز على برامج التوعية الدينية وتنمية الوازع الديني لدى الأحداث، خاصة في مراكز إعادة التربية، لما لها من أثر فعال في عدم العودة للسلوك الجانح.

5- تأهيل المربين والمراقبين تأهيلاً أكاديميا و ميدانياً بالشكل الذي يجعلهم يحسنون التعامل مع هذه الفئة.

6- يجب العمل على محاولة إدماج الأحداث في المجتمع ليصبحوا عناصر بناءة وفعالة.

7- ضرورة اختيار الرفقة والصحبة الحسنة للمراهق لأن معظم السلوكات المنحرفة يتعلمها من خلال الإقتداء بأصدقائه.

8- لابد من تحسيس أسر هذه الفئة الجانحة بأهمية دورهم في نجاح عملية التكفل النفسي و الاجتماعي لأبنائهم.

قائمة المراجع:

1- أولبيسر ،جويدة .(1995).دور العوامل السيكولوجية والمعرفية وأثارها في ظهور السلوك الجانح.رسالة ماجستير في علم النفس.قسم علم النفس.جامعة الجزائر.

2- جبريل، فاروق السعيد و جبريل، مصطفى السعيد.(2007).مقدمة في البحث التربوي والنفسي. ط1. المنصورة: عامر للطباعة والنشر.

3- حمزاوي، زهية.(2016).صورة الجسد وعلاقتها بتقدير الذات عند المراهق دراسة ميدانية لتلاميذ الثانوية بولاية مستغانم.أطروحة دكتوراه علوم.تخصص علم النفس الجماعات والمؤسسات.كلية العلوم الاجتماعية.جامعة وهران 2.الجزائر.

4- دسوقي، كمال.(1997).علم النفس ودراسة التوافق. مصر: دار النهضة العربية.

5- شازال، جان.(1983).الطفولة الجانحة.ترجمة(أنطوان عبده).ط3. بيروت: منشورات عويدات.

6- شرماط، العربي.(2014).التفكك الأسري وعلاقته بتكوين مفهوم الذات لدى الحدث الجانح مقترف جنحة السرقة بالمغرب- دراسة ميدانية-. المجلة الدولية التربوية المتخصصة. 3(8). 21- 43.

7- سليمان، سناء محمد .(2010).أدوات جمع البيانات في البحوث النفسية والتربوية. ط1 . القاهرة: عالم الكتب.

8- فيوليت،فؤاد إبراهيم.(1998). الأسس النفسية للنمو من الطفولة إلى الشيخوخة. القاهرة: دار الفكر العربي للنشر والتوزيع.

9- قحطان، أحمد الظاهر.(2004).مفهوم الذات بين النظرية و التطبيق. ط1. الأردن: دار المسيرة للنشر و التوزيع.

10- يونسي، تونسية.(2011).تقدير الذات وعلاقته بالتحصيل الدراسي لدى المراهقين المبصرين والمكفوفين. رسالة ماجستير في علم النفس. الجزائر.

11- Cooper, smith.(1976).the Antecedent of self-esteem, sann-Francisco.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

قيمة الكائن البشري

بنين حامد جبار
باحثة عراقية

السؤال الجوهري للأخلاقيات الطبية، وبالفعل لأي أخلاقيات، وأيضاً بمنطق ما السؤال الأول الذي ظهر عندما نبدأ في الإمساك بالمشكلات الأخلاقية؟، السؤال ببساطة. ماذا يجعل الحياة البشرية ذات قيمة ؟، بالتحديد، ماذا يجعلها أكثر قيمة من أشكال الحياة الأخرى؟ أليس هناك شك بالطبع أننا نقدر الحياة البشرية، نعتقد أنه من المهم إنقاذ شخص ما أكثر من إنقاذ كلب عندما لا نستطيع أن ننقذهما معا، ونعتقد أنه من الصواب فعل ذلك. لا يعتقد تفضيل الحياة البشرية على أنه تحيز لفصيلتنا لكن ما أساس هذا الاعتقاد، ماذا يبرره، وماذا إذا كان هناك ما يجعله أكثر من تحيز لأنفسنا أو لنوعنا؟ .[1]

هناك فريق كبير من المفكرين لا يعارض الإجهاض في الحالات الصارخة من الأمراض الوراثية الخطيرة. كمثل مرض ليش نيهان ومرض تاى ساكس - وهم يبدأون بمحاولة تعريف الشخص". هل يمكننا أن نعتبر الجنين شخصا؟ خصوصا في المراحل الأولى من الحمل (التي يسمح فيها بالإجهاض)؟ المعروف أن الجنين حتى عمر 26 أسبوعا لا تكون له الاتصالات العصبية التي تمكنه من أن يشعر بالسرور أو بالألم. وما ليس له شعور ولا إدراك لا يعد شخصا له حقوق يمكن أن تنتهك بالإجهاض، فليس ثمة من يحمل هذه الحقوق. لكن إنكار حقوق الجنين من ناحية أخرى يجعل الإجهاض أمرا هينا من الناحية الأخلاقية ، وهو بالتأكيد ليس كذلك، على الأقل بالنسبة لكل امرأة حامل .[2]

قيمة الحياة عند الليبراليين يبتدئ تشكيلها منذ نشأة الفرد: أي تغذيته قبل الولادة وبعدها، الرعاية والحنان والحب التي يمنحها له الآخرون، السبل التي سلكها الفرد لصياغة حياته، والاحتمالات التي فتحتها له جهوده. انظر إلى إحساسنا بتراجيديا الموت. عندما تنتهي الحياة في الطفولة أو في الصبا الباكر، نأسى على ما ضاع سدى من الحب والرعاية والجهد لكن إحساسنا بموت "إنسان لا يكون كبيرة. وإذا مات الشخص في عمر متأخر أصابنا الحزن، لكنه

---

[10] Clifford Grobstein, science and the Unbom. Basic Books, Inc. pubblishe, N.Y,1988, P.22.

[20] أحمد مستجير: قراءة فى كتابنا الوراثى،الهيئة العامة للكتاب،2013، ص90-91.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

حزن يدرك أن ما بذل من جهد قد أتي أكله ، فلقد تحقق بالفعل ما كان محتملا. أما الأكثر مأساوية فهو الموت في سن النضج أو الشباب الباكر، عندما يكون ما بذل في تطوير حياة الفرد وتشكيله قد أفصح عن نفسه في احتمالات واضحة غدت على شفا التحقيق، ولما تتحقق نقول إن إنسانا مات والعالم كله متفتح أمامه.[1]

وتظهر الاتجاهات الحذرة لدى الهيئات الطبية والتشريعية الغربية بالنسبة للأفعال التي قد تؤدي إلى تشجيع الإجهاض، في الاهتمام الخاص الذي وجهه برلمان المجلس الأوروبي، وعدد من الهيئات القومية في أوروبا و استراليا، وبعض لجان الجامعات في الولايات المتحدة الأمريكية. والجماعات الاستشارية التابعة لوزارة الصحة والخدمات البشرية بالولايات المتحدة، فهناك نوع من الإجماع العام لدى هذه الهيئات فيما يتعلق بضرورة فصل قرارات استخدام أنسجة الأجنة عن قرارات الإجهاض (بمعنى أن لا يتم الإجهاض خصيصا لغرض توفير الأنسجة)، ويجب أيضا الفصل التام بين من يقومون بكل من العمليتين من الأطباء ويجب ألا تخضع أنسجة الأجنة للاتجار، ويجب أن تقوم اللجان الأخلاقية المحلية بمراقبة الحصول على أنسجة الأجنة واستعمالها، ويجب أخذ موافقة المرأة التي أنتجت هذه الأنسجة، بعد الإجهاض، بغرض استخدامها فيما بعد. هذه هي الشروط التي يجب أن تتبع في حالة التعامل في أنسجة الأجنة. ولقد أعلن المجلس الأوروبي The Council of Europe أيضا أنه حتى بعد الموت فإن الجنين يحتفظ بصفته البشرية .. ويتطلب احترام الصفة البشرية أن يمنع من التعرض لأي تجارة أو صناعة.[2]

ومع ذلك تظهر اعتراضات على فكرة أن حقوق الإنسان ممكن حمايتها جيدا بالفصل التام بين قرار إجهاض الأجنة واستخدام أنسجتها وبالقرارات والأشخاص الذين يقررون ذلك، ويزعم جروبشتاين Grobstein . أن ذلك يمكن أن يكون أكثر انطلاقا من حيث احترام الإنسان وكرامته إذا ما أتيحت الأجنة للاستخدام بطريقة تنعكس فيها تماما قيمهم كأعضاء في المجتمع البشرى. ويجب أن تعدل إجراءات الإجهاض بحيث تحافظ على كيان وحياة الكائن الذي سيجهض دون تحطيم هذا الكيان وتلك الحياة، أما آناس والياس Annas and Elias فيريان أنه إذا ما كان هناك تأكيد بأن أنسجة الجنين يمكن أن تكون علاجية، وأن الإجهاض يمكن أن يتم بطريقة تساعد على إمكان استخدام أنسجة الجنين دون تعرض المرأة لأي مخاطر إضافية، فسوف يكون هناك أيضا نوع من الضغوط لتبني هذه التقنية. ويبدو أن الأرجح، وإن لم يكن

[10] المرجع نفسه، ص91.

[20] برودى: تقنيات الطب البيولوجية ، ترجمة يوسف يعقوب السلطان ، مراجعة محمد السعيد ، مؤسسة الكويت التقدم العلمي ، الكويت ، ١٩٩٩ ، ص412.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مؤكدا أن بعض الأزواج الواعين نتيجة التعاون أطبائهم قد أنتجوا بالفعل وأجهضوا من أجل الحصول على أنسجة جنينية للاستخدام العلاجي من جانب بعض المقربين.[1]

إن الأجنة لا تعى ذاتها إلا بعد نمو الجهاز العصبى فيها، (أي حتى الأسبوع الثامن)، ولذلك فهى من وجهة نظرهم، لا تعد سوى كائنات حية لا تختلف حقوقها عن حقوق بقية الحيوانات فى تجنيبها الألم إذا أردنا أن نجرى عليها تجارب. أما الأشخاص المتخلفون أو الميتون من الناحثة الإكلينيكية، فهؤلاء لهم وجود فعلي، وبعضهم كان على اتصال بالآخرين، وكان يملك حرية اتخاذ القرارات قبل أن يدخل فى غيبوبة دائمة. ولذلك، يرى هؤلاء أن الأجنة والبويضات الملقحة ليس لها حقوق البشر العاديين، ولكن يمكن القول إنه لا يوجد أي فرق بين المجموعتين، فالأجنة الملقحة أو الأشخاص المعوقون أو المرضى الذين هم فى غيبوبة دائمة بحيث تكون عودة الوعى إليهم مستحيلة تماماً من الوجهة الطبية، كلهم لا يملكون الوعى بالذات، وليس عندهم قدرة على الاتصال، بل إن البويضة الملقحة لها حقوق.

التقنيات الحديثة في علم الأجنة خارجية التخصيب، والتي تجعل من الممكن نمو الجنين ليقدم نسيجة بشرية موصى عليه، يعطينا سبب أكبر لنكون واضحين بشأن القيمة النسبية للجنين والبالغ. الكثير يعتقد أن إجابة هذا السؤال يمكن صياغتها إذا استطعنا التأكد من إجابة السؤال المرتبط بـ متى تبدأ الحياة؟"[2] ، والعودة إلى الطرف الآخر من السلسلة، إن مشاكلنا الخاصة بإدارة أولئك الذين في حالة مستمرة سوف تحل إذا كان لدينا تعريف ملائم للموت. أزعم أن هذين السؤالين أدركوا بشكل خاطىء حتى عندما تم الإجابة عنهم بشكل محدد، وأن ما يجب أن نعرفه ليس متى تبدأ الحياة، ولكن متى تبدأ الحياة في أن تكون مهمة أخلاقيا. وأن السؤال المرتبط ليس متى تنتهي الحياة ولكن متى لا تكون الحياة ذات قيمة أخلاقياً، باختصار، متى تبدأ الحياة فى أن يكون لها تلك القيمة الخاصة المرتبطة بالحياة البشرية ومتى لا تكون لها هذه القيمة.[3]

إن السؤال متى تبدأ الحياة البشرية أن يكون لها ميزة أخلاقية، أن السؤال هو نفس السؤال متى يصبح الجنين شخصاً؟ إن الارتباك يبدأ هنا. لأن السؤال بشأن الميزة الأخلاقية، وهو متى تكون الأجنة ذات شأن أخلاق، هو سؤال يجب الإجابة عنه عن طريق الأحكام

---

[1] المرجع نفسه والموضع نفسه.

[2] M Harris: "In - Vitro Fertilization: The Ethical Issues" Philosophical Quarterly, England. Vol. 33. No. 132, 1983, P. 227.

نقلاً عن: ناهدة البقصمي: الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، (174)، الكويت، 1993، ص١٢٨.

[3] Harris, J., The Value of Life, P.9.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

والقرارات، حسب نقطة أخلاقية محددة. هو ليس سؤال بشأن حقيقة لكن بشأن قيمة. بكم نقدر قيمة الحياة البشرية في مراحلها الأولى؟ أما ترجمة ذلك في سؤال بشأن ما كان الجنين في مراحله الأولى يعد شخصا أم لا، يبدو انه تساؤل عن حقيقة... أن الشخصية، امتلاكها ام لا، سؤال عن قيمة، كما في السؤال متى تبدأ حياة الإنسان في أن تكون ذات قيمة، صعب على البشر التوصل إليه.[1]

ما معنى القيمة؟

عندما نجعل الحياة البشرية ذات قيمة، فإننا لسنا مهتمين بما يجعل هناك اختلاف في القيمة بين الأفراد، لكن بما يجعل الأفراد من نوع محدد أكثر قيمة من الآخرين. إذن، فنحن لسنا مهتمين بأي نوع من المعايير يمكن أن تجده في بالون الجدل، حيث يتم إعطاء أسباب لأن كل شخص في البالون أكثر قيمة من الآخرين، وبهذا يجب أن يكون آخر شخص يتم التخلص منه لمنع الاصطدام، أكثر من ذلك، فنحن مهتمين بسبب وإذا ما كان لدي البشر تميز محدد وقيمة ببساطة لأنهم بشر ولديهم كل المعايير أن يكونوا أشخاصا، وليسوا أنواعا مختلفة من الكائنات أو الحيوانات أو النباتات، والذين لا يملكون هذه الخصائص.[2]

لكن عندما نسأل ما يجعل حياة الفرد ذات قيمة فنحن نحاول تعريف هذه الخصائص، مهما كانت، والتي تحثنا على تقدير أنفسنا وتقدير الآخرين والتي ترخص لاعتقادنا أننا أكثر قيمة من الحيوانات، الأسماك أو النباتات. نحن نبحث عن أساس الاعتقاد أنه من الصحيح أخلاقياً اختيارنا إنقاذ حياة شخص أكثر من الكلب عندما لا يمكننا إنقاذ الاثنين، واعتقادنا أن هذا ليس مجرد نوع من التحيز لفصيلتنا لكن له قدرة على التبرير.

عموماً فإن الخصائص التي تبحث عنها، رغم من أن الإنسان البالغ سوف يملكها، أن ترسم ببساطة الأختلاف بين الإنسان والمخلوقات الأخرى. بل تشير إلى خصائص لها علاقة أخلاقية، والتي تبرر تفضيلنا لأنفسنا و اعتقادنا أنه من الصواب معاملة البشر على أنهم متساويين و أرقى من كل المخلوقات الأخرى.[3]

إننا لا نبحث عن صفات معينة لإنسان ما مقابل إنسان آخر، وإنما نبحث عما هو مشترك بين البشر جميعاً.

---

[10]Harris, J: Clones, Genes and Immorlaluation, Oxford, Un Press, 1998, P.45.

[20]Harris, J., The Value of Life, P. 9.

[30]Ibid, P.9.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

إننا بحاجة في البداية إلى معرفة المعنى المقصود بكلمة (قدسية Sanctity) لأن تحديد هذا المفهوم، ليس مفتاحا لموضوع الإخصاب الصناعي فحسب، بل هو الطريق لكل القضايا المرتبطة بالطب والبيولوجيا الطبية. ذلك لأن هذه المجالات لا تتعامل إلا مع الإنسان، وغايتها خدمته قبل كل شيء. والسبب الثاني هو أن الأطباء والبيولوجيين يهمهم الإجابة عن هذا السؤال لأنهم يثيرونه في كل يوم بل وفي كل ساعة من ساعات العمل.[1]

الجنين والمضغة باعتبارها شخصا:

أصبحت عملية نقل وزرع الأجنة قضية أخلاقية ذات جانب سياسي، سواء على مستوى الهيئات الحكومية أو غير الحكومية. ويرجع ذلك أساسا إلى أن مصدر الأجنة التي تزرع أصلها من الإجهاض المحدث أو المتعمد، وتثور المخاوف من أن الموافقة عليها قد تزيد من حوادث الإجهاض المتعمد. والحقيقة أن مشكلة الإجهاض مشكلة قائمة من حيث أن الجنين الذي تقتله يعد بمثابة شخص منتظر أو شخص فعلى له حق الحياة الذي له أولوية على حق المرأة الذي تحمله.

ولقد اختلف تعريف الجنين والمضغة على أنه شخص أو كائن حي إنساني على مدى التاريخ، تماما كما كان هناك تغير في وضع البالغين على مدى التاريخ (مثلا من نظام الرق، ومذاهب سمو بعض الأجناس والأعراق، ووضع المرأة في مكان متدن، وتطبيق حقوق الإنسان على السجناء والمعوقين عقليا). ولقد أضافت العلوم المعاصرة بعض الشكوك حول التعريف المقبول للكائن غير المولود في مراحل نموه المختلفة داخل الرحم سواء ما قبل المرحلة الجنينية أو في المرحلة التكوينية للجنين الكامل، حتى أن تجمع الخلايا أو تكوين الكيسة الأريمية أو العلقة Blastocyst بعد نجاح الإخصاب، وهذه في حد ذاتها عملية تستمر لعدة ساعات، أطلق عليها في عام 1985 في المملكة المتحدة لمرحلة ما قبل الجنينية، وهو تعريف يحدده فئة الكائن الحي المتطور في فترة محددة في الفترة التي يحتمل أن يسمح فيها بإجراء الأبحاث وفقا لما حملته لجنة وارنوك Warnock في المملكة المتحدة (١٩٨٤). ويكون هذا قبل تحديد الخط العصبي وتطور الفردية في فترة تتراوح بين 10 و 14 يوما من الإخصاب[2]. وهذه الكنيسة الأريمية أو العلقة "البلاستوست أو المرحلة ما قبل الجنينية هي تجمع خلايا تزول وتنتهى طبيعية في ثلاثة حالات من كل أربعة. ويمكن منع دخولها إلى الرحم باستخدام حبوب486 - RU في صباح اليوم التالي. وهذه العلقة أو الكيسة الأريمية يمكن حفظها مجمدة في الخارج لفترات غير محددة

[10] ناهدة البقصمى: ص104.

[20] برودى: تقنيات الطب البيولوجية، ص211-212.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ويمكن تذويبها من التجمد وزرعها في رحم مع أو مجهز لاستقبالها، وقد يكون غير رحم الأم الأصلية. ويعد التكوين الخارجي أو تنمية أجنة بشرية خارج الجسم من مراحل قبل جنينية أو من أكياس أريمية إذا أمكن الإبقاء على استمرارية الحياة فيها بأجهزة ووسائل مناسبة، يعد إمكانية تستحق التفكير فيها .. ويعتقد جرويشتاين Grobstein أنه يأخذ كل هذه العوامل في الاعتبار فإن:

إن تشكيلا مناسباً، وموقفاً جماعيا يضمن احترام وكرامة الكيان البشري الكائن الجنين غير المولود يمكن بسهولة أن يدخل ضمن الواجبات التي ينص عليها. وقد يكون من الأهداف المفيدة على إيجاد مرشد يتضمن ما يتم الاتفاق عليه حول الأمور المتوقعة حتى قبل أن تصبح ممكنة الحدوث. وربما كانت الفرضية العامة هي أن التدخل الذي يجري على الكائنات البشرية في أي مرحلة من المراحل أمر لا يسمح به إلا إذا تم بناء على تقنين معين بناء على أهداف محددة متفق عليها. على أن يتم ذلك من خلال قرارات رسمية تحافظ على مصالح الجميع.[1]

بعد زرع العلقة أو الكيسة الأريمية في الرحم يبدأ الكائن الحي ببنيانه الأساسي في الشكل، ويتغير تغيرا سريعا، وبينما لا يكون التكوين الجنيني قد اكتمل في الأسبوع الثامن، فإن التكنولوجيا المتقدمة مثل الموجات فوق الصوتية يمكن أن تحدد وجود القابلية للإصابة أو وجود عيوب خطيرة قد تؤدي إلى اتخاذ قرار بشأن إنهاء الحمل، أو بمعنى آخر إنهاء حياة الجنين أو المضغة عن طريق الإجهاض. ويعتقد وولر Waller أن القواعد المتعلقة باستخدام وزرع الأجنة يجب أن تتكامل في قوانين نقل وزرع الأعضاء والأنسجة بصفة عامة. ويعتقد ليست الهيئة القضائية بل المجلس التشريعي القومى هو المسؤول عن تحقيق ذلك، وعند تذكر ما يراه البعض ممن لاحظوا وجود الاشمئزاز الطبيعي من فكرة تحويل الأنسجة البشرية إلى سلع أو أشياء، يعترف وولز بإصرار بعض الآباء على إجراء طقوس أو شعائر رسمية لدفن الأجنة وخاصة التي أجهضت في مراحل متأخرة من الحمل، ويعتقد أن هذه الظاهرة يجب أن تؤخذ في الاعتبار عند تعريف وضع الأجنة وتحديده.[2]

البشر والأشخاص:

عند تعريف الأشياء التي تجعل الحياة الإنسان قيمة سنشير إلى الخصائص التي سوف تجعل وجود أي كائن يملكها قيم. من المهم أن تكون هناك كلمة لمثل هذه الكائنات والتي ليست

[10] المرجع نفسه، ص212.

[20] Ibid, P. 10.

ببساطة بشرية التمركز أو مميزة الفصيلة. سوف استخدم - هاريس - كلمة شخص التعبير عن أي كائن يملك ما يتطلبه ليكون ذات قيمة من المنطلق الموصوف، مهما كان.

على الرغم من أنه في الاستخدام العادي فإن شخصا مجردا مصطلح آخر للإنسان، كما ساستخدمها من هنا وفيما نتصور. مثلا، سواء إذا ما كان هناك بشر على الكواكب الأخرى أم لا، هو سؤال حقيقي. إذا كان يوجد، فإننا لسنا بحاجة أن نتوقع أنهم أناس (سيكون من الغريب أن يكونوا إنساناً)، كما أننا لسنا بحاجة أن نتوقع أن يشبهونا. يحتمل ألا يكونوا عضويين، لكن يحتمل تكاثرهم عبر البناء الآلي أكثر من التكاثر الجيني. لكن إذا كنا قادرين على إجابة التساؤل بالإيجاب، سنميز بين البشر في العوالم الأخرى والحيوانات والنباتات أو الآلات في هذه العوالم، سنقرر إذا ما كانت الاستجابة الملائمة لهم أن نتناولهم على العشاء بطريقة أو بأخرى، وإذا اتضح أن البشر الذين سنجدهم أكثر تطوراً تكنولوجياً منا، ربما نأمل في إقناعهم بأننا أيضاً بشر، لسنا مثلهم ربما، لكن مثلهم بما يكفي لنكون ذو قيمة، ولنضمن أننا في نفس الاهتمام، الاحترام والحماية لما سيظهرونه لبعضهم البعض. وإذ كان الحال هو العكس، لنضمن لهم نفس الاهتمام، الاحترام، والحماية كما تظهر لبعضنا البعض. لكن بأي طريقة ستشبههم أو يشبهوننا؟.[1]

معاني الفرد

وبالمصطلحات الأكثر شيوعاً فإن معنى أن تكون فرداً هو أن تكون كياناً منفرداً ومعيناً وبالتالي يكون بالإمكان التعرف عليك كشيء واحد وفريد من نوعه، والوحدانية أو التوحد تشير إلى الانفرادية - وفريد من نوعه تشير إلى كونك معيناً بالمعنى الخاص بامتلاك كيان معين متميز عن الآخرين والشخصية الكلية لفرد واحد تكون مختلفة بطريقة معترف بها عن شخصية أخرى حتى لو أنهما متشابهان (وحتى لو أنهما توأم متطابق وتلك حالة خاصة) ومن المهم التعرف على المعنيين المتميزين لكلمة [فرد] أن تكون كيانا واحدة وتكون فريدا من نوعك الآن هاتان الصفتان لا تنشآن بشكل فوري في عملية التحول. وكذلك لا تنشأ العديد من الجوانب الأخرى للفردية التي تأخذها كمسلمات عند مناقشة الأوضاع الخاصة بالكبار.

نشير هنا إلى ستة من الجوانب المنفصلة للفردية والتي تنشأ خلال تاريخ حياة ما: الجيني والتطوري والوظيفي والسلوكي والنفسي والاجتماعي، والفردية الجينية تشير إلى الانفرادية أو الفردية الوراثية حيث تعني كلمة (وراثية) القدرة على الانتقال من جيل إلى جيل.[2]

---

[10] Ibid, P. 45.

[20] Clifford Grobstein, P.22.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

والفردية التطورية تشير إلى تحقيق الانفرادية وتوابعها، والفردية الوظيفية تشير إلى الأنشطة المتكاملة أو المتداخلة للكل إلى البيئات ، والفردية النفسية تشير إلى الخبرات الداخلية الا العميقة التي تصاحب السلوكيات، والفردية الاجتماعية تشير إلى التعاملات الواعية في نطاق مجتمع من الأفراد.

وينشأ كل جانب من هذه الجوانب الفردية في عملية التحول إلى كائن بشرى كبير ولكنها تظهر في أوقات مختلفة. والسؤال الذي يطرح نفسه هو أي من هذه الجواب أو أي إتحاد بينها يدفع إلى حالة أو وضع جديد؟ .[1]

بغض النظر عن الجدال أو النزاع على حقيقة استمرار الحياة ربما يحتج البعض أن هذا ليس في صلب السؤال الأصلى، ومن المؤكد أنهم سيقولون أن هناك شيئا جديدا ينشأ فعلا في كل جيل من الأجيال، وهذا يقدم لنا مثلا للمعنى الثاني يمكن منه فهم السؤال ومصطلح الحياة والسؤال حينئذٍ يكون: متى تبدأ حياة فرد ما؟ وهذا سؤال مختلف وأكثر صعوبة يؤكد على أن الإنفرادية تلك هي ذروة الموضوع الذي علينا مناقشته في هذا الجزء .[2]

يسعى المتمسكون بحق الحياة إلى تبسيط المشكلة بالتصريح بأن الفرد يبدأ عند التخصيب ويجادل البعض بأن مثل هذا التبسيط يجب أن يكتب في دستور الولايات المتحدة، من الناحية العلمية سيكون ذلك إفراط في التبسيط، إفراط سيء جدا ولكى ترى السبب في ذلك يجب على المرء أن ينظر بعمق أكبر إلى ما يشير إليه التخصيب بالفعل مع الاحترام للفردية.

التخصيب ليس مصطلحا فنياً وله عديد من المعاني في الاستخدام العادى مثل المفهوم كتركيب عقلي أو فكري وأحد معانى المصطلح الأخرى يكون المعنى البيولوجي وهو متزلف مع التخصيب، توحد الأنسجة الفكرية والأنثوية - وللتخصيب نتيجنان رئيستان. إذ أنه يقوم بتنشيط ما كان في حالة خاملة للبويضة في الرحم حتى يتسنى له إتمام نضوجه واستمرار تطوره ويقوم بدمج أو توحيد الإسهامات الوراثية من كل من الأبوين لتركيب جينى وراثي فريد من نوعه (نوع الجين أو الجينوم).

يتم كتابة الجينوم باللغة الكيميائية الخاصة بالجزيئات الكبيرة وبصفة خاصة النتائج النووية لحمض[[DNA ويحكم الجينوم الجانب الوراثي الخاص بالدورة التطورية الناتجة عن ذلك، وإنه يقوم بذلك لأن هناك نسخة من الجينات تم نقلها إلى كل جيل خلوى جديد ولأن كافة المواد الجيدة المصنوعة في كل خلية تعكس الرسالة الجينية الخلوية. وتتضمن العملية

[10] Ibid, P. 22.

[20] John Harris, J., The Value of Life, P. 11.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

تعبيرا عن نمط أو نوع الجين وبصفة نهائية لكي تنتج النمط الخاص بالصفات وهي خصائص الفرد الجديد الظاهرة تماماً.[1]

هكذا يبدل التخصيب خواص البويضة تبديلاً جوهرياً ليس فقط بتنشيطها ولكن بتزويدها بجينوم أو جين مشترك جديد مشتق من كل من جينات الوالدين فماذا يعنى ذلك فيما يخص الفردية؟ بينما يكون التنشيط هو أمر أساسى أو ضرورى لكل شئ كيف يستمر أو يتابع، فإنه يسهم إسهاماً مباشراً قليلاً للفردية وذلك يجعل الملاحظ. الخبير يتحرى الفحص لهذا التخصيب الذى يحدث خلال الساعات الأولى القليلة بعد اختراق السائل المنوى أو السائل الذكرى. ومع ذلك فهناك شئ جوهريقد وقع على الرغم من أنه سوف يتطلب وقتاً كبيراً قد عرضه أو إظهاره بطريقة مرئية.[2]

السلوك كوظيفة:

يمكن اعتبار السلوك جانباً خاصاً من جوانب الوظيفة ولو أن الوظيفة هي نشاط ضروري للحفاظ على تكامل الكائن الحي فإن الوظيفة التي تربط الكائن الحي ببيئته والحركة تكون هي بصفة خاصة الجانب الأساسي والمميز لكافة السلوك الحيواني بما في ذلك السلوك الخاص بالبشر، وفي شكله الأكثر وضوحا يعتمد على النضوج العصبي العضلى وهذا يعني ليس فقط أن العضلات والنظام العصبي يجب كلاهما أن يتم نضجهما نضجا كافياً، بل أن التعاملات بينهما يجب أن تتم بشكل جيد أيضاً.

ومنذ حوالي خمسين سنة كانت الحركات الجنينية البشرية يتم دراستها كعروض أو المظاهر المبكرة للفردية السلوكية وقد تمت عمليات الملاحظة على أجنة تم ولادتهم عن طريق إجهاض علاجي وقد تم وضع الأجنة في محلول دافيء متوازن من الناحية الفسيولوجية ليحل محل الحامض الأميني التي يتم غمرهم فيه بشكل طبيعي للملاحظة القصيرة في الفترة السابقة على موتهم الحتمى.[3]

مثل هذه الأجنة المبكرة وجد أنها تستجيب استجابة ضعيفة للإثارة اللطيفة حول الفم بإدارة رؤوسهم بعيداً عن المثير وفي السن التطويرية من سبع إلى ثمان أسابيع ربما يدير الجنين الكبير رأسه ببطء وهي حركة تتضمن تقلص ملائم لعضلات الرقبة. وقد تم تفسير الحركة على أنها تتجنب الاستجابة النافرة من المثير ومع مستويات النضج المتزايدة أظهرت الأجنة استجابات

[10] Ibid, P. 11.

[20] Ibid, P. 11.

[30] Ibid, P.29.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

أقوى وأكثر تنوعا وكافة الاستجابات كانت من نوع يسميه علماء السلوك عاكسة أو بمعنى آخر كانت الاستجابات متطابقة ومتكررة بدون أي دليل على التعديل مع المثير المستمر.[1]

وقد كشفت دراسات تشريحية مفصلة أنه بحلول الأسابيع السبعة إلى الثمانية فإن عضلات الرقبة المتورطة في إدارة الرأس كانت ناضجة بشكل كافي بحيث يمكنها تحمل التقلص أو الانكماش، وعلاوة على ذلك وجد أن هذه العضلات مزودة بالأعصاب فعلا وقد انتهت الخلايا العصبية على أسطح الخلايا العضلية المتفرقة وكانت الخلايا العصبية امتدادات الأعصاب كانت أجسامها الخلوية في النظام العصبي المركزي. فيما يسمى (بالقرن البطنى) وتلك منطقة في الكبار حيث يكمن فيها الخيوط العصبية للحركة والخيوط العصبية عندما تتم إثارتها تسبب انكماش العضلات الهامشية أو الفرعية وبدورها كانت هذه الخيوط العصبية التي أدخلت الأعصاب إلى عضلات الرقبة على اتصال عصبى مع الخيوط العصبية الأخرى والتي لديها عمليات ممتدة بطريقة فرعية إلى النهايات أو الأطراف الحسية حول الفم، وهكذا عند المراحل التي ظهر فيها السلوك المبكر أو الأول للرقبة كانت هناك مادة عصبية تركيبية ووظيفية في مكانها، سلسلة من الأعصاب متصلة بالحس الظاهر في منطقة الفم إلى مستجيب للحركة في الرقبة.[2]

ومن المهم معرفة أنه يوجد مظهران محددان لحالة الفرد بالنسبة لنموه، أحدهما هو شكله الخارجي والآخر هو وعيه الداخلي، والاثنان ليسا بالضرورة مرتبطين معا خلال مراحل النمو. ومع ذلك فكلاهما له أهميته بالنسبة لبداية تكوين الفرد. فأما الشكل الخارجي فيمكن تحديده موضوعيا، وأما الوعى الداخلي فلا يمكن قياسه. وأي حكم على التكوين الداخلي يكون ناقصا لأن الإدراك والألم والقدرة على الوعي الذاتي لا يمكن التوصل إليها دون وجود بعض وسائل الاتصال.[3]

وبالاعتماد كلياً على العلامات الخارجية تمكن الإنسان من أن يميز مراحل متدرجة في نموه وهي المرحلة الخلوية أو قبل الجنينية، والمرحلة المبكرة، والمرحلة الجنينية المتأخرة، وأخيراً المرحلة الحيوية الذاتية والمتعلقة بالقدرة على التنفس، وجميع هذه المراحل متداخلة ولكن يجب التمييز بينها. والمرحلتان الأوليان الخلوية والجنينية المبكرة يمكن معرفة كونها مراحل

---

[1]0 Ibid, P.29.

[2]0 Ibid, P. 30.

[3]0 ضياء الدين محمد عطية : المستحدثات البيوتكنولوجية وضوابطها الأخلاقية ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض، 2004، ص101.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

بشرية بوساطة الخبراء فقط، ويعتمد الخبراء في تعرف الخصائص البشرية لهذه المراحل على قواعد مختلفة.

ولا يظهر على الجنين خصائص بشرية مميزة خارجية لغير المتخصص قبل ثمانية أسابيع من النمو، وبعد عشرين أسبوع تظهر الملامح الواضحة المميزة للجنين.

ولذلك فإنه بالنسبة لتقويم الإخصاب الخارجي، فإنه حتى الأسبوع الثامن يعد الجنين البشري ما زال مفتقداً للمظهرين الأساسيين للشخصية وهما التعرف المؤثر في الأشخاص الآخرين والوعي الداخلي.[1]

تميز الحركة:

من المؤكد الآن أن التقارير الخاصة بالحركات الأولى أو المبكرة للأجنة الكبيرة التي تم إجهاضها حتى على الرغم من أن الأجنة كانت في حالة الإشراف على الموت فإنها اتصلت اتصالا مادية بسلوك الأجنة الطبيعية في الرحم، أيضا ويؤكد التصوير بالأشعة فوق الصوتية أن الحركات الجنينية من نفس النوع الحتمي عند نفس المراحل الحتمية يبدأ بطريقة غير منتظمة، وبدون وقت محدد مبكرة حتى عند الأسبوع السادس. وقد تم الإبلاغ عن استجابة ارتجاف أكثر تعقيدا في الأسبوع السابع وكلا الحركتين بصفة عامة ومثل تلك الحركات الخاصة والحركات السريعة المفاجئة وحركات الأطراف المتعددة والمنفصلة تحدث في الأسبوع الثامن، ومع حلول الأسبوع التاسع تم الإبلاغ عن حركات الأيدي وإلى الوجه وحركات التنفس المترددة ومع حلول الأسبوع العاشر يحدث التثاؤب وفي الأسبوع الحادى عشر تم ملاحظة الرضع أو الامتصاص أو البلع.[2]

إن كافة هذه الحركات ظهر أنها تقع في غياب مثير معروف والحركة الفورية تثير السؤال ما إذا كان هناك مشيئة أو اختيار داخلي أو حتى حساسية ممكنة أم لا - تلك افتراضات نعاملها على انها اشياء مؤكدة في الكثير من الأوصاف والتفسيرات المعلن عنها يتم التأكيد عليها في شريط الفيديو (والصرخة الصامتة) المرتكزة على التسجيل الصوتي لحركات الجنين السابقة وتم عرضها بشكل واسع كى تولد الشعور بعدم الإجهاض، وهناك الكثير الذي سوف يتم قوله عن محتوياته وتفسيراته فيما بعد بما في ذلك المشاكل المتضمنة للوصول إلى مثل هذه النتائج، وأما الآن يتم اقتباس الحركة فقط على أنها تمثل بداية الفردية السلوكية. وفي تميزه كمثير

[10] Clifford Grobstein, P. 91.

[20] Ibid, P. 31.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

للتعاملات البشرية فهذا هو بعد جيد ومهم ليس فقط فيما يتصل بالحالة الاجتماعية ولكن لاحتياجه لاعتبار دقيق فيما يتصل بالبداية الممكنة للتربية النفسية أيضاً.[1]

الاحترام للأشخاص:

ربما يكون الاحترام للأشخاص هو القيمة الأكثر شهرة من كافة القيم الأخلاقية المرتبطة بالبحث ويتم فهم هذا المتطلب أو تلك الحاجة بطريقة تقليدية، وهي التي ينتج عنها أو يتبعها أن المواطنين البشر يجب أن يقدموا موافقتهم الرسمية لو أن من المفترض استخدامهم في البحث العلمي، ويبدأ ميثاق نورمبرج بالعبارة الواضحة أن الموافقة التطوعية للمواطن البشري هي ضرورة مطلقة. ويبين إعلان هيلسنكي أن الأشخاص يجب عليهم أن يكونوا متطوعين ومشاركين رسميين أو معلنين في المشروع البحثي. واحترام الأشخاص بهذه الطريقة هو توفير أو احترام حقهم في اتخاذ القرارات بخصوص حياتهم وأجسامهم الخاصة بهم. ويشار إلى هذا الحق على أنه هو حق الاستقلال الذاتي أو حق اتخاذ القرار. ومن الناحية التقليدية قسم أصحاب النظريات الخاصة بالاستقلال مفاهيم عقلانية بعمق لما يعني العمل أو التصرف بطريقة استقلالية، وعلى سبيل المثال يجادل بعض الفلاسفة بأن كافة الأعمال الاستقلالية تنشأ من عروض ناجحة لشخص ذو عمليات عقلية معينة مثل الرغبة في المقام الأعلى ومثل التقييم الذاتي الحاسم أو الناقد، إلا أنه ليس هناك أي حاجة لأن نبقى مرتبطين بهذه الحسابات الأولى، كما أننا لسنا في حاجة إلى قول الفردية المهلهلة التي تضمنها هذه المفاهيم العقلانية - وأعتقد أنه ربما لمفهوم معين أكثر السقيا ويمكن الدفاع عنه بخصوص الاستقلال الشخصي - أن يحدد الحق الذاتي في اتخاذ القرار فيما يتعلق بتصرف شخص ما بخصوص قيمة الذاتية التقليدية سواء كانت تلك القيم مجتمعية أو قيماً ثقافية أو قيماً رشيدة ذات اهتمام شخصي.[2]

وهذا المفهوم الأكثر توسعا لفهم الاستقلالية هو مفهوم متلازم مع الاتجاه الحالي للمهنة الطبية للسماح بدرجات متنوعة لإشراك المرضى أو تورطهم في عملية الموافقة المعلنة و على المدى الخاص بالبدائل الطبية كما يتم توجيهها بواسطة قيم المريض.[3]

أو بمعنى آخر - كيف يمكن لاحترام الأشخاص أن ينتج عنه أو يتبعه احترام صناعة القرارات المستقلة وينطبق - مع ذلك - أيضا على أفراد تنقصهم الاستقلالية إما نقصاً جزئياً أو

[10] Clifford Grobstein, P.31.

[20] Ibid, P. 31.

[30] Insoo Hyun.; Bioethics and the Future of Stem Cell Research, Cambridge Un Press, 2013, P.72.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

نقصاً كاملاً؟ من الواجب علينا دراسة هذين الاثنين من المكونات التي تشكل احترام الأشخاص بطريقة منفصلة.

إن مفهوم]احترام[يأتي إلينا من الأصل اللاتيني (احترام) ويعني النظر إلى الخلف، إن دراسة أصل اللفظ (احترام) تكون دراسة مضيئة عندما يضع المرء في اعتباره كيف أن القيد اللاوجودى لاحترام الأشخاص يتناقض تناقضا نمطيا مع أساليب النزعة الخاصة بالنتائج للتقييم الأخلاقي، ولنتذكر أنه طبقا لهؤلاء الداعمين لنزعة النتائج أو طبقا للنزعة النتائجية فإن الرد الأخلاقي المناسب لأي شيء خاص بقيمة فطرية أخلاقية هو ترقيته أو تحسينه إما في العدد أو في دوامه أو شدته أو ما شابه ذلك، وطبقا للاوجودية فيكون الأمر على النقيض من ذلك: فيكون الرد الملائم لشيء له قيمة فطرية أخلاقية هو الاحترام واللاوجودي لا ينظر إلى الأمام مثل الداعم للنتائج بسؤال نفسه أو نفسها - كيف من الواجب عليها ترقية شيء ذي قيمة بل إنها تنظر إلى الخلف وتوقر ذلك الذي يكون ذات قيمة أخلاقية بالخروج عن الطريق وبتكريمه بالحرية لأن يكون كما هو عليه.[1]

بداية الحياة :

كثير من الناس افترض أن إجابة السؤال متى تبدأ الحياة أن تكون مهمة أخلاقيا؟" هي نفس إجابة السؤال متى تبدأ الحياة البشرية؟" لحظة المفهوم يحتمل أن تبدو الإجابة الواضحة الإجابة السؤال متى تبدأ الحياة. فوق أي مرشح منافس يبدو أن له الحافة المقررة أنه حدث معرف والذي منه تبدأ البويضة العملية المستمرة حتى تؤدى إلى النضوج.

لكن بالطبع البويضة تكون حية قبل الحمل بالفعل تمر عبر مرحلة التطور والنضوج والتي بدونها يكون الحمل مستحيل للسائل المنوي، أيضا، يكون حي ويتلوى.

إذن الحياة لا تبدأ من لحظة معينة، وإنما هي مستمرة. وهذا الرأي يتفق عليه معظم البيولوجيين والأطباء. ولذا فلسنا بحاجة، وفقا لهذا الرأي، إلى تحديد متى تبدأ الحياة، ولكننا بحاجة إلى معرفة متى يكون للكائن الحي قدسية، أو بمعنى آخر متى يصبح الكائن البشري شخصا له حقوق أخلاقية؟.[2]

إن الحياة عملية مستمرة والتي تقدم دون أي إعاقة من جيل لجيل باستمرار وتتحسن. إذن، ليست الحياة ما يبدأ عند الحمل. لكن إذا لم تكن الحياة، أليست على الأقل الفرد الجديد الذي يبدأ عند الحمل؟، ربما بعض الأشياء تبدأ عند الحمل. يمكن ألا ينتج الإخصاب

---

[10] Ibid, P. 74.

[20] ناهدة البقصمي: ص138.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

بجنين لكن نسيج يمكن أن يهدد حياة الأم. هذا النسيج، لن يتم إعطاؤه جميع الحقوق والحماية التي يتحصل عليها من لحظة الإخصاب. حتى عندما يكون الإخصاب على المسار الصحيح، فهو لا ينتج فرد من أي نوع. البويضة المخصبة تصبح مجموعة من الخلايا والتي تنقسم إلى مكونيين أساسيين: - كما سبقت الإشارة – أرومة مضغية والأديم الغازي. الأرومة المضغية يصبح الجنين والأديم الغازى تصبح الأغشية الجنينية الزائدة، المشيمة والحبل السرى. مشتقات الأديم الغازي حية، بشرية، ولها نفس التكوين الجيني مثل الجنين ويتم التخلص منها عند الولادة.

هو أن البويضة المخصبة لا يمكن اعتبارها فرد جديد لأنها يمكن أن تصبح فردين. يمكن تنقسم البويضة المخصبة لتكون توأم ويمكن أن يحدث ذلك متأخراً لمدة أسبوعين بعد الإخصاب.[1]

يجري الجدل عادة حول ما إذا كان الشخص يبدأ بمجرد الحمل، عند مناقشة قضية الإجهاض. والمنطق يقول إن قضية ما إذا كان الجنين شخصا تختلف عن قضية الإجهاض. لكن مناهضي الإجهاض يخشون أن ينزلق الجبل إلى منحدر التبرير: إذا سمح المجتمع بقتل الأجنة المبكرة فسيسمح بتدمير الأجنة المكتملة، ومن ورائها المواليد (ملاحظة: أستعمل لفظ "شخص" لأعنى أن الكائن قد يكون "بشراً" لا شخصاً).

إن الخوف من المنحدر الزلق إنما يفسر الرأي القائل إن "الشخصية تبدأ مع البويضة المخصبة (الزيجوت) لدى حدوث الحمل، وتعني هذه النظرة أن الوسائل التي تعمل داخل الرحم لمنع غرس الزيجوت في جداره إنما تقتل "أشخاصة". لكن نسبة قد تصل إلى 30% أو 40% من مثل هذه الأجنة المبكرة تفشل في غرس نفسها في الرحم تحت الظروف الطبيعية. ثمة دليل غير مباشر: إذا كانت هذه الأجنة في الحق أشخاصا فقدوا أرواحهم، فلماذا لا يجرى تعميدها؟ وتسميتها؟ وترتيب جنازات لها؟.[2]

إن الأجنة المبكرة ليست أشخاصاً لأنها لا تحمل معيار تميز الشخص. كان جوزيف فلتشر أول من وضع ذلك المعيار في الأخلاقيات الطبية الحديثة. يقول المعيار إنه يلزم للفرد كى يكون شخصا أن يكون قادرا على التفكير، وعلى تذكر حياته وعلى الإدراك. إن ما يميز الشخص الناضج العادي عن الفأر مثلا هو قدراته الخاصة على التفكير المنطقي، والوعي التأملى بالذات، وبالفعل المبني على دوافع)، والوعي بالعالم الخارجي، وأقل دعوى: ليست بأن أية واحدة من

[10] Harris, J., The Value of Life, P. 11.

[20] جريجورى : من يخاف استنساخ الإنسان ، ترجمة أحمد مستجير، مراجعة فاطمة نصر، مطابع اللوتس ،القاهرة، ١٩٩٩، ص١٩٢.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

هذه القدرات تكفي لإضفاء الشخصية وإنما أن كل هذه القدرات مجتمعة تحدد جوهر المعيار كمجموعة. أما الأكثر أهمية فهو أن الكائن الذي يفتقر إلى كل هذه القدرات - كمثل الجنين المبكر - لا يوفي متطلبات معيار التمييز هذا، ومن ثم لا يمكن أن يكون شخصاً.[1]

الفكرة الأساسية هنا بسيطة: أن الوعي هو أساس كل قيمة، ان عالما بلا كائن واع - مهما بلغ قدر جماله إذا كان لكائن واعٍ أن يراه - لا يفضل عالماً خالي من مظاهر الجمال يحمل كائناً واعياً واحدا. فالوعي هو شرط كل تفكير تأملي و اختيار وفعل.

المعيار الفكري نسق جيد لطرفي الحياة كليهما. إنه يفسر السبب في أن الحياة بضع سنين في حالة خضرية لا تتغير، إنما هو الموت بعينه للشخص. لقد كانت "كارين كوينلان" و"نانسى كروزان" كلتاهما في عداد الأموات منذ زمان طويل وكانت المحاكم تتظر قضيتهما".[2]

قد يجرنا البعض إلى خضم جدل عن "الشخص المحتمل"، ليشيروا إلى أن الأجنة البشرية هي أشخاص محتملة. يسهل إبطال هذا الجدل بطريقتين. أولاهما آنها تقلل بشدة وتغفل الاختيار والالتزام من جهة الأم لمدة شهور تسعة من الحمل، وعشرين عاما من التنشأة لكي تقدم إنسانة ناضجة، أن ذلك أشبه ما يكون بقولنا ان ثمرة البلوط هي من ناحية القيمة والمفهوم شجرة بلوط عمرها عشرون عاما وطولها ستون قدما. لو أني التقطت ثمرة بلوط من حديقتك فلن تتهمني بالسرقة، لكنك ستتهمني بذلك إذا اقتلعت من حديقتك شجرة بلوط ناضجة. إن قتل امرأة تأكدت لتوها أنها حامل لا يعد قتلا مزدوجا. وحتى عندما يخبرنا "العهد القديم" عن اكتشاف امرأة حامل دون زواج، ثم حرقها أو رجمها حتى الموت (سفر التثنية ٢٢:٢٢ ، لاويين ٩:٢١ ، سفر التكوين 38: 24) فسنجده أبداً لا يعد ذلك حرقاً أو رجماً لشخص ثان. (الواقع أن الأجنة المبكرة لم تعد "أشخاصاً" حتى عصر متأخر من المسيحية، نحو عام ١٨٧٩).[3]

ثانياً: وحتى لو عددنا الأجنة أشخاصاً إذا حملتها نساء راغبات، فإن هذا لا يعني أن على النساء أن ينفذن هذا. والاعتقاد بعكس هذا يحمل الكثير من التضمينات غير المباشرة، من بينها أنه يبدو أنه يلزم كلا منا، نحن من نحيا على هذا الكوكب الذي يفيض بالسكان، بأن يحقق فعلياً" أكبر عدد من الأشخاص "المحتملين".

لهذه الأسباب، فإن الأجنة المبكرة أشخاص، ومن ثم فإنها لا تعامل كأشخاص. كما أنهم يصبحون أشخاصة بالتدريج عبر عملية متصلة، بحيث يصبح من المعقول أن نقول أن الجنين

---

[10] المرجع نفسه ، والموضع نفسه.

[20] المرجع نفسه ، ص162-163.

[30] المرجع نفسه ، ص163.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

في شهره الثامن يكاد يكون شخصا، بينما لا نستطيع أن نقول ذلك عن جنين من ثماني خلايا، أن التحدي الأن هو أن تجد طريقة لتمويل بحث الأجنة لنساعد "الأشخاص".[1]

الاحتمالية المزعومة:

هناك صعوبتان في الاحتمالية المزعومة واللتان مرتبطتان وخطيرتان بالنسبة لها. الأولى أن الحقيقة المجردة أن شيء ما سوف يصبح "س" (حتى إذا كانت ستصبح س احتما، والذي هو أبعد ما يكون عن حالة البويضة المخصبة والإنسان البالغ) ليس سبب جيد لمعاملتها الآن كما لو أنها "س" فعليا. سوف تموت جميعا، لكن هذا، كما افترض، ليس سبب ملائم لمعاملتنا كأموات.

الصعوبة الثانية هو أنه لست البويضة المخصبة فقط هي إنسان محتمل . البويضة غير المخصبة والسائل المنوي هما إنسان محتمل جديد و بشكل متساوي. لقول أن البويضة المخصبة هي إنسان محتمل هو مجرد قول أنه إذا حدث شيء محدد لها، ولم يحدث لها أشياء معينة (مثل الإجهاض)، فإنها ستصبح إنسانا محتملا أخيرا فإن هذا صحيح أيضا بالنسبة للبويضة غير المخصبة السائل المنوي.

إذا حدثت اشياء معينة للبويضة (مثل مقابلة السائل المنوي) وحدثت أشياء معينة اللسائل المنوي (مثل مقابلة البويضة) وبعد ذلك لم يحدث أشياء معينة (مقابلة وسيلة منع الحمل)، إذن سوف تصبح إنسانا جديدا حتمياً.[2]

في بعض الأحيان يتم الاعتراض على أنه ليس فقط للبويضة المخصبة التي لها التواجد الأساسي المفترض في مكان واحد وأن هذا هو ما يعتبر جوهرى. فقط عندما يتم تخصيب البويضة تواجد الكينونة الجديدة الفريدة والتي في ذاتها تملك كل الضروريات المحتملة لتصبح إنسان جديد. يبدو ذلك مقبولا بالدرجة الكافية. إلى أن يتذكر أن شيء ما لديه الاحتمالية لتصبح هذه البويضة المخصبة ومهما كان ما يملك هذه الاحتمالية، يحتمل أيضا أن يصبح إنسان جديد.

إذا تجاهلنا إن الصعوبة الأولى للاحتمالية المزعومة، واعترفنا أننا بطريقة ما أخلاقية مطلوب منا تحقيق كل البشر المحتملين، فإننا جميعا نكون داخل الوقت المستنزف بشكل عالى. ومن الواضح أنه إذا وضعنا المجهود الأفقي في التكاثر والذي هو مقلب ملح، ستكون مساعينا مهزومة ذاتياً.

---

[10] المرجع نفسه، ص163.

[20] Harris, J. The Value of Life, P. 12.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

كل ما يمكن قوله عن البويضة المخصبة هي نسيج بشرى عن الحياة نفسها لا تبدأ بالإخصاب لأن البويضة والسائل المنوي جنين أيضا. الحياة تستمر وبهذا فما نحتاجه ليس تفسير لـ متى تبدأ الحياة، متى تبدأ الحياة أن تكون ذات قيمة أخلاقية. أجابه كليفورد جوربشتين على هذا السؤال كانت ذات تأثير. وتستحق التمعن فيما افترضه.[1]

النفس :

يزعم جوربشتين أن المهم ليس بداية الحياة، ولا حتى حياة الإنسان، لكن النفس، النفس بالنسبة لجوربشتين هي الشخصية، والتي تجعلنا إنساناً على نحو مميز، الذي له حياة "داخلية". التنفس ستكون لها منطق النفس، وهذا يعني في تأثير الوعي الذائي. النفس ليست مجرد إحساس، فهي إحساس داخل شيء محيد والذي هو المرادف الفيزيائي التمييز الإحساس بالنفس. هذا هو التعريف الأدنى للنفس، كما سنرى، ويعرض جوربشتين ثلاثة معايير، إدراك حضور النفس، أولا، النفس سوف يبرز السلوك الشخص الحالة النفس الأولية، وهذا السلوك سيكون الاستجابة الأدنى للتغير الخارجي. المثال المعروض لهذه الاستجابة هو إثارة الجنين ، والاستجابة كانت بأبعاد الرأس ببطء ضعف عن الإثارة.

المعيار الثاني هو امتلاك عمليات وظيفية وسلوكية. مثال على هذه العملية هو الجهاز العصبي، المعيار هو أن النفس ندرك على أنها نفس بواسطة الآخرين. المعيارين الأولين لا تميز في الحقيقة بين الأشخاص والحيوانات، أو حتى الجنين البشري عن أجنة الحيوانات. لهذه الأسباب، جوربشتين مجبر على وضع كل الحمل الخاص بإدراك النفس على المعيار الثالث.[2]

قال جروبستين (Clifford Grobstein) أن قبول الكائن البشري كشخص يتوقف على شعور الآخرين - الناضجين منهم - به، أو بمعنى آخر، أن شعور هؤلاء بالجنين البشري كشخص يكفي لكي نحترمه ونحافظ على حياته ولا نتلاعب بها. ولكن ماذا عن الأجنة التي ليس لها أصحاب يطالبون بها أو يدافعون عنها، كما حدث في استراليا حين توفي مليونير وزوجته في حادث سيارة وهم في طريقهما إلى مركز الإخصاب الصناعي لزراعة بويضة الأم الملقحة التي يتم تلقيحها بسائل الزوج قبل أشهر؟ لقد أثارت هذه القضية مشاكل قانونية وأخلاقية كبيرة، إذ إن البويضات الثلاث الملقحة سترث ملايين الدولارات إذا تم زراعتها في رحم أي امرأة، فهل يجوز ذلك من الناحية القانونية؟ ثم من هي المرأة التي تستحق هذه البويضات؟ وهل يمكن التخلص من تلك البويضات لكي لا تثار أي قضايا قانونية أو أخلاقية؟ فإذا كنا نشعر أن

[10] Ibid, P. 12.

[20] Ibid, P. 13.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الجنين في مرحلة انقسام الخلايا إلى ثماني أو ست عشرة خلية يعتبر شخصاً يستحق الاحترام، فنحن دون شك لن نقبل التخلص من هذه البويضات، ولو كنا قد توصلنا إلى معيار ثابت نقيم من خلاله الكائن البشري، لاستطعنا معرفة ما الذي يجب أن نفعله في موقف كهذا. ولكننا لم نستطع الوصول إلى تحديد مثل هذا المعيار الثابت. فقولنا إن الكائن البشري يمكن أن يعد "شخصاً" إذا كان يعي نفسه. ويملك الاستقلال والإرادة الحرة، وإذا كان مسؤولا عن أفعاله، كل هذه مجموعة من الخصائص لا يمكن الأخذ بإحداها دون الأخرى. إننا بحاجة لها كلها معا لكي نقيم الكائن البشري خلالها.[1]

الحياة والقيمة الأخلاقية :

الجميع يحتاج إلى طريقة ندرك بها أن الآخرين أشخاص أكثر من كونهم حيوانات، آلات، أو مجموعة من الخلايا البشرية إذا تم التوافق على الحالة الاجتماعية والأخلاقية للشخص عبر الإدراك والقبول بواسطة الآخرين، تم التوافق أيضا أننا نأمل التبرير، فالأشخاص ليسوا أشخاصاً لأنهم مقبولون، لكن هم مقبولون لأنهم أشخاص. فالسؤال لابد أن يكون، ماذا يجعلنا قبل النطفة أو الجنين أو الوليد أو الطفل أو أي شيء على أن هذا النطاق من الخصائص التي يجعلهم أشخاصة استناداً إلى ما نحتاجه أخلاقياً لقبول شيء ما /شخص ما على أنه شخص، وبالتالي نحتاجه أخلاقية للامتناع عن معاملتهم بطرق لا تعامل بها الأفراد؟.[2]

إن معيار القدرة على تقييم الحياة لا يختلف عن المعيار السابق كثيراً، إذ أن كليهما يعبر عن حالة داخلية يشعر بها الكائن البشري، وإثباتها من الخارج يتوقف على سلوك ذلك الكائن. بل إن القدرة على تقييم الحياة مشتقة من وعينا بذاتنا الذي يتطلب بدوره قدرة على إدراك الذات كما هي. فإن "الشخص ، هو أي فرد قادر على تقييم حياته الخاصة، ومثل هذا الكائن، يستطيع، على الأقل أن يدرك نفسه على أنه مركز مستقل للوعي والشعور، موجود في الزمن ويحمل سمات تمكنه من أن يتخيل ويتمنى المرور في تجارب خاصة[3]. فمتى يفقدونها؟ من المفيد أن نوضح أولا أن الفرد الذي يفقد القدرة على تقييم الحياة، حتى حين لا يقيمها بشكل إيجابي أو يمتنع عن ذلك نهائيا، بمعنى أن عدم التقييم، أو التقييم السلبي، هو في حد ذاته دليل على وجود هذه القدرة، ولكن قد يثار سؤال مهم، هو: ماذا عن الأشخاص النائمين أو فاقدي الوعي؟ إن مثل هؤلاء "ربما لن يكونوا قادرين على تقييم الحياة أو تقييم ذواتهم في ذلك الوقت،

---

[10] ناهدة البقصمي، ص137.

[20] Ibid, P. 13.

[30] Harris, J. "In-Vitro Fertilization: The Ethical Issues", P. 225.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ولكنهم لا يفقدون هذه القدرة بشكل دائم وحتمى، لأنهم سيستعيدونها حالماً يستعيدون وعيهم"، ونحن في العادة تنسب إلى الآخرين وإلى أنفسنا قرات قد لا نمارسها بشكل دائم، ومع هذا فهي تنسب إلينا. كالقدرة على النطق والسمع وغيرها، فهي لا تنتهي بانتهاء ممارسة الإنسان لها.

ولكن ماذا عن الجنين في مراحل نموه المختلفة؟ هل هو يملك هذه القدرة كما يمك القدرات الأخرى أعني الوعي بالذات، والحرية، والاستقلالية في اتخاذ القرارات فإذا كنا نتفق مع الرأي القائل إن "الجنين البشري ما هو إلا شخص كامن بالقوة ويملك قدرات ستظهر فيما بعد"، فإن علينا أن نجيب على الاعتراض القائل "إن امتلاكنا الكامن للقدرة، أيا كانت، لا يعني سوى أن هذه القدرة تنقصنا"، ولكننا يمكن أن نطورها تحت ظروف معينة. فأنا حين أتكلم الفرنسية لا أملك القدرة على ذلك بالقوة، وإنما أملك هذه القدرة بالفعل، ولكنني إذا كنت أملك القدرة بالقوة على التحدث بالروسية، فإن هذا لا يعني أنني أتحدثها، بل إننا بحاجة إلى ممارسة طويلة لهذه اللغة لكي أثبت أنني أملك هذه القدرة، أي أنني أملك القوة (الكامنة) حين تقضي هذه القدرة، ولكنني إذا كنت أملكها بالفعل فهي ليست كامنة و انها موجودة بالفعل[1].

ولذلك يعتقد أحيانا أن الأجنة المجمدة الزائدة عن الحاجة، يجب التخلص منها طالما أن الهدف من إيقائها ليس الإخصاب الصناعي، فهي لا تعد أشخاصا في لحظة تجميدها، بل ولا تملك تلك الخصائص، وإذا نمت لمرحلة أبعد ستسبب معضلة أخلاقية، لأننا إذا قتلناها فيما بعد نكون قد قتلنا إنسانا تنقصه القدرة على تقييم ذاته في المرحلة الحالية، وحين نعطي لها فرصة البقاء لا نعرف إذا كان يمكن أن تملك هذه المقدرة في المستقبل . ولذلك من الأفضل أن تتخلص من هذه الأجنة المجمدة قبل أن تثير مشكلة أخلاقية! فنحن لا نستطيع الاحتفاظ بالجنين لأن ما يملكه (بالقوة) قد يتحول إلى قدرة تجعله (إنساناً).

أن الاعتماد على هذا المعيار الفضفاض لا يكفي لتبرير سلوكنا تجاه الآخرين. إذ إننا قد نقتل الآخرين بحجة أنهم غير قادرين على تقييم حياتهم. ونحن الذين نقيم هذه الحياة. ففي الطب مثلا، قد يحدث في بعض الأحيان أن يقتل الفرد بحجة تقييم الحياة و احترامها، كما في حالة "امرأة حامل اكتشف الأطباء أن جنينها فيه تشويه خلقي، لذلك وافقت على أن تجرى لها عملية إجهاض علاجي، وقبل العملية طلب الجراح المسؤول عن قسم (أمراض الكبد) أن

[10]Harris, J., The Value of The Life, P. 26.

نقلاً عن ناهدة البقصمى، ص131.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

يوافق الوالدان على أخذ كبد الجنين لزراعته في جسم طفل آخر، وبعد محاولات إقناع عديدة وافق الوالدان. وبعد الموافقة تم نقل الكبد منه إلى الطفل الثاني" .[1]

الفردية والأنا :

يرتبط مفهوم "الفردية" بمسألة الأنا" التي ما تزال غائبة في مفهوم الفرد ، وإن الحيوان - مثلا - لا يميز نفسه عن نشاطه الحياتي ، وهذا يعني أن الـ"أنا" الذاتية مفقودة لديه ، إذا كانت الأنا موجودة فهذا يعني أن الفرد يميز نفسه بوعي عن الآخرين، وعن نشاطه الشخصي ، ويعني - أيضا - أن الفرد يدرك أن نفسه هي مركز يدور حوله كل ما يحيط به.

الفكرة المحورية في المذاهب المثالية التي تنادي بأن الذات هي العامل الفعال والمنظم ، ومفهوم بالأنا في أمثال هذه المذاهب أنها حامل مستقل تماما للقدرات الروحانية ، وقد ارتبطت فكرة الأنا ابتداء من ديكارت بمشكلة "الأصل" في إنشاء المذاهب الفلسفة ، ففي رأي ديكارت أن الأنا : أي المبدأ الحدسي للتفكير العقلي ، يخص الجوهر المفكر ، أما هيوم الذي يرفض أي جوهر أو مادة ، فقد ردها إلي حزمه من الإدراكات الحسية ، ونصب كانط الأنا الخالصة مقابل الأنا التجريبية الفردية ، واعتبرها الوحدة الكلية الصورية اللادراك المتميز وحامل الأمر المطلق واعتبر فيخته الأنا المبدأ الأخلاق المطلق الذي يطرح نفسه والوجود جميعه على أنها اللاأنا الخاص به، أما هيجل فإنه كمثالي موضوعي دحض جميع هذه المحاولات التي تأخذ الأنا علي أنها البداية ، وحاول أن يشرح الأنا على أنها وحدة محض للوعي الذاتي الموضوعي ، ونجد التعبير عن صيغ الأنا بصيغة المطلق في أحداث التيارات المثالية (على سبيل المثال في التجربة النقدية والوضعية الجديدة والوجودية).

ونجد الشكل المتطرف للرأي الذاتي المثالي عن الأنا في الأنانية ، وقد أضفي فرويد طابعا بيولوجيا على الإنسان ، وقسمه إلي أنا ، وأنا أعلي وتعارض الماركسية بالفكرة المادية عن الإنسان التفسير اللاعقلي للأنا ، فالماركسية تري ماهية الأنا الإنسانية بشكل مطلق في العلاقات الاجتماعية، وتبرهن على أن الإنسان (الفرد) يتوج تطور الطبيعة ككل ، لا لشيء سوي أنه الخالق الوحيد لعلاقاته الاجتماعية ولحضارته المادية والروحية كلها.[2]

التفرد

[10] المرجع نفسه، والموضع نفسه.

[20] روزنتال ، يودين : الموسوعة الفلسفية ،ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص54.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مبدأ التفرد اصطلاح انتقل من ابن سينا إلي فلاسفة القرون الوسطى عبر الترجمات اللاتينية ، وهو القول بأن لكل كائن وجودا جزئيا ، يتفرد به في الزمان والمكان ، أو يتميز به عن غيره من أفراد النوع.[1]

والتفرد عملية أساسية عند يونغ ، وهو الإمكانية الفطرية الموجودة في كل فرد والتي بها تتمكن النفس الفردية من تحقيق تمام نموها وارتقائها[2]، يقول يونغ التفرد يعني الميل لأن يصبح الكائن فرديا بحق ، وحيث إننا نعني بالفردية شكل وحدانيتنا الأكثر حميمية وحدانيتنا النهائية والمحسوسة ، المقصود هو تحقيق الذات بأكثر ما فيها من شخصي وعصبي عن كل مقارنة يمكننا إذن ترجمة كلمة "التفرد" بتحقيق الفرد لذاته.[3]

وحيث أن الفرد الإنساني يتألف ، كوحدة حية ، من حشد ومجموعة من العوامل العالمية فهو جماعي تماما ودون ظل من معارضة للجماعية ، ولا نستطيع أن تشدد علي الخصوصية الفردية لكائن دون أن نناقض هذه المسلمة الأساسية للكائن الحي ، ولكن بما أن العوامل العالمية بذاتها لا توجد ولا تتقدم لنا إلا بأشكال فردية ، فإن أخذها بعين الاعتبار الكلي يحتم تبلوراً فردياً إلي أقصي حد تبدو بجانبه كل فردانية باهتة.

ليس للتفرد من هدف أخر غير تحرير الذات ، من الأغلفة المزيفة للقناع من جهة ، ومن القوة الإيحائية للصورة اللاواعية من جهة أخري ، وما سبق أن قلناه يكفي الإيضاح ما يعنيه القناع نفسانيا ، أما فيما يتعلق بالمنظور الأخر ، أي بفاعلية اللاوعي الجماعي ، فإننا نتحرك في عالم داخلي مظلم وقاتم ، تتجاوز صعوبة فهمه وإدراكه نفسانية القناع المتاحة لكل فرد بكثير ، فكل فرد يعرف ما تعنيه عبارة "أخذ موافقة أو لعب دوراً في المجتمع" إلخ ، نريد بفضل القناع أن نظهر في هذا الجو أو ذاك ، أو أننا نختبأ إراديا خلف هذا القناع أو ذاك، حتى أننا نبني لأنفسنا أحد الأقنعة المعطاة ، إذا مسألة القناع لا تقدم صعوبات فهم كبيرة جداً .

ولكن وصف العمليات الداخلية الدقيقة، التي تستحوذ على الوعي بكل قدراتها علي الإيحاء، بصورة مفهومة عموماً، هو على درجة من الصعوبة مختلفة تماماً، نستطيع بفضل الأمثلة المأخوذة من الأمراض العقلية والوعي الخلاق والتحولات الدينية أن تشكل عنها صورة بأقصى ما يمكن من سهولة.[4]

---

[10] جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ ، ص١٣٨ .

[20] مراد وهبه : المعجم الفلسفي ،دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص١٢١ .

[30] يونغ. ك. غ: جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ١٩٩٧، ص ٨٩.

[40] المرجع نفسه، ص91.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الطبقة الوسطى في موريتانيا:
دراسة في أنماط التشكل والبنية والفاعلية
(1975 – 2021).

The middle class in Mauritania: a study of patterns of formation, structure and activity (1975-2021)

محمد يحيى حسني،
الجامعة: جامعة نواكشوط / موريتانيا
البريد الإلكتروني: medyaah@gmail.com

ملخّص:

إن الحديث عن الطبقات الاجتماعية في موريتانيا، يضعنا أمام مستويين من الطبقات بالمفهوم العام للطبقة، وربما مستويين من التحليل أيضا. فعند الحديث عن " الطبقة " في المجتمع الموريتاني تبرز لنا في البداية تلك الطبقية التقليدية، في شكل هرمية اجتماعية تراتبية على أساس الأصل الاجتماعي والنسب والقِيم. وهذه على أهميتها للتحليل السوسيولوجي، ليست ما نحن بصدد دراسته وبحثه، وإن كان لها حضور واضح في شكل الطبقيات الجديدة التي نتجت مع الانتقال إلى الدولة الوطنية وميلاد المجتمع الحديث في موريتانيا، وهذه الطبقات الاجتماعية الجديدة هي ما نود تناوله في هذه الدراسة. ولذلك جاء اختيارنا للفترة الزمنية محددا بشكل دقيق، (1975 – 2016)، لدراسة تلك الطبقات الاجتماعية التي أنتجتها سيرورة تحديث البنى الاجتماعية والاقتصادية في ظل ما يسمى بدولة الاستقلال أو الدولة الوطنية.

كلمات مفتاحية: الطبقات الاجتماعية، الطبقة الوسطى، موريتانيا، المجتمع الموريتاني، الطبقات.

Abstract:

Talking about social classes in Mauritania puts us before two levels of classes in the general concept of class, and perhaps two levels of analysis as well. When talking about “class” in Mauritanian society, that traditional class emerges to us at the outset, in the form of a hierarchical social hierarchy based on social origin and lineage. This, despite its importance for sociological analysis, is not what we are going to study and research, although it has a clear presence in the form of the new classes that resulted with the transition to the national state and the birth of modern society in Mauritania, and these new social classes are what we want to address in this study. Therefore, we chose a precise time period (1975-2016), to study those social classes that were produced by the process of modernizing social and economic structures under the so-called independence state or the national state.

Keywords: Social classes, middle class, Mauritania, Mauritanian society, Classes.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مقدمة عامة

إن الحديث عن الطبقات الاجتماعية في موريتانيا، يضعنا أمام مستويين من الطبقات بالمفهوم العام للطبقة، وربما مستويين من التحليل أيضا. فعند الحديث عن "الطبقة" في المجتمع الموريتاني تبرز لنا في البداية تلك الطبقية التقليدية، في شكل هرمية اجتماعية تراتبية على أساس التصنيف الاجتماعي للأصل والنسب والقيم والمهن. وهذه على أهميتها للتحليل السوسيولوجي، ليست ما نحن بصدد دراسته وبحثه، وإن كان لها حضور واضح في شكل الطبقيات الجديدة التي نتجت مع الانتقال إلى الدولة الوطنية وميلاد المجتمع الحديث في موريتانيا، وهذه الطبقات الاجتماعية الجديدة هي ما نود تناوله في هذه الدراسة. ولذلك جاء اختيارنا للفترة الزمنية محددا بشكل دقيق (1975 – 2021) لدراسة تلك الطبقات الاجتماعية التي أنتجتها سيرورة تحديث البنى الاجتماعية والاقتصادية في ظل ما يسمى بدولة الاستقلال أو الدولة الوطنية.

ولأن سياسات دولة الاستقلال الاقتصادية والاجتماعية راهنت في بناء النظام الطبقي الجديد على إنشاء طبقة وسطى واسعة – لإحداث توازن واستقرار طبقي عند الحدود المقبولة من جهة، وتسييج النظام السياسي الجديد بفئات اجتماعية متنوعة تدور مصالحها حول الدولة من جهة أخرى – فسنتناول في هذا البحث ظاهرة الطبقة الوسطى الموريتانية: **كيف تشكّلت؟ وما هي خصائص بنيتها الاجتماعية والاقتصادية**؟ وذلك لرصد الكيفيات التي تفاعلت بها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في البلد – طيلة الفترة التي حددتها الدراسة – منتجةً نمطًا من الطبقة الوسطى المشوّهة في نظرنا. وبشكل أكثر دقة "أنتجت طبقة وسطى هشة وتتآكل باستمرار لصالح تقاطبية حادة، بين طبقة عليا متورّمة وطبقة دنيا فقيرة ومعدمة". وهو ما يقودنا في مستوى آخر إلى التساؤل حول خصوصيات أو سمات الوضع الذي أنتج طبقة وسطى ضعيفة الفاعلية ودون مستوى التطلعات التي عُقدت عليها، في سبيل تحديث المجتمع. أو لنقل لضمان المرور من بنية البداوة والمجتمع البدوي إلى بنية اجتماعية جديدة تتناسب ومقتضيات الدولة الوطنية الحديثة ونمط العلاقات الاجتماعية فيها.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

تلك المظاهر هي ما نود استكشافه من خلال هذه الدراسة، وذلك على ضوء عدة متغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية.

نحو إطار نظري للبحث

تنبع أهمية الإطار النظري لأي دراسة علمية، من كون بناء هذا الإطار يعتبر نقطة العبور الفعلية للتموضع داخل حقل التخصص بنظرياته وأجهزته المفاهيمية. لذلك يَعتبِر العديد من المختصين أن الدراسات التي لا تتضمن مراجعةً للنظريات وحوارًا مع الأدبيات السابقة المتعلقة بموضوع الدراسة، "دراساتٍ هزيلة من حيث القيمة والوزن العلمي." (كيفي، ر، كمبنهود، ل،1997، ص50) ولعل أهمية بناء الإطار النظري تكمن أيضا في عمليات الاختيار والمفاضلة والمفاصلة التي يقوم بها الباحث أثناء تناوله للأدبيات والنظريات والمفاهيم المتعلقة بموضوع البحث. وهذه العمليات الثلاث، تُمثل في نظرنا لُبّ عملية صياغة المعرفة العلمية بشكل عام، وذلك في أبعادها الإشكالية والافتراضية وحتى الاستنتاجية.

1. ظاهرة البحث

إن ظاهرة بحثنا تتمثل في رصد الكيفيات التي تشكلت عبرها الطبقة الوسطى في موريتانيا كنموذج للطبقات الاجتماعية الجديدة، وذلك عبر تفاعل عدة معطيات اجتماعية واقتصادية وسياسية شهدتها موريتانيا ما بعد الاستقلال. وقد اخترنا سياقا زمنيا محددا، لرصد هذه الظاهرة وعمليات انبنائها، ورصد مستوى فاعليتها في تشكيل المشهد الاجتماعي الموريتاني بصورة معينة، أو محدودية فاعليتها في ذلك، بحيث لم تعدُ أن تكون إحدى وسائل إعادة الإنتاج التي نجحت البنية الاجتماعية العميقة في استخدامها للتعبير عن نفسها بأشكال جديدة. وقد جاء اختيارنا للفترة ما بين 1975 إلى 2021 متصلا أولا بتوسع هذه الطبقة الوسطى بفعل حركة الوظائف والفرص التي أتاحتها دولة الاستقلال، وثانيا لإتاحة الفرصة لرصد الظاهرة بعد أن تخلّقت في زهاء ما يزيد على 15 سنة من نيل البلاد لاستقلالها الذي حصلت عليه سنة 1960. حيث تحرر الاقتصاد الوطني تدريجيا من الوصاية المباشرة للمستعمر الفرنسي، وفكّت البلاد ارتباطها بالعملة الموحدة لدول

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

غرب إفريقيا وتم تأميم شركة الحديد العملاقة "ميفرما" حيث كانت لهذه العمليات الاقتصادية آثار مباشرة في تخلّق ونمو طبقة وسطى موريتانية كبُرت باطراد مع زيادة وظائف القطاع الرسمي ونشاط المقاولات الخاصة. **بالتالي فظاهرة بحثنا تتمثل بالتحديد في "رصد أشكال وأنماط تخلُّق الطبقة الوسطى الموريتانية والرهانات التي ارتبطت بها، ومن ثَمّ الانطلاق نحو مقاربة أشكال فاعليتها وأدوارها ومحاولة رصد نسق تصوراتها وتمثيلاتها لهويتها".**

وفي مستوى افتراض نظري آخر فإن اختيار ذلك السياق التاريخي والزمني دفَعَنا إليه ما لاحظناه من أن الطبقة الوسطى الموريتانية ما إن بدأت في التخلُق وتجاوزت طفولتها حتى عاجلتها "شيخوخة الهشاشة المبكرة" بسرعة غريبة. ومن هنا كان سؤالنا المركزي متمثلا في الآتي: "**كيف أدّت عمليات تشكل الطبقة الوسطى في موريتانيا إلى تخلّق وتشكل طبقة هشّة غير قادرة على جسر الفجوة السحيقة بين الثنائيات الطبقية التقاطبية بشكليها القديم والحديث؟".**

2. مناقشة نظرية:

إلى ماذا يحيل مفهوم الطبقة؟ وهل يمكن أن يكون مدخلا لقراءة السيرورات التغييرية؟

إن تناول موضوع الطبقات الاجتماعية يضعنا أمام عدة إشكالات واجهها الفكر العلمي في مقاربة موضوع الطبقة الاجتماعية. وبشكل خاصٍّ ارتباطاتها بتوجهات أيديولوجية وسياسية متعلقة أساسا بفكرة صراع الطبقات. ولذلك اعتبر يانيك لوميل أن عبارة (طبقة اجتماعية) عبارة "مثقلة أيديولوجيًا وسياسيًا بل وعاطفيًا" (لوميل، ي، 2004، 7) وإن كان يانيك لوميل يتحدث عن السياق الفرنسي بشكل خاص، إلا أنه من الملاحظ أن دلالة مفهوم الطبقة أصبحت تحيل في كثير من الأحيان إلى الاستخدامات الأيديولوجية والتوظيفات السياسية والشعبوية للمفهوم، حتى أصبح أحد رهانات الشرعية، وأحد مكاسب الأنظمة السياسية، كما تحيل أيضا بعض استخدامات مفهوم الطبقة الاجتماعية في الماركسية العلمية إلى ارتباطه بمفهوم الصراع وبالأخص الصراع الطبقي الحتمي بين من يملكون ومن لا

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

يملكون (بولانتزاس، ن، 1989)، وقد تُمثل هذه الثنائية مستوى من قاع هذا المفهوم ودلالات استخداماته العلمية وغير العلمية "الأيديولوجية".

يعود لكارل ماركس السبق في جعل مفهوم الطبقة مفهومًا علميًا عبر إخراجه من معناه اللغوي والاصطلاحي المرتبط بالرّصف والتصنيف، وإدخاله في جدلية الوقائع المادية المرتبطة بالصراع على وسائل الإنتاج بين من يملكون ومن لا يملكون، بين العمّال وبين مالكي رأس المال. وأصبح المفهوم بذلك قاعدةً للتعريف انطلاقا من الوجود الاجتماعي "أي الوضع الاقتصادي" لمجموعات اجتماعية من الناس تشترك في نفس الموقع وفي نفس أنماط الإنتاج والاستهلاك ونمط العيش والوعي الجمعي بهذا الوضع، وأخيرا بالعمل السياسي والنضالي انطلاقا من هذا الموقع. هذه النقلة ستجعل مفهوم الطبقة مفهومًا تفسيريًا محوريًا لفهم السيرورات التاريخية وعمليات التغيير، باعتبار أن التاريخ يتقدّم من خلال الصراع بين الطبقات. لكن ثمّة إشكالات عدة أثارها هذا التحديد الماركسي للطبقة ولكيفية حصول الصراع الطبقي واشتراطه بالوقائع المادية وبالمحصّلة شروط الوضع في البنية التحتية، من بين هذه الإشكالات إشكال الوعي الطبقي: هل يتم تلقائيًا كما تُوحي بذلك تنظيرات ماركس؟ ثمّ هل الاشتراك في محدّدات الوضع الاقتصادي يُنتج بالضرورة طبقةً متجانسة ذاتِ وعي طبقي مشترك؟ قادت هذه الإشكالات إلى مراجعة جوهرية في الماركسية لعلّ أهمها تلك التي تمّت مع أنطونيو غرامشي الذي أعاد الاعتبار للعناصر الأيديولوجية والفكرية التي أهملها ماركس، جاعلًا، أي غرامشي، من مفاهيم الأيديولوجيا والثقافة والمجتمع المدني والمثقف العضوي عناصرَ تفسيرٍ محورية في الوعي الطبقي وإكساب الطبقة وعيها من ناحية، وإعادة الاعتبار إلى جهات الصراع الرمزية والأيديولوجية من ناحية أخرى، وبالتالي جعْل البنية الفوقية في صلب عمليات الصراع الطبقي، (غرامشي، أ، 2000)، لأن جزءً كبيرا من أجهزة وعمليات الهيمنة الأيديولوجية للبرجوازية تتم في ذلك المستوى (يحيى، م، 2017)، لكن التحولات الأخيرة التي عرفتها العمليات الاقتصادية والنظام الرأسمالي عمومًا، قادت إلى حقل إشكالات أخرى يكاد يُفرغ مفهوم الطبقة من أي

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

معنى، حيث قاد تغير خصائص النظام الرأسمالي إلى تغيرات مهمة في طرق تنظيم العمل ومجالاته، كما تغيرت خصائص العمّال بشكل كبير، وتغيّرت علاقات العمل تبعًا لذلك، وأصبح التصنيف الطبقي مختلفًا عما عهدناه في ظل المجتمعات الصناعية، وبرزت طبقة وسطى مدجّنة ملتصقة بشكل كبير بالدولة والنظام القائم. الأمر الذي جعل سؤال ما الذي تُحيل إليه الطبقة سؤالًا ملحًّا وضاغطًا أكثر من أي وقت مضى، وبالأخص سؤال هل بقيت هنالك مضامينٌ بنيويةٌ لمفهوم الطبقة تُشير إلى كياناتٍ جماعيةٍ ذات وظيفةٍ تاريخيةٍ بمعنى الكلمة؟ أم إنه أصبح فقط – أي مفهوم الطبقة – أداةً إحصائيةً معياريةً تستخدمها الدولة وبعض دوائر المجتمع المدني لتوصيف حالة اللاعدالة الاجتماعية؟

على الرغم من الشحنات الأيديولوجية المرافقة لمفهوم الطبقة، وإفراغ الكيانات الطبقية من مضامينها ككيانات ذات وظيفة بنيوية، إلا أن ذلك لا يُفقد المفهوم في نظرنا قيمته التفسيرية واستعمالاته العلمية في مقاربة العديد من المسائل التي تتعلق أساسًا بعمليات التّشكُّل الاجتماعي للطبقات والمعطيات المفسِّرة للتّراصف الطبقي (كرومبتون، ر، 2016) وعلاقات الطبقة والطبقية بشكل عام بالمشاريع والرهانات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لمجتمع معين. كما أنه من شأن تلك التصورات الأيديولوجية حول الطبقة أن تكون هي الأخرى مادة للمعرفة العلمية. وكثيرا ما أثارت التصورات المتباينة حول مفهوم الطبقة الوسطى بالتحديد أشكالاً من الالتباس عند البعض إلى حدّ التشكيك في قدرات المفهوم التحليلية فالمفهوم أداةٌ تحليليةٌ وظاهرةٌ في نفس الوقت. (Bosc, S, 2008, 5) وهذا بحدّ ذاته عنصر فرادةٍ في المفهوم، يجعل استخداماته إشكالية. فكيف يُمكننا أن نحدّد ملامح معينة من خلالها يمكن أن نصف وضعية اجتماعية لفئة معينة بأنها تمثل طبقة وسطى؟

ظلّ الحديثُ عن محددات أو مواصفات معينة للطبقة الوسطى، مثار جدل نظري واسع. والسؤال المطروح هو هل إن تحديد مواصفات محددة للطبقة الوسطى "يرتبط بمستوى مادي محدد يخص عملية الإنتاج" (بدوي، أ، 2013، 78)، أم

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

يرتبط بممارسات ثقافية معينة على مستوى السلوك والتمثلات ونمط الاستهلاك حتى؟. وبمعنى آخر هل يمكن الحديث عن تقاطعات اجتماعية واقتصادية وثقافية محدّدة يلتقي فيها المنتمون لهذه الطبقة؟ ففي الوقت الذي تركز فيه الاتجاهات الكبرى للتحليل الطبقي كالماركسية والفيبرية والدوركايمية على الدور الحاسم لعمليات الإنتاج بجانبها الاقتصادي والتقاني في التركيب الطبقي، فإن بيير بورديو يضيف بعدا جديدا للتحليل الطبقي من خلال التركيز على عملية الاستهلاك وما يرتبط بها من ثقافة، حيث يذهب بورديو إلى أن دراسة ثقافة الاستهلاك تكشف لنا جوانب غامضة في بنية التدرج الطبقي وتُظهر التمايزات الطبقية ومنها يمكن استنتاج صور الحراك الاجتماعي (بدوي، أ، 2013، 78).

في الحقيقة كانت هنالك عدة مداخلات رسمية وغير رسمية لوضع مؤشرات أو محدّدات معينة تُحدّد المنتمين للطبقة الوسطى عن غير المنتمين إليها أو الموجودين خارجها. ومن هنا احتلت مؤشرات مثل الدخل الفردي والوضع المالي المستقر للأسر والموقع المهني، الصدارة في تحديد الطبقة الوسطى. مع الوضع في الاعتبار أن جغرافية هذه الطبقة وهرمها غير متجانسين إلى حد التطابق. بحيث يمكن أن تكون داخل هذه الطبقة أوجه من التفاوتات التي لا تصل لمرحلة التمايز. ومن هنا ربما تكون هشاشة هذه الطبقة في مقابل البرجوازية والأرستقراطية الصغيرة وجماعات الضغط والمصالح الضيقة مثلا. وعنصر الهشاشة هذا في الطبقة الوسطى ربما كان عاملا حاسما في ضعف قدرتها على المواجهة من ناحية، والسرعة في الانسحاب ورغبتها في وضع المهادنة من ناحية أخرى، وربما يعود ذلك لارتباط مصالحها بالنظام القائم ليس كشكل سياسي، وإنما كنظام إنتاج وعلاقات إنتاج بشكل عام.

وفي الحالة الموريتانية يعتبر فرانسيس دي شاسيه أن ظهور ما يسمى الطبقات الجديدة في موريتانيا (دي شاسيه، ف، 1975، 229) ومن بينها الطبقة الوسطى كان نتيجة مباشرة لظهور قطاع الشغل الحديث خاصة في سلك وظائف الدولة والقطاع الخاص. حيث انتقل عدد العمال الذين يتقاضون رواتب من 7300 عاملٍ سنة 1959 إلى 18200 سنة 1962 أي بعد الاستقلال مباشرة بسنتين.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وقد شكلت هذه الطبقة العاملة بواكير الطبقة الوسطى في موريتانيا التي يُمكن اعتبارها بدون مبالغة "بنت الدولة الحديثة" وقطاعاتها الوظيفية بشكل خاص. هذا في حين لم يُوفر القطاع الخاص حتى سنة 1968 سوى 8884 وظيفة عمل يشغلها الموريتانيون، حيث كان قطاع المقاولات القطاع الأنشط. **ومن هذا المنطلق تتحدّد الطبقة الوسطى في البداية بكونها تمثل تلك الفئات الاجتماعية المنخرطة في سوق العمل الرسمي وغير الرسمي بمستوى دخل ثابت، يُمكّنها من المحافظة على وضع اقتصادي مستقر ويسمح لها بتجديد نفسها عبر "توريث" رساميل اجتماعية معينة لأبنائها تتمثل أساسا في التعليم ورأس مال الأسرة الاجتماعي والثقافي.** ولعل هذا الوضع الإيجابي لهذه الطبقة، تَوفّر لها أساسا من رهانات دولة الاستقلال عليها، كإحدى ركائز عملية تحديث المجتمع الموريتاني. لكن المفارقة أو النتيجة الأساسية التي قاد إليها هذا الرّهان هو إنتاج طبقة من الموظفين والمقاولين في علاقة تبعية لصيقة بالدولة، الأمر الذي جعل هذه الفئة الممثلة للطبقة الوسطى في وضع المفعول به والمتحكم به دائما من طرف نظام ونخب السلطة سواء كانت رسمية أو نخب قطاع المقاولات والقطاع الخاص وحتى نخب الأحزاب والنقابات، وهذا ما يجعلنا نطرح السؤال التالي: هل إن الطبقة الوسطى في موريتانيا تتحدد دائما بوضعية التبعية؟ فالملاحظ أن خيارات هذه الطبقة ظلت محدودة، الأمر الذي انعكس بمرور الزمن على فاعليتها في النظام السياسي والاجتماعي على حدٍّ سواء.

إن التفكير في محددات ومواصفات الطبقة الوسطى يقودنا إلى تناول فكرة جوهرية كانت مجال عدة مداخلات سوسيولوجية، وتتعلق بما يمكن أن نسميه "قاع الطبقة الوسطى" وبمعنى آخر الحَفْر في فكرة أصول هذه الطبقة كمستوى من مستويات قاع هذه الظاهرة.

في المجتمعات القروسطية مثلا ظلت ثنائية " السيد والعبد" أو "الأرستقراطية وفئة العموم" و"مجتمع المدينة مقابل مجتمع البادية والريف والقرية" ظلت هذه الثنائيات هي التّعبيرة الاجتماعية المحدِّدة لتلك المجتمعات خاصة في جوانب اقتصادها السياسي. وكانت التقاطبية الطبقية هي المميزة بشكل كبير لها. لكن مع

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

أزمنة الحداثة تمت خلخلة ذلك النظام، وبدأت فئات اجتماعية قادمة من أوساط مدينية تتوسط قلب وبنية النظام الاجتماعي الجديد وتتوسع قاعدتها بشكل كبير، ولعل الطبقة البرجوازية الأوروبية والفئات التي نشأت مع المصانع والمدن الصناعية هي قاعدة الفئات الجديدة التي جلبتها الحداثة بنمط اقتصادها الرأسمالي. وهي الفئات التي كانت الأكثر حظا في التغيرات الاقتصادية المتسارعة في أوروبا. وكان لاتساع هذه الفئات أيضا دور حيوي في تفتيت ثنائية مجتمع الفلاحين والملّاك أو الأسياد والعبيد ومن يملكون ومن لا يملكون. وبالتالي جرى افتراض وجيه يقول **إن ما يُمثّل في الحقيقة قاع الطبقة الوسطى في أوروبا هو تلك المجتمعات البرجوازية الصغيرة التي نَمَت كالفطر حول المدن والمصانع ومؤسسات الدولة الحديثة**. ومن هنا ربما تم الرهان على دور هذه الطبقة في ضمان استقرار النموذج الحديث الذي أرسته الحداثة، وجرى العمل من ناحية أخرى على إكساب هذه الطبقة أنماطًا من الممارسات الثقافية في سلوك استهلاكها وعيشها ونمط تديّنها وملكِيتها وذوقها الفني..، لتُمثّل نموذجًا قائما بذاته، يُمكن من خلاله الحفاظ على التوازنات التي قامت عليها الدولة الحديثة والحداثة السياسية والاجتماعية بشكل عام.

لكن في سياق مجتمع الصحراء والمجتمع الموريتاني بشكل خاص يمكن الحديث عن قاعٍ آخر لظاهرة الطّبقة الوسطى يتعلّق أساسًا ببنية التراتبية الاجتماعية لمجتمع ما قبل الدولة القومية. حيث يكون الأصل الاجتماعي هو ما يحدد مكانة الشخص وذلك بالولادة. وربما ما جرى فقط هو قَوْنَنَةُ تلك التراتبية التقليدية في الدولة الوطنية الحديثة بحيث جرى إعادة إنتاج نفس التراتبية لكن تحت أسماء طبقية جديدة تعتبر الطبقة الوسطى إحداها.

إنّ كل هذه المداخلات النظرية ترتبط في جوانب كثيرةً منها بما نريد مقاربته في هذه الورقة البحثية، التي تتّخذ من تشكّل الطبقة الوسطى في موريتانيا موضوعًا لها، لتقديم ما يُشبه أجوبةً على تساؤلاتٍ ظلّت عالقةً في هذا الموضوع ومن بينها: ما هي أنماط تشكل النظام الطبقي في موريتانيا؟ وكيف تكوّنت ما تسمى بالطبقة الوسطى؟ وما الرهانات التي ارتبطت بها؟ وكيف تعي هذا الطبقة حالتها الطبقية؟

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وهل مثّلت بالفعل خلخلة لنظام البنية الاجتماعية الموريتانية التقليدية، التي تمثل فيها الانتماءات الأوّلية حجر الأساس في تحديد ما يكونه الشخص وما يمكن أن يكون عليه؟ أم أنها مثّلت شكلاً من أشكال استعادة ذلك النظام لكن بأقنعة وأسماء جديدة؟.

3. نحو منهجية للبحث

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا بأن السمة الأساسية للمعرفة العلمية الحديثة هي أنها معرفة منهجية، أي قائمة على المنهج بما هو أدوات عمل في مشروع استنطاق الظواهر. وفي شريط المعرفة العلمية عمومًا يُعتَبَر المنهج لحظةً أساسية في مسلسل "تقويل الظاهرة" (إسماعيل ناشف، 2013، 118)، واشتقاق المنهج الملائم لدراستها منها. وبالتالي سنستعرض في هذه اللحظة، من بحثنا، منهجيتنا في مقاربة ظاهرة البحث وسؤاله المركزي.

3.1 سؤال البحث المركزي وأسئلته الفرعية:

إن سؤال بحثنا المركزي – والذي يُوجّه ويُنظّم كل فقرات البحث – يتمثل في التساؤل حول الكيفية التي أدّت بها عمليات تشكل الطبقة الوسطى في موريتانيا إلى تخلّق طبقة وسطى هشة في فاعليتها، لم تستطع أن تجسر الفجوة بين ثنائية تقاطبية حادة، بين فئة ثرية متورّمة، وغالبيةٍ طبقيةٍ فقيرةٍ ومهمّشة، وارتباط هذه الحالة أو الوضع بحضور بنية التفاوتات التقليدية واستمرارها، عبر توظيف عدة استراتيجيات ربّما كان من بينها خلع تسميات طبقية جديدة على بنية طبقية قديمة.

ولمقاربة هذا السؤال المركزي بشكل تفصيلي أكثر نستعين بالأسئلة الفرعية التالية: ما هي الطبقة الوسطى في موريتانيا؟ ما هي الفئات المكونة لهذه الطبقة وما هي أصولها الاجتماعية؟ كيف تتمثّل هذه الطبقة أدوارها وما هي أهم ممارساتها الثقافية؟ وما هي المواقف والاتجاهات السياسية التي تجتذبها؟

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

نعتقد أن شبكة التساؤلات هذه من شأنها أن تعطينا رؤية أوسع لمشهد الطبقة الوسطى في موريتانيا على ضوء الإشكالية التي تم التعبير عنها في سؤال البحث المركزي.

3.2 مجتمع الدراسة:

إن المواصفات الاجتماعية لمجتمع دراستنا "الطبقة الوسطى" هي مواصفات متغيرة وليست ثابتة. لكن بالإمكان تحديد مجموعة من الخصائص التي يمكن اعتبارها مواصفات لمجتمع الدراسة العام والخاص. فالمجتمع الموريتاني عمومًا قائم على بنية تراتبية سحيقة على أساس الأصل الاجتماعي والنسب والقيِم والمهن والانتماء القبلي. حتى أن بعض الباحثين الانثروبولوجيين شبهوا تلك التراتبية بالطبقية المنغلقة، وهو تشبيه مبالغ فيه.

وبالنسبة للذين يدّعون دورًا للدولة الحديثة في خلخلة هذا النظام الطبقي التراتبي، فإن أشكالًا جديدة من التراتبية عوّضت نظام التراتبية القديم بما تمت تسميتها بالطبقات الاجتماعية الجديدة. وفي إطار الحديث عن الطبقة الوسطى تم تعيين عدة مواصفات لتحديد هذا الكيان لعل أهمها: دخل شهري مستقر ثابت، التملك العقاري، استفادتها من مشاريع خاصة موازية للدخل الرسمي "الاستثمار"، مستوى تعليمي متوسط إلى عال، أسر صغيرة الحجم نسبيا، الاستثمار في الأبناء بشكل كبير، الحرص على الالتزام بممارسات ثقافية معينة، الانخراط الحزبي والنقابي.. وهذه المواصفات تتقاطع فيها معظم فئات هذه الطبقة، وتحمل هذه المواصفات والمعطيات من وجهة نظرنا قيمة تفسيرية مهمة في فهم ظاهرة البحث وسؤاله المركزي.

3.3 أساليب جمع البيانات:

نحن واعون جدا بأن أساليب جمع البيانات ليست مسألة تقنية في المنهج وحسب، بقدر ما هي أيضا محددة لمضامين المنهج ومضامين ما يمكن أن نتوصل إليه في البحث. ولذلك حاولنا أن تكون الأساليب التي نختارها متنوعة قدر الإمكان، لكي تكون ناجعة في مقاربة ظاهرة البحث، وقادرةً على كشف جوانب الصمت والعتمة

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

في الموضوع والظاهرة. ولذلك اخترنا آلية الملاحظة عبر التاريخ وتقنية تحليل مضمون الوثائق والبيانات المتعلقة بالشغل وسياساته، بالإضافة لتقنية المقابلة الموجهة لتكون هي الأساليب المتبعة في البحث لجمع البيانات والمعطيات التي تستلزمها دراستنا. حيث تتطلب عمليات رصد تشكل هذه الطبقة ورصد فاعليتها وأدوارها وتمثلها لذاتها، تستلزم مثل هذه العدة والتوليفة التقنية للإحاطة بها.

3.4 الصعوبات:

تعترض البحث في موضوعة الطبقة الوسطى صعوباتٌ منهجية وعملية عدّة، على رأسها غياب التراكم المعرفي الكافي في دراسة هذا الموضوع والظاهرة، خاصة في سياقنا العربي. بالإضافة إلى غياب المعطيات الإحصائية الدقيقة حول الطبقات في بلداننا. فكل ما يمكن من خلاله تقريبا تحديد الطبقة الوسطى هو دليل مسح الفقر وظروف المعيشة للسكان وبيانات الشغل التي تصدرها الجهات الرسمية عن القطاعين العام والخاص. وبالتالي فإن عملية اشتقاق تراتبياتٍ طبقيّة من هذه المعطيات الخام غير المفصّلة، مهمّة تتضمّن صعوبات كبيرة للباحث، ونتيجة لغياب مثل هذه المعطيات حول الطبقة الوسطى عمد بعض الباحثين إلى نفي وجود طبقة وسطى عربية. لكننا سنحاول بمنطق التّمثيلات الرقمية والتّصورات المعرفية أن "نفتك" هذه الطبقة من "الكاووس" الاجتماعي الذي يطبع الحالة الموريتانية.

تحليل ونقاش

سنحاول في هذه اللّحظة من البحث أن نستنطق البيانات والمعطيات التي جمعناها عن الطبقة الوسطى، بشكل نقدي. نتجاوز من خلاله المعلومات الخام عن الظاهرة، لنضعها في سياق تحليلي أوسع عبر عقد عدة مقارنات، إن على مستوى نتائج تحليلات نظرية معينة، أو على مستوى وجهات نظر تتعلق بالظاهرة المدروسة، من خلال دراسات مخصوصة عنها في موريتانيا. وذلك لتشكيل صورة عامة عن كيفية اشتغال هذه الظاهرة وكيف تُعبّر في الآن نفسه عن سياقها الاجتماعي الذي أنتجها.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

4. الطبقة الوسطى في موريتانيا: وزنها، والسياق الاقتصادي، الاجتماعي، السياسي الذي أنتجها

في بلد شكلت فيه نسبة الفقر حتى ثمانينيات القرن الماضي نسبة 80% لم تكن الطبقة الوسطى تُمثّل إلا الفئة القليلة المحظوظة، التي استطاعت الحصول على وظائف إدارية في قطاعات الدولة الحديثة، وتدبيرَ سكن لائق واستمراريةٍ في التعليم لأبنائها وادّخار قسط من عائدات رواتبها لفتح فرص للاستثمار الحر الصغير. إلا أنه ومع استثمار الدولة لجزء كبير من ميزانيتها في تحسين نمط حياة هذه الفئة، والفئات المهاجرة من الريف إلى المدينة، بخلق فرص عمل أكثر وإتاحة الفرصة للترقي الوظيفي السريع، توسّعت قاعدة الطبقة الوسطى وتقلّص عدد العائلات الفقيرة وتراجعت نسبة الفقر إلى 41%، حسب آخر مسح للظروف المعيشية، وهو ما سمح نسبيا بتبلور ملامح طبقة وسطى، تشكّل مانسبته 18% من مجموع الأسر الموريتانية حسب مؤشرات الدخل. مما حدا بالبعض من المتفائلين إلى القول بجسر الفجوة بين الأغنياء والفقراء وإحلال الطبقات الاجتماعية الجديدة محل الطبقية التقليدية القائمة على الأصل الاجتماعي.

قد يكون فعلا للاستثمارات الكبيرة التي ضختها الدولة في مجالات التشغيل والصحة الأساسية والتعليم علاقة مباشرة بتطور نسبة الطبقة الوسطى في موريتانيا. وهو ما افترضناه، ولاحظناه في المعطيات المتوفرة. لكن الربط الذي يتم بين تشكل هذه الطبقة، وتراجع الأشكال الأولية من نظام التراتبية الطبقية التقليدية، فيما تمت تسميته بالطبقات الجديدة، هو ربط غير دقيق. لأنه لم يكن للفترة القصيرة التي برزت فيها هذه الطبقات الجديدة أن تسمح بتبلور وعي طبقي على أساس حديث، كما أن السياق السياسي والاقتصادي والثقافي الذي نشأت فيه هذه الطبقة لم يكن هو الآخر قد تخطّى مرحلة اقتصاد النّدرة ولا شكل الممارسة السياسية المتحكّم فيها من القبائل وحساباتها. وبالتالي فإن الأمر بمجمله كان أشبه ما يكون بالنقلة الشكلية مع عدم المراوحة الفعلية إن جاز التعبير.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

5. خصائص الطبقة الوسطى الموريتانية: وعيها الطبقي وتمثلها لأدوارها وممارساتها الثقافية

من الملاحظ وجود إقبال متزايد للطبقة الوسطى الموريتانية على الاستثمار في تعليم أبنائها وخاصة في مجال التعليم الخصوصي، وتعلم اللغات وبخاصّة اللغة الفرنسية، كرأس مال اجتماعي ضروري، كما أن نمط استهلاك هذه الطبقة يميل إلى أن يكون "عقلانيا" وخاضعا لحسابات معينة، مع ملاحظة استثمارها في تحسين السكن كأولوية، إضافة إلى استفرادها بشكل شبه حصري تقريبا بالنشاط الثقافي والجمعياتي والعمل الصحفي، كما يشكل الأفراد المنتمون لهذه الطبقة غالبية الفاعلين النشطين في الأحزاب السياسية إلى الدرجة التي تكاد تكون فيها مهيمنة على قيادتها كذلك. ومثل هذا الحضور والتمسك بمفاصل الحياة الثقافية والسياسية هو ما يؤهلها نظريا حسب البعض لفاعلية خاصة، تشبه الفاعلية المنوطة بالطبقات الوسطى في المجتمعات الحديثة (سيدي محمد الجيد، 1998) إلا أن ما لاحظناه عموما هو عدم تبلور وعي طبقي خاص لهذه الطبقة بذاتها كطبقة، وأقصد بذلك تبلور وعي يؤدي إلى انسجامها ضمن مشروع اجتماعي واقتصادي للمجتمع بشكل عام. فالمواصفات الشكلية التي تنسحب على الفئة المكونة لهذه الطبقة لا تُكسبُها بالضرورة وعيا طبقيا متجانسا. ولذلك عندما حاولنا التوقف على الأدوار المتوقعة لهذه الطبقة – التي تم تعليق الكثير من التوقعات والآمال عليها – لم نعاين في الحقيقة نهوضها بأي دور تاريخي يتعلق بالآمال المُعلّقة عليها، ما عدى قيامها بإعادة إنتاج نفسها بشكل طُفيلي. **وذلك لسببين أساسيين في نظرنا، أولهما أن العمود الفقري لهذه الطبقة يتمثل أساسا فيما يمكن أن نسميه بالطبقة الوسطى البيروقراطية – وهي تلك الفئات التي لبّت حاجيات مؤسسات الدولة إلى الكوادر المدرّبة** (بدوي، أ، 2013، 147) **– وهذه مصلحتها مرتبطة أساسا بالحفاظ على الوضع كما هو عليه. وثانيا أن غالبية الطبقة الوسطى في موريتانيا وبشكل أخص بيروقراطيتها ومقاولوها تنتمي حصرا إلى فئة النبلاء، وهي فئة تعمل جاهدا على إعادة إنتاج مركزيتها ومكانتها بشكل**

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

دائم، وبالتالي فهي تعيق بوسائل مختلفة عمليات الحراك الطبقي للطبقات الدنيا، الأمر الذي يحول دون تجديد الطبقة الوسطى واستيعابها لمجموعات جديدة، كما تُمرّر هذه الطبقة شكلا من الوعي الارتكاسي الذي من غايته وأهدافه تمرير إعادة إنتاج نفسها بشكل سلس، وبشكل يمنع تبلور وعي طبقي حديث لدى كل الطبقات. كما أنه من داخل هذه الطبقة الوسطى وبالأخص البيروقراطية، ستنمو باطراد طبقة رأسمالية ثرية تستولي على معظم أنشطة الإنتاج، خاصة في قطاعات التجارة والتعدين والصيد والخدمات. وتسود بين هاتين المجموعتين علاقة قائمة على تبادل المصالح شريطة استمرار الوضع على ما هو عليه. ولذلك فإن البنية الاجتماعية العميقة والسياق الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الموريتاني، حال بشكل كبير دون تبلور طبقة وسطى حقيقية، على وعي بدورها التاريخي، من جهة، وقادرة على جسر الفجوات الاجتماعية بين الطبقات، من جهة ثانية.

6. قاع الطبقة الوسطى الموريتانية:

تاريخيا لم يعرف المجتمع الموريتاني قيام سلطة مركزية على كامل الفضاء المعروف حاليا بموريتانيا، إلا بعد الاستقلال عن فرنسا 1960، وظلّت القبيلة وفي بعض النطاقات والفترات النظام الأميري المسؤول عن تسيير النظام الاجتماعي للمجتمع طيلة قرون عدة. وبشكل عام تنقسم القبائل الموريتانية إلى قبائل شوكة محاربة "تعرف بحَسَّانْ" بيدها السلطة السياسية الزمنية، وقبائل زوايا غير مُحاربة تتولى تدبير المقدّس الديني أو قل السلطة الروحية. وبين هاتين المجموعتين من القبائل المُهيمنة توجد مجموعات تابعة لكل منهما تتمثل في "آزناكه" وهي مجموعات تمتهن تربية المواشي وتخضع للحماية من إحدى المجموعات المهيمنة، ومجموعة "إيكاون" وهم المطربون الذين يتولون مهمة تخليد أمجاد القبيلة المُحاربة بالتحديد، ثم مجموعة "لَمْعَلْمينْ" وهي مجموعة في قاع التراتبية الاجتماعية التقليدية تتولى الصناعات اليدوية والحرفية. وفي أسفل هرم التراتبية هذا، توجد مجموعة الأرقاء والعبيد السابقين المعروفة اليوم ب "الحَراطينْ".

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ومع احتلال فرنسا لموريتانيا سنة 1898م دخلت قبائل الشوكة المحاربة في مقاومة ضدها، بينما هادنتها مجموعات الزوايا، التي أصبحت فيما بعد الوريث الشرعي، والمستفيد الأكبر من تركة المستعمر في البلاد، حيث تم تمكينها مباشرة بعد الاستقلال من كل دواليب الدولة تقريبا. وهو ما جعلها تحتكر إلى حد كبير تمثيلية ساحقة في الطبقات المحظوظة الجديدة. وعلى الرغم من أن الاحتلال الفرنسي كان عاملا كبيرا من عوامل تفكيك معظم علاقات القوة في النظام التقليدي، إلا أن تلك العلاقات ظلت حاضرة، وانتعشت أكثر بعدما استقلت البلاد، لأن معظم النّخب الجديدة كانت نخبا من أبناء المشيخات القبلية التقليدية.

ومع استحواذ هذه المجموعات على معظم مصادر القوة في الدولة الحديثة، كان للمجموعات الهامشية حظوظ ضئيلة في تغيير أوضاعها الطبقية. ولذلك فإن عمق العلاقات الطبقية الحديثة يجد مضمونه والتعبير عنه في بنية علاقات المجتمع التقليدي. فما يزال فقير الأمس وهامشي الأمس، هو فقير اليوم، وهامشي اليوم إلى حدٍّ بعيد.

وساهمت طبيعة النظام السياسي الموريتاني بشكليه "الدكتاتورية المدنية" و"الدكتاتورية العسكرية" في تكريس هذا الوضع. عبر الفساد السياسي، والاقتصادي، الذي ينخر كل مؤسسات الدولة، وتعتبر بيروقراطية الطبقة الوسطى عرّابه الأساسي.

7. الطبقة الوسطى الموريتانية وشكل الفاعلية والقابلية للفعل التاريخي: محك الديمقراطية مثالا

"كانت موجات الأمل في التغيير التي عمّت مختلف أنحاء المنطقة العربية في عام 2011، ناتجة عن صحوة الطبقة الوسطى التي أدركت أن المقايضات التي اعتاشت عليها لفترة طويلة لم تعد تفي بوعد توفير حياة أفضل. ولكن الانتفاضات الشعبية الواعدة سرعان ما تلتها الفوضى وخيبات الأمل وحتى تحركات لإعادة الأوضاع إلى ما كانت عليه" (الإسكوا، 2014، 4).

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

يدور نقاش عريض بين الباحثين في الثورات العربية التي انطلقت شرارتها من تونس 2011 حول سؤال ما إذا كانت الثورات العربية ثورات طبقات وسطى؟ وما إذ اكانت الطبقة الوسطى العربية لعبت دورا في هذا الحدث التاريخي، على غرار مثيلاتها في ثورات العصر الحديث، (Beissinger, P, Putnam, H, 2017) لكننا نعتقد أن مسألة الثورات هي من التركيب والتعقيد بحيث يصعب ربطها بطبقة معيّنة، مهما كان حجمها وفاعليتها في المجتمع، ونحن نعلم أن الطبقة الوسطى العربية هي من التنوع وعدم التجانس والهشاشة التي يصعب معها أن تقود حدثا ثوريا جماهيريا كالذي شهدته تونس ومصر واليمن وليبيا وسوريا منذ 2011، لذلك أعتقد أن الحديث والتركيز ينبغي أن يتوجه إلى مسألة الطبقة الوسطى والديمقراطية، أي مدى إمكانية أن يقود الاستثمار في الطبقة الوسطى في ظل الانتقال الديمقراطي إلى تعزيز الديمقراطية الوليدة والمحافظة عليها؟ حيث تواجهنا الطبقات الوسطى في البلدان والمجتمعات الديمقراطية كصمّام أمان للأنظمة الديمقراطية.

في أدبيات العلوم السياسية ثمة مقولة سائدة، وهي مقولة "لا طبقة وسطى، لا ديمقراطية" (Oneil, P, 2004, 182) وهو ما يعني تلازم الديمقراطية مع نمط من التحديث الاقتصادي، القائم بالذات على هدف خلق وتنمية طبقة وسطى. يتطلب توسيعها، توسيع نطاق المؤسسات الحديثة من جهة، وترسيخ قيم المساواة واحترام المال العام من ناحية أخرى، حيث في الغالب يتزامن توسع الطبقة الوسطى مع توسع اقتصاد المؤسسات، ومع عدم مركزة الثروة في يد جهة واحدة، ومن هنا يعتبر وجود هذا المستوى من التحديث الاقتصادي ومن الطبقة الوسطى محفّزا لوجود الديمقراطية، بينما في الدول ذات القاعدة العريضة من الفقراء، غالبا ما تكون الثروات مركزة بيد مجموعة ضيقة، وتكون المساواة والمساءلة غائبتان، وبالتالي في الغالب فإن هذه المجتمعات أقل ميلا إلى الديمقراطية. فهنالك ارتباط إذن قوي بين مركّبِ الفقر وعدم المساواة والحكم غير الديمقراطي (Oneil, P,

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

(2004, 182 من جهة، ومركّب توزيع الثروة والمساواة والطبقة الوسطى والحكم الديمقراطي من جهة أخرى.

وفي الحالة الموريتانية – ونظرا لهشاشة الطّبقة الوسطى – لم تتمكّن البلاد حتى الآن من الوصول إلى تحقيق ديمقراطيةٍ مسنودةٍ من الطبقة الوسطى، بل ظلّت كل المسائل المتعلقة بالحكم وشكل الحكم يعود تحديدها بالأساس إلى مؤسسة الجيش، وهو ما يعني بالتالي، وحسب المنطلقات النظرية التي انطلقنا منها، أن مصالح هذه الطبقة هي مصالح غير مرتبطة بالديمقراطية، أو بالحالة السياسية الديمقراطية، بقدر ما هي مرتبطة بشكل آخر من الحكم، أوتوقراطي في الغالب، سواء كان مدنيا أم عسكريا، وهو ما يقودنا إلى القول بأن فاعلية الطبقة الوسطى في موريتانيا في المجال السياسي بشكل عام محدودة وهامشية، بل إنها لا تعدو أن تكون مجرد "تابع" وفي أحسن الأحوال فاعل سلبي مفعول به، أو قل فاعلًا متصالحًا مع الحالة السياسية، القائمة على نمط من الحكم الغير ديمقراطي، وهو ما يعني خللا في بنية تكوين هذه الطبقة الوسطى في موريتانيا. يعود جانب منه إلى حجمها غير الكبير نسبيًا، وتعدد الفئات المنتمية إليها، ويعود جانب آخر من ذلك إلى أن قاع هذه الطبقة هو قاع تتحكم فيه الولاءات الأولية، والانتماءات الأولية بشكل كبير، وهي ولاءات وانتماءات قائمة على رهانات أبعد ما تكون عن الفاعلية السياسية، التي تروم الديمقراطية.

كما أن عدم انخراط هذه الطبقة الوسطى في الهياكل المدنية للمجتمع المدني، أو عدم تكوينها لهيئات مدنية خاصة بها، من شأنها أن تحمي مصالحها، "نقابات" أو تعبر عن مطالبها وتصوغ رؤيتها، يمثل عاملا آخر من عوامل عدم فعالية هذه الطبقة، بل يجعل منها طبقة وسطى مشوهة إلى حد كبير في مضمونها، فهي طبقة من حيث الشكل قد تكون متصفة بمواصفات الطبقة الوسطى، لكنها من حيث البنية والمضمون والنشاط والفاعلية مغايرة لما هو معهود للطبقات الوسطى (Stephen J, B, 2003).

نقاش ختامي

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

إن ظاهرة الطبقة الوسطى في موريتانيا هي ظاهرة مركّبة من عدة تشويهات، فهي من ناحية استدماج لعناصر مختلفة من حيث الشكل الجديد، والمضمون والقاع القديم. فهي وإن تبدّت بثوب الطبقة الجديدة بمواصفات الدخل والتعليم وتعزيز الحظوظ الاقتصادية، إلا أنها في مكوّناتها، وما تلعبه من أدوار ظلت تعمل على إعادة إنتاج البناء الاجتماعي القديم بسماته التراتبية. ومن ناحية أخرى فإن الشكل الذي لبسته الفئات الاجتماعية، وهو شكل الطبقة الوسطى، لم يستوعبها بآليات هذه الطبقة كما عرفتها المجتمعات الأخرى، وإنما على العكس تماما استطاعت ثقافة تلك الفئات بترسبات ماضيها وذاكرتها الجمعية، أن تستوعب آليات الطبقة الوسطى، وتُسخّرها لمصالح اشتغال واستدامة البنيات التقليدية القديمة السابقة على مرحلة الدولة. وهذا إن عنى شيئا فإنما يعني أن السياق السياسي الموريتاني الذي أنتج هذه الظاهرة والنسخة المشوهة من الطبقة الوسطى، كان سياقا يعاني هو الآخر من استحضار واستصحاب بنية المجتمع القَبَلي إلى المجال السياسي، حيث قادت عملية المصالحة مع البنى القبَلية، ومراعاة تمثيلها في الدولة إلى تشوه الحياة السياسية الموريتانية وغلبة نمط اقتصادي ريعي حسب وزن القبيلة وتمثيليتها، على حساب الكفاءة والخبرة والمهارة، الشيء الذي أنتج تلك المظاهر المشوهة في المؤسسات والطبقات الاجتماعية.

لكن هل يعني ذلك أن ظاهرة الطبقة الوسطى "بمحدداتها الجوهرية" هي ظاهرة غير ممكنة في موريتانيا مع استمرار حضور البنيات الاجتماعية القديمة وفاعليتها؟ حتى الآن ذلك هو ما يبدو. خاصة وأن نمط الإنتاج القائم، هو نمط قائم على التصدير وليس التصنيع، والمأسسة ما زالت ضامرة في معظم المؤسسات كما أن النظام التعليمي الرسمي أصبح "مكبّ نفايات" بعد الانتشار الوبائي لظاهرة التعليم الخصوصي، وانخراط معظم أبناء الأسر الميسورة فيه. كما أن النظام السياسي ككل ما زال يشتغل على أساس محددات وقيم لا ترتبط بالدولة والمجتمع الحديث إلا من ناحية الشكل.

إن حالة التّشوّهات الطبقية أو السياسية في ظل الدولة الموريتانية، لا يمكن فصلها في نهاية المطاف عن عمليات السيرورة التاريخية وخاصة تلك المرتبطة منها

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

بعنف الامبريالية الرأسمالية الاستعمارية، حيث قامت هذه الامبريالية "بنسختها الفرنسية" في موريتانيا على استنزاف مكثف للثروات، مع تطبيع العلاقة مع النظام الاجتماعي التقليدي القبلي المشيخي، وفوق ذلك العمل على تمكينه من دولة الاستقلال الوليدة، على أساس الرضوخ المتبادل في عملية الاستغلال.

بحيث كان المسار الطبيعي لتطور نسق العلاقات في ظل الدولة الجديدة هو مسار استرجاعي لكل علاقات الرأسمالية التقليدية، لكن في قالب اجتماعي لمجتمع تقليدي ضمن دولة حديثة. الشيء الذي قاد إلى استنساخ التقاطبية الحادة التي تعكس صورة من يملكون كل شيء "وسائل الإنتاج" في مقابل من لا يملكون أي شيء "سوى بيع قوة العمل". وذلك في ظل حالة من الشلل الطبقي المزمن إن على مستوى الوعي الطبقي أو على مستوى فرص الحراك الطبقي. وبالتالي ظلت العلاقات الطبقية على ما كانت عليه تاريخيا، استمرارا لعلاقات الاستغلال. واستمرارا لعلاقات التبعية.

هكذا إذن تبدو الطبقة الوسطى الموريتانية شكلًا مشوّهًا من الطبقات الجديدة. بفعل تحكّم نمطِ علاقات المجتمع ما قبل الحديث فيها. ولذلك لم يكن من الوارد الحديث عن فاعلية تغييرية أو تنموية، يمكن أن تلعبها هذه الطبقة. وخاصة في جسر الفجوة السحيقة بين الفئات الاجتماعية الموجودة في أسفل وقاع التراتبية الاجتماعية وتلك الموجودة في أعلى الهرم الاجتماعي، من خلال بلورة وعي طبقي من شأنه أن ينشر ديمقراطية الأمل، ويُحرّر الممارسة الاجتماعية من قيود وتحديدات مجتمع ما قبل الدولة (Tim, B, Savage, M, 1996).

وما دامت الطبقة الوسطى لم تنجح في أن تكون ذلك الفاعل التاريخي القادر على تحقيق تلك النقلة، فأي فاعل يمكن أن ينهض بمثل ذلك الدور؟ هل يمثل الحراك الحقوقي والاحتجاجي حاليا في أوساط الفئات الهامشية والتابعة وبالأخص "الحراطين " الأرقاء السابقين و"لمعلمين" الحرفيين التقليديين" هل يمثل بوادر انبعاث ذلك الفاعل؟ هل يكون الاحتجاج الحقوقي هو شرارة ذلك الفعل ومصدر انبعاث ذلك الفاعل القادر على تفجير علاقات التبعية القديمة وتجاوزها؟

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مراجع البحث:

أرنت، حنة. (2008)، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة.

بدوي، موسى أحمد. (2013)، تحولات الطبقة الوسطى في الوطن العربي، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

بولانتزاس، نيكولاس. (1989)، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمة عادل غنيم، القاهرة، مصر: دار الثقافة الجديدة.

الجيد، محمد سيد. (1998)، الطبقة الوسطى في المجتمع الموريتاني: بناؤها ودورها في التنمية، القاهرة، مصر: معهد البحوث والدراسات العربية,

غرامشي، أنطونيو. (2000)، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، القاهرة، مصر: دار المستقبل العربي.

حسني، محمد يحيى. (2017)، مفهوم المجتمع المدني لدى أنطونيو غرامشي من خلال كراسات السجن، برلين، ألمانيا: المركز الديمقراطي العربي للبحوث السياسية والاقتصادية والاستراتيجية.

دي شاسيه، فرانسيس. (2013)، موريتانيا من 1900 إلى 1975، ترجمة محمد بوعليبه الغراب، نواكشوط، موريتانيا: دار جسور.

كرومبتون روزماري. (2016)، الطبقات والتراصف الطبقي، ترجمة محمود عثمان حداد وغسان رملاوي، بيروت، لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

كيفي، ريمون وفان كمبنهود، لوك. (1997). دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة يوسف الجباعي، بيروت، لبنان: المكتبة العصرية.

لحمر، مولدي (محرر). (2014). الثورة التونسية: القادح المحلي تحت مجهر العلوم الإنسانية، تونس، تونس: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

لوميل، يانيك. (2004). الطبقات الاجتماعية، ترجمة جورجيت الحداد، بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مارشزان، فيليب. (2014)، القبائل الإثنيات والسلطة في موريتانيا، ترجمة محمد بوعليبه، نواكشوط، موريتانيا: دار جسور.

مقالات المجلات:

ناشف، إسماعيل. (2010). "صمت الظواهر: مقاربات في سؤال المنهج"، مجلة إضافات،(10).

مراجع أجنبية

Ball, S.(2003). Class strategies and the education market: The Middle classes and social advantage, London, Routledge falme.

Bauman, Z. (1982). Memories of class: The pre- History and after- life of class, London, Routledge.

Beck, U., Giddens, A(1994). Reflexive Modernization: Politics, tradition and Aesthetics in the modern social order, Cambridge.

Bell, D., Seymour, Lipset, M. (1967). Class, Status and power: social stratification in comparative perspective, London, Routledge; New York, Free press.

Bosc, S. (2008). Sociologie des classes moyennes, Paris, La Découverte.

Bourdieu, P. (1993). Sociology in Questions, London, Sage, 1993.

Bottero, W. (2005). Stratification: Social Division and Inequality, Routledge, Abingdon.

Butler, T., Miks S. (1996). Social Change and the Middle classes, London, UCL Press.

H. O'Neil, P. (2004). Essentials of comparative politics, New York – London, Norton, Fifth edition.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

السراج المتوقد الأصفى، في ذكر بعض أحوال المصطفى للعلامة: عمر بن عبد العزيز الكرسيفي (ت1214هـ)

- تقديم وتحقيق -

محمد بن لحسن أزنك * (aznag505@gmail.com)	جامعة القاضي عياض /المغرب

الإرسال: 2000/00/00 القبول: 2000/00/00 النشر: 2000/00/00

ملخص:

تناول هذا البحث تقديم وتحقيق رسالة نفيسة وجيزة، للعلامة المتقن عمر بن عبد العزيز الكرسيفي (ت1214هـ)، تحت عنوان (السراج المتوقد الأصفى في ذكر بعض أحوال المصطفى)، وهي رسالة جامعة للمسائل المهمة في السيرة النبوية، والتي يجب على كل مسلم معرفتها، كما بين البحث جوانب من حياة المؤلف رحمة الله عليه.

كلمات مفتاحية: السراج؛الأصفى؛ عمر بن عبد العزيز؛ الكرسيفي؛ الإلغي

Abstract (English)

This research dealt with the presentation and verification of a brief valuable treatise, by the mastered scholar Omar bin Abdul Aziz Al-Kursifi (d. 1214 AH), under the title (The Radiant Al-Safia in Remembrance of Some of the Conditions of the Prophet), which is a comprehensive message for important issues in the Prophet's biography, which every Muslim must know, as well as Among the research aspects of the author's life, may God have mercy on him.

Keywords: Al-Sarraj; burner; Alasfa; Omar bin Abdulaziz, Al-Kursifi, Alilghi

* محمد بن لحسن أزنك aznag505@gmail.com

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الباعث رسوله سراجا لهداية السالكين، والصلاة والسلام على المصطفى الأمين، وعلى آله وصحابته الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فإن العناية بالسيرة النبوية، قراءة وتدريسا وتأليفا من المسائل التي تتأكد على الإنسان بصفة عامة، والمسلم بصفة خاصة؛ لما لها من تعلق بالذات النبوية الشريفة، وكونها ملجأ للوقاية من الغواية والضلال، وقد كان لعلمائنا الأجلاء إسهام كبير في تقريب السيرة النبوية إلى الناس بشتى الطرق، دراسة، وتدريسا، وتأليفا، وشرحا، واختصارا، وتمحيصا...

ويندرج مؤلف" السراج المتوقد الأصفى في ذكر بعض أحوال المصطفى" ضمن الرسائل المعنية بتلخيص وتقريب أحداث السيرة النبوية.

ومما يجلي أهمية وقيمة هذه الرسالة رغم صغر حجمها أمور عدة، دفعتني إلى تحقيقها، منها:

أولا: تعلقها بحياة أشرف الخلق محمد صلى الله عليه وسلم.

ثانيا: كونها لعالم متقن ومتفنن في مختلف العلوم (النحو – الصرف – الحساب – التفسير – السيرة – الحديث....).

ثالثا: أنها رسالة موجزة شاملة لأهم المباحث التي يجب على المسلم معرفتها في السيرة النبوية.

رابعا: أن الدكتور عمر أفا في كتابه (المؤلفات الفقهية الكاملة) جمع كل مؤلفات العلامة عمر بن عبد العزيز الكرسيفي في مختلف العلوم، ولم يتيسر له الحصول على مؤلفاته في السيرة النبوية، فكانت الرغبة في تحقيقها تتميما لعمل الدكتور أفا.

خامسا: الإسهام في بيان ما للعلماء المغاربة من الاعتناء بجناب المصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام.

لهذا كله حاولت الاشتغال على هذه الرسالة والتعريف بمؤلفها وجمع شتات ما يتعلق بحياته من مختلف المصادر والمراجع.

خطة البحث وخطواته:

قسمت البحث بعد التقدمة إلى فصلين وخاتمة، ثم فهرس للمصادر والمراجع، أما الفصل الأول: فخصص للتقديم: وتحته ثلاثة مباحث: مبحث للتعريف بالمؤلف وكتابه، ومبحث لوصف النسخ المعتمدة، ومبحث لمنهج التحقيق، والفصل الثاني: خصص للنص المحقق.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يتقبل العمل خالصا لوجهه، مصليا ومسلما على نبيه الكريم وآله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

1- الفصل الأول: تقديم بين يدي البحث:

المبحث الأول: إطلالة على ترجمة العلامة عمر بن عبد العزيز الكرسيفي[1]

- **اسمه ونسبه:**

هو الشيخ العلامة عمر بن عبد العزيز بن عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحمن بن داود بن يحيى بن يوسف الإرغي[2] الكرسيفي[3].

- **مكانته العلمية وشهادة العلماء في حقه:**

لقد اشتهر العلامة عمر بن عبد العزيز الكرسيفي بين معاصريه، وأجمع من ترجم له على أنه كان أحد العلماء المبرزين في المنطقة السوسية، الذين ذاع صيتهم وانتشر خبرهم في البلاد، وقد ذكر مترجموه أنه برع في مختلف العلوم الشرعية واللغوية أيما براعة، فقد كان رحمه الله كما قال الجشتيمي[4]:"عالما بارعا أديبا بليغا فصيح وقته، وناصح عصره، مشاركا في الفنون، حيسوبيا، فرضيا، نحويا، له قصائد وأجوبة وفتاوى"[5].

وقال فيه الإيديكلي:" الفقيه العلامة السيد عمر بن عبد العزيز بن عبد المنعم بن عبد الرحمن الكرسيفي الإيرغي مقاما، كان رحمه الله من المحققين في فنون العلم؛ فقها، ونحوا، ولغة، وحسابا، وتفسيرا، وحديثا، وبيانا، ومنطقا، وتصريفا، وكان فصيح عصره، مشاركا في

---

[1] مصادر ترجمته: المعسول، للمختار السوسي (17/78-81)، وخلال جزولة، للمختار السوسي (69/3)، والأعلام للزركلي (51/5)، الحضيكيون، للجشتمي، ص: 110.

[2] نسبة إلى إرغ، مدشر من مداشر قبيلة إداوكنيضيف، وموقعه وراء سوق أربعاء أيت باها ب 40 كلم، ويبعد عن مدينة أكادير ب 120كلم.

[3] نسبة إلى أكرسيف، كلمة أمازيغية تختزل عبارة (نْكْرْيْسَافْنْ) أي بين الأودية، وموقعه وراء تافراوت في الأطلس الصغير، وهناك موقع آخر يسمى (كرسيف) بدون ألف يوجد قرب مدينة تازة بالمغرب الشرقي.

[4] أبو زيد عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد الجشتيمي، ولد بقرية " إمي وكشتيم" بقبيلة " أملن" عام 1185هـ، وتوفي عام 1269هـ-، من مؤلفاته " الحضيكيون.

[5] الحضيكيون، لعبد الرحمن الجشتيمي، (ص: 110 – 111).

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

بعض فنون العلم، له قصائد وأجوبة مع بعض معاصريه، كالفقيه السيد أحمد بن عبد الله الملقب المفتي الكرسيفي ومن عاصره في زمنه".

وقال عنه المختار السوسي:" أقول: إن لسيدي عمر ترجمة واسعة، فقد كان أنشط معاصريه في كل الميادين العلمية، فألف، وذيل، وبين، وشرح، وأفتى، وقضى، وهو من أصحاب الشيخ الحضيكي، وأبي العباس الهلالي، وقد بنيت عليه وعلى أهله في (إيرغ) قبة تقام حولها حفلة سنوية، وفي كتاب "سوس العالمة)" لائحة مؤلفاته"[1].

وفي كتاب "المعسول" نجد له كلاما حول هذه الأسرة العريقة حيث يقول:"...ولم أعرف – يقول السوسي- أسرة تسلسل فيها العلم أبا عن جد في زهاء ألف سنة إلا هذه الأسرة والأسرة الفاسية بفاس"[2].

- **من شيوخ الكرسيفي:**

لم تسعف المصادر التي وقفت عليها بالألمام بشيوخ الكرسيفي، رغم تبحره في العلوم، وغاية ما وقف عليه النظر:

- ✓ العالم الرحالة العلامة الفقية النوازلي أبو العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي السجلماسي توفي رحمه الله بسجلماسة يوم الثلاثاء 21 من ربيع الأول عام 1175هـ[3].
- ✓ أحمد بن سليمان بن يعزّى بن إبراهيم الجزولي التغتيني الرسموكي (توفي رحمه الله بمراكش عام1133 هـ، 1721م، ودفن في باب أغمات بمدينة مراكش)[4].
- ✓ العلامة المحدث المسند المربي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن سليمان الحضيكي، (توفي يوم السبت 19 رجب عام 1189هـ
- ✓ الشيخ عبد القادر الفاسي: لم أقف على ترجمته.
- ✓ الشيخ عبد الوهاب الفاسي: لم أقف على ترجمته.

- **تلامذته:**

---

[1] المعسول، (80/17 – 81).

[2] المعسول (43/17).

[3] طبقات الحضيكي، ص:116.

[4] الأعلام للزركلي ج 1 ص 133، المعسول محمد المختار السوسي ج18: ص 330 – 337، سوس العالمة لنفس المؤلف ص: 192.

لم تذكر المصادر التي وقفت عليها في ترجمة الكرسيفي شيئا عن تلامذته، رغم الإشادة بما بذله من جهد في التدريس، بالمدرسة الكرسيفية.

- **مؤلفاته:**

العلامة عمر بن عبد العزيز الكرسيفي موسوعة متفنن مشارك في شتى الفنون، من فقه، ونحو، وصرف، ولغة، وفلك، وأدب، وسيرة، ويشهد لذلك كثرة المؤلفات التي خلفها رحمة الله عليه، ومنها:

1. رسالة في تحرير السكك المغربية في القرون الأخيرة.
2. رسالة في تحقيق أوزان النقود بسوس.
3. الأجوبة الروضية في مسائل مرضية في البيع بالثنيا وفي الوصية[1].
4. رسالة في تفسير ألفاظ الدينار والدرهم والمثقال وأضرابها التي ترد في لسان الشرع.
5. رسالة في مسألة السعاة.
6. أرجوزة في قسم التركات على الحبَّات والحبوب.
7. شرح الأرجوزة في قسم التركات على الحبات والحبوب.
8. رسالة في تَحرير الصاع النبوية.
9. رسالة في تَحرير السكك المغربية في القرون الأخيرة.
10. الدرر في النظائر من مسائل المختصر.
11. الكوثر الثجاج في نظم مُختصر المدخل.
12. عنوان الإبانة والتبيان في نقض فتوى الركراكي التملي ابن ساسان فيه 20 صفحة.
13. مؤلف كتبه ولده الحسين بن عمر بن عبد العزيز.
14. مؤلف صغير في مسائل جرت فيه المذاكرة بينه وبين قرينه سيدي محمد بن علي الإيبوركي فيه 4 صفحات.
15. مؤلف صغير في كيفية قسمة التركة.
16. الكوثر الثجاج في كف الظمئ المحتاج.
17. فتوى في مسائل عن إخراج زكاة الفطر.

[1] قال المختار السوسي حول هذه الرسالة:" وهذه في سوس أشهر من (قفا نبك)، ونسخها أكثر من عديد الطيس"، خلال جزولة ج59/2.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

18.فتوى حول ضرورة لبس الإحرام عند الدخول إلى مكة بغير نية الحج والعمرة.

19.مسألة الفداء.

20.كفاية المؤونة في فهم المعونة: مختصر كتاب معونة الإخوان في التركات.

21.رسالة في قسمة التركة إذا كان فيها كد وسعاية حفاظا على حقوق المرأة والكسبة.

22.منظومة في " الحبس على صبي" دارت فيها المذاكرة بين الكرسيفي وبين أحد معاصريه الفقيه يعقوب بن أحمد التازروالتي.

23.منظومة في المعاملات.

24.منظومة فقهية لأبي زكرياء يحي بن محمد الإديكلي من 55 بيتا وجوابها من نظم عمر بن عبد العزيز الكرسيفي من 55 بيتا.

25.رسالة في تحقيق أوزان النقود في سوس.

26.رسالة في اقتناء الموازين الكيلية الشرعية وتحقيقها.

27.رسالة في تحقيق المد والصاع النبويين وصنعهما من النحاس.

28.نظم في بيان منازل الشمس الفلكية.

29.شرح النظم في بيان منازل الشمس الفلكية.

30.رسالة في معرفة بداية السنة الفلاحية الشمسية وما يوافقها من السنة القمرية.

31.توسلات وتوبة (شعر)، قصيد بائية في 555 بيتا 1.

32.رجز في التوسل لبعض أسماء رجال الرسالة القشيرية.

33.شرح الأربعين النووية.

34.السراج المتوقد الأصفى في ذكر بعض أحوال المصطفى.

35.دلالة الهائم الكئيب على أطلال ربوع الحبيب.

36.مسائل في النحو.

---

[1] مطلعها:

مضـــى عمـــري فـــزايلني شـــبابي *** وبـــادرني الزمـــان بالاكتئـــاب

فـلاح الشـيب في صـدغي وفـودي *** كصـــبح لاح في شـــق الحجـــاب

37.استجازته الحضيكي ومراسلته الهلالي.

38.مراسلته إلى معاصره محمد بن عمر الأسغركيسي.

- **وفاته:**

توفي العلامة عمر بن عبد العزيز الكرسيفي رحمه الله في فترة الوباء الذي عم مختلف أرجاء الدولة، ومنها المنطقة السوسية، عام 1214هـ، وذهب ضحيته عدد هائل من علماء البلد وسكانه، وقد كان العلامة عمر بن عد العزيز الكرسيفي من بين العلماء الذين لقوا مصرعهم جراء هذا الوباء، ودفن في بلدة إيرغ بالأطلس الكبير.

المبحث الثاني: مؤلف السراج، وصف وتعريف:

- **توثيق اسم الكتاب:**

ورد في بداية الكتاب" فهذه مسائل في سيرة سيد الأنام تتأكد معرفتها على كل من آمن به عليه السلام ولا يسع إهمالها أحدا من أهل الإسلام وضعتها باختصار في هذه الأوراق لمن هو إلى تعرف أحوال الحبيب مشتاق وسميتها:

السراج المتوقد الأصفى في ذكر بعض أحوال المصطفى"

- **توثيق نسبة الكتاب إلى المؤلف:**

مما يدل على صحة نسبة كتاب " السراج " للعلامة عمر بن عبد العزيز الكرسيفي، ما يلي:

✓ تنصيص المؤلف على ذلك في خاتمة كتابه، حيث قال: (انتهى بحمد الله صدر ذي الحجة سنة احدى وثمانين ومائة وألف على يد مؤلفه العبد الضعيف عمر بن عبد العزيز بن عبد المنعم بن عبد الرحمن الجرسيفي غفر الله له ولوالديه ولكافة المؤمنين انتهى بحمد الله وحسن عونه في 23 من شهر الله المعظم رمضان سنة احدى وتسعين ومائتين وألف).

- **أبواب الكتاب:**

✓ فصل في نسبه وبلده ومبدأ أمره ومهاجره صلى الله عليه وسلم

✓ فصل في أسمائه وصفاته صلى الله عليه وسلم:

✓ فصل في خلقه وسجاياه صلى الله عليه وسلم

✓ فصل في أقاربه من نسبه ونسله صلى الله عليه وسلم

✓ فصل في مواليه وخاصته من صحابته صلى الله عليه وسلم

- ✓ فصل في دوابه وأثاث بيته صلى الله عليه وسلم
- ✓ فصل في معجزاته وخصائصه صلى الله عليه وسلم
- ✓ فصل في وفاته وتجهيزه صلى الله عليه وسلم
- ✓ فصل في خلفائه ومن قام بشريعته من بعده صلى الله عليه وسلم

المبحث الثالث: النسخ المعتمدة في التحقيق، ومنهجية العمل:

اعتمدت في إخراج النص على نسختين مخطوطتين:

الأولى: مخطوطة بخزانة مسجد ابن يوسف بمراكش، تحت رقم (2/347).

وهي نسخة تامة كتبت بخط واضح، خالية من الأخطاء، وتتضمن بعض التعليقات والحواشي.

وفي خاتمتها (انتهى بحمد الله صدر ذي الحجة سنة احدى وثمانين ومائة وألف على يد مؤلفه العبد الضعيف عمر بن عبد العزيز بن عبد المنعم بن عبد الرحمن الجرسيفي غفر الله له ولوالديه ولكافة المؤمنين)

الثانية: نسخة المسجد الأعظم بوزان، ضمن مجموع رقم (368)، رقمها الترتيبي (299)، وهي تامة كسابقتها كتبت بخط واضح في الغالب، وختمت بما ختمت به الأولى.

ويلاحظ على هاتين النسختين نوع من التطابق كاد أن يكون تاما، إذ ما بينهما من اختلاف مجرد زيادات يتم بها المعنى.

أما منهج التحقيق:

فقد تتبعت فيه الخطوات الآتية:

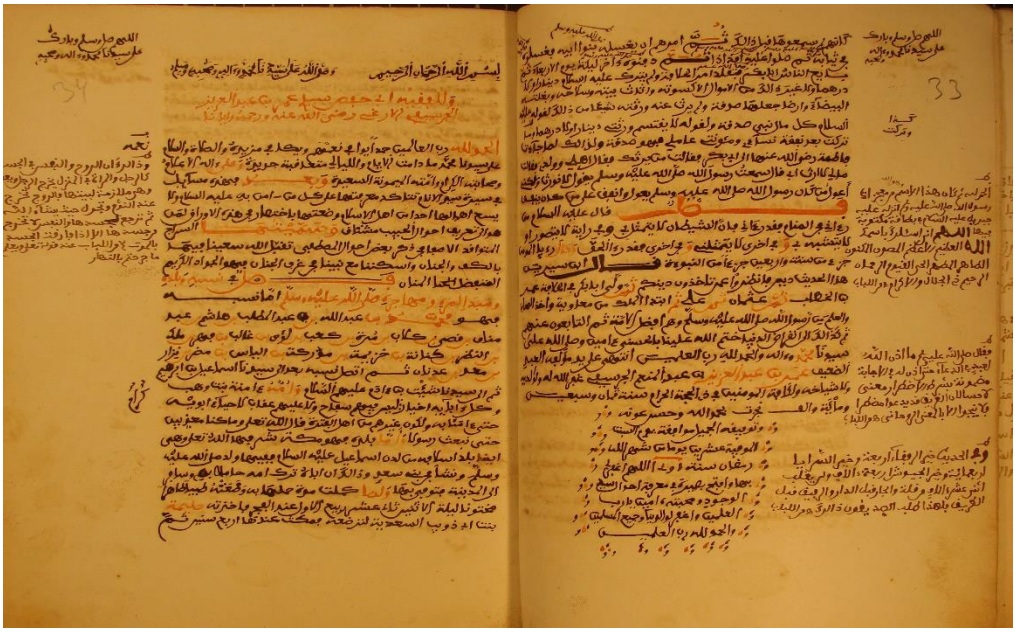
- ✓ كتبت النص كتابة واضحة على وفق الخط الإملائي الحديث، وأغفلت الأخطاء اللغوية والإملائية التي قد يقع فيها الناسخ حتى لا أثقل الهوامش بها.
- ✓ أضع ما تم تصحيحه أو إضافته من نسخة المسجد الأعظم بين [ ].
- ✓ أحيانا أضيف داخل النص زيادة يقتضيها السياق لتتمة المعنى، أو لزيادة البيان، وما تمت زيادته وضعته بين معقوفتين ( ).
- ✓ أغلب الأحاديث ذكرها المؤلف بالمعنى، ومتى ذكر الحديث بلفظه، أضعه بين " ".
- ✓ إذا بدا في الكلمة تصحيف فإني أصححها وأشير إلى ذلك في الهامش.
- ✓ فقرت النص ورتبته ترتيبا يساعد على فهم المعنى المقصود.
- ✓ خرجت الأحاديث النبوية الشريفة والآثار، وذلك بعزوها إلى مصادرها الأصلية، فإن كان الحديث أو الأثر في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت به، وإن لم يكن خرجته من كتب

الحديث الأخرى، مع ذكر الكتاب والباب، ثم الجزء والصفحة ورقم الحديث، مع إيراد أقوال بعض المحدثين حول الحديث.

- ✓ ترجمت ترجمة مختصرة للأعلام الواردة في النص، التي تحتاج إلى ترجمة.
- ✓ شرحت المفردات الغريبة، التي تحتاج إلى بيان.

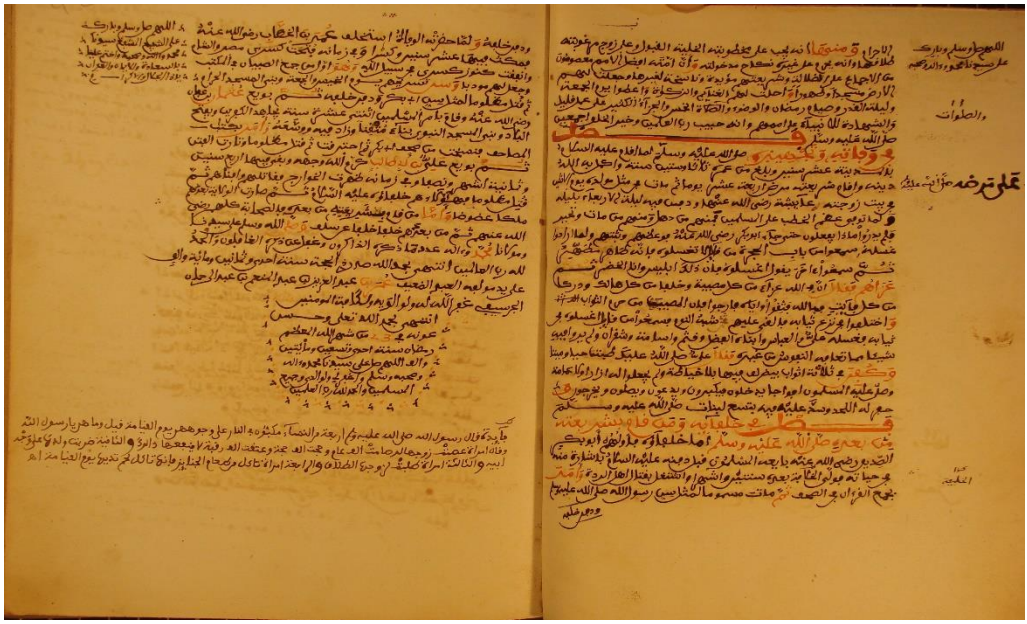
نماذج من المخطوط

الصفحة الأولى من المخطوط (نسخة مسجد بن يوسف)



الصفحة الأخيرة من المخطوط (نسخة مسجد بن يوسف)

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

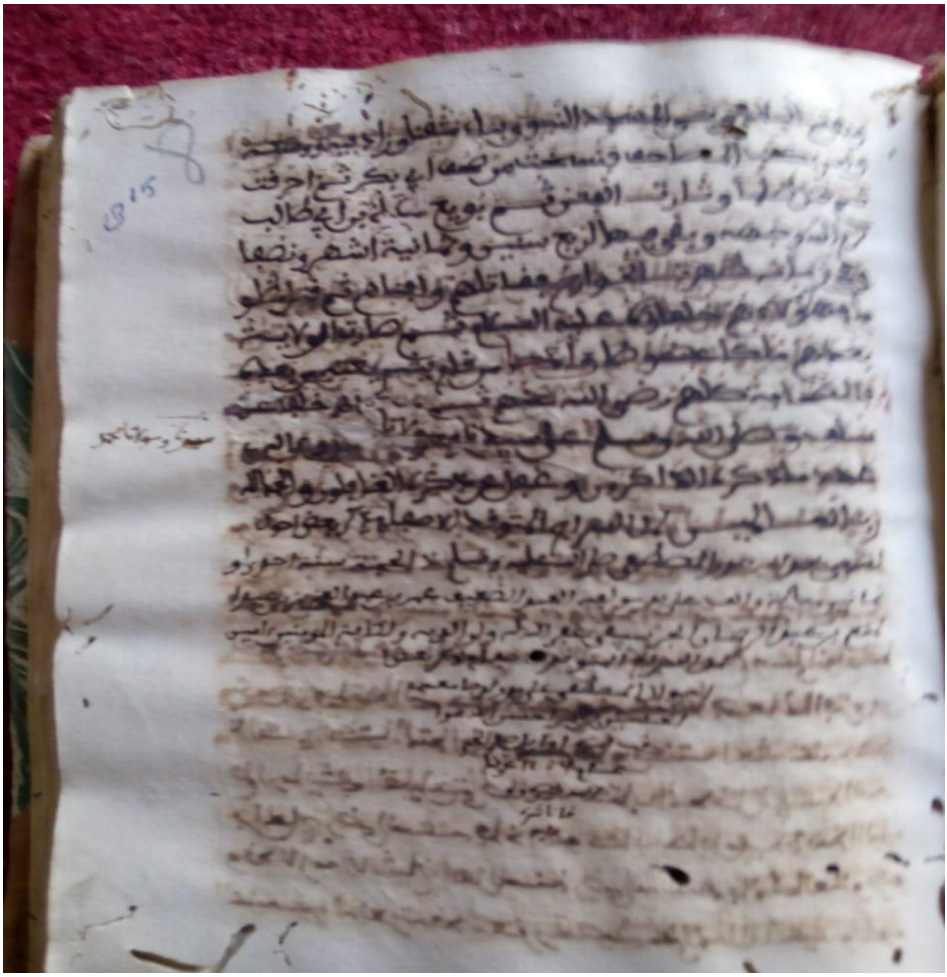


الصفحة الأولى من المخطوط (نسخة المسجد الأعظم بوزان)

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الصفحة الأخيرة من المخطوط (نسخة المسجد الأعظم بوزان)

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600



2- **الفصل الثاني: النص المحقق:**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، حمدا يوافي نعمه ويكافئ مزيده، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد ما دامت الأيام والليالي متعاقبة جديده، وعلى آله الأعلام، وصحابته الكرام، وأمته الميمونة السعيدة، وبعد.

فهذه مسائل في سيرة سيد الأنام، تتأكد معرفتها على كل من آمن به عليه السلام، ولا يسع إهمالها أحدا من أهل الإسلام، وضعتها باختصار في هذه الأوراق، لمن هو إلى تعرف أحوال الحبيب مشتاق، وسميتها:

السراج المتوقد الأصفى في ذكر بعض أحوال المصطفى

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

تقبل الله سعينا فيها بالكف والحنان، وأسكننا مع نبينا في غرف الجنان، فهو الجواد الكريم المتفضل المنان.

فصل في نسبه وبلده ومبدأ أمره ومهاجره صلى الله عليه وسلم:

أما نسبه؛ فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان[1]، ثم اتصل نسبه بعد إلى سيدنا إسماعيل بن إبراهيم ثم إلى سيدنا شيت بن آدم عليهم السلام، وأمه آمنة بنت وهب، وكل آبائه أخيار كرام ليس فيهم سفاح ولا عليهم عقاب؛ لإحياء أبويه حتى آمنا به[2]، ولكون غيرهم من أهل الفترة قال الله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)[3].

وأما بلده فهو مكة شرفها الله تعالى، وهي أيضا بلد أسلافه من لدن إسماعيل عليه السلام، ففيها ولد صلى الله عليه وسلم، ونشأ في بني سعد، وذلك أن أباه ترك أمه حاملا به وسافر إلى المدينة فتوفي بها، ولما كملت مدة حملها به وضعته طيبا طاهرا مختونا[4] ليلة الاثنين ثاني عشر ربيع الأول عند الفجر، فأخذته حليمة بنت أبي ذؤيب السعدية لترضعه فمكث عندها أربع سنين، ثم ردته إلى أمه ثم ماتت أمه وهو ابن ست، فكفله جده ثم مات جده وهو

---

[1] هذا القدر من نسبه صلى الله عليه وسلم أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، (ج3/1398)، وهو المجمع عليه، وما بعد عدنان مختلف فيه وليس فيه ما يعول عليه.

[2] تبع المؤلف رحمه الله في ذلك بعض المتقدمين من العلماء، وجل الحفاظ من المحدثين يرون أن الحديث الوارد في إحياء أبويه عليه الصلاة والسلام حتى آمنا به لا يصلح للاعتماد، والله أعلم.

[3] سورة الإسراء، الآية: 15.

[4] للعلماء في مسألة ختانه صلى الله عليه وسلم، ثلاثة أقوال، ذكرها ابن القيم في التحفة:

القول الأول: أنه صلى الله عليه وسلم ولد مختونا مسرورا.

القول الثاني: أنه ختن صلى الله عليه وسلم يوم شق قلبه الملائكة عند ظئره حليمة.

القول الثالث: أن جده عبد المطلب ختنه يوم سابعه وصنع له مأدبة وسماه محمدا. ينظر تحفة المودود " (ص: 201).

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ابن ثمان، فكفله عمه أبو طالب إلى أن بلغ خمسا وعشرين سنة فطلبته خديجة بنت خويلد بالزواج لما ثبت عندها من علامات نبوءته فتزوجها.

وأما مبدأ أمره فإنه كان من قديم الزمان درة مكنونة في أصلاب الآباء وبطون الأمهات [ثم] تظهر أنواره وبركاته حسا ومعنى على كل من انتقل إليه منهم، إلى أن ظهر للوجود من بين أبويه[1] فخرج نيرا طاهرا لم يصبه شيء من سفاح الجاهلية وأدرانها، ونشأ بين قومه كذلك ميمونا مباركا محفوظا في الظاهر والباطن لم تعرف له هفوة في الصغر ولا في الكبر ولا سجد لصنم ولا حلف به قط ولا صدر منه غير ذلك مما عليه الناس قبل مبعثه، بل لم يزل مرتقيا في مراتب الكمال تصاحبه الملائكة وتشاهد له البركة والخوارق الدالة على [عظم قدره] عند الله تعالى، وتخبر بقرب مبعثه وشرف دينه وأمته الهواتف والأحبار والكهان من قبل ولادته إلى أن بعث صلى الله عليه وسلم، ولما أراد الله كرامته بالرسالة وقد قارب من عمره أربعين سنة، حبب [الله] إليه الخلاء فصار يتعبد بغار حراء ولازم ذلك حتى نزل عليه فيه جبريل عليه السلام بالقرآن العظيم، وأعلمه أنه رسول الله إلى عباده، وأمره أن يدعوهم إلى دين الإسلام وترك عبادة الأصنام، فدعاهم فآمن به أفراد من ضعفاء الناس واتبعوه، وكفر به غيرهم من صناديد مكة وأتباعهم فعادوه وآذوه هو ومن آمن به.

فأمر عليه السلام أصحابه بالهجرة وهي الفرار بدينهم فخرجوا إلى بلاد الحبشة، وأقام هو مع أبي بكر الصديق بمكة حتى أمره الله بها بعد وفاة عمه وزوجته وشدة إذاية الكفار عليه، فخرجا منها إلى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين سنة ودخلها لمثل مولده، وأمر بالتاريخ فكتب، فرحب به أهلها وآمنوا به ونصروه فتلاحق به المهاجرون وقوي الإسلام فجعل يغزوا قبائل العرب ويحملهم على عبادة الله طوعا وكرها، وقتل سادات قريش وكثيرا من يهود المدينة، وأجلى منها آخرين، وفتح مكة وكسر الأصنام وجاهد حتى دخل الناس في دين الله أفواجا فتوفاه الله عن ثلاث وستين سنة بالمدينة في مثل يوم دخوله لها ودفن فيها صلى الله عليه وسلم.

---

[1] ذكر ابن عباس رضي الله عنه في تأويل قول الله تعالى: (وتقلبك في الساجدين) قال:" ما زال النبي صلى الله عليه وسلم يتقلب في أصلاب الانبياء حتى ولدته أمه". انظر الخصائص الكبرى، للسيوطي (64/1).

فصل في أسمائه وصفاته صلى الله عليه وسلم:

أما أسماؤه فهو محمد أحمد حامد محمود طيب طاهر طه يس هاد داع مدثر مزمل مبشر منذر نور سراج ماح حاشر عاقب خاتم المرسلين سيد العالمين إلى غير ذلك، وهي كثيرة[1].

[1] أثارت مسألة أسمائه عليه الصلاة والسلام اهتمام العلماء، فصنفوا في جمعها مصنفات عديدة، ذكر منها حاجي خليفة في "كشف الطنون" ما يقارب أربعة عشر مصنفا، كما خصصت لها أبواب مفردة في ثنايا الكتب السيرية، كما فعل القاضي عياض رحمه الله في "الشفا بتعريف حقوق المصطفى"، والحافظ ابن عساكر في " تاريخ دمشق"، ومن المصنفات في أسمائه عليه السلام: " المستوفى في أسماء المصطفى "، لأبي الخطاب ابن دحية عمر بن علي السبتي اللغوي (ت 633هـ)، و" أرجوزة في أسماء النبي صلى الله عليه وسلم "، لأبي عبد الله القرطبي، و " الرياض الأنيقة في شرح أسماء خير الخليقة " للسيوطي.

وقد أدى ذلك الاهتمام إلى الاختلاف في عدد أسمائه صلى الله عليه وسلم، يقول العلامة بكر أبو زيد رحمه الله:" جعلها بعضهم كعدد أسماء الله الحسنى تسعة وتسعين اسماً، وجعل منها نحو سبعين اسماً من أسماء الله تعالى، وعد منها الجزولي في " دلائل الخيرات " مائتي اسمٍ، وأوصلها ابن دحية في كتابه " المستوفى في أسماء المصطفى " نحو ثلاثمائة اسم، وبلغ بها بعض الصوفية ألف اسم فقال: لله ألف اسم، ولرسوله صلى الله عليه وسلم ألف اسم " انتهى. ينظر: "معجم المناهي اللفظية " (ص/351).

والأسلم في ذلك أن يتورع المسلم عن تسمية النبي صلى الله عليه وسلم أو وصفه بما ليس له أصل صحيح في كتاب الله تعالى أو سنة نبيه، احتراما لجنابه الشريف.

وما ثبت له عليه السلام من أسماء في القرآن والسنة محدود، وهي (محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب)، عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم:" لي خمسة أسماء أنا محمد وأحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب" صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ما جاء في أسماء رسول الله صلى الله عليه و سلم، (رقم: 3339)، وكتاب التفسير، باب قوله تعالى: من بعدي اسمه أحمد، (رقم 4614)، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب في أسمائه صلى الله عليه وسلم، (رقم 6251-6252)

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وأما صفاته فإنه عليه السلام كان ربعة القد[1] معتدل الخلق بادنا متماسكا ضخم الكراديس[2] بعيد ما بين المنكبين، عريض الصدر عظيم الهامة[3] بين كتفيه خاتم النبوة، وكان أبيض الوجه مشوبا بحمرة أزهر اللون[4] كأن الشمس تجري في وجهه يتلألأ كالقمر ليلة البدر، أدعج العينين أشكلهما،[5] أهدب الأشفار[1] أزج الحواجب[2] بينهما عرق يظهره الغضب، سهل

وعن أبي موسى الأشعري، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمي لنا نفسه أسماء، فقال:" أنا محمد، وأحمد، والمقفى، والحاشر، ونبي التوبة، ونبي الرحمة"، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب في أسمائه صلى الله عليه وسلم، (رقم 6254).

وعلق الحافظ ابن حجر رحمه الله على الحديث قائلا:" والذي يظهر أنه أراد أن لي خمسة أسماء أختص بها لم يسم بها أحد قبلي أو معظمة أو مشهورة في الأمم الماضية لا أنه أراد الحصر فيها" (فتح الباري لابن حجر (6/ 556).

ومن أكثر من أسماء النبي صلى الله عليه وسلم فإنه اعتبر الصفات أسماء من باب المجاز، (تهذيب الأسماء واللغات، النووي 22/1).

وقال ابن القيم:" وأما ما يذكره العوام أن يس وطه من أسماء النبي . صلى الله عليه وسلم . فغير صحيح، ليس ذلك في حديث صحيح ولا حسن ولا مرسل، ولا أثر عن صحابي، وإنما هذه الحروف مثل: الم وحم والر، ونحوها".

[1] الربعة ما بين الطويل والقصير.

[2] قال أبو عبيدة وغيره: الكراديس رؤوس العظام، واحدها كردوس، وكل عظمين التقيا في مفصل فهو كردوس نحو المنكبين والركبتين والوركين؛ أراد أنه صلى الله عليه وسلم ضخم الأعضاء. (لسان العرب، مادة: كردس).

[3] الرأس.

[4] أي أبيض مشرب بحمرة.

[5] الدعج والدعجة: السواد، وقيل شدة السواد، وقيل: الدعج: شدة سواد سواد العين، وشدة بياض بياضها، وقيل: شدة سوادها مع سعتها، قال الأزهري: الذي قيل في الدعج إنه شدة سواد سواد العين مع شدة بياض بياضها خطأ، ما قاله أحد غير الليث، وفي صفته صلى الله عليه

الخدين[3] أقنى العرنين[4]ضليع الفم[5] مفلج الأسنان أشنبها[6]، إذا تكلم رئي كالنور من بين ثناياه، وإذا افتر ضاحكا افتر[7] عن مثل سنا البرق أو عن مثل حب الغمام، فصيح [الكلام] حلو المنطق جهير الصوت وفيه محل (صحل)[8] كث اللحية تملأ صدره عظيم الجمة[9] رجل

وسلم: " في عينيه دعج " يريد أن سواد عينيه كان شديد السواد. انظر: لسان العرب (مادة: دعج).

قال أبو عبيدة: الأشكل: فيه بياض وحمرة، والأشكل عند العرب: اللونان المختلطان، ودم أشكل، إذا كان فيه بياض وحمرة، قال ابن دريد: إنما سمي الدم أشكل للحمرة والبياض المختلطين فيه، وقال ابن سيده: والأشكل من سائر الأشياء الذي فيه حمرة وبياض قد اختلط، وقيل: هو الذي فيه بياض يضرب إلى حمرة وكدرة، وفي حديث علي رضي الله عنه: " في عينيه شكلة "، قال أبو عبيد: الشكلة كهيئة الحمرة تكون في بياض العين، فإذا كانت في سواد العين فهي شهلة، وقال ابن الأثير في صفة أشكل العين، قال: أي في بياضها شيء من حمرة وهو محمود محبوب. انظر: لسان العرب (مادة: شكل).

[1] رجل أهدب: طويل أشفار العين. انظر: لسان العرب (مادة: هدب).

[2] مقوس الحواجب مع دقة الحاجبين وطولهما، (لسان العرب، مادة: زجج).

[3] أي سائل الخدين غير مرتفع الوجنتين (النهاية في غريب الأثر (2/ 428)

[4] القنا في الأنف، طوله ودقة أرنبته مع حدب في وسطه، ورجل أقنى وامرأة قنواء بينة القنا. والعرنين – بكسر العين وسكون الراء - الأنف. (لسان العرب، مادة: قنا).

[5] الضليع: العظيم الخلق الشديد. ورجل ضليع الفم: واسعه عظيم أسنانه على التشبيه بالضلع. والعرب تحمد عظم الفم وسعته وتذم صغره. (لسان العرب، مادة: ضلع).

[6] أي منفرجها، وهو خلاف متراص الأسنان، النهاية في غريب الأثر (468/3)، والشنب: البياض والبريق والتحديد في الأسنان النهاية في غريب الأثر(503/2).

[7] افتر الرجل ضاحكا إذا كشر عن أسنانه، غريب الحديث للخطابي (2/ 404)

[8] بالتحريك كالبحة وألا يكون حاد الصوت (النهاية في غريب الأثر (13/3).

[9] " بالضمّ: مُجتَمع شعر الرأس.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الشعر[1] يجاوز شحمة أذنيه إذا هو وفره، وقد توفي وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء، وكان أحسن الناس عنقا كأنها من دمية في صفاء الفضة، سواء [البطن] والصدر، دقيق المسربة[2]، أشعر الدراعين والمنكبين وأعالي الصدر، عبل العضدين،[3] طويل الزندين،[4] رحب الراحة، سائل الأطراف، خمصان [الأخمصين]، مسيح القدمين ينبوا عنهما الماء، وكان ذريع المشية، إذا زال زال قلعا كأنما ينحط من صبب، يخطو تكفيا ويمشي هونا، يجاهدون [يجهدون] خلفه وإنه لغير مكترث، يسوق أصحابه، يبدر من لقيه بالسلام، وكان أشجع الناس، وأجودهم، وألينهم عريكة، وأصدقهم لهجة، وأكرمهم عشيرة، من رآه بديهة هابه، ومن خالطه معرفة أحبه، وكان طيب الرائحة والعرق، لين الكف، حاد السمع والبصر يسمع أطيط السماء، ويرى بالليل كما يرى بالنهار،[5] ولا يظهر له ظل في الشمس،[6] وكان كثير البركة، ما مس شيئا أو ثفل فيه أو دعا له إلا ظهرت فيه في الحين صلى الله عليه وسلم.

---

[1] بفتح الراء وكسر الجيم وفتحها، في الصحاح شعر رجل إذا لم يكن شديد الجعود ولا سبطا بل بينهما (النهاية في غريب الحديث والأثر (203/2).

[2] المسربة - بفتح الميم وسكون السين، ثم راء مضمومة-: ما دق من شعر الصدر سائلا إلى الجوف، (النهاية في غريب الأثر 356/2).

[3] العبل بفتح المهملة وسكون الموحدة: الضخم (النهاية في غريب الحديث والأثر (174/3).

[4] الزند من الذراع ما انحسر عنه اللحم وللزند رأسان الكوع والكرسوع فالكرسوع رأس الزند الذي يلي الخنصر وهو الوحشي والكوع رأس الزند الذي يلي الإبهام وهو الإنسي (غريب الحديث لابن قتيبة (1/ 500)).

[5] ورد في ذلك حديث عن عائشة رضي الله عنها قالت:" كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى بالليل في الظلمة كما يرى بالنهار في الضوء"، وفي إسناده ضعف كما قال البيهقي في دلائل النبوة (75/6)، وضعفه ابن دحية في كتاب " الآيات البينات" وقال الألباني في ضعيف الجامع، ص: 657:" موضوع"، ويعارضه أيضا حديث أن النبي صلّى الله عليه وسلم . قام ليلة فوَطِئَ على زينب بنت أم سلمة بقدمه وهي نائمة، فبكت.

[6] الثابت هو أن الملائكة هي التي خلقت من نور، وليس أحد من بني آدم، وفي صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:" خُلِقَت المَلَائِكَةُ مِن نُورٍ، وَخُلِقَ إِبلِيسُ مِن نَارِ السَّمومِ، وَخُلِقَ

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

فصل في خلقه وسجاياه صلى الله عليه وسلم:

وكان عليه السلام يرجل شعره ويسويه، ويدهنه، ويخضبه بالحناء والطيب، ويسرح لحيته، ويكتحل بالإثمد، ويكثر السواك، وينظر في المرآة، ويتطيب بالمسك والغالية والعود،[1] ويستصحب في سفره قارورة الدهن والمشط والمقراض(2) والسواك والمرآة والإبرة والخيوط، [فيخيط] ثيابه، ويخصف نعله[3]، ويحتجم في الأخدعين وبين الكتفين، وعلى ظهر القدمين، لسبعة عشر وتسعة عشر وإحدى وعشرين، وكان أحب الثياب إليه القميص، وإذا اعتم سدل عمامته بين يديه أو بين كتفيه، ويستقبل في الجلوس غالبا، ويحتبي بيديه، ويكثر فيه الذكر والاستغفار، نظره إلى الأرض أطول من نظره إلى السماء، جل نظره الملاحظة، وإذا التفت التفت جميعا، طويل السكت لا يتكلم في غير حاجة، وإذا تكلم أعاد الكلمة ثلاثا لتعقل عنه، ويتكلم

آدَمُ عَلَيهِ السَّلامُ مِمَّا وُصِفَ لَكُم" وعلق الألباني رحمه الله في "السلسلة الصحيحة (820/1)" على الحديث قائلا: وفيه إشارة إلى بطلان الحديث المشهور على ألسنة الناس: "أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر"! ونحوه من الأحاديث التي تقول بأنه صلى الله عليه وسلم خلق من نور، فإن هذا الحديث دليل واضح على أن الملائكة فقط هم الذين خلقوا من نور، دون آدم وبنيه، فتنبّه ولا تكن من الغافلين " انتهى.

ومن أجوبة اللجنة الدائمة للإفتاء في ذلك (464/1):" هذا القول باطل، مناف لنصوص القرآن والسنة الصريحة الدالة على أنه صلوات الله وسلامه عليه بشر لا يختلف في تكوينه البشري عن الناس، وأن له ظلا كما لأي إنسان، وما أكرمه الله به من الرسالة لا يخرجه عن وصفه البشري الذي خلقه الله عليه من أم وأب، قال تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحَى إِلَيَّ) الآية، وقال تعالى: (قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاْ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ).

أما ما يروى من أن النبي صلى الله عليه وسلم خلق من نور الله، فهو حديث موضوع " انتهى. فتاوى اللجنة الدائمة" (رقم: 6534).

[1] نوع من أنواع الطيب.

[2] هو المقص، وكل ما يُقْطَع به الأشياء، وجمعه مقاريض.

[3] الخصف: إصلاح النعل وخياطته.

بجوامع الكلم من غير فضول ولا قصور، ولا يتمثل بشيء من الشعر[1]، ولا ينطق عن الهوى، ولا يتثاوب[2] وإذا عطس استتر بثوبه وخفض صوته، وكان يحب النساء والحلواء والطيب واللحم واللبن وما يبقى من الطعام والفأل الحسن، ويكره الرائحة الكريهة وسائر الأقذار وسيء الأسماء والطيرة، ويقول:" ما منا إلا ويجد ما يجد في نفسه، ولكن الله يذهبه بالتوكل "[3]، وكان أحسن الناس بشرا، وأكثرهم تبسما، ويمازح ولا يقول إلا حقا، قال لأنس: " ياذا الأذنين "، ولأخ له صغير" يا أبا عمير ما فعل النغير"، ولامرأة " لعل زوجك الذي في عينه بياض "[4]، ولعجوز " إن الجنة لا يدخلها عجوز "، ولمن طلب منه مركوبا " أحملك على ولد ناقة "، ونادى على زاهر بالسوق " من يشتر العبد "، بعد أن ضمه من خلفه، ويسابق عائشة ويترك الجواري يلعبن معها في بيتها، فإذا جاء تفرقن، وهو صلى الله عليه وسلم مع ذلك متواصل الأحزان، دائم الفكر

---

[1] الذي ثبت في الأحاديث الصحيحة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتمثل بشعر عبد الله بن رواحة، وطرفة بن العبد، ولبيد، وغيرهم (ينظر مختصر الشمائل المحمدية، للشيخ الألباني ص:128).

[2] ذكر ابن حجر رحمه الله في الفتح (613/10) في ذلك أثراً مرسلاً، وذكر أنه أخرجه البخاري في التاريخ، وابن أبي شيبة، ونقله عنه السيوطي في الخصائص الكبرى، وابن الملقن في الخصائص، والصالحي في سبل الهدى والرشاد، وأيد بعض العلماء ما ذكر في هذا الأثر بعموم الحديث الوارد في الصحيحين:" التثاؤب من الشيطان، فإذا تثاءب أحدكم فليكظم ما استطاع".

وذكر في الفتح أيضا في كتاب الأدب:" أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتثاءب قط"، فقال:" ومن الخصائص النبوية ما أخرجه أبن أبي شيبة والبخاري في " التاريخ " من مرسل يزيد بن الأصم قال " ما تثاءب النبي صلى الله عليه وسلم قط "، وأخرج الخطابي من طريق مسلمة بن عبد الملك بن مروان قال: " ما تثاءب نبي قط "، ومسلمة هذا أدرك بعض الصحابة وهو صدوق، ويؤيد ما ذكر ما ثبت أن التثاؤب من الشيطان.

[3] قال الحافظ ابن حجر في الفتح (213/10) "وقوله: (وما منا إلا ... إلخ) من كلام ابن مسعود أدرج في الخبر، وقد بينه سليمان بن حرب شيخ البخاري فيما حكاه الترمذي عن البخاري عنه، ورجح الألباني ذلك أيضا. (صحيح موارد الظمآن: (37/2).

(4) لم أقف على تخريجه.

لا يمضي له وقت في غير عمل لله، أو فيما لابد لأهله أو لأمته منه، وكان كثير التواضع، يخدم ضيفه بنفسه، ويتولى مهنته فيخيط ثياب أهله، ويعين خادمه، ويكنس بيته، ويعلف دابته، ويحلب شاته، ويمسح وجه فرسه بطرف كمه، ويركب الحمار ويردف خلفه، ويقف للضعيف حتى يستمع منه ويقضي حاجته، ويصابر من حبسه لأمر حتى يكون هو المنصرف أولا، ويعود المرضى، ويدخل [حوائط] أصحابه ويجيب دعوتهم ويلعب مع صبيانهم، ويقبل الهدية وإن قلت ويثيب عليها، وكان أشد حياء من العذراء في خذرها، كثير الحلم والرفق والشفقة لا يعجل على من أساء ولا ينتصر لنفسه ولا تغضبه الدنيا وما كان من أمرها، فإذا انتهكت حرمة الله لا يقوم لغضبه شيء حتى ينتصر له، لم يضرب أحدا قط إلا أن يجاهد في سبيل الله، ولا يواجه أحدا بمكروه، وإنما يقول عند العتاب ما بال رجال يفعلون كذا، وكان كثير الخوف من ربه تعالى، تنام عيناه ولا ينام قلبه[1]، وإذا نام نفخ ولا [يغط] [2]، ويقوم للتهجد عند صياح الديكة، ويطيل فيه القيام حتى تنتفخ قدماه، ويسمع لصدره أزيز كأزيز المرجل، وربما قام بآية واحدة يكررها حتى يطلع الفجر، ويكثر الصوم سيما في الاثنين والخميس وعاشوراء وشعبان، وكان في غاية الزهد في الدنيا والتقلل منها راغبا عنها، ولا [يتأنق] في مأكل ولا ملبس، يأكل ما وجد ثمرا أو خبزا أو لبنا فيكتفي به، لم يمتلئ جوفه من طعام قط، ولا يشتهيه على أهله إن أطعموه أكل وإلا فلا يطلبه، وإذا حضر لا يذمه إن أعجبه أكل وإلا تركه، ولا يأكل متكئا ولا على خوان[3]، وقد يشد الأحجار على بطنه من الجوع، ويأتي على أهله الشهر والشهران ولا يوقدون نارا وإنما قوتهم الثمر والماء، وكان يلبس الصوف وينتعل المخصوف، وربما صلى في إزار واحد يعقد طرفيه من

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحيه، كتاب المناقب، باب كان النبي صلى الله عليه وسلم تنام عيناه ولا ينام قلبه، (رقم: 3376).

(2) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب التخفيف في الوضوء، رقم (138)، وكتاب الجماعة والإمامة، باب إذا قام الرجل عن يسار الإمام فحوله الإمام إلى يمينه لم تفسد صلاتهما، (رقم 666)، وكتاب صفة الصلاة، باب وضوء الصبيان ومتى يجب عليهم الغسل والطهور وحضورهم الجماعة والعيدين والجنائز وصفوفهم، (رقم 821)، وكتاب الدعوات، باب الدعاء إذا انتبه بالليل، (رقم 5957)، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، (رقم 1824).

[3] ما يوضع عليه الطعام عند الأكل.

بين كتفيه، وإنما كان فراشه ادم حشوها ليف، ويرقد أحيانا على سرير غير مفروش حتى يؤثر في جنبه، وقبضت روحه الزكية في كساء ملبد[1] وإزار غليظ، وتوفي وذرعه مرهونة عند يهودي في آصع من الشعير أخذها منه لقوت أهله، هذا؛ وقد آتاه الله مفاتيح خزائن الأرض فأبى أن يقبلها، وتأتيه الأموال العظيمة من البلاد التي افتتحها ومن الملوك فيفرقها ولا يبقى منها لنفسه درهما إيثارا للفاقة على الغنى، وللآخرة على الدنيا، فهذا تعلم أن تقلله من الدنيا ورضاه بالدون من العيش فيها، لم يكن عن عدم وافتقار، بل ذلك باختياره طلبا لمرضاة ربه تعالى، وتشريعا لأمته صلى الله عليه وسلم.

فصل في أقاربه من نسبه ونسله صلى الله عليه وسلم:

أما أعمامه فالمتفق عليه منهم تسعة: الحارث و[قثم] وحجل (لقب المغيرة) وضرار و[الغيداق] [2] وأبو لهب (واسمه عبد العزى) وأبو طالب (واسمه عبد مناف) وحمزة والعباس وزاد بعضهم الزبير وعبد الكعبة.

وعماته صفية (أم الزبير بن العوام) وأروى وعاتكة وأميمة وبرة و(وأم حكيم) البيضاء،[3] وأبناؤهم أبو سفيان وعبيدة ابنا الحارث، وجعفر وعقيل وعلي بنوا أبي طالب، وعبد الله وقثم والفضل بنوا العباس، وذكر منهم عبد الله بن الزبير، أسلم حمزة والعباس وصفية وأروى، وقيل وعاتكة، وكذا الأبناء كلهم رضي الله عنهم.

وأما أزواجه فخديجة لم يتزوج غيرها حتى ماتت، وسودة بنت زمعة، وعائشة بنت أبي بكر لم يتزوج بكرا غيرها، وحفصة بنت عمر بن الخطاب، وميمونة بنت الحارث بن حزم، وأم حبيبة رملة بنت أبي سفيان بن حرب، وأم سلمة هند بنت أبي أمية، وزينب بنت جحش بنت عمته أميمة، وجويرية بنت الحارث بن عائذ، وصفية بنت حيي بن أخطب، وزينب بنت خزيمة، ماتت هذه في حياته وباقيهن تأخرن عنه، ومهر كل واحدة خمسمائة درهم إلا أم حبيبة فأربعمائة دينار، أصدقها إياها عنه النجاشي، وصفية كانت سبيا فجعل عتقها صداقها.

---

[1] مرقع.

[2] سمي الغيداق لأنه أجود قريش، وأكثرهم طعامًا واسمه مصعب وقيل نوفل.

[3] أسلم منهن صفية واختلف في إسلام عاتكة وأروى وصحح بعضهم إسلام أروى. زاد المعاد (1/ 104).

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وأما أولاده فالقاسم والطاهر والطيب[1] وإبراهيم وزينب ورقية وأم كلثوم وفاطمة، كلهم من خديجة إلا إبراهيم فمن جاريته مارية، مات الذكور كلهم قبل البلوغ، وبقي الإناث حتى تزوجن، فالأولى بأبي العاصي بن الربيع، والثانية والثالثة بعثمان بن عفان، ولم يبق لهؤلاء نسل، والرابعة بعلي بن أبي طالب فولدت له الحسن والحسين ومحسنا وزينب وأم كلثوم وطفلة أخرى ماتت هي ومحسن صغيرين، ومن الحسنين انتشر نسل الشرفاء رضي الله عنهم، فوجب علينا توقيرهم ومحبتهم وإكرامهم لمكانتهم منه صلى الله عليه وسلم، نعم ولولد الشريفة من غير الشريف كذرية عبد الله بن جعفر من زينب بنت فاطمة [أيضا] شرف دون شرف الحسنين، فيحترمون كذلك.

فصل في مواليه وخاصته من صحابته صلى الله عليه وسلم:

أما مواليه فمن الذكور زيد بن حارثة، وابنه أسامة، وشقران،[2] وأبو كبشة،[3] وأَنِيسَة، وأبو رافع، ورباح، وأبو مويهبة،[4] وسفينة، وأبو ضميرة، وكركيرة،[1] وأبو هند.

---

(1) لقبان لعبد الله (زاد المعاد 103/1)

(2) بضم الشين اسمه: صالح بن عدي، كان عبدا حبشيا لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فوهبه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأعتقه، وقيل: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اشتراه فأعتقه بعد بدر، (أسد الغابة في معرفة الصحابة 636/2).

(3) أبو كبشة الأنماري، من أنمار مذحج على المشهور، مولى النبي صلى الله عليه وسلم. في اسمه أقوال أشهرها أن اسمه سليم، وقيل عمرو بن سعد، وقيل عكسه، وأصله من مولدي أرض دوس، وكان ممن شهد بدرا، وتوفى يوم استخلف عمر بن الخطاب، وذلك في يوم الثلاثاء لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة من الهجرة. وقال خليفة بن خياط: وفى سنة ثلاث وعشرين توفى أبو كبشة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم. (أسد الغابة في معرفة الصحابة 256/2).

(4) أبو مويهبة مولاه عليه السلام، كان من مولدي مزينة، اشتراه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعتقه، ولا يعرف اسمه رضى الله عنه، وقال أبو مصعب الزبيري: شهد أبو مويهبة المريسيع، (أسد الغابة في معرفة الصحابة 302/6).

ومن الإناث بركة، ومارية، وريحانة، وخضرة، وأم رافع، ورضوى، وسلمى.

وأما خواصه فمنهم العشرة المشهود لهم بالجنة أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة بن عبيد الله، وأبو عبيدة بن الجراح، ومنهم أنس بن مالك خديمه، وزيد بن ثابت كاتبه، وبلال بن حمامة مؤذنه، وسعد بن معاذ حارسه، وحذيفة بن اليمان صاحب سره، وأبو هريرة حافظ حديثه، وغيرهم رضي الله عنهم.

فصل في دوابه وأثاث بيته صلى الله عليه وسلم:

أما دوابه فله من:

الخيل تسعة أفراس: السكب، والمرتجيز،[2] ولزاز، والنحيف[3]، والظرب، والورد، والضرس،[4] وملاوح، وسبحة.

ومن البغال ثلاثة دلدل،[5] وفضة، وليلية[6].

ومن الحمير واحد يقال له يعفور[7] واسمه يزيد بن شهاب[1].

---

[1] هكذا وردت في النسخ، ولعل الصواب (كركرة)، قال ابن قرقول: بكسر الكافين وفتحهما، وهو الاكثر، وقال النووي: بفتح الاولى وكسرها، وأما الثانية فمكسورة، وقيل: بفتحهما" سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد (12/ 442).

[2] حسن الصهيل.

[3] وقيل اللحيف.

[4] قيل: وهو أول فرس ملكه، وكان اسمه عند الأعرابي الذي اشتراه منه بعشر أواق الضرس، فلما اشتراه النبي صلى الله عليه وسلم، سماه السكب (زاد المعاد 133/1).

[5] وهي هدية المقوقس ملك مصر مع مارية القبطية وأختها سيرين وعسل من بنها ومعهم طبيب فقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم الهدايا ورد الطبيب وقال: " نحن قوم لا نأكل حتى نجوع وإذا أكلنا لا نشبع".

[6] هكذا وردت في النسختين معا، ولعل الصواب (أيلية).

[7] أهداه له فروة بن عمرو الجذامي.

ومن الإبل أربع نجائب القصوى، والعضباء، والجدعاء، ومهرية، وعشرون لقحة بالغابة.

وله مائة من الغنم وديك أبيض وشاة يختص بشرب لبنها تسمى العيتما[2].

وأما الأثاث فله:

تسعة أسياف ذو الفقار،[3] والقلعى، والبتار، والحتف،[1] والمخدم، والرسوب،[2] والعضاب،[3] [والعضب]، والقضيب،[4] والتاسع لم يسم[5].

---

[1] تنبيه: ورد في بعض الروايات عن أبي منظور أن النبي صلى الله عليه وسلم " كلم الحمار حين فتح خيبر، فقال له: ما اسمك؟ قال: يزيد بن شهاب، أخرج الله من نسل جدي ستين حماراً كلهم لم يركبهم إلا نبي، لم يبق من نسل جدي غيري، ولا من الأنبياء غيرك، وكنت أتوقع أن تركبني، قد كنت قبلك لرجل يهودي، وكنت أعثر به عمداً، وكان يجيع بطني ويضرب ظهري، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: سميتك يعفور، يا يعفور! قال: لبيك، قال تشتهي الإناث؟ قال: لا، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يركبه لحاجته، فإذا نزل عنه بعث به إلى باب الرجل فيأتي الباب فيقرعه برأسه، فإذا خرج إليه صاحب الدار أومأ إليه أن أجب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم، جاء إلى بئر كان لأبي التيهان، فتردى فيها فصارت قبره جزعاً منه على الرسول صلى الله عليه وسلم"، وهو حديث قال عنه ابن الجوزي في الموضوعات: هذا حديث موضوع، فلعن الله واضعه، فإنه لم يقصد إلا القدح في الإسلام والاستهزاء به. (26/2).

وقال أبو حاتم بن حبان في كتاب المجروحين (308/2):" لا أصل لهذا الحديث، وإسناده ليس بشيء ولا يجوز الاحتجاج بهذا الشيخ - محمد بن مزيد-"، وحكم عليه الألباني بالوضع في السلسة الضعيفة (404/11).

[2] هكذا وردت في النسختين، ولعل الصواب (غوثة، أو غيثة)،

[3] بكسر الفاء، وبفتح الفاء، وكان لا يكاد يفارقه، وكانت قائمة قبيعته، وحلقته، وذؤابته، وبكراته، ونعله من فضة، تنفّله يوم بدر من بنى الحجاج السّهميين، ورأى في النوم في ذبابه ثلمة فأولها هزيمة، وكانت يوم أحد. (زاد المعاد) : 1/ 130، وهو سيف غنمه رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر، الطبقات (13/2).

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وله أربعة رماح، وأربع قسي، وجعبة، وترس، وثلاثة أذراع، ومغفر، ومنطقة، ولواء أبيض، وعنزة، ومحجن، ومخصرة، وقضيب يسمى الممشوق.

وله إزار، وقميص، وجبة، وعدة قلانس، وعمامتان إحداهما سوداء، وكساء أسود، وثوبان للجمعة، ومنديل يمسح به أعضاءه إذا توضأ، وخفان أسودان، وخاتم من فضة، وقطيفة، وفراش محشو بليف، وربيعة [وربعة] فيها مرآة، ومشط من عاج، ومقراض، ومكحلة، وسواك، وثلاثة أقداح، وتور من حجارة، ومخضب، ومغتسل من صفر، ومد، وصاع، وقصعة[6].

فصل في معجزاته وخصائصه صلى الله عليه وسلم:

أما معجزاته فمنها القرآن العظيم، وشق صدره، والإسراء به، وانشقاق القمر، ونسج العنكبوت، وتعشيش الحمام على فم الغار،[7] ومسح ضرع شاة حائل فدرت، وغرس نخل

---

(1) وأصاب من سلاح بنى قينقاع ثلاثة أسياف: سيف قلعيّ بفتح اللام، وسيف يدعى بتارا، وسيف يدعى الحتف.

(2) وكان له المخدم والرسوب، أصابهما من الفلس، وهو صنم لطيّئ.

(3) أعطاه إياه سعد بن عبادة.

(4) وهو أول سيف تقلد به صلى اللَّه عليه وسلم.

(5) لعله مأثور، وهو أول سيف ملكه، ورثه صلى اللَّه عليه وسلم من أبيه. (زاد المعاد) : 1/ 130، فصل في ذكر سلاحه وأثاثه صلى اللَّه عليه وسلم.

(6) زاد المعاد، ابن القيم (130/1).

[7] روى الإمام أحمد في المسند (رقم 3251)، قال: حدثنا عبد الرزاق قال: حدثنا مَعْمَر قال: وأخبرني عثمان الجزري أن مِقْسمًا مولى ابن عباس أخبره عن ابن عباس في قوله تعالى: {وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ} [الأنفال: من الآية 30] قال: "تشاورت قريش ليلة بمكة، فقال بعضهم: إذا أصبح فأثبتوه بالوثاق، يريدون النبي - صلى الله عليه وسلم - وقال بعضهم: بل اقتلوه. وقال بعضهم: بل أخرجوه، فأطلع الله عز وجل نبيه على ذلك. فبات عليٌّ على فراش النبي - صلى الله عليه وسلم - تلك الليلة... فلما رأوا عليًا ردّ الله مكرهم، فقالوا: أين صاحبك هذا؟ قال: لا أدري، فاقتصوا أثره، فلما بلغوا الجبل خلط عليهم، فصعدوا في الجبل، فمروا

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

سلمان فأثمر من عامه، وهزم الأعداء بقبضة من تراب، ونبع الماء من بين أصابعه، وإشباع كثير من طعام يسير، وإحياء الموتى، وإبراء المرضى، وقلب العصا سيفا، وتسبيح الحصى والطعام، وإخبار الذراع بسمها، وإجابة الدعوة بسرعة، وشهادة الحيوان والجمادات له بالرسالة، وحنين الجذع، ورد الشمس بعد الغروب،[1]، وغير ذلك.

وأما خصائصه فمنها:

بالغار، فرأوا على بابه نسيج العنكبوت، فقالوا: لو دخل هنا لم يكن نسيج العنكبوت على بابه، فمكث فيه ثلاث ليال".

قال ابن كثير (البداية والنهاية181 /3) :" وهذا إسناد حسن وهو من أجود ما روي في قصة نسج العنكبوت على فم الغار"، وفي كتاب (الفصول في سيرة الرسول ص: 115) ما يفيد عدم التحسين، فقال:" ويقال - والله أعلم- إن العنكبوت سدّت على باب الغار، وان حمامتين عششتا على بابه ...".

وضعفها الشيخ الألباني رحمه الله في تعليقه على فقه السيرة، ص 175.

وقال في (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة(339 /3) :" واعلم أنه لا يصح حديث في عنكبوت الغار والحمامتين ".

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله في (شرح رياض الصالحين 564/1) معلقًا على قول أبي بكر رضي الله عنه: (لو أن أحدهم نظر تحت قدميه لأبصرنا):" وفيه دليل على أن قصة نسج العنكبوت غير صحيحة، فما يوجد في بعض التواريخ أن العنكبوت نسجت على باب الغار، وانه نبت فيه شجرة، وأنه كان على غصنها حمامة .. كل هذا لا صحة له؛ لأن الذي منع المشركين من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبه أبي بكر رضي الله عنه ليست أمورًا حسية تكون لهما ولغيرهما بل هي أمور معنوية وآية من آيات الله عز وجل".

(1) الحديث الوارد في ذلك ليس في شيء من كتب الحديث المعتمدة، ولا رواه أهل الحديث ولا أهل " السنن " ولا " المسانيد "، بل اتفقوا على تركه، والإعراض عنه، فكيف في شيء من كتب الحديث المعتمدة فلا يصلح للاحتجاج به كما جزم بذلك ابن القيم رحمه الله في المنار المنيف (ص57)، وابن كثير في البداية والنهاية (236/2)، والألباني في السلسلة الضعيفة (401/2) وابن الجوزي في الموضوعات (119/2)، وابن عراق في تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة (378/1)، وغيرهم.

أنه يجب عليه الوتر، وقيام الليل، والضحى، والأضحية، والسواك، ومشاورة أصحابه، ومصابرة العدو الكثير، وقضاء دين المعسر، وتخيير أزواجه.

ومنها أنه يحرم عليه الشعر، والصدقة، وأكل البصل والثوم نيا، والاتكاء في الأكل، ونزع الآلة [اللامة] بعد لبسها بلا لقاء العدو، وقطع عمله رأسا، والنظر إلى زينة الدنيا، وإظهار غير ما بطن، وإمساك كارهته، ونكاح الأمة والكتابية، ومثلها أنه يجوز له أن يصطفي لنفسه ما شاء من الغنيمة وخمس الخمس، ودخول مكة بلا إحرام والقتال فيها ساعة، والحكم بعلمه ولنفسه وولده والشهادة له، وأكل مال الغير،[1] والزيادة على أربع حرائر وترك القسم بينهن، والنكاح بلا مهر ولا ولي في حال الإحرام، ومنها أنه يجب على مخطوبته الخلية القبول، وعلى زوج مرغوبته طلاقها، وأنه يحرم على غيره نكاح مدخولته، وأن أمته أفضل الأمم معصومون من الإجماع على الضلالة، وشريعتهم مؤيدة وناسخة لغيرها، وجعلت لهم الأرض مسجدا وطهورا، وأحلت لهم الغنائم والزكاة، وأعطوا يوم الجمعة، وليلة القدر، وصيام رمضان، والوضوء، والصلوات الخمس، والجزاء الكثير على عمل قليل، والشهادة للأنبياء على أممهم، وأنه حبيب رب العالمين، وخير الخلق أجمعين صلى الله عليه وسلم.

فصل في وفاته وتجهيزه صلى الله عليه وسلم:

لما أقام عليه السلام بالمدينة عشر سنين وبلغ من عمره ثلاثا وستين سنة وأكمل به الله دينه وأقام شريعته، مرض أربعة عشر يوما ثم مات في مثل مولده يوم الاثنين في بيت زوجته عائشة رضي الله عنها ودفن فيه ليلة الأربعاء بليله [يليه]، ولما توفي عظم الخطب على المسلمين، فمنهم من دهل، ومنهم من مات، وتحيروا فلم يدروا ماذا يفعلون حتى جاء أبو بكر رضي الله عنه فوعظهم وثبتهم، ولما أرادوا غسله سمعوا من باب الحجرة من قائل: لا تغسلوه فإنه طاهر مطهر، ثم سمعوا آخر يقول: اغسلوه فإن ذلك إبليس وأنا الخضر، ثم عزاهم فقال:" إن في الله عزاء من كل مصيبة، وخلفا من كل هالك، ودركا من كل فائت، فبالله فثقوا، وإياه فارجوا، فإن المصيبة [المصاب] من حرم الثواب"، واختلفوا في نزع ثيابه، فألقي عليهم شبه النوم فسمعوا من قائل [قال] اغسلوه في ثيابه، فغسله علي والعباس وابناه الفضل وقثم وأسامة وشقران، ولم يروا فيه شيئا مما تعافه النفوس من غيره، فقال علي:" صلى الله عليك طبت حيا وميتا"، وكفن في ثلاثة أثواب بيض لف فيها بلا خياطة ولم يجعلوا له إزارا ولا

[1] قبول الهدايا من الناس بخلاف غيره من الحكام.

عمامة، وصلى عليه المسلمون أفواجا يدخلون فيكبرون ويدعون ويصلون ويخرجون وحفر له اللحد وسد عليه فيه بتسع لبنات صلى الله عليه وسلم.

فصل في خلفائه ومن قام بشريعته من بعده صلى الله عليه وسلم:

أما خلفاؤه فأولهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه، بايعه المسلمون قبل دفنه عليه السلام بإشارة منه في حياته، فولى الخلافة بعده سنتين وأشهرا، واشتغل بقتال أهل الردة وأمر بجمع القرآن في الصحف، ثم مات مسموما لمثل سن رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفن خلفه، ولما حضرته الوفاة استخلف عمر بن الخطاب رضي الله عنه فمكث فيها عشر سنين وكسرا، وفي زمانه فتحت كسرى ومصر والشام، وأنفقت كنوز كسرى في سبيل الله، وهو أول من جمع الصبيان في المكتب وجعل لهم مؤدبا وسن تسريحهم يوم الخميس والجمعة، وبنى المسجد الحرام، ثم قتل مظلوما لمثل سن أبي بكر ودفن خلفه، ثم بويع عثمان بن عفان رضي الله عنه وقام بأمر المسلمين اثنتي عشرة سنة، يجاهد الكافرين ويفتح البلاد وبنى المسجد النبوي بناء متقنا وزاد فيه ووسعه، وأمر بكتابة المصاحف فنسخت من صحف أبي بكر ثم احترقت، ثم قتل مظلوما وتارت الفتن، ثم بويع علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وبقي فيها أربع سنين وثمانية أشهر ونصفا، وفي زمانه ظهرت الخوارج فقاتلهم وأفناهم، ثم قتل مظلوما، فهؤلاء هم خلفاؤه عليه السلام ثم صارت الولاية بعدهم ملكا عضوضا.

وأما من قام بشريعته من بعده فالصحابة كلهم رضي الله عنهم، ثم من بعدهم خلفا عن سلف وصلى الله وسلم على سيدنا ومولانا محمد وآله عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون والحمد لله رب العالمين.

انتهى بحمد الله صدر ذي الحجة سنة احدى وثمانين ومائة وألف على يد مؤلفه العبد الضعيف عمر بن عبد العزيز بن عبد المنعم بن عبد الرحمن الجرسيفي غفر الله له ولوالديه ولكافة المؤمنين انتهى بحمد الله وحسن عونه في 23 من شهر الله المعظم رمضان سنة احدى وتسعين ومائتين وألف اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم واغفر لي ولوالدي وجميع المسلمين والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

المصحف الشريف، رواية ورش عن نافع.

- أسد الغابة في معرفة الصحابة، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت 630هـ)، المحقق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، ط1/1415هـ - 1994 م.

- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي الزركلي (ت 1396هـ)، دار العلم للملايين، ط15/ 2002 م.

- البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1/ 1418 هـ - 1997 م.

- تحفة المودود بأحكام المولود، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن القيم الجوزية (ت 751هـ)، المحقق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان – دمشق، ط1/ 1391 – 1971م.

- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، المؤلف: نور الدين، علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن ابن عراق الكناني (ت 963هـ)، المحقق: عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق الغماري، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط1/ 1399 هـ

- تهذيب الأسماء واللغات، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

- الحضيكيون، أبو زيد عبد الرحمن الجشتيمي (ت1269هـ)، تقديم وتحقيق: المجلس العلمي المحلي لتارودانت، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ط1/1431- 2010.

- الخصائص الكبرى، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت.

- خلال جزولة، محمد المختار بن علي بن أحمد الإلغي السوسي (ت 1383هـ).

- دلائل النبوة، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (ت 458 هـ)، تحقيق: الدكتور / عبد المعطى قلعجى، الناشر : دار الكتب العلمية . ودار الريان للتراث، ط1/ 1408 هـ / 1988 م.

- زاد المعاد في هدي خير العباد، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27/ 1415هـ /1994م.

- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي، تحقيق: عبد المعز عبد الحميد الجزار (ت942هـ)، ط/ 1418هـ/ 1997م، القاهرة.

- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، دار المعارف، ط1/ 1412هـ- 1992م.

- السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني، مكتبة المعارف – الرياض.

- السلسلة الضعيفة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، مكتبة المعارف – الرياض.

- سوس العالمة، محمد المختار بن علي بن أحمد الإلغي السوسي (ت 1383هـ)، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر «بنميد» 5 زنقة مستغانم - الدار البيضاء، المغرب، ط2/ 1404هـ - 1984م.

- شرح رياض الصالحين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت 1421هـ)، دار الوطن للنشر، الرياض، ط/ 1426 هـ

- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، ط3/ 1407 – 1987.

- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة . بيروت.

- صحيح موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت 1420 هـ)، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1/ 1422 هـ - 2002 م.

- ضعيف الجامع الصغير وزيادته، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت 1420هـ)، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، ط1/ 1412هـ- 1992، الطبعة: المجددة والمزيدة والمنقحة.

- طبقات الحضيكي، محمد بن أحمد الحضيكي (ت1189هـ)، تقديم وتحقيق: أحمد بومزكو، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ط1/1427- 2006.

- الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي (ت 230هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1/ .1410 هـ - 1990 م.

- غريب الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني – بغداد، ط1/ 1397.

- غريب الحديث، حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، الناشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة، 1402.

- الغزالي، محمد، (ت 1416هـ)، ط1/ 1427هـ، فقه السيرة، تخريج الأحاديث: محمد ناصر الدين الألباني، دار القلم – دمشق.

- فتاوى اللجنة الدائمة، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المجموعة الأولى، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة – بيروت، ط/ 1379.

- الفصول في سيرة الرسول، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، تحقيق وتعليق: محمد العيد الخطراوي، محي الدين مستو، مؤسسة علوم القرآن، ط3/ 1403 هـ

- الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني (ت365هـ)، تحقيق يحيى مختار غزاوي، الناشر دار الفكر – بيروت- سنة النشر 1409 – 1988.

- لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى ابن منظور (ت 711هـ)، دار صادر – بيروت، ط3/ 1414 هـ

- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، الدارمي، البُستي (ت 354هـ)، المحقق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي – حلب، ط1/ 1396هـ

- مختصر الشمائل المحمدية، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي (ت 279هـ)، اختصره وحققه محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية - عمان – الأردن.

- المسند، أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2/ 1420هـ، 1999م.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

- معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، بكر أبو زيد (ت 1429هـ)، دار العاصمة للنشر والتوزيع – الرياض، ط3 / 1417 هـ -1996 م.
- المعسول، محمد المختار بن علي بن أحمد الإلغي السوسي (ت 1383هـ).
- المنار المنيف في الصحيح والضعيف، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنبلي الدمشقي (ت751هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، الناشر مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب - سنة النشر 1403 هـ
- الموضوعات، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت597هـ)، تحقيق: د. نور الدين بن شكري بن علي بوياجيلار، مكتبة أضواء السلف، ط1/1418هـ - 1997م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت 606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م.

مجلة متون (Moutoune) / ج د. مولاي الطاهر سعيدة
ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

منهج الإمام مالك في الأخذ بالحديث والأثر وأثر ذلك في فقهه

مبروك بن عيسى
باحث في التاريخ

Benaissa.mebrouk@gmail.com)

الملخص: يعنى هذا الموضوع بدراسة المنهج العلمي الإجرائي الاحترازي الدقيق الذي سلكه الإمام مالك في الأخذ بالحديث والأثر، ويبيّن أثر ذلك عمليا في فقهه واجتهاده وفتاويه، بتقديم نماذج نوعية شاهدة دالة وكاشفة عن المقتضى. فقد ثبت أن مالكا كان يتشدَّد في رواية الحديث والأثر، ولم يكن يأخذ بالحديث إلا بشروط دقيقة، لا تساهل فيها، لما ينبني عليها من دين وعمل، ويترتَّب عنها من أحكام، تحفُّظا واحتياطا، لصيانة الشريعة، وحراسة الملة، وضمان سلامة الحديث، وصدق الأخبار، وصحة المنقولات الشرعية. وهذا، إن دل على شيء فإنما يدل على منزلة السُّنة في أصول المذهب المالكي، وطرق العمل بها، وكيفية تنزيلها في الوقائع والحوادث المختلفة، ومعرفة فقه الدليل، وطرق الاستدلال في المذهب، بما يكشف عن قيمة المذهب ومنزلته الحديثية، لاسيما وأن إمام المذهب لم يكن فقيها فحسب، بل كان إماما في الحديث.

كلمات مفتاحية: منهج: مالك: الحديث: الأثر: الفقه.

Abstract: (English)

This topic is concerned with studying the exact precautionary scientific method that Imam Malik followed in adopting the hadith and the athar. It shows the practical impact of this in his fiqh, His diligence and fatwas, by presenting qualitative models that witness evidence and reveal what is required. It has been proven that Malik was strict in his narration of hadith and athar. He did not take the hadith except with precise conditions, which were not lenient. Because it is based on religion and work, and the rulings that result from it, with caution and precaution, in order to preserve the Sharia, guard the religion, ensure the integrity of hadith, truthfulness of news, and authenticity of legal transmissions. And this, if it indicates anything, indicates the status of the Sunnah in the origins of the Maliki school of thought, the ways of working with it, and how it is implemented in various facts and incidents, knowledge of the fiqh of evidence, and methods of inference in the doctrine, which reveals the value of the doctrine and its modern status, especially since the imam of the doctrine was not Faqih only, but was an imam in the hadith.

Keywords : approach; Malik; hadith; athar **; fiqh.**

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مقدِّمة:

تتناول هذه الدراسة الموسومة، بـ: "منهج الإمام مالك في الأخذ بالحديث والأثر وأثر ذلك في فقهه"، البحث في القواعد النظرية والضوابط العملية والإجراءات الفعلية التي اعتمدها الإمام مالك في الأخذ بالحديث والأثر، وانعكاسات ذلك في فقهه المذهبي، من حيث أقواله واجتهاداته واختياراته وفتاويه الفقهية.

ولذلك، فقد قامت هذه الدراسة رأسا على البحث في هذه الإشكالية الأساسية، والتي يدور محورها حول الأسئلة المنهجية الآتية:

كيف تعامل الإمام مالك مع الحديث والأثر ؟ وما هي الشروط والضوابط التي وضعها في تحقيق ذلك ؟ وكيف انعكس ذلك على فقهه ؟ وما هي العيِّنات النموذجية الكاشفة عن ذلك في هذا الاتجاه ؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية، فقد ألَّفت هذا البحث من مقدِّمة وثلاثة مباحث، بمطالب مناسبة، كما يأتي بيانها:

تمهيد: في بيان مكانة الحديث والأثر في مذهب الإمام مالك.

المبحث الأول

مكانة الإمام مالك في الحديث

المطلب الأول: عناية الإمام مالك بالحديث.

المطلب الثاني: درجة الإمام مالك في الحديث.

المطلب الثالث: مكانة الإمام مالك عند المحدثين.

المبحث الثاني

منهج الإمام مالك في الأخذ بالحديث والأثر

المطلب الأول: نقد الرجال.

المطلب الثاني: توثيق الأسانيد.

المطلب الثالث: شروط العمل بالحديث والأثر.

المبحث الثالث

أثر منهج الإمام مالك في الحديث والأثر في فقهه

المطلب الأول: خبر الآحاد.

المطلب الثاني: مراسيل الصحابة والتابعين.

المطلب الثالث: عمل أهل المدينة.

خاتمة: في بيان أهم النتائج والتطلعات بشأن هذه الدراسة.

تمهيد

في بيان مكانة الحديث والأثر في مذهب الإمام مالك

إن الدارس العلمي للمذهب المالكي، يكشف بجلاء كيف تعامل الإمام مالك مع الحديث والأثر، وفق أصول السُّنة وعلوم الأثر وأصول الفقه، عند علماء السنة وعلماء أصول الفقه، بما يدل على قوة المذهب في الفقه والحديث، بمقاييس التوثيق والنقد، ويبرز مساحة الاستدلال في المذهب، وفقه الدليل، ويبين مكانة الحديث والأثر في المذهب، وميزان المذهب في السُّنة والأثر، إذ لم يكن الإمام مالك إماما في الفقه فحسب، بل جمع بين كونه إماما في الفقه وإماما في الحديث، بما جعل مذهبه يعد مذهب أثر لا مذهب رأي، عند المتقدِّمين والمتأخِّرين، حيث تولَّد من رحم مدرسة أهل الأثر، ومدار أمره أساسا على الأثر، يدور معه حيث دار، ويتتبَّعه ويطلبه حيث هو، ويعمل به، وفق أصول المذهب.

المبحث الأول

مكانة الإمام مالك في الحديث

المطلب الأول: عناية الإمام مالك بالحديث.

اعتنى الإمام مالك عناية خاصة بالحديث رواية ودراية، باعتباره فقيها ومحدِّثا، ولذلك كانت أحاديثه في الموطأ منتقاة، حتى قال عنه ابن عبد البر: « كان مالك من أشد الناس تركا لشذوذ العلم، وأشدِّهم انتقادا للرجال، وأقلِّهم تكلُّفا، وأتقنهم حفظا؛ ولذلك صار إماما ». (ابن عبد البر، ي، 1967، 65/01)

وقد جمع الإمام مالك بين الفقه والحديث، فكان فقيه المحدِّثين ومحدِّث الفقهاء بلا منازع.

وكان الإمام مالك ينزع إلى طريقة الحجازيين في الوقوف عند الآثار ما أمكن، ويكره التوسُّع في تقدير المسائل وفرضها قبل وقوعها. وامتازت طريقته في التعامل مع الحديث والأثر بما يأتي:

1- لا يشترط في قبول الحديث: الشُّهرة فيما تعمُّ به البلوى، كما عند الحنفية. ولا يردُّ خبر الواحد لمخالفته القياس، أو لعمل الراوي بخلاف روايته. ولا يقدِّم القياس على خبر الواحد، ويعمل بالمراسيل. ويشترط في خبر الواحد: عدم مخالفته لعمل أهل المدينة. وعمدته في الحديث: ما رواه أهل الحجاز.

2- يرى الإمام مالك أن قول الصحابي إذا صحَّ سنده، وكان من أعلام الصحابة، ولم يخالف الحديث المرفوع، فهو حجَّة مقدَّمة على القياس.

3- اعتبر الإمام مالك عمل أهل المدينة حجَّة مقدَّمة على القياس وعلى خبر الواحد، لأنه عنده أقوى منهما، إذ أن عملهم بمنزلة روايتهم عن رسول الله ﷺ، فهم قد توارثوه عمن سبقهم

طبقة عن طبقة، ورواية جماعة عن جماعة أولى بالتقديم والثقة والاطمئنان إليها من رواية فرد عن فرد.

وقد نازعه في ذلك أكثر فقهاء الأمصار، استنادا إلى أن علم السُّنة لم يكن مقصورا على من استقر بالمدينة المنورة، نظرا إلى أن كثيرا من الصحابة نزح بما معه من السُّنة إلى الأمصار الأخرى، ثم إنهم ليسوا في محل العصمة حتى يكون عملهم حجَّة كمروِيّهم. (السايس، ع، 1970، 96-98)

المطلب الثاني: درجة الإمام مالك في الحديث.

كان الإمام مالك رضي الله عنه إماما في الحديث كما كان إماما في الفقه، وموطؤه كتاب حديث وكتاب فقه، ولعله أوضح الأئمة المجتهدين جمعا بين الإمامة في الفقه والحديث من غير خلاف، فهو راو من الطبقة الأولى في الحديث، وهو فقيه ذو بصر بالفتيا، واستنباط الأحكام، وقياس الأشباه بأشباهها، ومعرفة مصالح الناس، وما يكون ملائما لها من الفتاوى من غير استبعاد النص ولا هجر للمأثور من الأقضية والفتاوى المنسوبة للسلف الصالح. (أبو زهرة، م، 1952، 303)

قال يحي القطان: « ما في القوم أصحُّ حديثا من مالك، كان إماما في الحديث ». (الذهبي، ش، 1982، 75/08) وقال معن بن عيسى: « كان مالك ثقة، مأمونا، ثبتا، ورعا، فقيها، عالما، حجَّة ». (ابن سعد، م، 1997، 469/05) وقد أجمع أشياخه وأقرانه فمن بعدهم على أنه إمام في الحديث، موثوق بصدق روايته، طبقت مناقبه وفضائله الآفاق. (الحجوي، م، 1995، 447/01)

المطلب الثالث: مكانة الإمام مالك عند المحدثين.

بلغ الإمام مالك مكانة عالية عند المحدِّثين في روايته وتحديثه. قال أبو العبَّاس السرَّاج: «سمعت البخاري يقول: أصحُّ الأسانيد: مالك عن نافع عن ابن عمر ». (الذهبي، ش، 1982، 114/08) ويعتبر سند الإمام مالك في بعض أحاديثه في صحيح البخاري أصح الأسانيد؛ وهو مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة. وصحيح البخاري هو أصحُّ كتاب في الحديث بعد كتاب الله تعالى، بإجماع الأمة.

ويقول أبو داود: « أصحُّ الأسانيد: مالك عن نافع عن ابن عمر، ثم مالك عن الزهري عن سالم عن أبيه، ثم مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ». ولم يذكر أحدا غير مالك.

يقول الشيخ أبو زهرة في هذا السياق: « وهذه الشهادة من أهل الفن تدل على أمرين يضعان الإمام مالك في الطبقة الأولى بين المحدِّثين كما هو مقرَّر:

- أحدهما: أنه ثقة في نفسه، وأنه عدل ضابط، لا مجال للطعن في روايته، من حيث شخصه وقوة ضبطه.

- ثانيهما: أنه حسن الاختيار لمن يروي عنهم، فهو ورجاله الذين يروي عنهم في المرتبة الأولى، إذ يعتبر البخاري أصح الأسانيد مالك وبعض رجاله، ويعتبره أبو داود هو ورجاله يحتلون المراتب الأولى الثلاث في قوة السند، فهو إذن ثقة يحسن وزن الرجال، بشهادة أهل الخبرة المحققين العالمين بهذا الشأن ». (أبو زهرة، م، 1952، 303-304)

وتعدُّ الأحاديث المسندة في الموطأ من أصح الروايات، وهي مضرب الأمثال عند أهل السُّنة. أما المرفوعة التي انتهى سندها إلى صحابي، والمرسلة التي رفعها التابعي إلى رسول الله ﷺ، فإن العلماء لم يتماروا في صحتها من حيث المتن.

وقد عرف العلماء قيمة الموطأ العلمية، فأعطوه حقه ومستحقه، ووضعوه في نصابه الصحيح، فقال عبد الرحمن بن مهدي: « ما بعد كتاب الله أنفع للناس من موطأ مالك بن أنس، ولا أعلم من علم الناس بعد القرآن أصح من موطأ مالك ». وقال ابن وهب: « من كتب موطأ مالك، فلا عليه ألا يكتب من الحلال والحرام شيئا ». وقال الإمام الشافعي: « ما في الأرض كتاب في العلم أكثر صوابا من كتاب مالك، وما كتب الناس بعد القرآن شيئا هو أنفع من موطأ مالك، وإذا جاء الأثر من كتاب مالك، فهو الثُّريا ». وقال الإمام أحمد بن حنبل: « ما أحسن الموطأ لمن تديَّن به ». (عياض، ع، 1983، 70/02)

المبحث الثاني

منهج الإمام مالك في الأخذ بالحديث والأثر

المطلب الأول: نقد الرجال.

كان الإمام مالك إماما في نقد الرجال، حافظا، مجوِّدا، متقنا. (الذهبي، ش، 1982، 71/08) ويعتبر من أئمة الجرح والتعديل، ومن أوائل النقاد الذين سلكوا منهج التحرِّي والدِّقة في انتقاء الأحاديث والأخبار وسائر المرويات، حتى قال عنه تلميذه الإمام الشافعي: « كان مالك إذا شك في حديث، طرحه كله ». (الذهبي، ش، 1982، 75/08) فهو من كبار المتثبِّتين الثقات، ولذلك عدَّ النقاد روايته عن نافع عن ابن عمر من أصحِّ الروايات، فقد سئل الإمام البخاري عن أصحِّ الأسانيد، فقال: « مالك عن نافع عن ابن عمر ». (الذهبي، ش، 1982، 97/05) وقال عبد الرحمن بن مهدي: « لا أقدِّم على مالك في صحة الحديث أحدا ». (الذهبي، ش، 1982، 74/08)

وقال ابن حبَّان: « كان مالك أول من انتقى الرجال من الفقهاء بالمدينة، وأعرض عمن ليس بثقة في الحديث، ولم يكن يروي إلا ما صح، ولا يحدِّث إلا عن ثقة، مع الفقه والدِّين والفضل والنُّسك، وبه تخرَّج الشافعي ». (ابن حبَّان، م، 1978، 459/07)

ولذلك، كان الأئمة يتصاغرون أمام مالك، تعظيما وإجلالا له. (حذيري، ط، 2008، 37) حتى قال عنه يحي بن معين: « مالك من حجج الله على خلقه ». وكان الأوزاعي يقول: « مالك

عالم العلماء، ومفتي الحرمين ». وقال البهلول بن راشد: « ما رأيت أنزع بآية من مالك، مع معرفته بالصحيح والسقيم ». (الذهبي، ش، 1982، 08/94-95) وقال سفيان بن عيينة: « رحم الله مالكا؛ ما كان أشد انتقاده للرجال ». وقال أيضا: « ما نحن عند مالك، إنما كنا نتتبع آثار مالك، وننظر الشيخ، إن كان كتب عنه مالك، كتبنا عنه ». (الذهبي، ش، 1982، 08/73)

وقال عبد الرحمن بن مهدي: « ما بقي على وجه الأرض آمن على حديث رسول الله ﷺ من مالك ». (الحجوي، م، 1995، 01/447)

وكان الإمام مالك شديد التحرّي والتثبت في طلب الحديث، وما كان يأخذ الحديث إلا عمن رضيه، عارفا بما يروي، حتى قال رضي الله عنه: « ربما جلس إلينا الشيخ، فيحدِّث جلَّ نهاره، ما نأخذ عنه حديثا واحدا، وما بنا أن نتهمه، ولكن لم يكن من أهل الحديث ». (الذهبي، ش، 1982، 08/72)

وقال مطرِّف بن عبد الله: سمعت مالكا يقول: « أدركت جماعة من أهل المدينة، ما أخذت عنهم شيئا من العلم، وإنهم لمن يؤخذ عنهم العلم، وكانوا أصنافا؛ فمنهم من كان كذَّابا في أحاديث الناس، ولا يكذِب في علمه، فتركته لكذبه في غير علمه، ومنهم من كان جاهلا بما عنده، فلم يكن عندي أهلا للأخذ عنه، ومنهم من كان يُؤبَن (أي: يُعاب) برأي سوء ».

وقال ابن أبي أويس: سمعت خالي مالك بن أنس يقول: « إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم. لقد أدركت سبعين ممن يقول: قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين - وأشار إلى مسجد رسول الله ﷺ - فما أخذت عنهم شيئا، وإن أحدهم لو اؤتمن على بيت مال، لكان أمينا، إلا إنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن. وقدم علينا ابن شهاب، فكنا نزدحم على بابه ». (ابن عبد البر، ي، 1997، 01/45-46)

والشأن هنا: هو استنتاج الأحكام الصائبة من الأخبار الصحيحة وفقا لمقاصد الشريعة ومصالح الأمة الإسلامية. (ولد أباه، م، 2011، 81)

وقال معن بن عيسى ومحمد بن صدقة: كان مالك بن أنس يقول: « لا يؤخذ العلم من أربعة، ويؤخذ ممن سواهم: لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى؛ يدعو إلى بدعته، ولا من كذَّاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم على حديث رسول الله ﷺ، ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة؛ إذا كان لا يعرف ما يحمل وما يحدِّث به ».

قال إبراهيم بن المنذر: « فذكرت ذلك لمطرِّف بن عبد الله، فقال: أشهد على مالك، لسمعته يقول: أدركت بهذا البلد مشيخة لهم فضل وصلاح، يحدِّثون، ما سمعت من أحد منهم شيئا. قيل: لم يا أبا عبد الله ؟! قال: لم يكونوا يعرفون ما يحدِّثون ». (ابن عبد البر، ي، 1997، 01/46-47)

وقال أشهب: سمعت مالكا يقول: « أدركت بالمدينة مشايخ أبناء مائة وأكثر، فبعضهم قد حدَّثت بأحاديثه، وبعضهم لم أحدِّث بأحاديثه كلها، وبعضهم لم أحدِّث من أحاديثه شيئا. ولم أترك الحديث عنهم لأنهم لم يكونوا ثقات فيما حملوا، إلا أنهم حملوا شيئا لم يعقلوه ». (ابن عبد البر، ي، 1967، 67/01)

المطلب الثاني: توثيق الأسانيد.

كان الإمام مالك لا يروي إلا عن ثقة، فقد كان ينتقي شيوخه ويختارهم، حتى إن بعض العلماء وثَّق رواة لا يعرفهم إلا برواية مالك عنهم. قال علي بن المديني: « إن مالكا لم يكن يروي إلا عن ثقة ». وقال أيضا: « لا أعلم أن مالكا ترك إنسانا، إلا إنسانا في حديثه شيء ». وقال أحمد بن حنبل: « كل من روى عنه مالك، فهو ثقة ». وقال أبو سعيد الأعرابي: « كان يحي بن معين يوثّق الرجل، لرواية مالك عنه. سئل غير واحد، فقال: ثقة، روى عنه مالك » . (حذيري، ط، 2008، 43)

وقد احتاط الإمام مالك في الحديث بشدَّة، وتحرَّج من رواية عدة رجال وردت أحاديثهم فيما بعد في صحيحي البخاري ومسلم. (ولد أباه، م، 2011، 80)

ومع ذلك، فإن الإمام مالك لم يتقيَّد في الموطأ بالمسند المتصل، بل فيه المرسل والمنقطع والبلاغات؛ التي يقول فيها الإمام مالك: بلغني، ونحوه، من غير أن يبيّن من روى عنه. وقد وصل ذلك الحافظ ابن عبد البر في كتابه: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد.

المطلب الثالث: شروط العمل بالحديث والأثر.

استدل الإمام مالك بنوعين من السنة: السنة المرفوعة؛ المتمثلة في الأحاديث الصحيحة، سواء كانت أخبار آحاد أو متواترة. والسنة الأثرية؛ وهي أقوال الصحابة وفتاويهم، وعمل أهل المدينة وأعرافهم. (ولد أباه، م، 2011، 80)

ومذهب الإمام مالك في الاحتجاج بالحديث والأثر: إيجاب العمل بالمسند والمرسل، ما لم يعترضه العمل الظاهر ببلده، ولا يبالي في ذلك بمن خالفه في سائر الأمصار. ولذلك، أوجب العمل بحديث التفليس، وحديث المُصَرَّاة، وحديث أبي القعيس في لبن الفحل. وقد خالفه في ذلك جماعة من العلماء بالمدينة وغيرها. وكذلك: المرسل عنده سواء، فهو يرسل حديث الشفعة ويعمل به، ويرسل حديث اليمين مع الشاهد، ويوجب القول به، ويرسل حديث ناقة البراء بن عازب في جنايات المواشي، ويرى العمل به، ولا يرى العمل بحديث خيار المتبايعين، ولا بنجاسة ولوغ الكلب، وغير ذلك. –ابن عبد البر، ي، 1967، 03/01)

المبحث الثالث

أثر منهج الإمام مالك في الحديث والأثر في فقهه

المطلب الأول: خبر الآحاد.

1- **حديث أبي القُعَيْس في لبن الفحل:**

معنى لبن الفحل: أن يكون زوج المرضعة أبا للطفل المرضع، ويكون أولاده من تلك المرأة ومن غيرها إخوة له، كما يكون أولاد المرأة المرضعة إخوة له من ذلك الزوج ومن غيره. (ابن عبد البر، ي، 1993، 248/18)

وإذا كانت الأم من الرضاع محرِّمة، فكذلك الأب، لأن اللبن منهما جميعا؛ أي: إذا كان زوج التي أرضعت أبا، كان أخوه عمًّا، وكانت أخت المرأة خالة، فحرِّم بالرضاعة العمَّات والخالات والأعمام والأخوال والأخوات وبناتهن كما يحرِّم بالنسب. (ابن عبد البر، ي، 1993، 242/18)

قال أبو عمر: « ومعلوم أن الأب لم يلد أولاده بالحمل والوضع كما صنعت الأم، وإنما ولدهم بما كان من مائه المتولِّد منه الحمل واللبن، فصار بذلك والدا كما صارت الأم بالحمل والولادة أمًّا، فإذا أرضعت بلبنها طفلا، كانت أمُّه، وكان هو أباه ». (ابن عبد البر، ي، 1993، 246/18)

وحديث الباب: عن مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها أخبرته: ﴿ **أن أفلح أخا أبي القُعَيْس جاء يستأذن عليها - وهو عمُّها من الرضاعة - بعد أن أنزل الحجاب. قالت: فأبيت أن آذن له علي. فلما جاء رسول الله ﷺ، أخبرته بالذي صنعت. فأمرني أن آذن له علي** ﴾. (ابن أنس، م، 2002، 352)

قال أبو عمر: « لو كان عمُّها، كما زعم من أبى أن يحرِّم بلبن الفحل شيئا قد أرضعته وإياها امرأة واحدة، أكان يخفى على عائشة أو على من هو دونها بأنه عمُّها، فكانت تحتجب من عمِّها، وإنما خفي عنها أمر لبن الفحل حين أعملها رسول الله ﷺ ». (ابن عبد البر، ي، 1993، 246-245/18)

فعن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت: ﴿**جاء عمِّي من الرضاعة يستأذن علي، فأبيت أن آذن له علي حتى أسأل رسول الله ﷺ عن ذلك. فجاء رسول الله ﷺ، فسألته عن ذلك. فقال: إنه عمُّك، فليلج عليك. قالت عائشة: وذلك بعدما ضرب علينا الحجاب. وقالت عائشة: يحرُم من الرضاعة ما يحرُم من الولادة** ﴾. (ابن أنس، م، 2002، 352)

وقد ذهب إلى التحريم بلبن الفحل مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابهم والثوري والأوزاعي والليث بن سعد وأحمد بن حنبل وإسحاق وأبو ثور وأبو عبيدة؛ وهو مذهب ابن عباس وأصحابه وعطاء وطاوس ومجاهد وأبي الشعثاء، وبه قال عروة بن الزبير وابن شهاب والحسن. واختلف فيه عن القاسم بن محمد، وكذلك عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وقال بعض العلماء: لبن الفحل لا يحرِّم شيئا، وليس بشيء، منهم: سعيد بن المسيَّب وسالم بن عبد الله وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وأخوه عطاء بن يسار ومكحول وإبراهيم والشعبي وأبو قلابة وإياس بن معاوية، وبه قال داود بن علي وإبراهيم بن إسماعيل بن علية، وروي ذلك عن ابن عمر وجابر، وقضى به عبد الملك بن مروان.

وحجَّتهم: أن حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها في قصة أبي القُعَيْس اختلف عنها في ألفاظه وفي العمل به، ولم تثبت سنة يراد بها على ما حرَّم الله عز وجل في كتابه.

فعن مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه أخبره:﴿ **أن عائشة زوج النبي ﷺ كان يدخل عليها من أرضعته أخواتها وبنات أخيها، ولا يدخل عليها من أرضعه نساء إخوتها** ﴾. (ابن عبد البر، ي، 1993، 18/249-452)

قال أبو عمر: « هذا مع صحة إسناده ترك منها للقول بالتحريم بلبن الفحل، فخالفت دلالة حديثها، وأخذت بما رواه عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه. والحجة في حديث رسول الله ﷺ، لا في قولها ». (ابن عبد البر، ي، 1993، 18/253-454)

2- **حديث: البيِّعان بالخيار ما لم يتفرقا:**

أخرج مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرَّقا، إلا بيع الخيار ». (ابن أنس، م، 2002، 391)

هذا الحديث متفق عليه. وهذه السلسلة أصح الأسانيد، وتسمَّى: سلسلة الذهب، فقال الشافعي وأحمد بظاهر النص؛ وهو تشريع الخيار بعد عقد البيع قبل أن يتفرق البيِّعان. وخالف الإمام مالك راوي هذا الحديث؛ وهو أصح الأسانيد، وكذلك الحنفية، وقالوا: لهما الخيار بعد إيجاب أحدهما، بقوله: بعت مثلا قبل قبول الآخر، بقوله: اشتريت. والسبب في ذلك: أن القرآن أباح الانتفاع بالمبيع وبالثمن بمجرد العقد في قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ** ﴾. (النساء/29) ولم يقيِّده بما بعد المجلس. (عتر، ن، 2000، 60)

قال مالك: « وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به فيه ». (ابن أنس، م، 2000، 391)

وحاصله: أنه لم يدركم يستمر المجلس. فلو توقف الملك على التفرُّق، لأدَّى إلى الغرر، وقد ثبت تحريم الغرر بالسُّنن الصحيحة والإجماع. (عتر، ن، 2000، 60) وقال بعض المالكيين: إنما ترك مالك الأخذ بهذا الحديث، وأخذ بعمل أهل المدينة، لأن طريقة النقل المتواتر عن العمل بمحضر النبي ﷺ في زمانه، ولأنه تأوَّل الحديث على الافتراق بالأقوال لا بالأبدان، وذلك بأن يتم الإيجاب والقبول، وإن المتبايعين بمعنى: المتساومين. (ولد أباه، م، 2011، 228)

3- **حديث المُصَرَّاة:**

معنى المُصَرَّاة: المُصَرَّاة: هي من صَرَّيت اللبن في الضرع والماء في الحوض، فالشاة مُصَرَّاة، وكذلك الناقة؛ وهي المُحَفَّلَة، سميت مُصَرَّاة، لأن اللبن صُرِّي في ضرعها أياما حتى اجتمع وكثر. ومعنى صَرَّى: حبَس وجمَع، ولم يحلِب حتى عظم ضرعها، ليظن المشتري أن ذلك لبن ليلة ونحوها، فيغتر بما يرى من عظم ضرعها. وقيل للمُصَرَّاة: مُحَفَّلَة، لأن اللبن اجتمع في ضرعها فصارت حافلة، والحَافِل: الكثيرة اللبن، العظيمة الضرع، ومنه: قيل: مجلس حافل؛ إذا كثر فيه القوم. (ابن عبد البر، ي، 1993، 21/84-85)

وحديث الباب: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال:﴿ **لا تَلَقُّوا الركبان للبيع، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، ولا تناجشوا، ولا يبع حاضر لباد، ولا تُصَرُّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك، فهو بخير النَّظَرين بعد أن يحْلُبَها؛ إن رضيها، أمسكها، وإن سخِطها، ردَّها وصاعا من تمر** ﴾. (ابن أنس، م، 2000، 398)

وجاء أيضا: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول اللّه ﷺ:﴿ **من ابتاع مُحَفَّلة، فهو بالخيار ثلاثة أيام. فإن ردَّها، ردَّ معها مثل أو مثلي لبنها قمحا** ﴾. (رواه أبو داود في كتاب الإجارة، باب: من اشترى مُصَرَّاة فكرهها، 3446/48)

وعن مسروق قال: قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه:﴿ **وأشهد على الصادق المصدوق أبي القاسم ﷺ أنه قال: بيع المُحَفَّلات خِلابة، ولا تحل خِلابة المسلم** ﴾. (رواه ابن ماجة في كتاب التجارات، باب: بيع المُصَرَّاة، 2241/42، والبيهقي في سننه الكبرى في كتاب البيوع، باب: النهي عن التصرية، 10711/57، وأحمد في المسند، 4125/07)

وقد اختلف الفقهاء في القول بهذا الحديث؛ أي: حديث الباب، فمنهم من قال به، واستعمله؛ ومنهم من ردَّه، ولم يستعمله. وممن قال به: مالك بن أنس؛ وهو المشهور عنه، وبه قال الشافعي وأصحابه والليث وأحمد وإسحاق وأبو ثور وجمهور أهل الحديث.

وذكر أسد وسحنون عن ابن القاسم أنهما قالا له: « أيأخذ مالك بهذا الحديث ؟ فقال: قلت لمالك: أتأخذ بهذا الحديث ؟ قال: نعم. قال مالك: أو في الأخذ بهذا الحديث رأي ! ».

وقال ابن القاسم: « وأنا آخذ به، لأن مالكا قال لي: أرى لأهل البلدان إذا نزل بهم هذا: أن يعطوا الصاع من عيشهم. قال: وأهل مصر عيشهم الحنطة ».

وردَّ أبو حنيفة وأصحابه هذا الحديث، وادَّعوا أنه منسوخ، وأنه كان قبل تحريم الربا. (ابن عبد البر، ي، 1993، 21/86-87)

وقال مالك: من اشترى مُصَرَّاة، فاحتلبها ثلاثا. فإن رضيها، أمسكها؛ وإن سخطها لاختلاف لبنها، ردَّها وردَّ معها صاعا من قوت ذلك البلد، تمرا كان أو بُرا، أو غير ذلك؛ وبه قال الطبري.

وقال الشافعي: لا يردُّ غير التمر، إن كان موجودا؛ وإذا عدم، وجب ردُّ قيمته لا قيمة اللبن، وهو قول ابن أبي ليلى والليث بن سعد؛ وبه قال أحمد وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وداود. وقد روي عن ابن أبي ليلى وأبي يوسف أنهما قالا: لا يعطي مع الشاة المُصَرَّاة إذا ردَّها قيمة اللبن. (ابن عبد البر، ي، 1993، 89/21)

وحجتهم في ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:﴿ **من اشترى مُصَرَّاة، فهو بالخيار ثلاثة أيام، فإن ردها، رد معها صاعا من طعام، لا سَمْرَاء** ﴾. (رواه أبو داود في كتاب الإجارة، باب: من اشترى مُصَرَّاة فكرهها، 3444/48، والترمذي في كتاب البيوع، باب: ما جاء في المُصَرَّاة، 1252/29، والبيهقي في سننه الكبرى في كتاب البيوع، باب: الحكم فيمن اشترى مُصَرَّاة، 10717/58، والدار قطني في سننه في كتاب البيوع، 279). وقال الترمذي: « هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا الحديث عند أصحابنا، منهم: الشافعي وأحمد وإسحاق. ومعنى قوله:﴿ **لا سَمْرَاءَ** ﴾؛ يعني: لا بُرَّ ». (ابن سورة، م، 545/03)

قال أبو عمر: « قوله ﷺ في الحديث:﴿ **... فهو بالخيار ثلاثة أيام...** ﴾، دليل على أن مبتاع المُصَرَّاة إذا حلبها مرَّة وثانية بعد لبن التصرية، ليتبيَّن أنها كانت مُصَرَّاة، لم يكن في حلبته الثالثة دليل على رضاه به إذا قام طالبا لردِّها بما قام له من تصريتها. فلو حلبها بعد الثالثة، كان منه رضى بها، ولم يكن له ردُّها، وقد قيل: إن الحلبة الثالثة رضا منه بها. وكل ذلك لأصحاب مالك، والأصحُّ: الأوَّل ». (ابن عبد البر، ي، 1993، 91/21)

المطلب الثاني: مراسيل الصحابة والتابعين.

قال الحافظ ابن عبد البر في كتابه "التمهيد": « أصل مذهب مالك والذي عليه جماعة أصحابنا المالكيين أن مرسل الثقة تجب به الحجَّة، ويلزم به العمل، كما يجب بالمسند سواء ». (ابن عبد البر، ي، 1967، 02/01)

1- حديث بيع الحيوان باللحم:

عن مالك عن زيد بن أسلم عن سعيد بن المسيَّب:﴿ **أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحيوان باللحم** ﴾. (ابن أنس، م، 2000، 382)

وعن مالك عن داود بن الحُصَيْن أنه سمع سعيد بن المسيَّب يقول:﴿ **من مَيْسِر أهل الجاهلية: بيع الحيوان باللحم، بالشاة والشاتين** ﴾. (ابن أنس، م، 2000، 382)

قال أبو عمر: « لا أعلم حديث النهي عن بيع الحيوان باللحم يتصل عن النبي ﷺ من وجه ثابت، وأحسن أسانيده: مرسل سعيد بن المسيَّب في الموطأ ». (ابن عبد البر، ي، 1993، 105/20)

وقد اختلف الفقهاء في القول بهذا الحديث والعمل به والمراد منه، فكان مالك يقول: معنى هذا الحديث: تحريم التفاضل في الجنس الواحد؛ حيوانه بلحمه. وهو عنده من باب المزابنة والغرر والقمار، لأنه لا يدري هل في الحيوان مثل اللحم الذي أعطى أو أقل أو أكثر ؟ وبيع اللحم باللحم لا يجوز متفاضلا، فكان بيع الحيوان باللحم كبيع اللحم المغيب في جلده بلحم، إذا كانا من جنس واحد. والجنس الواحد عنده الإبل والبقر والغنم والظباء والوعول وسائر الوحوش وذوات الأربع المأكولات، هذا كله عنده جنس واحد، لا يجوز بيع شيء من حيوان هذا الصنف والجنس كله بشيء من لحمه بوجه من الوجوه، لأنه عنده من باب المزابنة، كأنه الزبيب بالعنب والزيت بالزيتون والشيرج بالسمسم، ونحو ذلك، والطير كله عنده جنس واحد؛ الدجاج والإوز والبط والحمام واليمام والنعام والحدأ والرخم والنسور والعقبان والبزاة والغربان وطير الماء وطير البر كله، لأنه يرى أكل الطير كله سباعه وغير سباعه ذي المخلب منه وغير ذي المخلب، والحيتان عنده كلها جنس واحد، وكذلك كل ما في الأنهار والبحار من السمك وغير السمك. وقد روي عن مالك أن الجراد وحده صنف واحد. (ابن عبد البر، ي، 1993، 20/106-107)

قال مالك في هذا الباب: « الأمر المجتمع عليه عندنا في لحم الإبل والبقر والغنم وما أشبه ذلك من الوحوش: أنه لا يُشترى بعضه ببعض إلا مثلا بمثل، وزنا بوزن، يدا بيد. ولا بأس به وإن لم يوزن إذا تحرّى أن يكون مثلا بمثل، يدا بيد. ولا بأس بلحم الحيتان بلحم الإبل والبقر والغنم وما أشبه ذلك من الوحوش كلها، اثنين بواحد وأكثر من ذلك، يدا بيد. فإن دخل ذلك الأجل، فلا خير فيه. وأرى لحوم الطير كلها مخالفة للحوم الأنعام والحيتان، فلا أرى بأسا بأن يُشترى بعض ذلك ببعض متفاضلا، يدا بيد. ولا يُباع شيء من ذلك إلى أجل ». (ابن عبد البر، ي، 1993، 20/106-107)

وكان ابن القاسم لا يجيز حي ما يقتنى بحي ما لا يقتنى، لا مثلا بمثل ولا متفاضلا، لأنه حيوان بلحم، وأجاز حي ما لا يقتنى على التحرِّي. وأما حي ما يقتنى بحي ما لا يقتنى، فجائز متفاضلا يدا بيد.

وقال أحمد بن حنبل: لا يجوز بيع اللحم بالحيوان. وقال الشافعي وأبو حنيفة وأبو يوسف: لا بأس باللحم بالحيوان من جنسه وغير جنسه على كل حال بغير اعتبار؛ أي: بغير تحرٍّ.

وقال المزني: إن لم يصح الحديث في بيع الحيوان باللحم، فالقياس أنه جائز، وإن صحَّ، بطل القياس، واتبع الأثر.

وقال الليث بن سعد والشافعي وأصحابه: لا يجوز بيع اللحم بالحيوان على كل حال من الأحوال من جنس واحد كان أو من جنسين مختلفين على عموم الحديث.

قال أبو عمر: « ذهب الشافعي إلى القول بهذا الحديث وإن كان مرسلا، وأصله ألا تقبل المراسيل، لأنه زعم أنه افتقد مراسيل سعيد بن المسيَّب، فوجدها أو أكثرها مسندة صحاحا ». (ابن أنس، م، 2000، 383)

2- حديث التفليس:

عن مالك عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن رسول الله ﷺ قال:﴿ **أيما رجل باع متاعا، فأفلس الذي ابتاعه منه، ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئا، فوجده بعينه، فهو أحق به، وإن مات الذي ابتاعه، فصاحب المتاع فيه أُسْوَة الغرماء** ﴾. (ابن أنس، م، 2000، 394-395)

وعن مالك عن يحيى بن سعيد عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمر بن عبد العزيز عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال:﴿ **أيما رجل أفلس، فأدرك الرجل ماله بعينه، فهو أحق به من غيره** ﴾. (ابن أنس، م، 2000، 395)

قال أبو عمر: « الحديث الأول مرسل في الموطأ عند جميع رواته عند مالك ». (ابن عبد البر، ي، 1993، 22/21)

وقال أبو عمر: « حديث التفليس حديث صحيح من نقل الحجازيين والبصريين، رواه العدول عن النبي ﷺ، ودفعه طائفة من العراقيين، منهم: أبو حنيفة وأصحابه وسائر الكوفيين، وردُّوه بالقياس على الأصول المجتمع عليها، وهذا مما عيبوا به، وعدَّ عليهم من السُّنن التي ردُّوها بغير سنة صاروا إليها، لأنهم أدخلوا القياس والنظر حيث لا مدخل له، وإنما يصح الاعتبار والنظر عند عدم الآثار. وحجَّتهم: أن السلعة من المشتري وثمنها في ذمَّته، فغرماؤه أحق بها كسائر ماله، وهذا لا يجهله عالم، ولكن الانقياد إلى السُّنة أولى بمعارضاتها بالرأي عند أهل العلم؛ وعلى ذلك العلماء ». (بن عبد البر، ي، 1993، 30/21)

3- حديث اليمين مع الشاهد:

عن مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه:﴿ **أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد** ﴾. (ابن أنس، م، 2000، 421)

قال أبو عمر: « هكذا هذا الحديث في الموطأ مرسل عند جميع الرواة ». (ابن عبد البر، ي، 1993، 47/22)

وقال أبو عمر: وفي اليمين مع الشاهد آثار مرفوعة حسان، أصحُّها: حديث ابن عباس رواة كلها ثقات أثبات، رواه سيف بن سليمان المكي عن قيس بن سعد المكي عن عمرو بن دينار عن

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ابن عباس رضي الله عنهما:﴿ **أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد** ﴾. (ابن عبد البر، ي، 1993، 48/22)

والقضاء باليمين مع الشاهد مروي عن جماعة من التابعين، منهم: الفقهاء السبعة المدنيون وأبو سلمة وسالم بن عبد الله بن عبد الرحمن وعلي بن حسين وأبو جعفر محمد بن علي وعمر بن عبد العزيز؛ وهو قول جمهور العلماء بالمدينة، وإلى ذلك ذهب مالك والشافعي وأصحابهما، وبه قال أحمد وإسحاق وأبو ثور وأبو عبيد وداود بن علي. (ابن عبد البر، ي، 1993، 51-50/22)

قال مالك: « مضت السنة في القضاء باليمين مع الشاهد الواحد: يحلف صاحب الحق مع شاهده، ويستحق حقه. فإن نكل وأبى أن يحلف، أُحلِف المطلوب؛ فإن حلف، سقط عنه ذلك الحق، وإن أبى أن يحلف، ثبت عليه الحق لصاحبه. وإنما يكون ذلك في الأموال خاصة، ولا يقع ذلك في شيء من الحدود، ولا في نكاح، ولا في طلاق، ولا في عتاقة، ولا في سرقة، ولا في فرية ». (ابن أنس، م، 2000، 422)

المطلب الثالث: عمل أهل المدينة.

كان فقه الإمام مالك بعضه تخريجا للأحاديث، وبعضه بيانا للأمر الذي كان مجمعا عليه بالمدينة، وبعضه بيانا لما كان عليه التابعون الذين التقى بهم، وبعضه رأيا اختاره الإمام من مجموع آرائهم، وبعضه رأيا رآه، قد قاسه على شبيه من كتاب الله تعالى وسنَّة رسوله ﷺ.

ومن المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة، نذكر بعض الأمثلة المختلفة:

1- **تثنية الآذان وإفراد الإقامة:** ذهب الإمام مالك إلى أن الآذان مثنى، مثنى، ماعدا كلمة التوحيد في آخره، فإنها لا تثنَّى. وأما الإقامة، فهي واحدة، لا تثنَّى، ماعدا التكبير، فإنه مثنَّى. وذلك اعتمادا على عمل أهل المدينة والنقل المتواتر. (بوساق، م، 2000، 174/01) جاء في الموطأ: « وسئل مالك عن تثنية الآذان والإقامة، فقال: لم يبلغني في الآذان والإقامة إلا ما أدركت الناس عليه. فأما الإقامة، فإنها لا تثنَّى، وذلك الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا ». (ابن أنس، م، 2000، 54)

2- **تقديم الآذان لصلاة الصبح:** اتفق أهل العلم كافة على منع الآذان للصلاة قبل دخول وقتها، ماعدا الصبح، فإنهم اختلفوا فيها، ومذهب الإمام مالك ندب تقديم الآذان لصلاة الصبح، لاتصال عمل أهل المدينة بذلك. (بوساق، م، 2000، 209/01) جاء في الموطأ: « قال ملك: لم تزل الصبح ينادَى لها قبل الفجر، فأما غيرها من الصلوات، فإنا لم نرها ينادى لها إلا بعد أن يحل وقتها ». (ابن أنس، م، 2000، 56)

3- **حكم قراءة البسملة أول سورة الفاتحة في الصلاة:** ذهب الإمام مالك إلى ترك قراءة البسملة في أول سورة الفاتحة في الصلوات المكتوبة، جهرا كانت أم سرا، لا في افتتاح أمِّ القرآن

ولا في غيرها من السور. (بوساق، م، 2000، 229/01) جاء في المدونة: « قال مالك: لا يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم في المكتوبة، لا سرا في نفسه ولا جهرا، وهي السنة، وعليها أدركت الناس ». (التنوخي، س، 1994، 162/01)

4- **زكاة الخضروات والفواكه:** ذهب الإمام مالك إلى عدم وجوب الزكاة في الخضر والفواكه، لعمل أهل المدينة المتصل والنقل المتواتر. (بوساق، م، 2000، 401/01) جاء في الموطأ: « قال مالك: السُّنة التي لا اختلاف فيها عندنا، والذي سمعت من أهل العلم: أنه ليس في شيء من الفواكه كلها صدقة؛ الرُّمَّان والفرسك والتين، وما أشبه ذلك وما لم يشبهه، إذا كان من الفواكه، ولا في القضب، ولا في البقول كلها صدقة، ولا في أثمانها إذا بيعت صدقة حتى يحول على أثمانها الحول من يوم بيعها ويقبض صاحبها ثمنها وهو نصاب ». (ابن أنس، م، 2000، 168)

5- **نصاب الذهب:** ذهب الإمام مالك إلى أن نصاب الذهب: عشرون (20) دينارا، لإجماع أهل المدينة على ذلك. (بوساق، م، 2000، 429/01) جاء في الموطأ: « قال مالك: السُّنة التي لا اختلاف فيها عندنا: أن الزكاة تجب في عشرين دينارا عينا، كما تجب في مائتي درهم ». (ابن أنس، م، 2000، 151)

6- **الزوج الثاني لا يهدم ما دون الثلاث تطليقات:** الطلاق بائن ورجعي. وقد اتفق العلماء على أن العدد الذي يوجب البينونة الكبرى في طلاق الحر: ثلاث تطليقات متفرّقات. ودلت النصوص القطعية من الكتاب والسُّنة على أن المطلَّقة ثلاثا إذا تزوَّجت زوجا جديدا، ثم طلَّقها، فإنها تحل لزوجها الأول بعد العدَّة، وترجع إليه على غير طلاق، لأن التطليقات الثلاث يهدمها الزوج الثاني؛ وهذا محل إجماع. وإنما الخلاف في المطلَّقة بما دون الثلاث تطليقات إذا تزوَّجت زوجا آخر، فهل ترجع إلى زوجها الأول بغير طلاق كالمطلَّقة ثلاثا، أو ترجع بما عليها من طلاق ؟

ومذهب الإمام مالك في المسألة: أن ذات الطلقة الواحدة والطلقتين ترجع إلى زوجها الأول بما عليها من طلاق، ولو تزوَّجت بعد تطليقها زوجا آخر، لأن الزوج الثاني لا يهدم ما دون الثلاث عند أهل المدينة بلا خلاف. (بوساق، م، 2000، 609/02) جاء في الموطأ: عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: « أيما امرأة طلَّقها زوجها تطليقة أو تطليقتين، ثم تركها حتى تحل وتنكح زوجا غيره، فيموت عنها أو يطلِّقها، ثم ينكحها زوجها الأول، فإنها تكون عنده على ما بقي من طلاقها ». قال مالك: « وعلى ذلك السُّنة عندنا التي لا خلاف فيها ». (ابن أنس، م، 2000، 342)

7- **خيار المجلس:** نفى الإمام مالك خيار المجلس في البيع، استنادا إلى عمل أهل المدينة. (بوساق، م، 2000، 651/02) قال ملك في بيع الخيار: « وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر

معمول به فيه ». (ابن أنس، م، 2000، 391) جاء في الموطأ: « قال مالك فيمن باع من رجل سلعة، فقال البائع عند مواجبة البيع: أبيعك على أن أستشير فلانا، فإن رضي، فقد جاز البيع؛ وإن كره، فلا بيع بيننا، فيتبايعان على ذلك، ثم يندم المشتري قبل أن يستشير البائع فلانا: أن ذلك البيع لازم لهما على ما وصفا، ولا خيار للمبتاع، وهو لازم له إن أحب الذي اشترط له البائع أن يجيزه ». (ابن أنس، م، 2000، 391)

8- **حكم ضع وتعجَّل:** أجمع العلماء على تحريم تأخير الدَّين مقابل الزيادة فيه، واختلفوا في عكسه؛ أي: تعجيل القضاء مقابل حط شيء من الدَّين، وهو ما يسمَّى بـ: ضع وتعجَّل. ومذهب الإمام مالك في المسألة: هو إلحاق الثاني بالأول، فلا يجوز ذلك بحال، اعتبارا بإجماع أهل المدينة. (بوساق، م، 2000، 764/02) جاء في الموطأ: « قال مالك: والأمر المكروه الذي لا اختلاف فيه عندنا: أن يكون للرجل على الرجل الدَّين إلى أجل، فيضع عنه الطالب ويعجِّله المطلوب، وذلك عندنا بمنزلة الذي يؤخِّر دَّينه بعد محلِّه عن غريمه ويزيده الغريم في حقه، فهذا الربا بعينه، لا شك فيه ». (ابن أنس، م، 2000، 392)

9- **القضاء باليمين مع الشاهد:** قال الإمام مالك بالقضاء بشهادة الشاهد الواحد مع اليمين، استنادا إلى عمل أهل المدينة. (بوساق، م، 2000، 939/02) جاء في الموطأ: «قال مالك: مضت السُّنة في القضاء باليمين مع الشاهد الواحد: يحلف صاحب الحق مع شاهده، ويستحق حقه؛ فإن نكل وأبى أن يحلف، أُحلِف المطلوب، فإن حلف، سقط عنه ذلك الحق؛ وإن أبى أن يحلف، ثبت عليه الحق لصاحبه ». (ابن أنس، م، 2000، 422)

10- **شهادة الصبيان:** اختلف العلماء في قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح والشجاج. ومذهب الإمام مالك في المسألة: قبول شهادة الصبيان فيما بينهم في الجراح والشجاج خاصة، ما داموا ذكورا أحرارا. (بوساق، م، 2000، 987/02) جاء في الموطأ: « قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا: أن شهادة الصبيان تجوز فيما بينهم من الجراح، ولا تجوز على غيرهم، وإنما تجوز شهادتهم فيما بينهم من الجراح وحدها، لا تجوز في غير ذلك، إذا كان ذلك قبل أن يتفرَّقوا أو يُخَبَّبُوا أو يعلموا، فإن افترقوا، فلا شهادة لهم، إلا أن يكونوا قد أشْهَدوا العدول على شهادتهم قبل أن يفترقوا ». (ابن أنس، م، 2000، 424)

وغير ذلك من الأمثلة في أبواب الفقه المختلفة.

خاتمـة

في أعقاب هذا البحث، أصل إلى تقرير النتائج والتطلُّعات الآتية:

أ) النتائج المسجلة:

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

1- منهج الإمام في مالك في التعامل مع الحديث والأثر، بالشروط والضوابط العلمية المنصوصة، بما أفرز فقها متوازنا يستجيب للظروف والأوضاع المختلفة في الزمان والمكان في حياة الأمة.

2- مدى خصوبة المذهب وغناه بالدليل وعمله به، بما يفرض على العلماء من أهل المذهب البحث المعمَّق في سبيل تقرير ذلك لأهل المذهب وغيرهم.

3- تفرُّد المذهب المالكي بكون إمامه إمام فقه وحديث، وتلك خصوصية نادرة متميِّزة في المذهب، طبعته بطابع خاص، وأضفت عليه صفة مميَّزة، بما أمكن المذهب من قوة التحقيق والاجتهاد في القضايا المختلفة، وأعلى شأنه عند أهل الشأن.

ب) التطلُّعات المرجوة:

1- ضرورة تكثيف الجهود والدراسات المختلفة حول المذهب، لمزيد من البحث حول السُّنة والأثر في المدارس المختلفة في المذهب عبر العصور، لمعرفة كيفية العمل وطرق التنزيل قديما وحديثا في الأوضاع والأحوال المختلفة.

2- فتح مخابر علمية ومراكز بحث دراسية مختلفة في الجامعات والمعاهد والمدارس العليا، للبحث في طرق تطوير وعصرنة المذهب وفق مناهج الدراسات المعاصرة.

قائمة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم، برواية حفص.

2- أبو زهرة، محمد. (1952). مالك: حياته وعصره - آراؤه وفقهه. القاهرة، جمهورية مصر العربية: دار الفكر العربي.

3- ابن أنس، مالك. (2002). الموطأ. الجزائر: دار الإمام مالك للكتاب.

4- ابن حبان، محمد. (1978). الثقات. حيدر آباد، الدَّكن، الهند: دائرة المعارف العثمانية.

5- ابن سعد، محمد. (1997). الطبقات الكبرى. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

6- ابن سورة، محمد. (1968). الجامع الصحيح. القاهرة، جمهورية مصر العربية: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

7- ابن عبد البر، يوسف. (1967). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. الرباط، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

8- ابن عبد البر، يوسف. (1993). الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمَّنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار. دمشق، سورية: دار قتيبة للطباعة والنشر.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

9- ابن عبد البر، يوسف. (1997). الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة، وعيون أخبارهم الشاهدة بإمامتهم وفضلهم في آدابهم وعلمهم. بيروت، لبنان: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.

10- بوساق، محمد. (2000). المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة، توثيقا ودراسة. دبي، الإمارات العربية المتحدة: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.

11- التنوخي، سحنون. (1994). المدونة الكبرى. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

12- الحجوي، محمد. (1995). الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

13- حذيري، الطاهر. (2008). المدخل إلى موطأ مالك بن أنس. الكويت: مكتب الشؤون الفنية.

14- الذهبي، شمس الدين. (1982). سير أعلام النبلاء. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

15- السايس، محمد. (1970). نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره. القاهرة، جمهورية مصر العربية: مجمع البحوث الإسلامية.

16- عتر، نور الدين. (2000). الاتجاهات العامة للاجتهاد ومكانة الحديث الآحادي الصحيح فيها. دمشق، سورية: دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع.

17- عياض، عياض. (1983). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. الرباط، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

18- ولد أباه، محمد. (2011). مدخل إلى أصول الفقه المالكي. الرباط، المملكة المغربية: دار الأمان للنشر والتوزيع.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

تعليق على مخطوط رسالة الشيخ سيد المختار الكنتي الى إدوعيش

آدب ولد سيد امحمد
جامعة العيون الإسلامية/ موريتانيا
a1adouba@yahoo.com

ملخص:
يعتبر مخطوط الرسالة لمؤلفه الشيخ سيد المختار الكنتي نموذج صادق لتوطيد الصلة بين المجتمعات وضرورة الحفاظ عليها من الفتن والأنزلاق، ولقد استطاع علماء كنتة الدّفع بمشاريع إصلاح سياسي وفكري ممتدة من بلاد شنقيط وكل منطقة السودان الغربي إلى أواسط إفريقيا، عبر الاهتمام بالسِلم الأهلي، وتوطيد الصلة بين أبنائها، والحفاظ على حماية مجتمعات المنطقة من التفكك والضياع، إن تراث وتجربة علماء كنتة واسهاماتهم المختلفة في شتى ربوع موريتانيا ومنطقة الغرب الإفريقي، كان لها مشعل الهداية والنور والعلم والاحترام والنهي عن المنكر والابتعاد عن الفتن والحروب

كلمات مفتاحية: : مخطوط؛ قبائل موريتانيا؛ المجتمع القبلي؛ بلاد شنقيط؛ مشايخ كنتة

Abstract: The manuscript is considered the message by its author,sheikh Al-sayyid Al-mukhtar Al-kinti,an honest model for consolidating the link between societies and the need to preserve them from temptation and slips kent's scholars have been able to advance political and intellectual reform projects extending from the country of chinguetti and all the western sudan region to central Africa through concern for peace and the people ,consolidating the link between its people,and preserving the protection of the region's societies from disintegration and loos

Keywords Manuscript: the tribes of Mauritania؛ the tribal society؛ the country of Chinguetti؛ the sheikhs of Kunta

مقدمة:

إن أولى العوائق التي تعترض دراسة المخطوط الموريتاني تتمثل في شح مصادره وندرتها في بعض الأحيان، ولعل ذلك ما يستدعي منا تصنيفها والتعريف بها ليتسنى لنا فهم السياق التاريخي العام، الذي بدأ في خضمه تدوين المخطوط الموريتاني أو الشنقيطي بغض النظر عما يطرحه ذلك التدوين في حد ذاته من إشكالات، ومما يبعث على التأسف بالنسبة لأي باحث في موريتانيا، مانراه اليوم من عزوف واضح من لدن أغلب الباحثين الموريتانيين عن الاهتمام بدراسة وتحقيق مخطوطاتهم لقد شكل القرنان الثاني عشر والثالث عشر الهجريان قرني ازدهار ثقافي لم يسبق له مثيل حيث انتشرت المحاضر في كل أرجاء البلاد بعد أن اهتم أغلب الزوايا بتدريس ودراسة العلوم واتسعت حركة التدوين لتشمل الى جانب العلوم الشرعية العلوم الأخرى كالعلوم اللغوية والفلكية والتاريخية، ومن ذلك اهتمامهم بالتراجم الشخصية ووفيات الأعيان وعلم الأنساب والوقائع الشهيرة ونتيجة لذلك الاهتمام المتزايد واتساع حركة التدوين ظهرت كذلك المراسلات وهي نوع من التواصل ونقل المعارف بين العلماء فيما بينهم، وبين العلماء والأمراء، وبينهم والمجموعات القبلية، وتدخل الرسالة التي نقوم بدراستها في هذا السياق، وهي رسالة من الشيخ سيد المختار الكنتي الكبير إلى قبيلة إدوعيش وموضوعها هو: المحافظة على العلاقات والوفاء بالعهود والترشيد الديني والسياسي لأمراءإدوعيش، وللرسالة أهمية خاصة نظرا لقدمها من جانب ولأنها تشير إلى مستوى من العلاقات والتواصل، ولا يستغربأن يكتب الشيخ سيد المختار الكبير الكنتي رسالة ترشيدية إلىإدوعيشوأمرائها خاصة محمد بن محمد شين إذا علمنا أنهما التقيا إبان وجود الشيخ سيد المختار في تكانت إذ قد أرسلإدوعيش رسولا الى الشيخ سيد المختار الكنتي وهو في أدافر تقع الى الشمال الشرقي من تكانت وهي المنطقة الممتدة بين تيشيت شنقيط وتجكجة (أحمد الشنقيطي، 1911، 428)، يطلبون منه التوجيه والنصح والدعاء الصالح لهم، ولا يفوتنا هنا أن الشيخ سيد المختار الكنتي كان زعيم مدرسة مهتمة بالحكمة السياسية وهو مايبدو جليا في كتبه ورسائله حيث اعتمد في مخاطبة الملوك والأمراء وزعماء القبائل على الترشيد السياسي من خلال أدبيات مدرسة الحكمة السياسية، مع مسحة فقهية تربوية تميز خلفيته العلمية والإصلاحية وقد احتلت أزمة المجتمعات الصحراوية والسودان الغربي موقعا كبيرا عند الشيخ سيد المختار الكنتي، وقد شخصت مدرسته أزمة المجتمعات الصحراوية الى الفراغ السياسي وغياب الدولة المركزية

القوية والعادلة والأداء السياسي الخجول للإمارات الحسانية الصنهاجية القائمة والممارسات الخاطئة لبعض الأمراء.

وينبع اختيارنا لدراسة الرسالة الى:

المساهمة ولو بقسط قليل في دراسة ومعالجة المخطوطات الموريتانية التي تكاد أن تنسى وتضيع

قيمة النص إذ يمثل نوعا من العلاقات والتواصل بين مؤلف المخطوط والمجموعة القبلية (إدوعيش).

ندرة هذا النوع من الرسائل المخطوطة وعدم وجوده في المكتبات سواء منها الوطنية أو الشخصية.

وقد عدنا في هذه الدراسة إلى نسختين من المخطوط:

- الأولى رمزت لها ب (أ) وقد حصلت عليها مصورة من مركز الشيخ سيد المختار الكنتي للبحث والتوثيق بمدينة غاوه بجمهورية مالي الشقيقة .

- الثانية رمزت لها ب (ب) وحصلت عليها من في زاوية الشيخ سيد المختار الكنتي وهي مطبوعة على الآلة بنواكشوط .

ونسختين تكاد تكون متطابقتين وكاملتين وحجمهما متوسط.

ولا يفوتني أن اشكر العاملين في الزاوية خصوصا أبناء حم الأمين على مابذلوه معيللحصول على مخطوط الرسالة.

وقد تطلب العمل المنهجية التالية:

- أولا: ترجمة كاملة لمؤلف المخطوط، وقد تكلمت فيه عن حياته وذلك بالاعتماد على المصادر والمراجع التي تناولت جزء من حياته، قبل أن نتعرض لمولده ونشأته مرورا بالشيوخ الذين درسوه ومؤلفاته وآثاره.
- ثانيا: ترجمة وافية إلى المرسلة إليهم، وهو يعني الحديث عن إمارةإدوعيش وظروفها العامة.
- ثالثا: أهم ما احتوت عليه الرسالة من مضامين.

أولا: ترجمة مؤلف مخطوط الرسالة

هو المختار بن احمد بن أبي بكر بن محمد بن حبيب الله المعروف بالشيخ سيد المختار الكنتي الكبير يصل نسبه إلى الفاتح العربي الشهير عقبة ابن نافع الفهري، تكاد أغلب المصادر المكتوبة والشفهية تتفق على أنه الفاتح الثاني للإسلام في إفريقيابعد عقبة بن نافع ويطلق عليه لقب شيخ الأشياخ والشيخ الكبير،وكان من أبرز علماء ومشايخ الصحراء والسودان الغربي على الإطلاق، وقد اشتهر بالورع والعلم وموسوعية الثقافة والنظرة السياسية المحنكة والعلاقات الواسعة مع مختلف جهات منطقة المغرب العربي وإفريقيا وكان فعلا كما يقال عنه رجلا من الطراز الأول (سيد المختار الصغير، 1994،5).

وقد لعب في الحياة الصحراوية دورا منأكثر الأدوارأهمية، وتجمع النصوص المكتوبة والأحاديث الشفهية على هذه النقطة، غير انه كان قبل كل شيء مصلحا، وفاتحا إسلاميا حقيقيا، اجتذب علمه إلى خيمته زوايا البيضان الذين منهم انتشر دعاته في كل الأقطار السوداء في إفريقيا الغربية وبالتالي تدين لهم الصحراء الكبرى وبلاد السودان في الوقت الحالي، باعتناقها الإسلام مؤخرا، وقد كان في الوقت ذاته، السيد الذي وطد وأنارللمشاييخ طريق إيمانهم والزعيم الديني الذي أدخل في الإسلامالأقوام الوثنية (بول مارتي، 1985، 39).

وهو من الشوامخ الأعلام الواصلين وصدور أعيان الأولياء المحققين، كان الشيخ المذكورمن أفراد عصره علما وصلاحا، ولم نرى أحدا يطعن في ولايته ، ويكفي أن الشيخ سيديا حسنة من حسناته روي أنه قال جئته وقد انتهيت من تحصيل العلوم فردني مبتدئاومن نظر في كتبه تبين له فضله، سواء كانت في الحقائق أو غيرها (أحمد الشنقيطي، 1911، 356).

كانت ولادته في النصف الأول من القرن الثاني عشر الهجري،نشأ في بيئة علمية وصوفية، في أسرة اكتسبت أهميتها ومكانتها الدينية والاجتماعية داخل قبائل كنتة وخارجها، بفضل ماقام به أفراد العائلة من إسهامات فكرية وروحية، وما اضطلعوا به من مسؤوليات لنشر العلم وإشاعة التعاليم الإسلامية (أحمد بوكاري، 2006، 120).

وبعد مرحلة من التعليم الأولي تاقت همته إلى شد الرحلة إلى طلب العلم والتربيةفكان من ابرز شيوخه:

- إحَ الكلمرمي الذي اخذ عنه الفقه.
- علي بن النجيب الذي كان شيخه في العلوم الشرعية وفي الطريقة.
- ومن شيوخه أيضا: أبو عبد الله الولاتي الذي أخذ عنه الأصول (جمع الجوامع للسبكي وكافية ابن حجاب)
- أما علم الحقائق والأذكار والأوراد فأخذه عن شيخه علي بن النجيب الذي لقنه الطريقة القادرية ورسم له معالم التصوف والرياضة (أحمد بوكاري، 2006، 120).

كما تابع دراساته في فخذ طارقي من قبيلة كل السوق الذين هم كما هو معروف طلبة ووعاظ في الطوارق يدعى هذا الفخذ كل نبلوش (بو مارتي، 1985، 44)

وقد كان لهذا العالم والصوفي الجليل دور ديني هام بالنظر لما لهذه الطريقة القادرية المختارية من إسهام في الدعوة إلى الإصلاح بإحياء السنة وإماتة البدعة ونشر الإسلام والحد من انتشار المسيحية في إفريقيا الغربية. ومن عجائب جده واجتهاده وعلو همته في عالم المجاهدة ومحاولة الوصول الى مقامات الطهر والترقي أنه قال: " أقمت سنة والشيطان ينازعني من داخلي، ثم أقمت سنة ينازعني عن شمالي، ثم أقمت السنة الثالثة ينازعني عن يميني، ثم أقمت السنة الرابعة يخاطبني من بين يدي، فلما مضت تلك السنة تنحى عني، فكان لايخاطبني إلا من بعد، ولم اكتحل بغمض مدة تلك السنين ولم أضع جنبي الى الأرض ولم أضحك، بل كنت كلما وقع بصري على نائم اعتقدته ميتا أو على ضاحك اعتقدته مجنونا، فكان يصوم كراهب الصحراء، ويتغذى بأوراق وبذور أشجار البادية ومن ثمار العنب البري (بو مارتي، 1985، 46) كما اطلع على كل كتب الحديث المعهودة وأكملها بالعلوم المساعدة حتى علوم الآداب العادية من بلاغة ونحو.(بو مارتي، 1985، 45)

وقد عرف الشيخ بكرامات كثيرة منها:أن خليفته الشيخ سيدي محمد قال: كنت مرة في زاوية الشيخ أتأمل من تركته في بلادي من أقاربي وأحبابي، فإذا بالشيخ أمسكني من رأسي فوجدت نفسي في بلادي وكان بيني وبينها نحو أربعين مرحلة ثم بعد استيفائي غرضي وجدت نفسي في الزاوية (يوسف النبهاني، 2009، 378)

وللشيخ سيد المختار مؤلفات عديدة يقال انه ألف من الكتب ما يساوي عدد سنين عمره أي أربعة وثمانين كتابا، كما يقال إن تآليفه تزيد على ثلاثة مائة تأليف وهي تغطي مختلف مناحي العلوم الإسلامية من تفسير وتوحيد وفقه ونحو وتصوف ...الخ وقد أحصى المختار ابن حامدن في الجزء الخاص بقبيلة كنتة من موسوعته حياة موريتانيا المشهور من تآليف هذا الشيخ (سيد المختار الصغير، 1994،5).

ويجدر بنا أن نقول أن الشيخ سيد المختار كان مجددا فقد دعا إلى الاجتهاد والتجديد وانتقد بشدة الجمود والتقليد الذي كان سائدا في عصره، فقد شن المختار الكبير حملة على فقهاء عصره، الذين اقتصروا على المختصرات الفقهية واكتفوا بها عن الأصول والأمهات، فهو لا يعتد بهم إذ حبسوا أنفسهم في دائرة المختصرات والتعليقات، ولا يطمئن لمايجترونه من سفاسف وترهات، ويعتبرهم آفة على العلم وخطرا عليه، وكان يقول ويردد: " من لم يثبت على دعيمة أصل تلاعبت به أقوال المذاهب" (أحمد الحمدي، 2009، 175). وتعتبر فكرة التجديد من أهم المسائل الفكرية التي شغلت بال العلماء في غرب إفريقيا وغرب الصحراء خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة ،وتمحورت حول فكرة "ظهور المجدد"،وقد ناقش الشيخ سيد المختار الكبير الكنتي مسألة المجدد في أكثر من موضع وذكر أنه هو المجدد الذي أشار إلى صفاته الحديث النبوي الشريف.

(إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها....)

وأنشد قصيدة جاء فيها :

رأيت المصطفى في النوم حقا فبشرني وأدناني إليه

وقال : إنك المبعوث حقا تجدد سنتي فاصبر عليه

واقبل بالثناء على ضيوفي وأخبر أنهم من صفتيه

ولوح نحوهم بهاء نور وأتحفهم بنظرة لحظتيه.

ويذكر كذلك في المجلد الثاني من مصنفه الشهير،فقه الأعيان ،فيقول :وفي القرن الثالث عشر على مايقوله أولياء الوقت (إن المجدد هو صاحب هذ التصنيف...) (حماه الله ولد سالم، وأخ، 2002، 96).

كما يبدو أن الآراء التجديدية للشيخ سيد المختار كانت رائجة منذ بعض الوقت في الأوساط المشرقية ولاسيما كبارالنهضويين من أمثال رفاعة الطهطاوي الذي سبق وأن ذكر الشيخ سيد المختار الكنتي وأشاد به في كتابه الشهير:تخليص الإبريز في تلخيص باريز ،حيث استطرد نقاشا بشأن كروية الأرض كان حاضرا له بين علماء مشارقة ومغاربة ،فنبه إلى أنه :(ممن قال من علماء المغرب بأن الأرض مستديرة ،وأنها سائرة العلامة الشيخ مختار الكنتاوي بأرض أزوات ،بقرب بلاد "تيمبكتو"،وهو مؤلف مختصر في فقه مالك ضاها به "متن خليل"وألفية في النحو بها ضاها أيضا "ألفية ابن مالك النحوي"وله غير ذلك من المصنفات في العلوم الظاهرية والباطنية،كأوراد وأحزاب كحزب الشاذلي،وقد ألف كتابا وسماه :"النزهة" جمع فيه جملة علوم ،فذكرت لمناسبة علم الهيئة ،فتكلم على كروية الأرض وعلى سيرها ،ووضح ذلك فتلخص من كلامه أن الأرض كرة ،ولا يضر اعتقاد تحركها وسكونها ،مات هذا الشيخ سنة ألف ومائتين وست وعشرين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى السلام ،وخلفه حفيده المسمى باسمه...) (حماه الله ولد سالم، وأخ، 2002، 96).

وبغض النظر عن صلة الشيخ سيد المختار الكبير بفكر النهضة والتجديد في المشرق ،فإنه كانت للرجل رؤية تجديدية مكينة الجذور.

أما عن جانبه السياسي فقد أثر تأثيرا كبيرا في الأحداث والحروب التي عاشتها المنطقة التي كان يعيش بها وخاصة حروب أولاد أمبارك والطوارق وأولاد علوش وأولاد بله وغيرهم، فكانت مواقف الشيخ وإصلاحاته ومبادراته سببا في فض الكثير من النزاعات وله مراسلات مع أميربرنو والمقاطعات المجاورة وقد وضع محمد البكر أمير بورنو نفسه تحت إدارة الشيخ الروحية وكان يبعث إليه بالهدايا، وكذلك صنع أمراء افلان وزعمائهم، ولاسيما عثمان دان فودي وأخوه الوزير عبد الله، وابنه الوزير محمد بلو، وهذا ماصنعه طوارق الايير الأكثر جرأة، وطوارق دنك وعشيرة ايلمدن وقبيلة كل تادمكت، وكان مثل ذلك ماقام به زعماء الأقوام السوداء بنبارا، الفلان، الرمة، وكل العشائر التي تعيش في دامل سنغال وبين ملك كاتسينا (نيجيريا) وذلك قبل نمو إمبراطوريةافلان ماسينا في المناطق السودانية، ونفس الشيء أيضا صنعه زعماء بني حسان الموريتانيين المغافرة ومن أمثال ذلك أولاد عبد الله (البراكنة) والترارزه، وأولاد داود امحمد (موريتانيا الحوض)، وأولاد الفحفاح (النوارة)، وقبيلة إدوعيش (تكانت و العصابة) وأولاد الناصر (أنيورو)، وأولاد أحمد من منطقة أكيدي، وكذلك فعل العرب الصحراويون أولاد ادليم وحسان المغافرة (خليج ليفيربي) ووادي الذهب وعريب (وادي درعه) (بو مارتي، 1985، 74-75)

كما كان له كذلك مراسلات مع المولى سيديمحمد بن عبد الله بن مولاي إسماعيل، كما راسله علامة مصر المرتضى الزبيدي.(سيد المختار الصغير، 1994،5).

لقد لعب الشيخ سيد المختار دورا كبيرا في تحقيق التوازن بين مجتمعات السودان الغربي ومجتمعات الصحراء وهو ما تكشف عنه رسائله إلى المعنيين (حماه الله ولد سالم، 2008، 352)، توفي الشيخ سيد المختار الكنتي الكبير سنة 1226 هـ ودفن في مقبرة بوالأ نوار وقد ترك ثمانية ابناء.(سيد المختار الصغير، 1994،5).

ثانيا: المرسلة إليهم (إدوعيش)

إدوعيش من أهم قبائل موريتانيا وهمأحفاد اللمتونيين الذين أسسوا دولة المرابطين بالمغرب الإسلامي، وقد أسسإدوعيش في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي إمارة اتخذت منطقة تكانت مركزا لها، وتنقسم إدوعيشإلى ستة مجموعات كبرى تأتي في طليعتها مجموعةأهل محمد خونه التي احتكرت السلطة الأميرية الاعيشية منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ومجموعة الأنباطذات التقاليد العريقة في السلطة ببلاد الملثمين، أما المجموعات القبلية الأخرى فهي: أولاد اعلي نتوفه، وتغد، وجلا لفه، وسارة محمد شين التي هي ثمرة من ثمار انتصاره على المغافرة في احنيكات بغد اده (محمد المتار ولد السعد، وأخ، 1999، 164).

لقد استطاع محمد شين في حصار احنيكات بغد اده الذي دام ستة أشهرأن يغزوا كل قبيلة من المغافرة على حدهوينتصر عليها (باب بن الشيخ سيدنا، 2003، 64).

ويعتبر محمد شين المؤسس الفعليلإمارة إدوعيش وعرفت في أيامهازدهارا كبيرا غير أن وفاته في سنة 1788م قد فتحت الباب للصراع بين البيت الأميري، فانقسم إدوعيشإلى حلفين هما (بخواكه)(ومكزوزه)، غير أن ذلك الصراع سينتهي بعد وصول الأمرإلى محمد بن محمد شين وهو الأمير الذي في زمن إمارته كتب الشيخ سيد المختار رسالته هذه الى قومه إدوعيش، وقد بلغت إمارةإدوعيش في عهده أوج تألقها السياسي واتساع نفوذها المجالي، وكان محمد بن محمد شين أعظم أمير عرفته إدوعيش دينا وسياسة وكانت فترته فترة سلم ورخاء رغم معاركه الكثيرة والمتتالية ضد أعدائه، فاستطاع أن يوحد تحت رايته جل إدوعيش خلال فترته الطويلة (مجموعة من المؤلفين:1990، 28)، وفي زمنه تولى قضاء إمارته العالم سيدي عبد الله ولد

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الحاج ابراهيم، وأمتاز عهده كذلك بالبحث عن منفذ على النهر لتجارة تكانت الصمغية (محمد المتار ولد السعد، 1999، 164)

وبعد هذا الأمير القوي ستعرف الإمارةأزمة تمثلت في الصراع بين ابنه أسويد احمد وأعمامه ومنها دخلت تكانت في حروب بين المتخاصمين،حيث إحتمى اسويد حمد بقيبلة كنتة ضد أعمامه ، وقد جرت بينهما سلسلة معارك أدت في النهاية إلى دخول كثير من إدوعيش في حلف أسويد أحمد عرف ب"أبكاك" إلاأنإدوعيش ستسترد عافيتها بعد وصول الأمير بكار بن سويد احمد المتنفذ " ولو أراد الله تعالى اتفاق كلمة إدوعيش لكان عليه وهو أهل لها، لعقله وسياسته وكرمه وعزمه وحزمه وشجاعته ورمايته، لكنه شيخ ضيعه قومه، فمازالت الحروب دائمة عليه منهم، وقتل فيها بعض أولاده، وربما أرادوا غدره، ومع ذلك فقد طالت إمارته حتى فنا أقرانه، ولم يبقى له نظير في رؤساء الأرض" (باب بن الشيخ سيدنا، 2003، 113).، وقد أنهى هذا الأمير حياته الطويلة بعد أن جعل إدوعيشأهم جبهة في مقاومة الاحتلال الفرنسي الى أن استشهد في معركة غير متكافئة مع الفرنسيين في من أرض أفله (باب بن الشيخ سيدنا، 2003، 115).

ثالثا: محتوى الرسالة:

الرسالة التي بين أيدينا عبارة عن خطاب ترشيدي وجهه الشيخ سيد المختار الكنتي الكبير الى قبيلة إدوعيش عامة ومحمد بن محمد شين وأخويه اعلي والمختار بن محمد شين خاصة وعمهم محمد بن بكار وسيدي احمد بن اعلي بابي والرسول ولد اعلي انبكه، وتاريخ المخطوطالذيكُتب فيه 1226 هـ الموافق 1811م، وهو تاريخ وفاة مؤلف الرسالة وعلى ذلك الأساس تكون الرسالة في الربع الأول من القرن التاسع عشر الميلادي وهيتأتي بعد رجوع الشيخ سيد المختار الكنتي مباشرة من تكانت إلى أزواد،وكان للشيخ سيد المختار صلة بمؤسسي إمارةإدوعيش، بكار ولد أعمر وابنه محمد شين فقد لقيهما فتشبثا به،(باب بن الشيخ سيدنا، 2003، 96). وقد توطدت هذه الصلة بعد زيارة الشيخ سيد المختار إلى تكانت في أيام محمد بن محمد شين وتحمل هذه الرسالة مضامين توجيهية وأخلاقيةعلى خطى نمط من الكتب والرسائل مشهور عرفته حركة التأليف في الحضارة العربية الإسلامية عموما والمغاربية خصوصا يهتم بالحكمة السياسية، والرسالةوإن كانت لاتقارنولاتقاس بالرسالة الفودية(نسبة إلى الدولة الفودية)لإبن المؤلف الشيخ سيد محمد بن الشيخ سيد المختار (ت 1242 هجري) ،وكتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة لمؤلفه أبي بكر بن محمد بن الحسن المرادي

الحضرمي(ت 489 هجري)،و كتاب أوثق عرى الاعتصام للأمراء والوزراء والحكام (آداب الملوك)للشيخ سيد محمد بن الشيخ سيد المختار,ونصيحة المغيلي(ت940هجري)للأسكيا محمد وهو احد ملوك مالي ،والرسالة في كظم الغيظ وتوقيف الفتن إلى أحمد بن لوبو ملك ماسينا للشيخ سيد المختار الصغير الملقب بادي بن الشيخ سيد محمد (ت1263 هجريه), وبعض تآليف الشيخ محمد المامي بن البخاري الباركلي ، إلا أنها تتكلمعن مضامين أخلاقيةكالتواضع والحكمة والابتعاد عن منطق القوة والقهر وهي بلا شك تدخل في مجال الحكمة السياسية التي على قبيلة إدوعيش وأمرائها إتباعها حسب المؤلف ، فالرسالة إذاًتندرج بحكم موضوعها في علم الحكمة السياسية بمفهومها العام، فمعظم فقراتها تعتمد على النصيحة لإدوعيش، وقد بدأ المؤلف رسالته على عادة السلف الصالح من الأمة وذلك بحمد الله تعالى ثم الصلاة على الرسول الكريم بأسلوب لغوي متين ليصل بعد ذلك إلى هدف الرسالة وهو تعيين المعني بالخطاب (جماعة إدوعيش عامة) ومحمد بن محمد شين وأخويه اعلي والمختار خاصة، بعد ذلك يعرج على سبب إنشاء رسالته وهو الترشيد والنصيحة لإدوعيش لمافيه صلاح دنياهم وأخراهم، فقد أخبر المؤلف أنه كان على معرفة بإدوعيش فقد أرسلوا له رسولا أيام وجوده في تكانت بمنطقةأدافر وقد رجع إليهم من مسافة ثلاثة أيام، ويبدو من خلال الرسالة أنه تعاهد معهم على الخصال الحميدة والتي من خلالها تقوى العلاقة بينه وبين إدوعيش.

فيقول ("الحمد لله الذي جعل دولة الباطل ساعة ودولة الحق إلى الساعة،هذا وإنه من عبد ربه المختار بن أحمد بن أبي بكر إلى جماعة إدوعيش أخص منهم محمد بن محمد شين وأخويه أعلي والمختار....السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته ...واعلموا أن الدولة لاتقبل الهجوم على حرمات الله وأن حرمات الله هم أولياؤه وعياله...) (سيد المختار الكبير، مخطوط غير مرقم)

ويقول: ("وأكونأنا هو الذي أقيمكم في بلادكم معززين وانكم معتقدين فيما اعتقد بنو حسان في سيد امحمد الكنتي").(سيد المختار الكبير، مخطوط غير مرقم)

وفي إطار نصيحته لإدوعيش يقول: (" إياكم وطلب غاية الظلم لأن من طلب الغاية صار آية") (سيد المختار الكبير، مخطوط غير مرقم)

ويقول في موضوع آخر: (وفي حديث قدسي {من عادا لي وليا فقد آذنته بالحرب} ولاقبل لأحد يحارب الله لأنه الغالب السالب)، ويقول مرة اخرى: (" فأر يعوا على أنفسكمولا يحملنكم اعتمادكم على قوتكم على أن تعرضوها لقوة الله تعالى فتضمحل سريعا وكأنها لم تكن لان

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

غلظ الحطب لايقوى على لهب النار فهداكم الله تعالى لما هو أليق بكم وبالله التوفيق").(سيد المختار الكبير، مخطوط غير مرقم).

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

خاتمة :

إن المخطوطات هي كنزنا الثقافي المكتوب وأهم مكونات تراثنا عموما والمصدر الأول لتاريخ بلادنا السياسي والثقافي والاجتماعي ، ولابد من الاهتمام بها وإخراجها إلى النور.

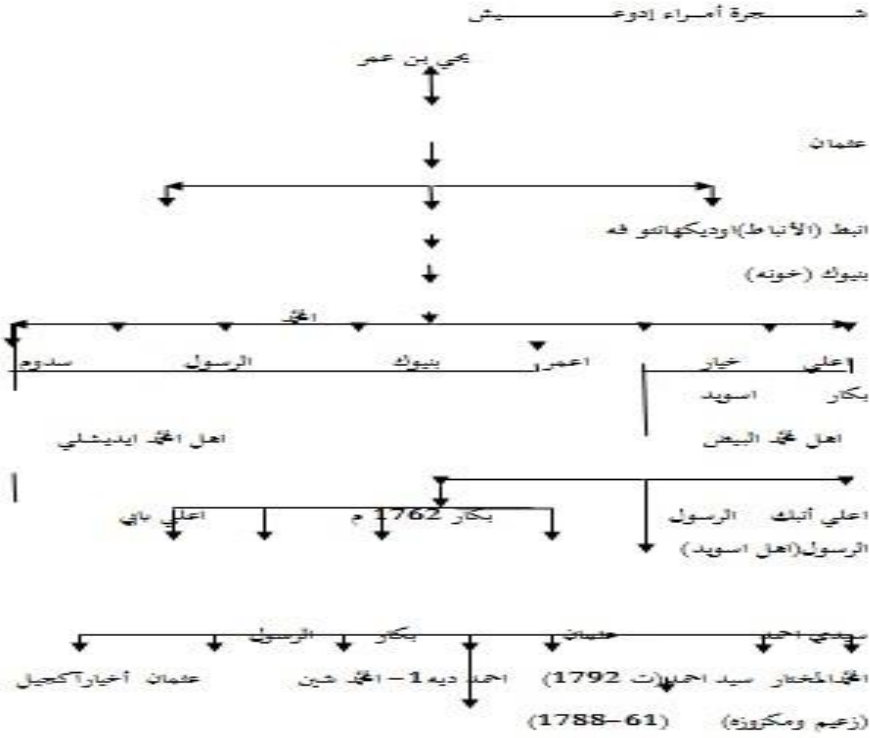
- لقد كانهدف رسالة المخطوط هو النُصح والترشيد لقبيلة إدوعيش .

- الابتعاد عن الظلم والفتن .

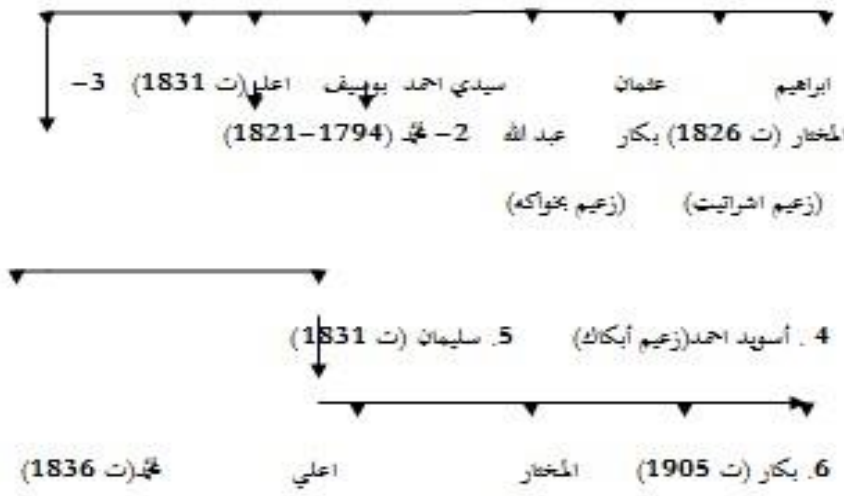
- ضرورة المحافظة على العهود والعلاقات .

- ضرورة الأهتمام بالسِلم والأمن.

الملاحق:



ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600



ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ملحق من المخطوط مكتوب بالآلة

بسم الله الرحمن الرحيم

- الرسالة رقم ... بتاريخ :
- من الشيخ سيد المختار الى جماعة ادوعيس
- موضوع الرسالة : المحافظة على العلاقات والوفاء بالعهود
- المرجع ط/ باب ٤

الحمد لله وحده ولا يدوم الا ملكه والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وعلى آله واصحابه وسلم تسليما وبعد : فهذه رسالة للشيخ سيد المختار الكنتي لابناء ابي اعيش وهذا نصها .

الحمد لله الذي جعل دولة الباطل ساعة ، ودولة الحق الى الساعة ، وبعث الى الخلق نبيه صلى الله عليه وسلم فسعد من اطاعه ، وشقي من خالفه وابى اتباعه ، واظهر عليه الصلاة والسلام الحق واذاعه ، واتخذ التقى بضاعه ، هذا وانه من عبد الله المختار بن احمد بن ابي بكر الكنتي الى جماعة بني اعيش: محمد بن احمد شين ، واخويه : اعل والمختار ، وعمهم محمد بن بار والسيد احمد بن اعل باب والوصول بن اعل انهك .

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته اما بعد : فان كنتم على العهد الذي خلفت عليه آباءكم من الطاعة والمتابعة وحسن الاعتقاد فذلك فانتم وذلك هو الذي اليق بكم ، في رفع صيتكم وابقاء دولتكم وانتم تعلمون بانكم بعثتم الي رسولا ووجدني حاجا بأدافر فوجهت اليكم من ساقة ثلاثة ايام . ونص رسالتكم ان كانت لك بنا حاجة فأتيكم لنا قلتا تينا عشرة ايام حتى تجمعوا امركم وترجعوا معي إلى إخوانكم من التوارق او اكون انا هو الذي أقيمكم في بلادكم معززين وأنتم معتقدين في ما اعتقد بنوا حسان في سيد احمد الكنتي فخيرتكم بين الخصلتين اما الرحلة واما الاقامة فاخترتم الاقامة ان كانت مع العز فانيت لكم وضمنت لكم العز والغلبة وقد رايتم ذلك من يومئذ الى يومنا هذا . وان غدرتم ونكثتم كما بلغنا ذلك عنكم من انكم اخذلتم باذلال كنانة وسلب ما بأيديهم من عهدهم وخيولهم فالقادر على رفعتكم بعد ذلتكم هو القادر على ذلتكم بعد رفعتكم لا يعجزه شيء لان عباده الصالحون هم ابواب رحمته لمن انعم ومناط نقمته لمن عصاهم ونكث عهدهم فان الله تبارك وتعلى هو المعز لمن يشاء وهو المذل لمن يريد اذلاله وهو الموتي الملك لمن يشاء والمنزع له ممن يشاء . قال عليه الصلاة والسلام في حديث يرويه عن ربه لا يعتمد علي عبد من عبيدي أعلم ذلك منه فتكيده اهل السموات والارض الا جعلت كيدهم في نحاب ولا يعتمد على غيري اعلم ذلك من نيته فقطعت اسباب السموات والارض من دونه ، وقال تعلى : (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

قائمة المصادر والمراجع:

1- باب بن الشيخ سيديا، إمارتي إدوعيش و مشظوف، دراسة وتحقيق ازيد بيه ولد محمد محمود، المعهد التربوي الوطني،نواكشوط،2003م.

2- عائشة منت ديدي،حوليات تجكجة، جامعة نواكشوط،.1990

3-الشيخ سيد المختار الصغير بن الشيخ سيد محمد،الرسالة العلوية،دراسة وتحقيق،سيد أحمد ولد أحمد السالم،نواكشوط،1994م.

4- أحمد بن الأمين الشنقيطي،الوسيط في تراجم أدباء شنقيط،القاهرة، ط1911،1م.

5- يوسف بن إسماعيل النبهاني،جامع كرامات الأولياء،تصحيح عبد الوارث محمد علي،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،ط4 ،2009م.

6- بول مارتي،كنتة الشرقيون،تعريب محمد محمود ولد ودادي،مطبعة زيد ابن ثابت،دمشق، 1985م.

7-حماه الله ولد السالم،المجتمع الأهلي في موريتانيا،بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية،ط1 ،2008م.

8-أحمد الحمدي،المختار الكبير:التصوف والعلم بأزواد وإفريقيا،جمعية البيت للثقافة والفنون،ط1،الجزائر،2009م.

9- محمد المختار ولد السعد وآخرون،تاريخ موريتانيا (فصول ومعالجات)،نواكشوط،1999م.

10- حماه الله ولد السالم وآخرون،مصادر كراسات التاريخ الموريتاني،العدد الثالث،مطبعة ميسك،نواكشوط 2002م.

11- أحمد بوكاري،الإحياء والتجديد الصوفي بالمغرب،المملكة المغربية،منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،ط2006،1م.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

L'intelligence artificielle en éducation

de la formation à la professionnalisation des métiers

Artificial intelligence in education: from training to professionalization of trades

Nawal BENGAFFOUR awal.1bengaffour@gmail.com	Ecole normale supérieure de Bouzaréah- Alger- ALGERIE

Résumé (Français)

Notre étude s'inscrit dans une démarche innovante en matière de formation, d'identité professionnelle et de professionnalisation des enseignants dans les trois cycles scolaires (primaire, collège et lycée) en Algérie. En cohérence avec les axes de recherche auxquels nous allons tenter d'apporter des précisions, l'objectif de notre travail de recherche consiste à démontrer l'importance de l'intelligence artificielle en matière d'éducation dans la formation des enseignants leur permettant de participer à l'édification d'une société moderne, interactive et d'une école de qualité .

S'appuyant sur un modèle d'analyse existant de la formation, de la mission et de l'activité de l'enseignant, notre article se propose de passer en revue le curriculum réel de la formation en didactique, le rôle des enseignants d'éducation dans l'élaboration des curricula, les référentiels et les modèles numériques/interactifs de construction de l'identité professionnelle de l'enseignant à travers les dimensions technico-pédagogiques, sociologiques et psycho-« logiques » des apprentissages .

Mots-clés: Formation, l'intelligence artificielle, enseignant, professionnalisation, compétences, référentiels, apprentissage, curricula, didactique.

ملخص باللغة العربية

تعتبر دراستنا جزء من نهج مبتكر للتدريب والهوية المهنية وإضفاء الطابع المهني على المعلمين في الأطوار المدرسية الثلاث (الابتدائي والمتوسط والثانوي) في الجزائر. وتماشياً مع مجالات البحث حول الذكاء الاصطناعي التي سنتطرق لها بالتفصيل، فإن الهدف من عملنا البحثي يتمثل في إظهار أهمية الذكاء الاصطناعي في التعليم وفي تدريب المعلمين لتمكينهم من المشاركة في بناء مجتمع حديث وتفاعلي ومدرسة عالية الجودة.

بالاعتماد على نموذج تحليلي موجود لدور ومهنة المعلم ورسالته ونشاطه، تهدف مقالتنا إلى دراسة ومراجعة المناهج الفعلية للتدريب في التعليم، واظهار دور معلمي التعليم في تطوير المناهج والمعايير والنماذج الرقمية -التفاعلية لبناء الهوية المهنية للمعلم من خلال الأبعاد "المنطقية" التعليمية والتربوية والاجتماعية والنفسية.

كلمات مفتاحية: التدريب، الذكاء الاصطناعي، المعلم، الاحتراف، المهارات، المعايير، التعلم، المناهج، التعليم.

Abstract (English):

Our study is part of an innovative approach to training, professional identity and professionalization of teachers in the three school cycles (primary college and high school) in Algeria. In coherence with the research axes to which we will try to provide details, the objective of our research work consists in demonstrating the importance of artificial intelligence in education in the training of teachers allowing them to participate building a modern, interactive society and a quality school.

Drawing on an existing analysis model of the teacher's training, mission and activity, our article aims to review the actual curriculum of training in didactics, the role of teachers of education in curriculum development, benchmarks and digital / interactive models for constructing the teacher's professional identity through the technical-pedagogical, sociological and psychological "logical" dimensions of learning.

Keywords: Training, artificial intelligence, teacher, professionalization, skills, benchmarks, learning, curricula, didactics.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

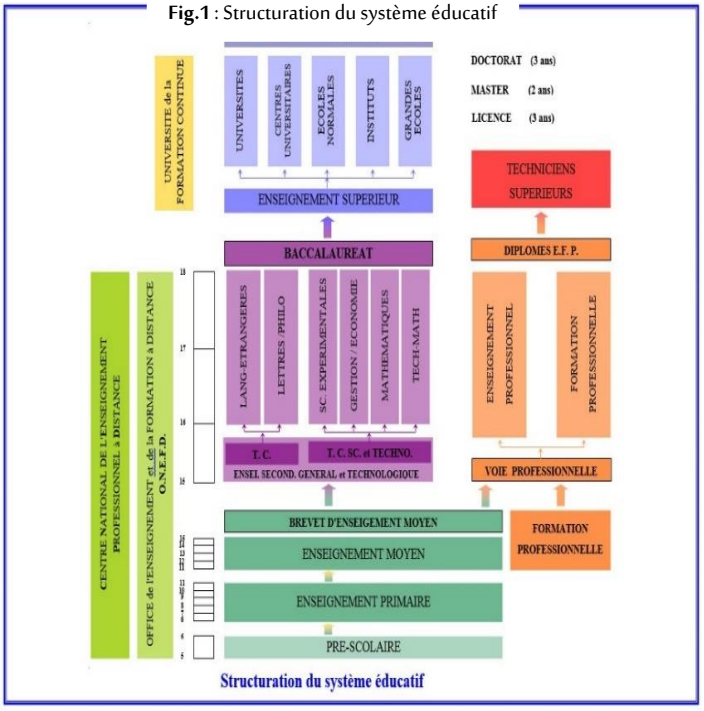
Introduction

Le système éducatif algérien, comme tout système performant dans le monde, repose sur un dispositif de formation pluridisciplinaire et fiable des praticiens tous cycles confondus. Pour atteindre l'objectif visé en assurant durablement l'efficacité de cette formation et garantir le rendement tant qualitatif que quantitatif de ce même système, il est nécessaire de définir précisément les rôles, modalités et les contenus éducatifs, à savoir : les secteurs de l'éducation, de la formation, de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique.

Cette formation pluridisciplinaire, dans ses volets théorique et pratique, vise à redynamiser les compétences acquises et à reprofiler les prestations pédagogiques des enseignants en étant plus proches des enjeux à caractère didactique des élèves et de leur niveau réel. Elle se base sur des supports pédagogiques diversifiés, innovants des techniques d'enseignement/ apprentissage des méthodes de type communicatif, dans une perspective didactique actionnelle.

Comme condition préalable, la nécessité de la formation des formateurs s'impose. Elle doit être intelligemment planifiée, clairement codifiée et délimitée par un échéancier précis. Sans cela, il serait obligatoirement illusoire de prétendre mettre valablement l'ingénierie de la formation au service de l'action pédagogique et sa mise en pratique dans les classes envisagées. Cela exige une parfaite coordination entre les différents paliers du système éducatif.

Fig.1 : Structuration du système éducatif



Durant l'année 2002-2003, l'Algérie a entrepris une réforme de son système éducatif, portant sur toutes les composantes, notamment la refonte des programmes et des méthodes d'enseignement. Dans ce sillage, soulignons que cette réforme se poursuit dans la perspective d'assurer un accès équitable à l'enseignement et à un développement numérique qualitatif. Les actions du secteur de l'éducation nationale s'articulent autour de trois leviers importants, à savoir, la refonte pédagogique, la bonne gouvernance et la professionnalisation des métiers par la formation.

Dans la mise en œuvre de cette réforme, l'Algérie a pris une séries de mesures appropriées visant l'amélioration de l'ensemble des aspects de fonctionnement défaillant de son système éducatif et notamment l'utilisation des ressources mobilisées que le secteur de l'éducation s'est attelé à revoir en instaurant des opérations-phare pour une meilleure adaptation de son programme d'action. Ces opérations ont pour objectifs les améliorations introduites en matière de pédagogie, de technologie et de gouvernance éducative, à savoir :

1- la formation des formateurs (formation initiale, formation en cours d'emploi, formation académique à distance, encadrement, formation spécialisée),
2- la révision des curricula et des horaires, l'amélioration des indicateurs de scolarité,
3- la réduction des disparités intra et inter wilayas (en termes de ratio de scolarisation et d'évaluation certificative, notamment aux examens du BEM et du BAC),
4- l'amélioration de la prise en charge des élèves ayant des besoins spécifiques,
5- la généralisation de l'enseignement de l'informatique en tant qu'outil pédagogiques,
6- la lutte contre l'analphabétisme en prenant en charge les apprenants au sein des établissements scolaires,
7- la formation à distance et les outils pédagogiques multimédias.

« La formation du corps d'encadrement pédagogique est un autre prérequis à l'amélioration de la qualité de l'éducation (...) Le Gouvernement poursuit cette politique à travers, notamment, l'élaboration d'un Plan national de formation 2017-2020 tant dans la dimension de la refonte pédagogique que dans celle de la gouvernance.

Au cours de l'année scolaire 2017-2018, 10.380 personnes des deux sexes ont bénéficié de ces formations. L'état d'avancement dans l'exécution de ce Plan de formation, à la fin de l'année scolaire 2017-2018, a atteint un taux de réalisation de 65% pour la formation qui relève de la refonte pédagogique et 55% pour celle qui relève de la gouvernance. » (Rapport volontaire, 2019 : 64)

Fig.2 :

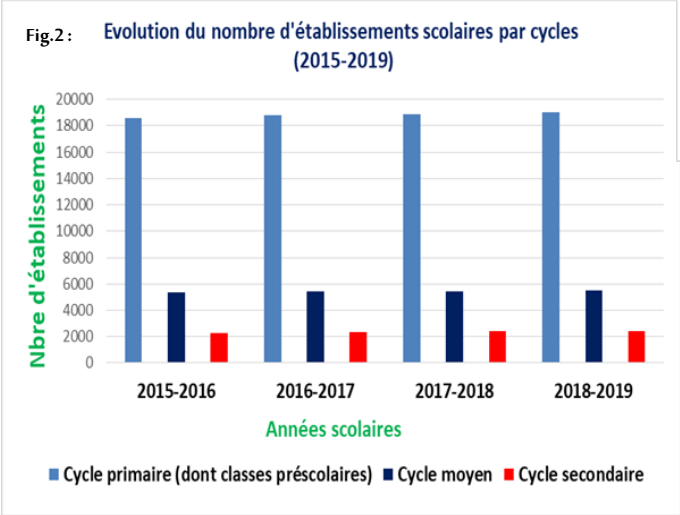


Fig.3 :

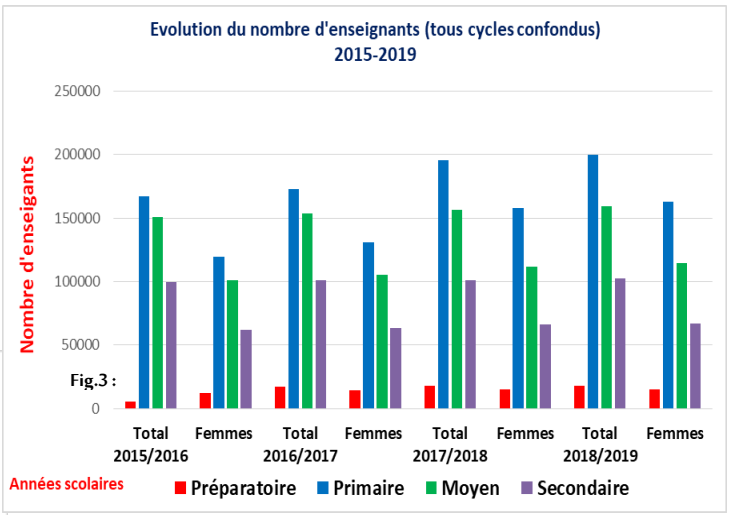


Tableau : *Evolution du nombre d'enseignants de l'enseignement (tous paliers confondus) 2015-2019*[1]

Evolution du nombre d'enseignants	2015/2016		2016/2017		2017/2018		2018/2019	
	Total	Femmes	Total	Femmes	Total	Femmes	Total	Femmes
Préparatoire	**15551**	12213	**17454**	14340	**18030**	15310	**17791**	14861
Primaire	**166735**	119571	**172719**	130826	**195459**	157708	**199850**	162518
Moyen	**151044**	101029	**153617**	105383	**156182**	111766	**159065**	114638
Secondaire	**99746**	61668	**100761**	63755	**101388**	66054	**102279**	67152

Au terme de l'année scolaire 2018-2019, le total des scolarisés est évalué à 9.211.640 élèves, dans les trois paliers, soit 287.410 élèves de plus par rapport à 2017- 2018 avec un taux de féminisation de 49% qui varie selon le cycle. Les élèves du cycle primaire (y compris en classes préparatoires) représentent 54% du total des élèves et le reste des taux est réparti entre les cycles moyen et secondaire. Le nombre total des enseignants s'est établi à 478.985 en 2018-2019 contre 471.059 en 2017-2018 soit une hausse relative de 1,7%.

En ce qui concerne les établissements scolaires, le secteur de l'éducation nationale compte 26.982 établissements scolaires dont 19.037 écoles primaires, 5.512 collèges et 2.433 lycées. Les données chiffrées du ministère de l'éducation nationale contenu dans le Rapport Volontaire 2019 montrent l'évolution des ressources humaines et infrastructurelles dans les trois (03) paliers :

Fig.4 :

1- L'enseignement primaire : l'effectif des enseignants a légèrement augmenté. Ils étaient 199.850 durant l'année scolaire 2018-2019 contre 195.459 l'année précédente, soit 4.391 nouveaux enseignants.

2- L'enseignement Moyen : on dénombre 159.065 enseignants en 2018-2019 contre 156.182 enregistré l'année précédente. La proportion de femmes est évaluée à 72%. De même pour les établissements, un nombre de 5.512 est répertorié en 2018-2019 contre 5.455 en 2017-2018 soit une légère augmentation de 1%.

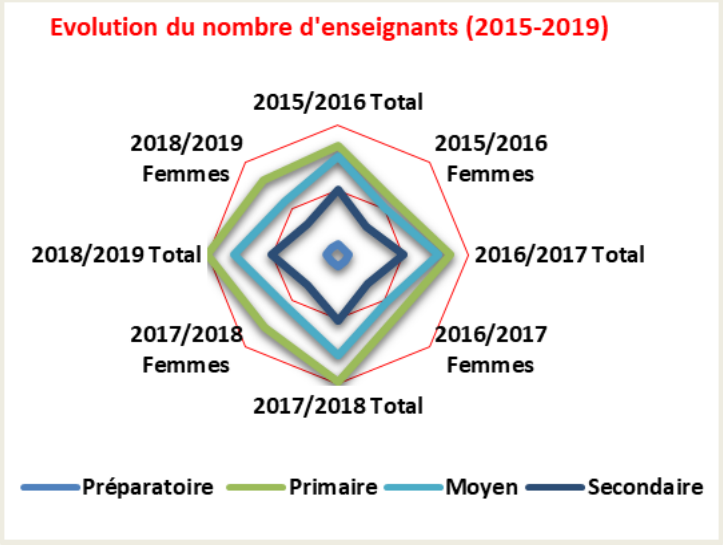
3- L'enseignement secondaire : en ce qui concerne ce palier, l'enseignement secondaire, le nombre d'enseignants a atteint quant à lui le chiffre 102.279, soit une légère augmentation de 1% (+891). De même pour les établissements du cycle secondaire, on dénombre 2.433 en 2018-2019 contre 2.392 en 2017-2018, soit une légère augmentation de près de 2%.

Par ailleurs, le secteur de l'éducation dispose de 38 organes[1] sous tutelle répartis sur le territoire national (28 instituts de formation, 4 centres nationaux, 4 offices, 1 conseil des programmes, l'institut de recherche). Outre cela, s'ajoutent des niches de dispositifs et de compétences de soutien de type numérique qu'il reste à assurer, dans le champ de la communication socio-éducative et leur généralisation, à partir des expériences pilotes afin de lancer des prolongements de nature structurelle, d'où leur importance dans le processus de formation et de recyclage du personnel du secteur de l'éducation.

L'intelligence artificielle au service de la pédagogie et de la gouvernance Institutionnelle

« L'éducation est un objet qu'aucune science ne peut à elle seule rendre entièrement intelligible. Il convient donc d'adopter une approche multiréférentielle » (ARDOINO, 1980 : 89-90) .En ce sens, il s'avère que le développement progressif de la numérisation administrative et technopédagogique ouvre une opportunité à l'évolution du système éducatif algérien, suivant les normes et les tendances nationales et internationales. A cet effet, il est important d'introduire et de recourir à l'intelligence artificielle qui permettra aux enseignants d'être en mesure de comprendre, de moderniser et de développer des méthodes d'enseignement et des systèmes intelligents dans une grande variété de paramètres pédagogiques.

« L'intelligence artificielle (IA) est « l'ensemble des théories et des techniques mises en œuvre en vue de réaliser des machines capables de simuler l'intelligence[2] ». Elle correspond donc à un ensemble de concepts et de technologies plus qu'à une discipline autonome constituée (Kaplan, Haenlein 2018 : 80).D'autres, remarquant la définition peu précise de l'IA, notamment la CNIL, introduisent ce sujet comme « le grand mythe de notre temps » (DEMIAUX, SI ABDALLAH, 2017 : 02)



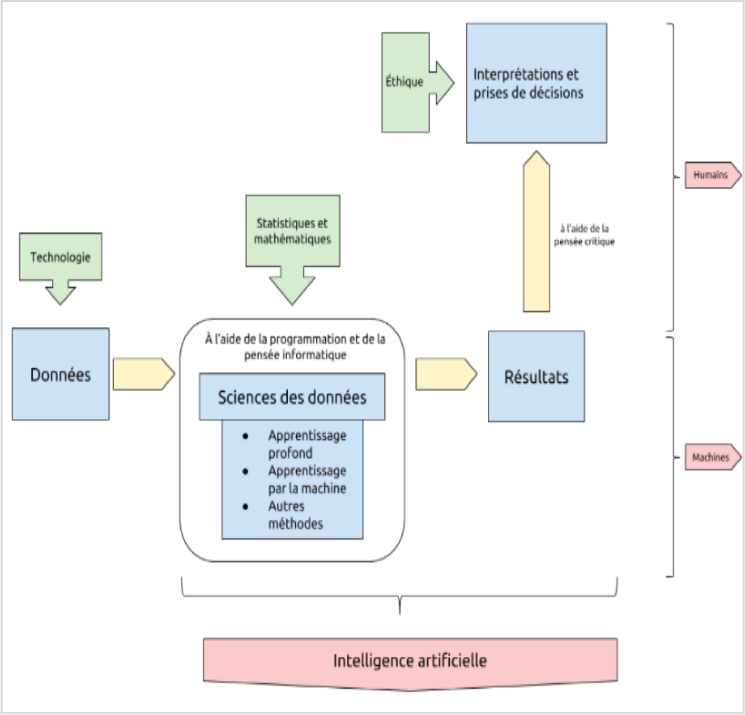
Sa maitrise leur permettra de se connecter au monde virtuel, d'analyser, d'appréhender et d'adapter des solutions technologiques aux problèmes d'enseignements, inédits et assez complexes en se référant à des méthodes d'enseignements innovants, représentatifs et significatifs.

Fig.5 : Intelligence artificielle

"L'identité des sciences de l'éducation est encore en débat. Il semble cependant que le pluriel des sciences de l'éducation fasse désormais l'unanimité (HAMELINE, 1998 : 227-241) [...] Elle se décline cependant très différemment selon qu'on vise une formation à la recherche, une formation généraliste sans destination professionnelle précise ou une formation à un métier de l'éducation. Dans ce dernier cas, on a affaire à "une discipline universitaire dans un champ de pratiques sociales" ((CHARLOT, 1995 : 14-15), ce qui transforme notablement le rapport au savoir."(PERRENOUD, 2002 : 89-90)

Il s'agit donc de prendre conscience de l'intérêt de la numérisation en éducation car ce n'est qu'en poursuivant l'intégration des technologies de l'information et de la communication dans les domaines de formation, d'enseignement et des apprentissages que le système éducatif évoluera en Algérie. Son développement exige :

1- le renforcement du système d'information numérique et l'intégration des technologies numériques à l'échelle nationale ;
2- la numérisation des ressources pédagogiques, du matériel didactique multimédia, du travail en projet, du système d'auto-évaluation : pédagogie et apport des technologies éducatives (plates-formes numériques, web, médias sociaux...) ;
3- l'élaboration des scénarios d'apprentissage avec les nouvelles technologies, la production des documents multimédias et les dispositifs de détection des vocations technologiques chez les élèves (tous cycles confondus) ;
4- l'accroissement des partenariats et des coopérations entre les enseignants, les formateurs/ pédagogues et les établissements scolaires/ instituts de formation afin de capitaliser et de mettre en valeur les pratiques et les expertises qui y sont développées en Algérie et à l'étranger (UNESCO, ALESCO, UNICEF, Société savantes,... etc)[3]



Ainsi, ces données requises servent à modéliser, analyser et élaborer des écosystèmes éducatifs et artificiels qui seront ensuite adaptés progressivement au contexte algérien en changeant de Cap, selon les méthodes et les diversités des programmes d'enseignement.

La formation, une passerelle intelligente vers l'innovation pédagogique

« La formation, *ancrage professionnel* ou : *un remaniement de la raison pédagogique* » (DESJARDINS, TRAN, 2019 :120)

Confronté à des mutations technologiques rapides, l'enseignant serait en mesure d'intégrer des technologies d'apprentissage et d'extraire l'information digitale à partir des programmes numériques conçus pour améliorer le rendement pédagogique, actualiser et développer ses compétences professionnelles, là où la numérisation du système éducatif revêt un impact-clé sur l'évolution et la modernisation des sociétés et se répercute progressivement sur la qualité des enseignements y compris sur les dimensions socio-économiques, politiques, éducatives et culturelles.

Basée sur quatre principes relatifs au cadre commun de référence, au continuum de formation, à la subsidiarité, à l'individualisation, la formation –pierre d'assise de la pratique professionnelle – est une passerelle vers la professionnalisation des métiers et des systèmes d'enseignements adéquats et contextualisés.

> « La question de la professionnalisation de l'enseignement renvoie par ailleurs à celle de l'identité professionnelle et de sa construction, pour l'enseignant, au moment de sa formation initiale aussi bien que dans l'exercice de sa profession. Or, s'il est fait mention de compétences attendues et de pratiques réflexives, dans les débats théoriques et politiques, il est peu question de définition de l'identité professionnelle, au-delà des exercices de qualification de « l'acte professionnel » et encore moins du processus constitutif de cette identité » (GOHIER, 2001 : 04)

L'impact de l'intelligence artificielle dans l'ingénierie de la formation est important en raison du rôle clé qu'elle joue pour les applications technopédagogiques devenues indispensables au domaine de l'éducation, y compris l'exploration et l'exploitation des données numériques afin de développer progressivement une expertise en intelligence artificielle capable de traiter des défis à venir, y compris à l'horizon 2030.

L'intelligence artificielle et la numérisation du secteur de l'éducation

Lors des deux conférences nationales, sur l'évaluation de la Réforme de l'école, tenues en mois de juillet 2014- 2015, la numérisation du secteur de l'éducation nationale est apparue comme un des leviers identifiés par la communauté éducative permettant l'amélioration de la gouvernance du système scolaire. Comme ce département ministériel dispose de niches de dispositifs et de compétences de soutien de type numérique ; il reste à assurer, dans le champ de la communication socio-éducative, leur généralisation et leurs prolongements structurels dans les établissements scolaires de formation et d'en faire bénéficier la société.

> « Présentement, il existe un écart entre le monde scolaire et le reste de la société. La société évolue et prend un virage numérique à un rythme que les écoles peinent à suivre. L'apparition des technologies mobiles avec un accès à Internet en est un exemple qui provoque encore des débats. Les opinions exprimées vont de l'interdiction totale à celles permettant tout ce qui est acceptable ailleurs en société. Ainsi, les discussions sur l'intégration de l'IA en éducation semblent farfelues pour plusieurs. Pourtant, si l'IA prend de plus en plus de place dans nos vies quotidiennes, est-ce que l'école pourra se permettre d'en faire abstraction ? Bien sûr, ça ne veut pas dire que tout ce qui existe à l'extérieur de l'école doit nécessairement se retrouver à l'école, mais il faudra probablement évaluer chaque application de l'IA selon ses potentialités. » (DESJARDINS, TRAN, 2019 :16)

Sachant que l'introduction des changements opérationnels dans le système éducatif (programmes scolaires, contenus interactifs, pratiques de classes) relève des potentialités institutionnelles, des compétences professionnelles et des enjeux sociologiques inhérents, tels que :

- la numérisation des ressources pédagogiques et du matériel didactique multimédias,
- le montage de projets,
- le système d'auto-évaluation pédagogique,
- les apports techno-éducatifs,
- l'élaboration de scénarios d'apprentissage numérisés,
- la production des documents multimédias,
- les dispositifs de détection des vocations technologiques chez l'enseignant et l'apprenant,
- le montage de plates-formes numériques présentielles et à distance.

Ces mécanismes, à dimensions socio-éducative et numérique, contribuent à l'accélération du processus irréversible de l'intégration des TIC à l'école, et ce à travers :

1. les solutions institutionnelles et pédagogiques mises à la disposition des élèves : la plate-forme numériques de formation et d'apprentissage, les cours télévisés destinés aux élèves et aux enseignants (simulation, activités, exercices, exercices auto correctifs...). A titre d'illustration, à l'intérieur des établissements scolaires, des pics de 10 000 entrées ont été enregistrés. Les élèves se constituaient en réseaux, ce que les spécialistes en e-learning, appellent les « communautés virtuelles »,
2. la plateforme numérique *E-learning* mise en place dans les opérations de recrutement en 2016, avec plus d'un (1) million de candidats inscrits, tous profils confondus.

Toutes ces actions se caractérisent par un fil conducteur répondant à trois exigences permettant de rationaliser les dépenses publiques, de mobiliser les enseignants et leurs compétences dans la production, le développement et la diffusion des documents numériques. Ainsi, sur le plan stratégique, l'amélioration du rendement interne est une priorité nationale. Elle ne se réalisera que par l'augmentation de la prestation pédagogique et de ses différentes composantes. Cela ne peut se réaliser que par une déclinaison de mesures de lutte contre les déperditions scolaires, l'usage des technologies éducatives et le respect par l'école algérienne des standards internationaux en matière de performances scolaires. Trois mesures stratégiques ont été mises en œuvre en ce sens à travers :

la professionnalisation du personnel : recours aux tendances mondiales de l'évolution pédagogique et des innovations technologiques ;
la normalisation des infrastructures : garantir la conformité avec les typologies officielles en vigueur ;
la numérisation du secteur de l'éducation : mode de fonctionnement managérial, prestations pédagogique et numérique adéquates, plates-formes numériques.

En effet, les corrélations établies entre la refonte des programmes, les innovations pédagogiques, le management des établissements scolaires et de formation constituent de nouveaux champs de connaissance au service du secteur de l'éducation, en termes de professionnalités innovantes et créatives. Il s'agit dans cette optique de mettre en œuvre les composantes constitutives de tout système d'apprentissage et de formation, à savoir :

la didactique des disciplines,
l'ingénierie de la formation/pédagogie,
la technologie éducative,
l'analyse des besoins,
les profils de sortie,
les socles communs des références nationales,
le référentiel des compétences,
le montage des matrices conceptuelles,

la conception des projets pédagogiques,
la pédagogie du projet,
la conception des curricula et des programmes d'études,
l'évaluation des apprentissages,
les paramètres de performance du rendement du système scolaire,

- la numérisation des données et des ressources pédagogiques,

le management d'un établissement de formation

Ce mode de gestion centralisé des ressources humaines, dans un tel secteur stratégique, connu pour l'importance numérique de son personnel (plus de 700 000 fonctionnaires et 9 500 000 élèves), notamment du personnel enseignant, reste une tâche absorbante pour l'administration. Dans cette optique, le secteur de l'éducation a mis en œuvre une panoplie de mesures technopédagogiques et des mécanismes institutionnels[4] permettant l'amélioration des logiciels éducatifs et didacticiels, à travers l'utilisation des TICE dans les établissements scolaires, et des logiciels destinés à la formation des enseignants.

L'impact de l'intelligence artificielle sur la professionnalisation des enseignants :

quels enjeux stratégiques et académiques ?

> "It could change the role of teachers
>
> There will always be a role for teachers in education, but what that role is and what it entails may change due to new technology in the form of intelligent computing systems. As we've already discussed, AI can take over tasks like grading, can help students improve learning, and may even be a substitute for real-world tutoring. Yet AI could be adapted to many other aspects of teaching as well. AI systems could be programmed to provide expertise, serving as a place for students to ask questions and find information or could even potentially take the place of teachers for very basic course materials. In most cases, however, AI will shift the role of the teacher to that of facilitator (...) Teachers will supplement AI lessons, assist students who are struggling, and provide human interaction and hands-on experiences for students. In many ways, technology is already driving some of these changes in the classroom, especially in schools that are online or embrace the flipped classroom model[5]."

La numérisation menée dans le secteur de l'éducation a permis d'asseoir deux logiques : le pilotage, la gestion du système éducatif (l'équité et l'efficience) en matière de recrutement et de l'évaluation pédagogique. Cette dynamique s'articulera autour de la généralisation de la numérisation des établissements scolaires et de formation, des indicateurs d'évaluation et de l'instauration de mécanismes institutionnels de régulation et d'autorégulation permettant à l'école de se positionner dans une perspective concurrentielle, transfrontalière et internationale.

Ce processus de numérisation des ressources pédagogiques et administratives aura pour finalité d'améliorer la qualité de l'éducation de base, les modes de fonctionnement du système scolaire et de faciliter les opérations de recrutement et de formation des enseignants (dispositif hybride, formation à distance/présentielle)

Nous citons certaines opérations réalisées dans le cadre stratégique 2016-2019 :

- l'intégration des technologies numériques dans l'éducation et dans la formation des enseignants ;
- le renforcement de l'utilisation des supports technologiques dans la mise en œuvre de la formation à distance ;
- la coopération entre enseignants et établissements scolaires afin de capitaliser et de mettre en valeur les pratiques et les expertises qui y sont développées, en Algérie et à l'étranger ;
- la mise en place des réseaux d'échanges de pratiques entre les acteurs ;
- le lancement d'une plateforme de formation à distance permettant aux enseignants d'échanger et de mener des projets collaboratifs avec leurs élèves : réseau social et professionnel destiné aux enseignants ;
- le développement des compétences professionnelles dans le domaine du numérique et des pratiques innovantes.

Le renforcement de la réforme de l'école repose sur des actualisations que le secteur de l'éducation installe progressivement. La numérisation du secteur de l'éducation est adossée, de manière systémique, à un cadre intégrateur réalisant la convergence des finalités du système éducatif pour faire un saut qualitatif tant souhaité par la communauté éducative algérienne.

Il est vrai que plusieurs Etats et Gouvernements élaborent des politiques éducatives, socioéconomiques, culturelles qui s'appuient sur le potentiel des technologies éducatives, soit par le déploiement des services informatiques dans le management de leur système de gouvernance ou par l'acquisition de supports, d'applications en didactique des disciplines et d'outils numérisés servant les programmes de formation et d'enseignement.

Ce développement progressif de la numérisation aussi bien administrative que pédagogique ouvre l'opportunité d'évolution et de modernisation du système éducatif en Algérie selon les nouvelles tendances et les standards internationaux.

Conclusion

Compte tenu de ce qui précède, il demeure entendu qu'aucune politique de développement n'est possible sans la professionnalisation du personnel par la formation, pierre angulaire de tout le système éducatif. Le secteur de l'éducation a envisagé et assuré le passage d'une logique de qualification technique vers une logique de compétences technologiques où une nouvelle identité artificielle, voire la construction en amont d'une posture professionnelle.

Les efforts déployés par l'Algérie dans la généralisation de l'utilisation des TICE sont considérables et permettent d'accompagner les évolutions technologiques par la formation d'un personnel qualifié dans la conception des cours en ligne (classroom, ...), la gestion des plateformes de formation à distance, le recours progressif à l'intelligence artificielle en développant les aspects pédagogiques dans l'utilisation technologique.

Il reste nécessaire, donc, de repenser aux nouveaux profils d'enseignants, de renforcer le pilotage numérique et institutionnel, le recadrage stratégique lié aux compétences et aux acquis professionnels permettant la planification pédagogiques, interactive et communicationnelle.

Toutes ces compétences se traduisent en trois dimensions essentielles dans le cursus de la formation des formateurs : la dimension morale (éthique et déontologie professionnelle) ; la dimension académique (savoirs académiques et numérisation) ; la dimension technopédagogique (apprentissages, intelligence artificielle, acquis, communication et disciplines)

> « La question de la professionnalisation de l'enseignement renvoie par ailleurs à celle de l'identité professionnelle et de sa construction, pour l'enseignant, au moment de sa formation initiale aussi bien que dans l'exercice de sa profession. Or, s'il est fait mention de compétences attendues et de pratiques réflexives, dans les débats théoriques et politiques, il est peu question de définition de l'identité professionnelle, au-delà des exercices de qualification de «l'acte professionnel» et encore moins du processus constitutif de cette identité. » (GOHIER, 2001 : 04)

Ainsi, de par sa noble mission d'éducateur, la préparation effective de l'enseignant compétent reste un engagement envers les apprenants. Ce qui implique nécessairement un intérêt accru au management éducatif, à l'ingénierie de la formation, aux méthodologies d'apprentissage et de recherche, aux nouvelles technologies artificielles, ainsi qu'aux orientations académiques, tenant compte des scénarios technico-pédagogiques possibles à toute révolution scientifique d'un système éducatif performant dans le monde.

[1] Les principaux indicateurs du secteur de l'éducation nationale année scolaire 2018-2019, www.education.gov.dz, www.ons.dz

[1]https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/intelligence_artificielle/187257 (Selon la définition contenue dans de l'Encyclopédie Larousse : « Au milieu des années 1950, avec le développement de l'informatique naquit l'ambition de créer des « machines à penser », semblables dans leur fonctionnement à l'esprit humain. L'intelligence artificielle (IA) vise donc à reproduire au mieux, à l'aide de machines, des activités mentales, qu'elles soient de l'ordre de la compréhension, de la perception, ou de la décision. Par là même, l'IA est distincte de

l'informatique, qui traite, trie et stocke les données et leurs algorithmes. Le terme « intelligence » recouvre ici une signification adaptative, comme en psychologie animale. Il s'agira souvent de modéliser la résolution d'un problème, qui peut être inédit, par un organisme. Si les concepteurs de systèmes experts veulent identifier les savoirs nécessaires à la résolution de problèmes complexes par des professionnels, les chercheurs, travaillant sur les réseaux neuronaux et les robots, essaieront de s'inspirer du système nerveux et du psychisme animal». Dans une optique restrictive, on peut compter parmi les sciences cognitives : l'épistémologie moderne, la psychologie cognitive, la logique, les diverses branches de la biologie, les sciences de la communication (qui englobent l'étude du langage, la théorie mathématique de la communication, qui permet de quantifier les échanges d'informations, et la sociologie des organisations, qui étudie la diffusion sociale des informations).

[1] En préparation de la 38e Session de la Conférence Générale- UNESCO, le Rapport sur « le Droit à l'éducation en Algérie », présenté à la 29e session du Conseil des Droits de l'Homme des Nations-Unies qui s'est déroulée à Genève en Juin 2015, souligne clairement les efforts consentis par l'Algérie dans ce domaine, le niveau de réalisation très avancé des objectifs de l'Education « Pour Tous » (EPT/UNESCO) et des objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD). Dans ce cadre, soulignons que la réforme du système éducatif se poursuit dans la perspective d'assurer un accès équitable à l'enseignement et à son développement qualitatif et technologique. Les actions du secteur de l'éducation nationale s'articulent autour de trois axes-leviers importants, à savoir, la refonte pédagogique, la bonne gouvernance et la professionnalisation du personnel par la formation. Ces efforts qui sont l'expression de la volonté politique des plus hautes autorités du pays ne sont pas limités à l'échelle nationale. L'Algérie enregistre avec fierté sa présence active sur la scène internationale par ses contributions multiples et ses participations fréquentes à différentes activités initiées par les institutions internationales en général (Sociétés savantes), l'UNICEF, l'UNESCO et l'ALECSO en particulier.

[1] L'Algérie dispose, dans le cadre de l'utilisation des TICE d'un Centre national d'intégration des innovations pédagogiques et de développement des technologies de l'information et de la communication en éducation (CNIIPDTICE). il s'attèle à mettre en œuvre le plan d'informatisation du secteur de l'éducation et d'intégration des TICE à l'école, notamment l'installation du réseau en fibre optique devant relier les établissements nationaux sous tutelle et les Instituts de formation et de perfectionnement des maîtres et, par la suite, l'extension aux établissements scolaires. L'Office national d'enseignement et de Formation à distance (ONEFD) a acquis une certaine expérience dans le domaine des TIC ayant pour mission la réalisation des documents didactiques, numériques et intelligents sur supports électroniques.
Ayant pour objectif de fournir à l'éducation nationale, en plus d'une bibliothèque numérique, une plateforme de ELEARNING dédiée à la formation des enseignants nouvellement recrutés comme une première action, en attendant la généralisation de la formation à distance au profit de tous le personnel enseignant et administratif du secteur de l'éducation.

[1] https://www.teachthought.com/the-future-of-learning/10-roles-for-artificial-intelligence-in-education/

Références bibliographiques :

- Ardoino J. (1980) Éducation et relations. Introduction à une analyse plurielle des situations éducatives, Paris, Gauthier-Villars
- Charlot, B. (1995), Une discipline universitaire dans un champ de pratiques sociales, Cahiers pédagogiques, 334, mai, 14-15.
- Victor Demiaux et Yacine Si Abdallah (2017), Rapport : Comment permettre à l'homme de garder la main ? Les enjeux éthiques des algorithmes et de l'intelligence artificielle (synthèse du débat public animé par la Commission nationale de l'informatique et des libertés (CNIL) dans le cadre de la mission de réflexion éthique confiée par la loi pour une République numérique) France, éthique numérique, page 2.
- Christiane Gohier, Marta Anadón, Yvon Bouchard, Benoît Charbonneau et Jacques Chevrier, (2001), La construction identitaire de l'enseignant sur le plan professionnel : un processus dynamique et interactif, in Revue des sciences de l'éducation, Volume 27, N°1, page 4 (Diffusion numérique le18 octobre 2002, https://id.erudit.org/iderudit/000304ar)
- Hameline D. (1998), "Pédagogie", in Hofstetter R. & Schneuwly B. (dir.) Le pari des sciences de l'éducation, Bruxelles, De Boeck, Coll. Raisons Éducatives 1, 227-241.
- Andreas Kaplan et Michael Haenlein (2018) Siri, Siri in my Hand, who's the Fairest in the Land? On the Interpretations, Illustrations and Implications of Artificial Intelligence, Business Horizons, vol. 62, no 1,
- Adam L.-Desjardins et Amy Tran (2019), L'intelligence artificielle en éducation, Par Collaboration spéciale, p120

- Philippe Perrenoud, (2002), La place de la sociologie dans la formation des enseignants : réflexions didactiques in Éducation et sociétés /1 (no 9), pp. 89-90.

Rapports

- Responsabilité, culture de paix, mixité et pluralité au service de l'Agenda 2030, *Algérie : Rapport National Volontaire, Progression de la mise en œuvre des ODD*, 2019.

Références internaugraphiques :

- www.education.gov.dz
- www.ons.dz
- https://www.teachthought.com/the-future-of-learning/10-roles-for-artificial-intelligence-in-education/
- https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/intelligence_artificielle/187257
- https://www.teachthought.com/the-future-of-learning/10-roles-for-artificial-intelligence-in-education/
- https://id.erudit.org/iderudit/000304ar

[1] Les principaux indicateurs du secteur de l'éducation nationale année scolaire 2018-2019, www.education.gov.dz, www.ons.dz

[1]https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/intelligence_artificielle/187257 (Selon la définition contenue dans de l'Encyclopédie Larousse : « Au milieu des années 1950, avec le développement de l'informatique naquit l'ambition de créer des « machines à penser », semblables dans leur fonctionnement à l'esprit humain. L'intelligence artificielle (IA) vise donc à reproduire au mieux, à l'aide de machines, des activités mentales, qu'elles soient de l'ordre de la compréhension, de la perception, ou de la décision. Par là même, l'IA est distincte de l'informatique, qui traite, trie et stocke les données et leurs algorithmes. Le terme « intelligence » recouvre ici une signification adaptative, comme en psychologie animale. Il s'agira souvent de modéliser la résolution d'un problème, qui peut être inédit, par un organisme. Si les concepteurs de systèmes experts veulent identifier les savoirs nécessaires à la résolution de problèmes complexes par des professionnels, les chercheurs, travaillant sur les réseaux neuronaux et les robots, essaieront de s'inspirer du système nerveux et du psychisme animal». Dans une optique restrictive, on peut compter parmi les sciences cognitives : l'épistémologie moderne, la psychologie cognitive, la logique, les diverses branches de la biologie, les sciences de la communication (qui englobent l'étude du langage, la théorie mathématique de la communication, qui permet de quantifier les échanges d'informations, et la sociologie des organisations, qui étudie la diffusion sociale des informations).

[1] En préparation de la 38e Session de la Conférence Générale- UNESCO, le Rapport sur « le Droit à l'éducation en Algérie », présenté à la 29e session du Conseil des Droits de l'Homme des Nations-Unies qui s'est déroulée à Genève en Juin 2015, souligne clairement les efforts consentis par l'Algérie dans ce domaine, le niveau de réalisation très avancé des objectifs de l'Education « Pour Tous » (EPT/UNESCO) et des objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD). Dans ce cadre, soulignons que la réforme du système éducatif se poursuit dans la perspective d'assurer un accès équitable à l'enseignement et à son développement qualitatif et technologique. Les actions du secteur de l'éducation nationale s'articulent autour de trois axes-leviers importants, à savoir, la refonte pédagogique, la bonne gouvernance et la professionnalisation du personnel par la formation. Ces efforts qui sont l'expression de la volonté politique des plus hautes autorités du pays ne sont pas limités à l'échelle nationale. L'Algérie enregistre avec fierté sa présence active sur la scène internationale par ses contributions multiples et ses participations fréquentes à différentes activités initiées par les institutions internationales en général (Sociétés savantes), l'UNICEF, l'UNESCO et l'ALECSO en particulier.

[1] L'Algérie dispose, dans le cadre de l'utilisation des TICE d'un Centre national d'intégration des innovations pédagogiques et de développement des technologies de l'information et de la communication en éducation (CNIIPDTICE). il s'attèle à mettre en œuvre le plan d'informatisation du secteur de l'éducation et d'intégration des TICE à l'école, notamment l'installation du réseau en fibre optique devant relier les établissements nationaux sous tutelle et les Instituts de formation et de perfectionnement des maîtres et, par la suite, l'extension aux établissements scolaires. L'Office national d'enseignement et de Formation à distance (ONEFD) a acquis une certaine expérience dans le domaine des TIC ayant pour mission la réalisation des documents didactiques, numériques et intelligents sur supports électroniques.

Ayant pour objectif de fournir à l'éducation nationale, en plus d'une bibliothèque numérique, une plateforme de ELEARNING dédiée à la formation des enseignants nouvellement recrutés comme une première action, en attendant la généralisation de la formation à distance au profit de tous le personnel enseignant et administratif du secteur de l'éducation.

[1] https://www.teachthought.com/the-future-of-learning/10-roles-for-artificial-intelligence-in-education/

Références bibliographiques :

- Ardoino J. (1980) Éducation et relations. Introduction à une analyse plurielle des situations éducatives, Paris, Gauthier-Villars
- Charlot, B. (1995), Une discipline universitaire dans un champ de pratiques sociales, Cahiers pédagogiques, 334, mai, 14-15.
- Victor Demiaux et Yacine Si Abdallah (2017), Rapport : Comment permettre à l'homme de garder la main ? Les enjeux éthiques des algorithmes et de l'intelligence artificielle (synthèse du débat public animé par la Commission nationale de l'informatique et des libertés (CNIL) dans le cadre de la mission de réflexion éthique confiée par la loi pour une République numérique) France, éthique numérique, page 2.
- Christiane Gohier, Marta Anadón, Yvon Bouchard, Benoît Charbonneau et Jacques Chevrier, (2001), La construction identitaire de l'enseignant sur le plan professionnel : un processus dynamique et interactif, in Revue des sciences de l'éducation, Volume 27, N°1, page 4 (Diffusion numérique le18 octobre 2002, https://id.erudit.org/iderudit/000304ar)
- Hameline D. (1998), "Pédagogie", in Hofstetter R. & Schneuwly B. (dir.) Le pari des sciences de l'éducation, Bruxelles, De Boeck, Coll. Raisons Éducatives 1, 227-241.
- Andreas Kaplan et Michael Haenlein (2018) Siri, Siri in my Hand, who's the Fairest in the Land? On the Interpretations, Illustrations and Implications of Artificial Intelligence, Business Horizons, vol. 62, no 1,
- Adam L.-Desjardins et Amy Tran (2019), L'intelligence artificielle en éducation, Par Collaboration spéciale, p120
- Philippe Perrenoud, (2002), La place de la sociologie dans la formation des enseignants : réflexions didactiques in Éducation et sociétés /1 (no 9), pp. 89-90.

Rapports

- Responsabilité, culture de paix, mixité et pluralité au service de l'Agenda 2030, *Algérie : Rapport National Volontaire, Progression de la mise en œuvre des ODD*, 2019.

Références internaugraphiques :

www.education.gov.dz
www.ons.dz
https://www.teachthought.com/the-future-of-learning/10-roles-for-artificial-intelligence-in-education/
https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/intelligence_artificielle/187257
https://www.teachthought.com/the-future-of-learning/10-roles-for-artificial-intelligence-in-education/
https://id.erudit.org/iderudit/000304ar

[1] Les principaux indicateurs du secteur de l'éducation nationale année scolaire 2018-2019, www.education.gov.dz, www.ons.dz

[2]https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/intelligence_artificielle/187257 (Selon la définition contenue dans de l'Encyclopédie Larousse : « Au milieu des années 1950, avec le développement de l'informatique naquit l'ambition de créer des « machines à penser », semblables dans leur fonctionnement à l'esprit humain. L'intelligence artificielle (IA) vise donc à reproduire au mieux, à l'aide de machines, des activités mentales, qu'elles soient de l'ordre de la compréhension, de la perception, ou de la décision. Par là même, l'IA est distincte de l'informatique, qui traite, trie et stocke les données et leurs algorithmes. Le terme « intelligence » recouvre ici une signification adaptative, comme en psychologie animale. Il s'agira souvent de modéliser la résolution d'un problème, qui peut être inédit, par un organisme. Si les concepteurs de systèmes experts veulent identifier les savoirs nécessaires à la résolution de problèmes complexes par des professionnels, les chercheurs, travaillant sur les réseaux neuronaux et les robots, essaieront de s'inspirer du système nerveux et du psychisme animal».

Dans une optique restrictive, on peut compter parmi les sciences cognitives : l'épistémologie moderne, la psychologie cognitive, la logique, les diverses branches de la biologie, les sciences de la communication (qui englobent l'étude du langage, la théorie mathématique de la communication, qui permet de quantifier les échanges d'informations, et la sociologie des organisations, qui étudie la diffusion sociale des informations).

[3] En préparation de la 38e Session de la Conférence Générale- UNESCO, le Rapport sur « le Droit à l'éducation en Algérie », présenté à la 29e session du Conseil des Droits de l'Homme des Nations-Unies qui s'est déroulée à Genève en Juin 2015, souligne clairement les efforts consentis par l'Algérie dans ce domaine, le niveau de réalisation très avancé des objectifs de l'Education « Pour Tous » (EPT/UNESCO) et des objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD). Dans ce cadre, soulignons que la réforme du système éducatif se poursuit dans la perspective d'assurer un accès équitable à l'enseignement et à son développement qualitatif et technologique. Les actions du secteur de l'éducation nationale s'articulent autour de trois axes-leviers importants, à savoir, la refonte pédagogique, la bonne gouvernance et la professionnalisation du personnel par la formation. Ces efforts qui sont l'expression de la volonté politique des plus hautes autorités du pays ne sont pas limités à l'échelle nationale. L'Algérie enregistre avec fierté sa présence active sur la scène internationale par ses contributions multiples et ses participations fréquentes à différentes activités initiées par les institutions internationales en général (Sociétés savantes), l'UNICEF, l'UNESCO et l'ALECSO en particulier.

[4] L'Algérie dispose, dans le cadre de l'utilisation des TICE d'un Centre national d'intégration des innovations pédagogiques et de développement des technologies de l'information et de la communication en éducation (CNIIPDTICE). il s'attèle à mettre en œuvre le plan d'informatisation du secteur de l'éducation et d'intégration des TICE à l'école, notamment l'installation du réseau en fibre optique devant relier les établissements nationaux sous tutelle et les Instituts de formation et de perfectionnement des maîtres et, par la suite, l'extension aux établissements scolaires. L'Office national d'enseignement et de Formation à distance (ONEFD) a acquis une certaine expérience dans le domaine des TIC ayant pour mission la réalisation des documents didactiques, numériques et intelligents sur supports électroniques.
Ayant pour objectif de fournir à l'éducation nationale, en plus d'une bibliothèque numérique, une plateforme de ELEARNING dédiée à la formation des enseignants nouvellement recrutés comme une première action, en attendant la généralisation de la formation à distance au profit de tous le personnel enseignant et administratif du secteur de l'éducation.

[5] https://www.teachthought.com/the-future-of-learning/10-roles-for-artificial-intelligence-in-education/

Références bibliographiques :

- Ardoino J. (1980) Éducation et relations. Introduction à une analyse plurielle des situations éducatives, Paris, Gauthier-Villars
- Charlot, B. (1995), Une discipline universitaire dans un champ de pratiques sociales, Cahiers pédagogiques, 334, mai, 14-15.
- Victor Demiaux et Yacine Si Abdallah (2017), Rapport : Comment permettre à l'homme de garder la main ? Les enjeux éthiques des algorithmes et de l'intelligence artificielle (synthèse du débat public animé par la Commission nationale de l'informatique et des libertés (CNIL) dans le cadre de la mission de réflexion éthique confiée par la loi pour une République numérique) France, éthique numérique, page 2.
- Christiane Gohier, Marta Anadón, Yvon Bouchard, Benoît Charbonneau et Jacques Chevrier, (2001), La construction identitaire de l'enseignant sur le plan professionnel : un processus dynamique et interactif, in Revue des sciences de l'éducation, Volume 27, N°1, page 4 (Diffusion numérique le18 octobre 2002, https://id.erudit.org/iderudit/000304ar)
- Hameline D. (1998), "Pédagogie", in Hofstetter R. & Schneuwly B. (dir.) Le pari des sciences de l'éducation, Bruxelles, De Boeck, Coll. Raisons Éducatives 1, 227-241.
- Andreas Kaplan et Michael Haenlein (2018) Siri, Siri in my Hand, who's the Fairest in the Land? On the Interpretations, Illustrations and Implications of Artificial Intelligence, Business Horizons, vol. 62, no 1,
- Adam L.-Desjardins et Amy Tran (2019), L'intelligence artificielle en éducation, Par Collaboration spéciale, p120
- Philippe Perrenoud, (2002), La place de la sociologie dans la formation des enseignants : réflexions didactiques in Éducation et sociétés /1 (no 9), pp. 89-90.

Rapports

- Responsabilité, culture de paix, mixité et pluralité au service de l'Agenda 2030, *Algérie : Rapport National Volontaire, Progression de la mise en œuvre des ODD*, 2019.

Références internaugraphiques :

- www.education.gov.dz
- www.ons.dz
- https://www.teachthought.com/the-future-of-learning/10-roles-for-artificial-intelligence-in-education/
- https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/intelligence_artificielle/187257
- https://www.teachthought.com/the-future-of-learning/10-roles-for-artificial-intelligence-in-education/
- https://id.erudit.org/iderudit/000304ar