

العدد

13

يونيو 2022م
ذو القعدة 1443 هـ

مجلة نخاء للعلوم الإنسانية

تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دورية إلكترونية، أكاديمية محكمة، فصلية، تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية

شارك في هذا العدد:

فاطمة الزهراء اليوبي
محمد أكرت
يسين العمري
إبراهيم الطاهري
أحمد جنتي
بو بكر انغير
مكي سعد الله

مريم ميلود سعد أحمد
موسى المودن
سيدي محمد عبدوس
محمد أشندير
حميد رمضان الصغير
حفيظ بوردة
مصطفى حسنيوي

جميع الحقوق محفوظة © للناس:



مركز فاطمة الفهرية
للأبحاث والدراسات

مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات - مفاد -

mafadcenter@gmail.com

العنوان البريدي (باسم مدير المجلة):

ص ب 6256 الأدرسة (30040) فاس المغرب

البريد الإلكتروني:

dakhaeir@gmail.com

تتوفر أعداد المجلة على:

www.dakhaer.islamanar.com

www.nashiri.net

https://archive.org/details/dakhaeir_hs

ISSN: 2458_7168



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دورية إلكترونية، أكاديمية، محكمة،

تصدر أربع مرات في السنة. تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية.

تفتح أبوابها في وجه الباحثين والأساتذة الجامعيين لنشر دراساتهم العلمية الأصيلة ذات الصلة بقضايا الأدب، واللغات، والإعلام، والعلوم الشرعية، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، والآثار، والتراث، والاقتصاد، والجغرافيا، والتربية، والفنون...



المجلة مصنفة بقواعد بيانات معامل التأثير العربي - أرسيف

مدير المجلة:

عبد الباسط المستعين

هيئة التحرير:

رجاء الرحيوي / رشيد عموري

صوفية علوي مدغري / مولاي المصطفى صوصي.

المراجعة اللغوية:

زكرياء السرتي / هشام الدحماني / هشام ياسين



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

الهيئة العلمية

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

عبد الرزاق قاسم الشحادة - جامعة الزيتونة الأردنية
(الأردن)

عبد العظيم صغييري - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
(قطر)

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

فليح مضحي أحمد السامرائي - جامعة المدينة العالمية
(ماليزيا)

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

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

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

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

محمد إبراهيم الشربيني أحمد صقر - الكلية الجامعية
الإسلامية - بهانج السلطان أحمد شاه - ماليزيا

مهدي محمد القصاص - جامعة المنصورة
(مصر)

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

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

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

أمين عويبي - جامعة فرحات عباس - سطيف 1 (الجزائر)
حسن ضايض - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

حسيب إلياس حديد - جامعة الموصل (العراق)

حسين أسود - جامعة بينغول (تركيا)

حيدر عيود الشمري - جامعة القادسية (العراق)

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

خولة خليل حسين شخاترة - جامعة جدارا (الأردن)

السر علي سعد محمد - الكلية الاماراتية الكندية الجامعية
- أم القيوين (الإمارات العربية المتحدة)

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

قواعد النشر

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

تعنى المجلة أيضا بنشر الترجمات، والقراءات، ومراجعات الكتب، وعروض الأطروحات، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية الحديثة، ذات الصلة بالحقول المعرفية التي تدخل في نطاق اختصاصها.

يرفق كل بحث بملخصين، أحدهما بلغة الدراسة، والثاني باللغة الإنجليزية، يتراوح بين مائة وثلاثمائة كلمة، وبكلمات مفاتيح بالعربية والإنجليزية لا تقل عن ثلاث ولا تتجاوز خمسة، وبالسيرة الذاتية للباحث.

ترسل البحوث مطبوعة، ومضبوطة، ومراجعة بدقة إلى البريد الإلكتروني للمجلة.

لا ينبغي أن تقل عدد كلمات البحوث والدراسات عن خمسة آلاف كلمة ولا تتجاوز ثمانية آلاف كلمة، بما في ذلك الملاحق والأشكال المرفقة. أما قراءات الكتب، وعرض الأطروحات، والتقارير، فبين ألف وخمسة آلاف كلمة.

ترسل الجداول، والصور، والخرائط، والأشكال المرفقة في ملفات مستقلة، ويشار في أسفل الوثيقة إلى عنوانها، ومصدرها؛ مع تحديد موضعها في المتن.

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

تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق على الشكل الآتي: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، واسم المحقق، أو المترجم؛ إن توفرا، ثم اسم الناشر، أو دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. وإذا تعلق الأمر بمساهمة ضمن كتاب (تأليف مشترك أو أعمال مؤتمرات وندوات)؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المساهمة، وموضوع التأليف المشترك،



أو المؤتمر، والجهة الناشرة، أو منسق فريق التأليف، ثم دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. أما بالنسبة للمجلات؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المقال، ثم اسم المجلة، والجهة التي تصدرها، وعددها، وتاريخه، ورقم الصفحة. وفي لائحة المراجع تحدد أرقام الصفحتين الأولى والأخيرة بالنسبة لمقالات المجلات، ومساهمات الأعمال المشتركة.

تختتم كل دراسة بقائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيباً هجائياً حسب أسماء الشهرة، أو ألقاب المؤلفين.

تختص هيئة تحرير المجلة بإجازة، أو رفض قراءات الكتب، وعروض الأطروحات، وتقارير الأنشطة العلمية. كما تختص بالفحص الأولي للبحوث والدراسات، وتقرر مدى أهليتها للتحكيم. تخضع جميع البحوث، بعد إجازتها من هيئة التحرير، للتحكيم العلمي على نحو سري. وللمجلة؛ بناء على رأي المحكمين، أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحوث قبل الحسم في قبولها النهائي.

تبلغ المجلة قرارات الرفض إلى المعنيين بها، وهي غير ملزمة بإبداء أسباب الرفض.

تعتبر المواد المنشورة عن آراء أصحابها، ويتحملون كامل المسؤولية في صحة البيانات، ودقة المعلومات، والاستنتاجات.

تطبع البحوث بخط من نوع: Traditional Arabic، مقاسه: 16 في المتن، و14 في الهامش، بمسافة عادية بين الأسطر، والعنوان الرئيسي: Traditional Arabic 16 Gras، والعناوين الفرعية: Traditional Arabic 14 Gras. أما البحوث باللغتين الفرنسية، أو الإنجليزية، فتكتب بخط من نوع: Times New Roman مقاسه: 14 في المتن، و12 في الهامش. أما مقاييس حواشي الصفحات؛ فتضبط كما يلي: أعلى: 02، أسفل: 02، يمين: 02,50، يسار: 02، رأس الورقة: 01,50، أسفل الورقة: 01,25.

المحتويات

81

القيم التربوية من خلال «النصيحة
الولدية» لأبي الوليد الباجي
ذ. محمد أشندير

100

نوازل تضمين الصناعات والأجراء
وأهميتها في توفير الحماية للمستهلك
د. حميد رمضان الصغير

143

تحقيق القول في ترجيح بقوة الدليل
وبكثرة القائلين به عند الإمام مالك
ذ. حفيظ بوردلة

162

آفة الزنا في الإسلام وآثارها في نشر
المحرمية
د. فاطمة الزهراء اليوبي

9

افتتاحية:

11

دراسات

12

أوضاع العلماء ومواقفهم إزاء السلطة
الحفصية بإفريقية إبان الحملة الصليبية
الثامنة (669هـ/ 1270م)
د. مريم ميلود سعد أحمد

31

أمازيغية قبيلة غمارة: الأصول، الواقع،
الأفاق
د. موسى المودن

57

الإسلام والغرب: إشكالية الآن والآخر
بين الحاضر والمستقبل
د. عبدوس سيدي محمد

موضوع: «الاستدلال عند المتكلمين»

197

إعداد: ذ. أحمد جنتي

تفسير القرآن بأقوال التابعين في تفسير

الطبري

280

ذ. محمد أكرت

تقرير حول ندوة علمية دولية في

موضوع:

218

العمارة التاريخية بطانطان

توظيف المرأة في غرض الهجاء في

الشعر العربي القديم:

إعداد: ذ. بوبكر انغير

د. يسين العمري

283

قراءات في كتب

238

284

الأسلوب الفني في شعر العبدري

ذ. إبراهيم الطاهري

قراءة في كتاب:

أسطورة نقاء الحضارات، مقارنة في

النقد الثقافي لكتاب:

273

تقارير حول أنشطة علمية

«أثينا السوداء» لمارتن برنال

إعداد: د. مكي سعد الله

274

تقرير حول ندوة علمية دولية في

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية:

نشرف، مرة أخرى، بإهداء حصيلة العدد الثالث عشر من مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية إلى عموم الباحثين والقراء، شاكرين للذين حبروا صفحاتها بדרך أبحاثهم، وأودعوا في سجلاتها جليل ذخائرهم العلمية.

الباحثون، والقراء، والكتاب الأجلاء،

بإطفاء الشمعة الخامسة من عمر المجلة؛ نؤكد لكم عزمنا الدائم على إسداء ما بالوسع من خدمات للعلم وأهله، وأن نسهم في دفع عجلة النهوض بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في بلدنا وأمتنا إلى الأمام، معترزين بما تحقق، ساعين نحو الأفضل، ومستبشرين بمستقبل أرحب وأجود.

ومن نافلة القول التذكير بأن متابعة المسير متعذرة من دون سخاء الباحثين المدرار، وخراج عقولهم اليقظة، وشحد أقلامهم المتقدمة، والتسابق في بذل زكاة علومهم، «وفي ذلك فليتنافس المتنافسون» [سورة المطففين / 26]. هذا التزامكم إزاء المجلة، نشكركم على الوفاء به.

وأما واجبنا، فبذل قصارى الجهود للاستجابة لطلبات الباحثين، وتمحيص المادة العلمية، والسهر على سيرورة تحكيمها وتجويدها. كما نسعى باستمرار لتحسين الجانب التقني والإخراج الفني للمجلة.

لذلك، معكم نرفع الأشرعة، ونواصل الإبحار سويا في خضم البحث العلمي الهادف. ورغم سنة العقبات التي تعترض مسار السالكين، والمثبطات التي تنتصب في وجه العاملين؛ فإن شعار التحدي الذي نرفعه يهون ما دونه من تبعات، ويحفزنا على جني أزهار المعرفة من بين أشواك العوائق.

ختاماً، نسأل العلي القدير أن يجعلنا عند حسن الظن، وأن يوفقنا لتلبية انتظارات المتابعين والمهتمين، وأن يهدينا إلى سواء السبيل، إنه نعم المولى ونعم المجيب.

فاس في: 09 ذو القعدة 1443 هـ / 09 يونيو 2022م

مدير مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية:

الدكتور عبد الباسط المستعين

دراسات Studies

أوضاع العلماء ومواقفهم إزاء السلطة الحفصية بإفريقية إبان الحملة الصليبية الثامنة (669هـ/1270م)

The Conditions and Attitudes of Scholars Towards the Hafsids' Authority in Africa During the Eighth Crusade (669AH/1270AD)

د. مريم ميلود سعد أحمد

الأستاذ المساعد في التاريخ الإسلامي - جامعة الزاوية - ليبيا



ملخص:

عنوان هذا البحث أوضاع العلماء ومواقفهم إزاء السلطة الحفصية بإفريقية إبان الحملة الصليبية الثامنة (669هـ/1270م) وقد جاء في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع، تناول في المقدمة التعريف بالموضوع، وأثبت في المبحث الأول المراحل الكبرى للدولة الحفصية من مرحلة التأسيس والاستقرار إلى مرحلة نهاية الدولة وانهارها، وأوضحنا في المبحث الثاني الحملة الصليبية الثامنة على تونس 669هـ/1270م من أسباب ووقائع ونتائج، وكشفنا في المبحث الثالث عن العلاقة بين العلماء والأمير المستنصر بالله الحفصي، حيث لم أثبتنا أن علماء إفريقية خلال ذلك العهد لم يكونوا بمعزل عن الحياة السياسية، فقد شاركوا فيها بوصفهم موظفين يتولون وظائف لها أهميتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدولة الحفصية.

كلمات مفتاحية:

الحفصيون - إفريقية - الحملة الصليبية الثامنة - علماء تونس.

Abstract:

The topic of this to demonstrate the major stages of the Hafsids State's establishment and stability to its end and collapse. In the second chapter, it explained the eighth crusade against Tunisia in 669 lunar/1270 AC in terms of its causes, facts, and scientific paper was addressed through the introduction, three chapters, and a conclusion. In the introduction, the topic is defined. The first chapter is devoted consequences. It concludes that African scientists were not in isolation from political life during that era, they participated as officials in positions of political, economic and social importance in the Hafsids State.

Keywords:

Hafsids State, Africa, The Eighth Crusade, Tunisian scholars.

مقدمة:

دبَّ الضعف في الدولة الموحدية التي أسسها عبد المؤمن بن علي (ت 555هـ/1160م) بعد هزيمة الموحدين في موقعة العقاب بالأندلس سنة (609هـ/1212م)؛ الأمر الذي نتج عنه محاولة بعض الأمراء الاستقلال بولاياتهم. وكان الأمراء الحفصيين يتولون إفريقية فاستقلوا بها سنة 625هـ/1227م، وظلوا مسيطرين عليها إلى سنة 981هـ/1574م، أي نحو ثلاثة قرون ونصف القرن؛ حيث ازدادت الدولة الحفصية قوة بعد تولى المستنصر بالله الحفصي الحكم (647-575هـ/1249-1276م) الذي لم يسلم من المناوئين له في الداخل والخارج، ولكن الخطر الأكبر الذي داهم الدولة الحفصية في عهده هو الحملة الصليبية الثامنة على تونس سنة (699هـ/1270م).

وتكمن أهمية الموضوع في إعطاء لمحة سريعة عن أسباب الحملة الصليبية الثامنة على تونس، واختلاف التأويلات التي جعلت لويس التاسع يحول اتجاه تلك الحملة إلى تونس بدلاً من المشرق العربي، والوقوف عند تأثيراتها العمرانية على تونس، والتطرق لبعض الجوانب

السياسية والاقتصادية والاجتماعية لحياة العلماء في فترة حكم المستنصر بالله الحفصي، والمهام التي اضطلعوا بها أثناء تلك الحملة وبعدها، وغير ذلك مما ارتبط بوظائف العلماء خلال تلك الفترة من تاريخ الدولة الحفصية.

لقد وزعنا قضايا البحث بين ثلاثة مباحث؛ ألقينا الضوء في المبحث الأول على المراحل الكبرى للدولة الحفصية بإفريقية، ثم وقفنا مع مجريات الحملة الصليبية الثامنة على تونس سنة 699هـ / 1270م في المبحث الثاني، وأخيرا خصصنا المبحث الثالث لتناول العلاقة بين العلماء والأمير المستنصر بالله الحفصي، وضمنا خاتمة البحث أهم النتائج التي توصلنا إليها.

المبحث الأول: المراحل الكبرى للدولة الحفصية بإفريقية

استقل الحفصيون بإفريقية سنة 625هـ / 1227م وظلوا مسيطرين عليها إلى سنة 981هـ / 1574م، أي نحو ثلاثة قرون ونصف، ويمكننا تقسيم تاريخ الدولة الحفصية في إفريقية إلى عدة مراحل:

المرحلة الأولى: عهد التأسيس والاستقرار (625 - 675هـ / 1227 - 1276م)

بدأ حكم الدولة الحفصية باستقلال أبي زكريا يحيى⁽¹⁾ عن الموحيدين سنة 625هـ / 1227م، وقد خاض من أجل استقرار دولته الفتية العديد من الحروب التي أعلنت عن وجود الحفصيين وقوتهم⁽²⁾، ثم تولى المستنصر بالله الحفصي⁽³⁾ بعد أبي زكريا حكم الحفصيين، وفي

(1) نسبه إلى أبي محمد بن الشيخ أبو حفص عمر من قبيلة هنتاتة، وهم من قبائل المصامدة من جبل درن. انظر: ابن الشماخ، أبو عبد الله محمد، الأدلة البيئية النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحقيق: الطاهر المعموري، الدار العربية للكتاب، طرابلس، تونس، 1984م، ص 48.

(2) لقد حارب التلمسانيين سن 640هـ / 1246م، وأجبر بني مرين على الخطبة باسمه سنة 646هـ / 1248م وامتدت سيطرته إلى الأندلس حتى خطب له في شرقها وغربها. تفاصيل هذه الأحداث انظر: المصدر نفسه، ص 12-15.

(3) أبو محمد الملقب بالمستنصر الحفصي تولى الحكم في الدولة الحفصية خلال الفترة (647 - 675هـ / 1249 - 1276م). انظر: نفسه، ص 65-66.

عمره ازدادت الدولة قوة حتى بيعاه أهل⁽¹⁾ الحجاز⁽²⁾ سنة 659هـ/ 1258م⁽³⁾ ومن يومئذ تلقب الحفصيون بلقب أمير المؤمنين، مع الإشارة إلى أن المستنصر لم يكسب من البيعة إلا لقباً تشريفاً فقط⁽⁴⁾.

لم يسلم المستنصر من المناوئين في الداخل والخارج ففي الداخل حاول أخوه إبراهيم سنة 651هـ / 1253م السيطرة علي الحكم، فحاربه المستنصر وهزمه⁽⁵⁾ وكذلك حاول الموحدون استرداد ملكهم فحال المستنصر بجيشه دون ذلك⁽⁶⁾، الخطر الأكبر الذي داهم المستنصر هو الحملة الصليبية الثامنة سنة 669هـ / 1270م⁽⁷⁾.

رغم الحروب الخارجية وبعض القلاقل الداخلية، فإن عهدي أبي زكريا وابنه المستنصر يمثلان مرحلة قوة الدولة الحفصية، حيث أسس أبو زكريا الدولة معلناً انفصالها عن الدولة الموحدية، ثم جاء المستنصر ليوسع من نفوذ الدولة وإن كان لم يتمكن من السيطرة علي معقل الدولة الموحدية بمراكش.

المرحلة الثانية: الصراع علي السلطة والانقسام (675- 772 هـ / 1276- 1370م)

تولى أمر الحفصيين بعد المستنصر بالله أمراء غلب عليهم الضعف والصراع علي السلطة والانقسام، فانطبعت الدولة الحفصية بطابع الضعف وذلك ابتداءً من الأمير زكريا يحيي الثاني الواثق (675- 678هـ / 1376- 1379م)⁽⁸⁾.

(1) ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن الخطيب السليمانى، الدولة النصرية، تصحيح: مجد الدين الخطيب، المطبعة المصرية، القاهرة، د. ت، ص 88.

(2) بالكسر وآخره زاي: هو جبل ممتد يحجز بين غور تهامة ونجد... احتجز في شرقيه من الجبال وانحدر إلى ناحية فيد والجبلين إلى المدينة، وما دونهما في ناحية فيد والعرب تسميه نجد وجلدًا وحجازًا والحجاز يجمع ذلك كله. انظر: البغدادى، صفى الدين عبد المؤمن بن عبد الحق، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق، علي محمد، دار الجيل، بيروت، 1988، ج 1، ص 380.

(3) المصدر السابق، ص 88.

(4) الأدلة، م. س، ص 67.

(5) ابن أبي دينار، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تحقيق، محمد الشمام، ط 5، المكتبة العتيقة، تونس، 1993م، ص 19.

(6) الأدلة، م. س، ص 28.

(7) المؤنس، المصدر السابق، ص 20.

(8) الكواش، صالح، تاريخ تونس، مخطوط بدار الكتب الوطنية، تونس، رقم: 338، ورقة 307.

وفي سنة 694 هـ / 1395 م - في السنة التي تولى فيها الأمير أبو عصيد⁽¹⁾ - توالى علي عرش الحفصيين كثير من الأمراء الذين لم يكن لهم أعمال تذكر سوى الصراع والانقسام⁽²⁾.

اتسم عهد الأمير أبي عصيد الذي استمر أربعة عشر عامًا - حتى 709 هـ / 1309 م - بالأمن والاستقرار، فعاشت إفريقية مطمئنة وشهدت ازدهارًا في شتى المجالات طوال هذه المدة⁽³⁾.

اضطربت أمور إفريقية بعد وفاة الأمير يحيى أبي بكر (718-747 هـ / 1218-1346 م) مما شجع أبا الحسن المريني⁽⁴⁾ علي التفكير في ضمها إلى حوزة الدولة المرينية خاصة أنه كان يعتبرها من أملاك الموحدين الذين ورثهم بنو مرين فجرد في سنة 748 هـ / 1347 م حملة استطاع خلالها السيطرة علي إفريقية، ونتيجة لاستمرار الفوضى السياسية حدا بالمرينيين العودة إليها من جديد سنة 758 هـ / 1356 م بقيادة أبي عنان المريني⁽⁵⁾ الذي استطاع السيطرة علي قسنطينة، ولكن اضطراب أمر المرينيين بالمغرب أجبر أبا عنان إلي العودة بعد شهرين، فاستطاع الحفصيون استرداد ما أخذ منهم أبا عنان⁽⁶⁾.

ومما تجدر ملاحظته بالنسبة لهذه المرحلة أن إفريقية قد عانت العديد من الاضطرابات الداخلية والخارجية.

المرحلة الثالثة: ظهور الدولة من جديد (772-899 هـ / 1370-1493 م)

أدى ضعف الحفصيين واستبداد حجاجهم ورجالهم بالحكم في المرحلة السابقة إلي أضرار كثيرة أدت إلي الانقسام، وظلت الاضطرابات تعصف بالدولة إلي أن جاء أبو العباس أحمد الذي

(1) عبد الله محمد بن المولى الوائق، تولى الحكم خلال الفترة (644-709 هـ / 1294-1309 م)، أما أسباب تسميته بأبي عصيد فقد قيل إنه لما قتل الوائق بن المستنصر هو وبنيه فرت إحدى جواريه وهي حامل إلي رباط الشيخ الجرجاني وأنجبت له في بيته فسماه الشيخ أبو عبد الله، وأطعم الناس الفقراء عصيد الحنطة فلقب بذلك بأبي عصيد. انظر: الأدلة، م. س، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص 142.

(3) تاريخ تونس، المخطوط السابق، ورقة 309.

(4) حكم الدولة المرينية خلال الفترة (732-752 هـ / 1331-1351 م) انظر: المخطوط نفسه، ورقة 96.

(5) أبو عنان بن أبي الحسن بن عبد الحق المريني حكم الدولة المرينية خلال الفترة (752-760 هـ / 1351-1358 م). انظر: نفسه، ورقة رقم 97.

(6) المؤنس، م. س، ص 187.

تولى إمارة الحفصيين سنة 772هـ / 1370م وظل يحكم حتى وفاته سنة 796هـ / 1370م فتولى من بعده ابنه أبو فارس عبد العزيز (796-837هـ / 1393-1423م) فكانت مدة ولايته ثماني سنوات وهي امتدادا لعهد أبيه وهو ما يعيد إلي الأذهان أيضاً عهد المستنصر بالله الحفصي الذي حفظ ملك أبيه أبو زكريا يحيى، وقد أكد المؤرخون أن عهد أبي فارس يُعد درة تاج الدولة الحفصية، لاسيما أنه وحد إفريقية تحت إمرته⁽¹⁾.

عقب وفاة الأمير أبي فارس تولى الحكم ابنه المنتصر (837-838هـ / 1434-1435م) الذي لم يدم حكمه سوى سنة واحدة ثم خلفه أخوه أبو عمرو عثمان (839-893هـ / 1435-1488م)، وكان عمره أثناء ولايته ست عشر سنة ومع صغر سنه فإنه استطاع أن يحافظ علي ما بناه أبوه أبو فارس عبد العزيز وإن لم يكن في مستوى قدراته، وقد وصف بأنه خاتمة سلاطين بني حفص وبعده أخذت الدولة الحفصية في الضعف⁽²⁾.

المرحلة الرابعة: ضعف الدولة وانحلالها (899-981هـ / 1493-1573م)

بدأت هذه المرحلة من عمر الدولة الحفصية بوفاة الأمير أبي عمرو عثمان سنة 893هـ / 1488م، إذ بعده انفرط عقد الحفصيين وتولى أمرهم مجموعة من الأمراء الضعاف الذين عصفت الاضطرابات والقلقل بدولتهم وأمرائهم⁽³⁾.

في عهد هؤلاء الأمراء الضعاف انقسم الأمراء الحفصيون علي أنفسهم فاستقل كل أمير بمدينته، فأصبح لتونس أمير ولقسطنطينة آخر ولبيجاية ثالث...إلخ، وليس من بينهم من يستطيع تسيير أموره الخاصة، فضلاً عن الدولة مما جعل القوى الخارجية تطمع فيهم، إذ تمكن الإسبان من الاستيلاء علي تونس وطرابلس سنة 916هـ / 1510م ومن بعدهم سيطر

(1) الزركشي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق: محمد مازور، المكتبة العتيقة، تونس، ط3، 1996م، ص 106-107.

(2) ابن الشماخ، أبو عبد الله محمد بن أحمد، مخطوط في عدد السلف أيام الملوك الحفصيين، دار الكتب الوطنية، تونس، تحت رقم: 1511، ورقة رقم: 58.

(3) المؤنس، المصدر السابق، ص 197.

العثمانيون على تونس سنة 981هـ / 1573م، وقبلها استولوا على طرابلس سنة 957هـ / 1551م وبذلك زال حكم الحفصيين نهائياً عن إفريقية⁽¹⁾.

المبحث الثاني: الحملة الصليبية الثامنة على تونس سنة 699هـ / 1270م.

1- أسباب الحملة:

لقد اختلفت التأويلات في الأسباب التي جعلت لويس التاسع يحول اتجاه الحملة الصليبية الثامنة إلى إفريقية بدلاً من المشرق العربي وترجع أغلب المصادر أن ذلك كان بسبب العلاقات المضطربة بين صقلية وإفريقية⁽²⁾، وثمة سبب آخر يذكره ابن أبي دينار وهو الأموال التي أخذها اللياني⁽³⁾ موظف المستنصر بالله من التجار الفرنسيين ولم يرجعها إليهم بحجة أنه لم يكن لديهم إثبات على ذلك⁽⁴⁾.

2- وقائع الحملة:

أيًا كانت الأسباب فقد هجم الصليبيون بعددهم وعُدتهم - في عهد الأمير أبي عبد الله المستنصر - على مدينة تونس في سنة 669هـ / 1270م ودارت المعارك بين الجانبين⁽⁵⁾، وأقام الصليبيون بتونس أربعة أشهر وعشرة أيام وشهدت هذه المدة العديد من الأحداث، فقد مات قائد حملتهم وقيل إن موته كان بسبب سيف مسموم بعث به المستنصر إليه وقيل غير ذلك

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) أبو العباس أحمد بن إبراهيم القيسي اللياني المهدي، أصله من المهديّة بتونس، وكان كاتبًا وشاعرًا بليغًا ومن تأليفه كتابان في الفقه مقيدان على المدونة والتلقين، وله قصيدة من أربعة وثلاثين بيتًا حفظها التجاني في رحلته، توفي سنة 659هـ / 1262م). انظر: التجاني، عبد الله بن محمد بن أحمد، رحلته، مكتبة الفرجاني، طرابلس، د. ت، ص 341-375.

(4) المؤنس، م. س، ص 136.

(5) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1959 م، ج 6، ص 378.

من الأسباب⁽¹⁾، وكذلك شهدت الحملة انتشار مرض الطاعون⁽²⁾ الذي حصد كثيرًا من الأرواح من التونسيين والصليبيين.

3- عقد الصلح:

اتفق الجانبان على الصلح لمدة خمسة عشر عاماً⁽³⁾ بعد هذه الأحداث وهدأت الأمور بعد أن تسببت في إنفاق الكثير من الأموال التي اذخرها الأمير أبو زكريا وابنه المستنصر⁽⁴⁾.

4- التأثير العمراني للحملة:

صحب التقدم العلمي والثقافي الذي شهدته تونس زمن الأمير المستنصر بالله تقدم في العمران، فكما اهتم هذا الأمير بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، اهتم كذلك بالبناء والتشييد والعمارة.

تنوع العمران والبناء بحسب متطلبات الحياة فنجد منشآت عمرانية ذات طابع اقتصادي، وأخرى ذات طابع ثقافي وثالثة ذات طابع اجتماعي⁽⁵⁾، حيث بني الكتاتيب والمساجد والمدارس ورمموها، وأسسوا السقايات بالعاصمة وغيرها من المدن، وأنشئوا الأسواق بتونس وسوسة وصفاقس كما أقاموا المحارس في الثغور البحرية وأسسوا فيها الرباطات والزوايا، وأنشئوا الصهاريج وموارد السابلة التي تنظم المياه وتوزعها وبنوا القصور والحدائق والبساتين،

(1) نفسه.

(2) الأدلة، م. س، ص 29.

(3) العبر، م. س، ج 6، ص 378.

(4) وقد عقدت بين الجانبين الصليبي والحفصي، حيث مثل العلماء الجانب الحفصي، منهم الأمام الخطيب علي بن إبراهيم التميمي وهو كاتب بديوان الإنشاء، وأبو القاسم بن ابي بكر بن زيتون اليميني (620-691هـ)، وقد اشتملت الاتفاقية على تسعة عشر بنداً، منها حرية التجارة بين الجانبين الحرية الدينية لرهبان النصارى في تطبيق تعاليم دينهم، وغيرها من البنود التي نصت عليها الاتفاقية. للمزيد حول بنود الاتفاقية انظر: الأدلة، م. س، ص 30-33 ممدوح حسين، الحروب الصليبية في الشمال الإفريقي وأثرها الحضاري، دار عمار للنشر، الأردن، 1998 م، ص 235-248.

(5) تاريخ الدولتين، المصدر السابق، ص 25.

منها الحصون التي تم بنائها حول مدنها لما تعرضت بلادهم للحملة الصليبية الثامنة سنة 669هـ/1270م⁽¹⁾.

المبحث الثالث: العلاقة بين العلماء والأمير المستنصر بالله الحفصي

1 - موقف العلماء من الأمير المستنصر بالله:

اتخذت العلاقة بين علماء إفريقية وأمراء دولة بنى حفص - عامة - وفترة الأمير المستنصر بالله خاصة - منحيين مختلفين الأول: مساند للسلطة والثاني: معارض لها.

حرص الأمراء الحفصيون على توطيد الصلة بينهم وبين العلماء والأدباء والشعراء وذلك بهدف إضفاء الشرعية على حكمهم كما حرصوا على الالتقاء بهم فيما عُرف بالمجالس الأميرية⁽²⁾، إذ كان المستنصر بالله يخصص أياماً معلومة من الأسبوع لعقد تلك المجالس وفي المقابل حصل الأمراء إزاء إنشاءهم لمؤسسات التعليم والثقافة على مناصرة العامة لهم⁽³⁾.

في هذا الإطار مثل العلماء الوسيط بين الناس والأمير الحفصي فالعلماء هم الذين يرشدون ويدرسون ويتدارسون ويتفاوضون مع الأمير⁽⁴⁾ لاسيما أن بعضهم من العلماء تولى المناصب المهمة في الدولة⁽⁵⁾.

(1) روبر بارنشفيك، تاريخ إفريقية في العصر الحفصي، ترجمة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988 م، ج2، ص433.

(2) تلك المجالس التي كانت تعقد داخل بيوت الأمراء والوجهاء والوزراء، وكان العلماء يناقشون فيها قضايا مختلفة ويلقى الشعراء فيها قصائدهم. انظر: الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان حقي، دار الثقافة، بيروت، د.ت، ج 4 ص 293، 294 - الطولي، أحمد، الحياة الأدبية بتونس في العصر الحفصي، تصدير: الشاذلي أبو يحيى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان، 1996 م، ج2، ص 311.

(3) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج 5، ص 144.

(4) (الحياة الأدبية، المرجع السابق، ج2، ص 42.

(5) تولى علماء تونس في العهد الحفصي وظائف إدارية مؤثرة في سياسة الدولة كالقضاء والقضاء الجماعة، والإفتاء كما قاموا بالخطابة بل أن منهم من جمع بين هذه الوظائف، كما أسند الأمراء الحفصيين لعلماء إفريقية خطة العلامتين الكبرى والصغرى. انظر: تاريخ الدولتين، م. س، ص 69-70.

يمكن القول إن بعض علماء تونس مثلوا في العهد الحفصي قوة اجتماعية لمساندة السلطة⁽¹⁾ إذ سعى بعضهم للحصول على منصب القضاء مستغلين شتى الطرق راضين بما يُملَى عليهم من أوامر، خاصة بعدما منحت الدولة لهؤلاء الموظفين التابعين لها مراتب شهرية⁽²⁾.

يعكس دور العلماء في مساندة أمراء الدولة الحفصية ورضا هؤلاء العلماء عنها وعن قرارات أمراءها أن قاضي الجماعة⁽³⁾ لم تعد له المرتبة التي كان يتفوق بها على العلماء والفقهاء داخل المجالس الأميرية كما كان يحدث في بعض القضايا بل يحضر مع بقية العلماء لإبداء الرأي، وكان الأمير كان أحياناً يأخذ برأي غيره⁽⁴⁾.

قدّم بعض العلماء للأمراء الحفصيين الدعم في وصول عدد كبير من أمراء الدولة الحفصية إلى سدة الحكم بل واستقرار حكمهم وأن هؤلاء العلماء خدموا الدولة بإخلاص واستفاد الأمراء الحفصيين من خبرتهم العلمية بأن قدموا لهم النصيحة في العديد من الأمور التي تهم الدولة أو حتى الأمور الشخصية وخير مثال على ذلك أن بعض العلماء قدموا يد العون للأمير المستنصر بالله عندما تعرضت تونس للغزوة الصليبية سنة (669 هـ / 1270 م) وذلك من خلال الاتفاقية التي عقدت مع الصليبيين على يد بعض العلماء: منهم عبد الحميد بن أبي الدنيا الصديفي الذي عاصر أحداث الحملة، وألف كتاباً بهذه المناسبة يحث فيه الناس على الجهاد وسماه «مذكرات الفوائد في الحز على الجهاد»⁽⁵⁾ وأحمد بن الغماز⁽⁶⁾، وغيرهم.

(1) لمزيد من الاطلاع حول موضوع القضاء وشروط من يتولاه. انظر: تاريخ إفريقية، المرجع السابق، ج 2، ص 114 – 145.
(2) ابن ناجي، أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى التنوخي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق، محمد مازور، المكتبة العتيقة، تونس، د. ت، ج 4، ص 189، 190.

(1) شمل القضاء الحفصي عدة درجات: مثل قاضي الذي كان يعين لفترة لا تزيد عن عامين ثم يتولى غيره ومن الممكن له العودة لمنصبه بعد عزله لعدة مرات وقاضي الجماعة الذي كان يتم اختياره إما من قضاة الأنكحة وإما من القضاة الآخرين، وكان قاضي الجماعة مسئولاً عن تعيين الخطيب أو الإمام في أغلب الأحيان. انظر: تاريخ الدولتين، م. س، ص 53.

(4) الأدلة، م. س، ص 50.

(5) تاريخ إفريقية المرجع السابق، ج 2، ص 73.

(6) أبو العباس أحمد بن محمد بن الحسن ابن الغماز الأنصاري الأندلسي، فقيه ومحدث وأديب شاعر، تولى قضاء الجماعة وخطة العلامة الكبرى توفي سنة 693هـ/1293م وأبو الفضل أبو القاسم ابن بكر بن أحمد اليميني له علم ومعرفة في شتى علوم الفقه والعقائد الكلامية والأحكام وله عدة مؤلفات منها: «كتاب مختصر الرواية» و«شرح لكتاب القواعد المسعى بمطامع الطاعات» لشيخه ابن عبد السلام، وغيرهما، توفي سنة 691هـ/1291م. انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار العودة، بيروت، د. ت، ص 450.

كان هذا المنحى المساند للسلطة أما المنحى الثاني: الذي يتمثل في الجانب المعارض لها، حيث عمد الحفصيون إلى اختيار عمالهم وولاتهم من بين العلماء وكان من بين هؤلاء العلماء من أظهر الاعتراض على سياسة الحفصيين كما أن منهم من حدثته نفسه بالولاية، أو الاستقلال عن السلطة الحفصية بالإضافة إلى أن منهم من لعب دورًا مهمًا في تولية أمير أو مناصرته لعزل آخر، فنشأ من ذلك ما يمكن أن نسميه حركة العلماء المعارضة في العهد الحفصي عامة وعهد المستنصر بالله الحفصي خاصة.

مما يمكن عده من المعارضة السياسية ما حدث في عهد الأمير المستنصر بالله عندما علم أن الفقيه العالم اللياني (ت 659 هـ / 1260م) بناء على وشاية محمد بن أبي الحسين (عاش في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) وأحمد الغساني، عزم على القيام بثورة ضده بمدينة المهديّة وأنه اختزن لنفسه مالا كثيرًا لذلك⁽¹⁾، فبعث الأمير إليه من هاجم وأخذ صندوقه، فوجده مملوءًا بالذخائر والأموال واللؤلؤ، فسأله: ما هذا وأنت تزعم الأمانة ؟ فقال لهم: إنما اذخرتها لمولانا الأمير. ولم يصدق أحد فقُبض عليه⁽²⁾، مع ابن العطار(ت 698هـ / 1298م)⁽³⁾ وحمل اللياني مع أمواله إلى دار السكة، وعذب فيها حتى توفي، ثم أخرجت جثته إلى الصبيان يجرونها ويرمونها في البحيرة⁽⁴⁾.

وفي عهد الأمير المستنصر بالله أيضًا دخل ابن عصفور (ت 669هـ / 1270م) على الأمير المستنصر بالله وهو جالس برياض أبي فهر على حاشية الجابية الكبيرة المحاذية للقبة برياض أبي فهر، فقال الأمير وهو مفتخر بدولته: «قد أصبح ملكنا الغداة عظيمًا» فأجابه ابن عصفور: «بنا وبأمثالنا»⁽⁵⁾، فأنف المستنصر بالله من ذلك وأثرها في نفسه، وأمر بعض رجاله

(1) الرحلة، م. س، ص 341.

(2) ابن قنفذ، أبو العباس أحمد بن الحسن بن علي بن الخطيب، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق: محمد الشاذلي، عبد الحميد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1968م، ص 144.

(3) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن خلف القيسي المشتهر بابن العطار، عالم نحوي اشتغل بالتدريس: ومن تأليفه: «حاشية على ابن الحاجب في الفقه». انظر: ابن الطواح، عبد الواحد بن محمد التونسي، سبك المقال لفك العقال، تحقيق: عبد الواحد الزكلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1978 م، ص 200.

(4) تاريخ الدولتين، المصدر السابق، ص 36.

(5) الفارسية، م. س، ص 126-127.

أن يلقوه في الماء بثيابه، وعندما خرج منه رجع إلى بيته بثيابه المبتلة، فأصابته حتى مات بسببها بعد ثلاثة أيام من الحادثة⁽¹⁾.

تمرد الوزير الشيخ محمد بن أبي المهدي الهنتاتي وزير المستنصر بالله محاولاً إعادة الإمارة الحفصية إلى حظيرة الموحدين سنة 648هـ/1250م، فلما علم المستنصر بذلك قتل وزيره ونهب مساكن المتمردين وأحرقها⁽²⁾.

2- الوضع الاقتصادي والاجتماعي للدولة الحفصية وانعكاسه على العلماء:

ارتبطت أوضاع العلماء الاقتصادية في العهد الحفصي عامة – وعهد الأمير المستنصر بالله خاصة - ارتباطاً وثيقاً بالاستقرار السياسي في الدولة⁽³⁾ ففي فترات استقرار بعض أمراء الدولة الحفصية كفترة حكم المستنصر بالله (647 – 675هـ/1249 – 1277م) حققت الدولة ازدهاراً اقتصادياً⁽⁴⁾ مكن هؤلاء الأمراء من بناء المؤسسات العلمية والمكتبات والاعتناء بالعلم والعلماء وتخصيص الأجور لهم⁽⁵⁾.

اتخذ أجر العلماء أشكالاً عديدة منها: العيني، والنقدي بالإضافة إلى الأجور الأخرى التي كان يحصل عليها العالم على شكل هدايا أو صدقات.

حصل العلماء على أغلب أجورهم العينية من الأقباس (الأوقاف) خاصة بعدما أصبحت خزينة الدولة عاجزة عن دفع أجور العلماء من بيت المال⁽⁶⁾ وكانت هذه الأجرة تمنح للمدرسين والمؤدبين والأئمة وعادة ما تعطى الأولوية للطلبة لملازمتهم المدرسة طوال الوقت، وإن كان

(1) دفن بمقبرة ابن مهنا قرب جبانة ابن نفيس شرق باب بنتجي أحد أبواب القصبة. انظر: أحمد بن عامر، الدولة الحفصية، دار الكتب الشرقية، تونس، د.ت، ص48.

(2) ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن الخطيب السليمان، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق، محمد عبد الله، المغرب، ط 1974م، ج1، ص172.

(3) الحياة الأدبية، المرجع السابق، ج2، ص336.

(4) التومي، عمر، تاريخ الثقافة والتعليم في ليبيا، منشورات جامعة طرابلس، ليبيا، 2001م، ص 182.

(5) حسن، محمد، تونس عبر التاريخ، تونس، 2006، ج 2، ص 154.

(6) المرجع نفسه، ج2، ص 156.

المدرس قد حظي ببعض الامتيازات منها أن الأجرة التي يتحصل عليها لا تسقط عنه أثناء المرض أو فترة التقاعد عن العمل⁽¹⁾.

أغدق بعض الأمراء الحفصيين بأموالهم وعطاياهم على العلماء والأدباء نظير مؤلفاتهم وأشعارهم فكان هذا سبباً في إقبال عدد وافر من العلماء والأدباء من مختلف البلدان إلى العاصمة الحفصية، حيث منح الأمير المستنصر الحفصي، أبو حازم القرطاجني ألف دينار من الذهب على قصيدة مدحه بها، كما أجرى المستنصر عطايا أخرى لعدد كبير من العلماء منهم: أبو بكر ابن محمد بن سيد الناس⁽²⁾.

والجدير بالذكر هنا أن العلماء الذين كانوا يحضون بهذا الوضع الاقتصادي هم أولئك الذين قربتهم الدولة ورضيت عنهم أما أولئك الذين لم ينالوا تلك المكانة فكانت لهم مصادر دخل أخرى⁽³⁾.

أما عن الوضع الاجتماعي لعلماء تونس في العهد الحفصي-عامة- وعهد الأمير المستنصر بالله الحفصي خاصة فطبيعي أن يتأثر بحياتهم الاقتصادية وقد رأينا تبايناً واضحاً في الحالة الاقتصادية التي عاشها العلماء في ظل حكم الأمير المستنصر بالله وهو التباين الذي انعكس على حياتهم الاجتماعية، فثمة بونٌ شاسع بين الحياة الاجتماعية لأولئك العلماء الذين رضي عنهم الأمير وهؤلاء الذين كانوا في الجانب المعارض له.

عاش بتونس في ظل الحفصيين أجناس متعددة من العلماء فإلى جانب علماء تونس الأصليين وجد علماء من بلدان أخرى مثل الأندلس والمغرب الأقصى والمشرق⁽⁴⁾ وقد شكل هؤلاء العلماء- على اختلاف جنسياتهم- فئة اجتماعية متميزة داخل المجتمع الحفصي رفعهم إلى هذه المنزلة علمهم غير أن مَنْ حظي بهذه المكانة منهم هم من كانوا على صلة بأمراء الحفصيين، أما الباقيون فيصف حالهم قول البرزلي (ت 840 هـ / 1436 م) مقارناً بين حال الفئتين- من

(1) حسن، محمد، المدينة والبادية بإفريقية في العصر الحفصي، جامعة تونس، تونس، 1999 م، ج 2، ص 716-717.

(2) سبك المقال، م. س، ص 255.

(3) المصدر نفسه، ص 161.

(4) الدولاتلي، عبد العزيز، مدينة تونس في العصر الحفصي، ترجمة: محمد الشاذلي، عبد العزيز الدولاتلي، مكتبة المنار، تونس، 2001 م، ص 89.

تقربوا للأمرء ومن ابتعدوا عنهم: «إن القراءة والتفقه والتشاغل بالعلوم أصل المذلة والإهانة والهموم وإن التشاغل بالدفاتر والكتابة والدراسة أصل التقية والتزهّد الرئاسة والسياسة»⁽¹⁾.

من الآثار السلبية التي أثرت على الحياة الاجتماعية للعلماء في عهد الأمير المستنصر بالله الحفصي الحروب والفتن التي كانت تندلع بين الحين والآخر إذ كان لتلك الحروب أثر في هجرة العديد من العلماء إلى المشرق، وتعرض بعض العلماء للقتل وفقد العديد منهم مؤلفاتهم كما كانت الأمراض المنتشرة في البلاد سبباً آخر أثر على الحياة الاجتماعية، فلم تكن هناك خبرة طبية تقف ضد الأمراض المنتشرة، خاصة مرض الطاعون، مثل ما حدث في الحملة الصليبية الثامنة على تونس سنة 669هـ/1270م الذي حصد العديد من الأرواح من التونسيين والصليبيين⁽²⁾.

3- الوظائف الاقتصادية والاجتماعية للعلماء في الدولة الحفصية:

يمكن تلمّس الدور الذي لعبه علماء تونس في الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الدولة الحفصية بصفة عامة، وعهد في عهد الأمير المستنصر بالله -بصفة خاصة- في مناقشتهم بعض القضايا في كتبهم وأرائهم الاقتصادية (زراعية، صناعية، تجارية) أو الاجتماعية كالزواج والطلاق والوقف وغير ذلك من القضايا وفي مشاركتهم بأنفسهم لمجتمع تونس حياته الاقتصادية والاجتماعية كأن يمارس هؤلاء العلماء مهناً أو حرفاً معينة تسهم في تسيير الحياة الاقتصادية أو يشاركون في مواجهة الأزمات الاجتماعية التي كانت تحل بالمجتمع على مستوى الفرد أو الجماعة.

(1) أما من ناحية المظهر والسلوك فإن علماء تونس في بداية الدولة الحفصية كانوا يرتدون الفوطة والعمامة تشبهاً بفقهائ مصر ثم أصبحت جبة الملف والفوطة والعمامة أمراً خاصاً بعلماء تونس في العهد الحفصي والملاحظ أن أزياء أغلب سكان المجتمع الحفصي توحدت وكان لباس الشيوخ ورجال الدواوين والجند والقضاة والوزراء والكتاب وعامة الناس علي زي واحد بتونس، ولا تكاد تتفاوت الملابس إلا قليلاً وذلك بالتفاوت الاجتماعي بينهم، وباختلاف أجورهم بين مؤدب وقاضي وإمام. انظر: البرزلي، أبو القاسم بن أحمد بن إسماعيل، فتاوى البرزلي، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م، ص55.

(2) الغريبي، أحمد بن عبد الله، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: عادل نوهمض، دار الافاق الجديدة، بيروت، 1939م، ص 49 - 50.

وفي ذلك الإطار نقل علماء تونس علوم البلاد التي ارتحلوا إليها في سبيل طلب العلم. فأبو القاسم ابن زيتون حين رحل للمشرق سنة 648هـ/1251م تتلمذ على مجموعة من العلماء منهم: عز الدين ابن عبد السلام فرجع إلى إفريقية: «بعلم كثير فيه تجديد وتفتح»⁽¹⁾ ولا شك أنه استفاد مما اكتسبه في رحلته.

ناظر علماء تونس بعضهم بعضاً على ملأ من الناس من أجل تعليم الناس وإحقاق الحق وهذه المناظرات اشترط فيها الخبرة والأسلوب والفصاحة في النطق والبلاغة في التعبير وفن الإلقاء فهذا الميدان أشد من التأليف والتدريس⁽²⁾. وكانت بعض المجالس الأدبية تعقد إثر انتهاء الدروس الجامعية ويقدم صاحبها دعوة الأدباء والعلماء ومنها مجلس أبي العباس أحمد بن الغماز (693هـ/1293م)⁽³⁾ كان يحضره أكابر العلماء وكان محمد بن هارون (603-702هـ/1206-1306م)⁽⁴⁾ يجلس على يساره⁽⁵⁾ وقد مدح ابن الغماز في مجلسه كتاب القاضي عياض فقال: إن «الشفاء» للنفوس عندنا تغنى بأثر من حيرت له الأثر.

كانت معظم قصائد ابن الغماز ذات نزعة حزينة تلمس فيها العزوف عن الحياة والإعراض عن ثرواتها، وتلمس فيها الحذر والتيقظ وترى من خلال رأي العين شدة المعارضة للنفس، وتجمل النزعة الأدبية والصوفية⁽⁶⁾.

(1) الأدلة، م. س، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ص 8.

(3) أبو العباس أحمد بن محمد بن الحسن بن عبد الرحمان الخزرجي الأندلسي التونسي، فقيه ومحدث وأديب شاعر، من بلنسية بالأندلس، تولى قضاء الجماعة و خطة العلامة الكبرى تروى له أشعار في الوعظ والتزهد والأدب الأخلاقي عامة بالإضافة إلى ذلك فقد جلس ابن الغماز بداره ودرّس للطلاب مختلف العلوم منها الحديث والقراءات والتاريخ والأدب في أول النهار إلى صلاة الظهر ثم من صلاة العصر إلى صلاة المغرب وكان لهذه الحلقات الدراسية التي تعقد بمنازل العلماء ميزة بالنسبة للشيخ أنفسهم تتمثل في ضمان عدم التعارض بين وقت التعليم وصلاة الناس من جهة ومن جهة أخرى يبيح التلاميذ على مقربة من الشيخ فيشرف عليهم في وقت فراغه. انظر: تاريخ الدولتين، م. س، ص 35-43.

(4) أبو عبد الله محمد بن هارون الكنانى التونسي يعد من أشهر مدرسي جامع الزيتونة برع في الفقه وفي كثير من العلوم الدينية الأخرى وله عدة مؤلفات منها «شرح مختصر ابن الحاجب» و«شرح المعالم الفقهية وغيرها». انظر: التنبكي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1989م، ج 2، ص 50-55.

(5) الوادي آشي، محمد بن جابر، البرنامج، تحقيق: محمد محفوظ، دار المغرب الإسلامي، لبنان، 1982م، ص 217.

(6) عنوان الدراية، م. س، ص 119 - 121.

أيضاً لم يستنكف بعض علماء تونس الحياة وسط الناس بل وسط الفقراء منهم، لاسيما إذا سدت في وجوههم أبواب الأُمراء الحفصيين فقد مارس بعض علماء تونس إلى جانب علمهم أعمالاً مختلفة داخل المجتمع تجارية وصناعية وزراعية، من ذلك فقد عمل أبو القاسم بن زيتون بالتجارة بالقلالين⁽¹⁾.

ورث عبد الحميد بن أبي الدنيا ثروة كبيرة عن أبيه أنفق أغلبها في إعانة الطلبة المحتاجين بالمال والكتب⁽²⁾.

خاتمة:

صفوة القول من خلال ما عُرض سابقاً يتضح أن علماء تونس لم يكونوا بمعزل عن الحياة السياسية في عهد الأمير المستنصر بالله الحفصي، حيث شاركوا فيها بوصفهم موظفين يتولون وظائف لها أهميتها السياسية في الدولة كالخطابة والإفتاء والقضاء والعلامتين. كذلك الدور الذي لعبه علماء تونس في الحياة السياسية عهد الأمير المستنصر بالله قد اخذ منحنيين مختلفين أحدهما مسانداً للسلطة والآخر معارضاً له.

استفاد الأمير المستنصر بالله من خبرة العلماء العلمية - الذين عاصروا عهده - بأن قدموا له يد العون في الأمور التي تهم الدولة، أو حتى بعض الأمور الشخصية.

إن الوضع الاقتصادي والاجتماعي للعلماء خلال عهد الأمير المستنصر بالله، قد تفاوت فمن كان قريباً من السلطة مناصراً لها من العلماء أجريت عليه الرواتب على اختلاف أنواعها عينية أو نقدية أو منحاً وعطايا وصدقات، أما من عاش بعيداً عن بلاطه فلم ينل شيئاً من ذلك، واندمج بين العامة يمارس مهناً يتعيش منها، فمن العلماء من عمل عطاراً أو عشاباً أو تاجرراً أو غير ذلك من المهن والحرف.

(1) نوع من الجليز، وهو عبارة عن طلي المنتج الفخاري بطبقة رقيقة من مادة زجاجية تسمى الطلاء الزجاجي.

انظر: سبك المقال، م. س، ص 121-124.

(2) الحياة الأدبية، م. س، ج 2، ص 336.

كان لبعض علماء تونس قد لعب دوراً فاعلاً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية في عهد ذلك الأمير، وذلك من خلال مشاركتهم في حل لمشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية فتبرعوا بأموالهم، ورعوا طلاب العلم، ووقفوا ضد العادات والتقاليد التي تخالف صحيح الشرع الإسلامي.

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

أ- المصادر المخطوطة:

- 1- ابن الشماخ، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 833هـ / 1429م)، في عدد السلف في أيام الملوك الحفصيين، دار الكتب الوطنية، تونس، تحت رقم: 1511.
- 2- الكواش، صالح (ت 1218هـ / 1803م)، تاريخ تونس، مخطوط بدار الكتب الوطنية، تونس، تحت رقم: 338.

ب- المصادر المطبوعة العربية والمعربة:

- 3- ابن أبي دينار، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم القيرواني (ت 1092هـ / 1681م)، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تحقيق: محمد الشمام، المكتبة العتيقة، تونس، 1968م.
- 4- ابن الخطيب، لسان الدين محمد السليمان (ت 776هـ / 1374م)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله، المغرب، 1974م.
- 5- ابن الخطيب، لسان الدين، الدولة النصرية، تصحيح: مجدي الدين الخطيب، المطبعة المصرية، القاهرة، د.ت.
- 6- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808هـ / 1405م)، مقدمة ابن خلدون، دار العودة، بيروت، د.ت.
- 7- العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1959م.

- 8- ابن الشماع، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 833 هـ / 1429 م)، الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحقيق: الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984م.
- 9- ابن الطواح، عبد الواحد بن محمد التونسي (ت 700 هـ / 1300 م)، سبك المقال لفك العقل، تحقيق: عبد الواحد الزكلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1978 م.
- 10- ابن قنفذ، أبو العباس أحمد بن الحسن بن علي بن الخطيب (ت 810 هـ / 1407 م)، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق: محمد الشاذلي، عبد الحميد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1968م.
- 11- ابن ناجي، أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى التنوخي (ت 837 هـ / 1433 م)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: محمد مازور، المكتبة العتيقة، تونس، د.ت.
- 12- البرزلي، أبو القاسم بن أحمد بن إسماعيل (ت 840 هـ / 1436 م)، فتاوى البرزلي، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م.
- 13- البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق (ت 739 هـ / 1338 م)، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق: علي محمد، دار الجيل، بيروت، 1988م.
- 14- التجاني، عبد الله بن محمد بن أحمد (ت 717 هـ / 1317 م)، رحلة التجاني 706 - 708 هـ، مكتبة الفرجاني، طرابلس، د.ت.
- 15- التنبكتي، أحمد بابا (ت 1036 هـ / 1626 م)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1989م.
- 16- الزركشي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم (ت 787 هـ / 1385 م)، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق: محمد مازور، المكتبة العتيقة، تونس، ط3، 1996 م.
- 17- الغبريني، أحمد بن عبد الله (ت 714 هـ / 1314 م)، عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1939م.

18- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (ت 821هـ / 1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

19- الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد (ت 871هـ / 1466م)، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ت.

20- الوادي آشي، محمد بن جابر (ت 746هـ / 1345م)، البرنامج، تحقيق: محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1982م.

ثانياً: المراجع العربية

1- برنشفيك، روبر، تاريخ إفريقية في العصر الحفصي، ترجمة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.

2- التومي الشيباني، عمر، تاريخ الثقافة والتعليم في ليبيا، منشورات جامعة طرابلس، ليبيا، 2001م.

3- حسن، محمد، المدينة والبادية بإفريقية في العصر الحفصي، جامعة تونس، تونس، 1999م.

4- حسن، محمد، تونس عبر التاريخ، تونس، 2006.

5- الدولاتلي، عبد العزيز، مدينة تونس، ترجمة: محمد الشاذلي، عبد العزيز الدولاتلي، مكتبة المنار، تونس، 2001م.

6- الطويلي، أحمد، الحياة الأدبية بتونس في العصر الحفصي، تصدير: الشاذلي أبو يحيى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان، 1996م.

7- عامر، أحمد، الدولة الحفصية، دار الكتب الشرقية، تونس، د.ت.

8- ممدوح، حسين، الحروب الصليبية في الشمال الأفريقي وأثرها الحضاري، دار عمان للنشر، الأردن، 1998م.

أمازيغية قبيلة غمارة: الأصول، الواقع، الأفاق

The Amazighism of Ghamara Tribe: Assets, reality, and prospects

د. موسى المودن

وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة - المغرب



ملخص:

تتناول ورقتنا البحثية الحديث عن «أصول أمازيغية قبيلة غمارة»، أو ما يعرف محليا بـ«الشلحة الغمارية» أو البوزراتية. وهي (أمازيغية قبيلة غمارة) من الفئات اللغوية المحتضرة، إلى جانب كثير من اللهجات التي صنفت من طرف منظمة اليونيسكو الدولية على لائحة الفئات اللغوية المهددة بالاندثار أو المندثرة، حيث ما يزال حوالي عشرة آلاف فرد يتحدثون بها في المنطقة الممتدة بين شمال قبيلة بني منصور وجنوب قبيلة بني بوزرة. حيث ساهمة الظروف الراهنة في تراجع كبير لعدد المتحدثين بها.

وأمام هذا الوضع الخطير الذي تعيشه هذه اللهجة، يطرح سؤال التثمين في ظل الصعوبات التي أصبحت تعانيها لهجة وجدت نفسها محاطة بمحيط يتحدث باللهجة الدارجة، بالإضافة إلى الغياب التام لدى الساكنة بأهمية تثمين هذا الموروث وإعادة إحياءه في مناطق أخرى، حتى يستمر هذا التنوع الذي ميز المنطقة منذ مئات السنين.

الكلمات المفتاحية:

قبيلة غمارة، الشلحة الغمارية، التعدد اللغوي، خطر الاندثار، تثمين الموروث.

Abstract:

Our research paper aims at studying the “origins of Amazighism of Ghamara tribe”, or what is known locally as “Ghamarism Shalha” or Bouzaratism. It is one of the dying linguistic groups, along with many of the dialects that were classified by the International Organization of UNESCO on the list of linguistic groups threatened with extinction or became extinct. Around ten thousand people only who still speak this dialect in the area between the north of the Bani Mansour tribe and the south of the Bani Bouzra tribe, where the current circumstances contributed to a significant decline in the number of speakers. Regarding the dangerous situation this dialect is experiencing, the question of valuing arises in light of the difficulties that the Ghamarism Shalha has experiencing, it is surrounded by an environment where the Arabic dialect is spoken. In addition, the importance of valuing this heritage and reviving it in other regions so that this diversity that characterized the region hundreds of years ago continues is completely absent in the local population.

Keywords:

Ghamara tribe, Ghamarism Shalha, multilingualism, extinction, heritage, dialect.

تقديم:

إن أجمل ما قد يفتح به الباحث هذا المقال المقتضب عن تاريخ الشلحة الغمارية ومكانتها قولة للأستاذ الراحل صديقي أزيكو عن علاقة الهوية بالاستمرارية والثبات: « إن شعبا متمسكا بمقوماته اللغوية والثقافية لا يموت ولا يستبعد إلى الأبد، لأن تلك المقومات هي التي تشعره بتميزه عن المستعمر، وهي التي تحميه من الذوبان في غيره من الشعوب، وهي التي تذكى فيه روح المقاومة ورفض الاستعباد». وحرى بنا كأمة لها هوية وتاريخ عريقين أن تتشبث بهويتها وأصولها

مهما كانت العواصف التي تحوم حولنا، فأن يموت الإنسان واقفا مدافعا، خير له من أن يعيش راکعا ذليلا مهانا منقادا.

إن الهوية اللغوية للشعوب الأمازيغية تمثل المرأة التي تعكس ثقافة وحضارة وتميز وتفرد هذه الأمة، وإن أي تهاون في التشبث بهذا الموروث لأبد وأن يخلق لنا جيلا من اللامباليين بالانتماء وبالهوية وحتى بالدفاع والدود عن هذه الأرض، وإن وصلنا إلى هذه المرحلة - لا قدر الله - فسنكون حتما قد حكمنا على أنفسنا بالموت ثقافة وهوية وانتماء.

تعتبر أمازيغية قبيلة غمارة (الشلحة الغمارية) تراثا لغويا منسيا يتحدث به حوالي 10000 فرد حاليا، اندثر من قبائل بني جرير وبني سميح وبني سلمان الغمارية بشكل شبه كلي (مازلت لغة حديث جل قبائل غمارة والأخماس وبني سعيد المتعربة تتخللها ألفاظ أمازيغية كثيرة، وبالتالي يستعمل هؤلاء لغة عربية دارجة ركيكة، تستند إلى النحو الأمازيغي في بنية تركيبها، كتقديم الفاعل على الفعل وغيرها من القواعد الأخرى)، ولم يتبق سوى قبيلتين ناطقتين بهذه اللغة التي هي حاليا في طور الاندثار، مع قبائل أخرى نجد فيها استعمالا مهما لكثير من الألفاظ الأمازيغية -كما أسلفنا، وخاصة قبائل بني جرير وبني سميح وبني سلمان وبني منصور وغيرهم من قبائل الريف الغربي.

وأمام هذا الخطر المحذق بتراث عمر لآلاف السنين، يطرح سؤال التثمين في ظل المخاطر التي أصبحت تطوق هذا الإرث اللامادي.... فلا مسؤولين يتراجعون على إعادة إحياء هذا الموروث، ولا شبابا يهتم بدراسة وإعادة الوهج إلى هذا الموروث المهم.... فهل نموت بموت هذا الألق الثقافي الذي عمر لعشرات القرون !!؟

أولا: أصول أمازيغية قبيلة غمارة

1- أصول قبيلة غمارة:

تنقسم البنية القبلية في المغرب إلى شقين أساسيين «البتر، البرانس»، ولهاتين القبيلتين بطون تتفرع منها أفخاذ القبائل الأخرى، وقبيلة غمارة تنتسب إلى قبيلة البرانس، وبالضبط

من فخذ مصمودة¹، وبالتالي فالقبيلة مصمودية الأصول، وتمتد جذورها إلى القبيلة الأم «البرانس»، وهي أهم القبائل في المغرب، وأكثرها حضوراً على المستوى الجغرافي والبشري، وأكثرها تأثيراً وتعميراً، وأيضاً صعوبة في التأقلم والتعرب.

وشعوب مصمودة هم: «أقحاح البربر الذين لم يختلطوا بسواهم إلا نادراً، وأهل المغرب الأقصى الأولون المختصون بسكنى الجبال منذ الأحقاب المتطاولة، لم يخرجوا منه إلا بعد مجيء الإسلام إما لنشره بين من يجاورهم من الأمم والشعوب، وإما لتوطيد نفوذ الإمارات والممالك المغربية فيما خلف وطنهم من أوطان»².

وتعتبر قبيلة غمارة من أهم بطون المصامدة، فهي حسب رأي ابن خلدون «من ولد غمار بن مصمود، وقيل غمار بن مسطاف ابن مليل بن مصمود وقيل غمار بن أصاد بن مصمود. ويقول بعض العامة أنهم عرب غمروا في تلك الجبال فسمّوا غمارة»³، ويذهب ابن خلدون إلى القول بأن هذا المذهب «هو مذهب عامي»⁴.

وبخصوص القبائل المكونة لهذا القطر الذي ينحدر من القبيلة الأم (مصمودة)، فإن ابن خلدون يؤكد بأنهم (أي قبيلة غمارة) «شعوب وقبائل أكثر من أن تحصر. والبطون المشهورة منهم بنو حميد ومثيوه وبنو فال⁵ وأغصاوه⁶، وبنو وزروال ومجكسة⁷، وهم آخر مواطنهم يعتمرون رحاب الريف بساحل بحر الدر⁸ من عن يمين بسائط المغرب، من لدن غساسة

(1) ابن منصور، عبد الوهاب، قبائل المغرب، الرباط، منشورات المطبعة الملكية، 1968م، 301/1.

(2) ابن منصور، قبائل المغرب، 333/1.

(3) ابن خلدون، عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م، 280/6-281.

(4) نفسه.

(5) يقصد بني نال. وهي قبيلة غمارية انقسمت على نفسها، وانقرض استعمال هذا اللفظ. اللهم من أسماء قليلة لعائلات ذات أصول نالية.

(6) اغزاوة حالياً.

(7) انقرضت هذه القبيلة حالياً وحلت محلها قبيلة أنجرة وبني يدر وغيرها.

(8) يقصد البحر الأبيض المتوسط.

فتكرّر فبادس فتبكيساس¹ فتيطّاوين فسبته فالقصر الى طنجة خمس مراحل أو أزيد، أوطنوا منها جبالا شاهقة اتصل بعضها ببعض سياجا بعد سياج خمس مراحل أخرى في العرض إلى أن يتخطّى بسائط قصر كتامة ووادي ورغة من بسائط المغرب، ترتدّ عنها الأبصار وتنزل في حافاتها الطيور لا بل الهوام².

2- أهم الدول التي تأسست في قبيلة غمارة:

أ- إمارة يليان الغماري:

كانت مدينة سبته الواقعة على ساحل البحر الأبيض المتوسط من الأمصار القديمة قبل الإسلام، وكانت يومئذ منزل يليان الغماري ملك قبيلة غمارة حينها، وكان رحمه الله أميرا داهية اشتهر بالحكمة والشدة والبأس، ولما زحف أمير الفتح الإسلامي عقبة ابن نافع على بلاد المغرب، تيقن ملك إمارة غمارة باستحالة مقاومة المد الإسلامي على بلاد المغرب، فأطاعه ملك غمارة، وصاحب طنجة وسبته الملك يليان الغماري وهاداه وأتحفه، ودله على بلاد البربر وراءه بالمغرب، مثل وليلى عند زرهون وبلاد المصامدة وبلاد السوس، وكانوا على دين المجوسية، ولم يدينوا بالنصرانية، فسار عقبة وفتح وغنم وسبى وأثنى فيهم وانتهى إلى السوس³. ويذكر البعض أنه أسلم وحسن إسلامه، ويستدلون في ذلك بتوجيهه الفاتح عقبة بن نافع نحو بلاد المصامدة، قصد تجنيبه مهلكة الجواز نحو بلاد الأندلس⁴.

وبعد انهيار الحكم الإسلامي في شمال إفريقيا نتيجة اغتيال عقبة على يد كسيلة بن ملزم بالقرب من قسنطينة وانحسار النفوذ الإسلامي تدريجا إلى ما وراء إفريقيا (تونس)، سيعود الأمير يليان إلى علاقاته السابقة مع حكام القوط، وسيستمر الأمر إلى ما عليه إلى قيام الخلافة بتعيين الأمير موسى بن نصير ومولاه طارقا ابن زياد أميرين على شمال إفريقيا، مما سيمهد إلى

(1) يقصد تجساس، التي تعرف حاليا باسطيحة، وفيها خرائب وأثار سائلة للغماريين القدامى.

(2) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، م. س، 281/6.

(3) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، م. س، 238/4.

(4) نفسه.

بداية عهد جديد يكون فيه السلم والتسامح الواقع الأبرز بعد إدماج البربر في المناصب المهمة داخل جسم الخلافة حينها.

وبعد استتباب الأمن في ربوع المغرب سيزحف الأمير موسى بن نصير إلى أمير قبيلة غمارة الذي سيتيقن من استحالة مقاومة الجيوش الإسلامية بجيشه الصغير، «فصانعه بالهدايا وأذن للجزية، فأقره عليها سترهن ابنه وأبناء قومه، وأنزل طارق بن زياد بطنجة للجزية، وضرب عليهم مسكر للنزول معه. ثم كانت إجازة طارق إلى الأندلس فضرب عليهم البعوث، كان الفتح لا كفاء له كما مرّ في موضعه. ولما هلك يليان استولى العرب على مدينة سبتة صلحا من أيدي قومه فعمّروها»¹.

وقد شارك الغماريون بشكل كبير في المعارك التي دارت رحاها في بلاد الأندلس، إذ كانوا يشكلون النسبة الأكبر من الجيش الذي اجتاز الحدود الشمالية لفتح بلاد الأندلس، كما وساهمت عيون الأمير يليان في تسهيل اختراق الجيش الإسلامي للأندلس من جهة، وكذا تبين مواطن الضعف في مملكة القوط من جهة أخرى.

ب- إمارة بني عاصم المجسكية:

بعد وفاة الأمير يليان الغماري الذي كان قد تعاقد مع الأمير موسى ابن نصير على بقائه في السلطة مقابل الولاء له، سيستولي «العرب على مدينة سبتة صلحا من أيدي قومه فعمّروها. ثم كانت فتنة ميسرة الخفير وما دعا إليه من سلالة الخارجية، وأخذ بها الكثير من البرابرة من غمارة وغيرهم، فزحف من برابرة سنجة إلى سبتة وأخرجوا العرب منها وسبوا وخربوها فبقيت خلاء»².

بعد طرد الغماريين البربر لفلول العرب المنهزمين إلى بلاد الأندلس، ستبقى مدينة سبتة خالية دهورا من الزمن، إلى أن يقوم رجل من بربر غمارة عليها، يعرف بين قومه بماجكس،

(1) م. ن، 280/6.

(2) نفسه.

وما جكس هذا من «رجالاتهم ووجوه قبائلهم، وبه سميت مكسة¹ فبناها ورجع إليها الناس وأسلم. وسمع من أهل زمانه إلى أن مات فقام بأمره ابنه عصام وولمها دهر»².

بعد وفاة عاصم (وسمية الإمارة على هذا الأمير - إمارة بني عاصم) قام بأمر الإمارة بعده ابنه مجير فلم يزل واليا عليها إلى أن هلك، وولمها أخوه يرزي ويقال إنه ابنه، وكانوا يعطون لبني إدريس طاعة مضعفة³. إذ عرف عن الغماريين تمسكهم ببيعة الأدارسة بعد اعتلاءهم لسدة الحكم، ولهم معهم (أي الأدارسة) قصص وأحوال.

ولما استطاع الناصر القبض على زمام الأمور في بلاد الأندلس، سيوجه جيوشه قصد الاستيلاء على شمال المغرب، لحماية دولته من أطماع بني العباس والفاطميين معا، فتناول حبل «الود من أيدي بني إدريس المالكيين ببلاد الهبط وغمارة حين أجهضتهم كتامة وزناتة عن ملكهم بفاس، وقاموا بالدعوة للناصر وبثوها في أعمالهم نزلوا حينئذ للناصر عن سبتة، وأشاروا له إلى تناولها من بني عاصم، فسرح إليها عساكره وأساطيله مع قائده نجاح بن غفير، فكان فتحها سنة تسع عشرة وثلاثمائة، ونزل له الرضي بن عصام عنها وآتاه طاعته وانقرض أمر بني عصام»⁴. وصارت سبتة إلى الناصر أمير الأندلس وخليفتها حينها.

3- الحدود المجالية بين الفترة الاستعمارية والفترة المعاصرة:

أ- الموقع الجغرافي:

كانت قبيلة غمارة في بداية الفترة الاستعمارية تتأطر ضمن مسمى الناحية الغمارية، أو مقاطعة غمارة، تحتوي على ثلاث عشرة قبيلة، منها تسع قبائل غمارية، وأربع لم تكن في عهدنا

(1) قبيلة مكسة، من كبريات القبائل الغمارية في الريف الغربي. بقي ذكرها ساريا في المصادر التاريخية إلى نهاية القرن الخامس عشر، حيث نلاحظ تغيرا جذريا في التقسيم القبلي لمناطق قبيلة غمارة.

(2) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، م، س، 280/6.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

توصف بالغمارية، وهي قبائل الأخماس وبني يحمى وغزاوة ومتيوة. ونسبة هذه القبائل إلى الناحية الغمارية إنما هو من الناحية الإدارية.

ولا شك أن الامتداد الجغرافي الحديث للقبيلة انحصر في تسع قبائل معينة، و«هذه القبائل التسع، تقع أربع منها على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، وهي من الغرب إلى الشرق، قبائل: بني زيات، وبني بوزرة، وبني جرير، وبني اسميح، وخمس منها غير متصلة بالبحر، وهي قبائل: بني زجل، وبني سلمان، وبني منصور، وبني خالد، وبني أرزين»¹.

ب- الطبيعة والسكان:

غالب أرض هذه المنطقة جبلي، ضعيف التربة، قليل الإنتاج. والأراضي الخصبة فيها قليلة، وتقع أغلب الأراضي الصالحة للزراعة في منحدرات أو سهل (سهل أمتار، سهل وادلاو، سهل السطحيات...).

* - السكان:

والأغلبية من سكان قبيلة غمارة - حاليا - «تقطن البادية. والأهالي كلهم مسلمون، واعتقادهم سني، ومذهبهم مالكي، وليس في أحكامهم عوائد ولا أعراف تنافي أحكام الشريعة لإسلامية المطهرة. وليس في المنطقة مسيحيون وطيون أصلا، أما الإسرائيليون² فتوجد منهم أقلية في مدينة شفشاون»³.

وقد عرفت منطقة غمارة خلال الفترة المتأخرة (2004م إلى 2014م) ازديادا سكانيا مهما، حيث انتقلت من ما يقارب 128119 ألف نسمة سنة 2004م، إلى ما يقارب 128119 ألف نسمة سنة 2014م. وهو رقم منخفض، وربما يرجع الأمر إلى الهجرة القروية الكثيفة نحو المدن، وكذلك إلى انفتاح المجتمع الغماري على أساليب الحياة الجديدة (تحديد النسل)⁴.

(1) داود، محمد، تاريخ تطوان، منشورات المطبعة المهدية، تطوان، 28/11.

(2) حاليا لم تعد المدينة تضم أي جالية يهودية.

(3) أبو سليمان، محمد، مجلة السلام، العدد التاسع، تطوان، سنة 1934م، ص 8.

(4) نفسه.

* - أهم السهول:

وقبائل غمارة على العموم: «واقعة في الجبال، أما السهول فهي بها قليلة، ومنها سهل واد لو، وسهل تيجسات، وسهل أمتار أمتار»¹.

* - أهم الجبال:

أما الجبال: «غمارة كلها جبال، ومن أشهر تلك الجبال جبل «تيزيران» بكسر التاء والزاي، في قبيلة بني خالد، وهو أكبر جبال هذه الناحية وأعلاها»². ومن جبالها جبل «تزوت»، «وكان فيه وحوش قديمة كبيرة، ولم يبق فيها الآن إلا قرود كثيرة ونسور. وفيه كان يتعبد الولي الصالح سيدي عبد الله الهبطي في خلوته الأولى حيث بقي عشر سنين»³.

* - أهم الأنهار:

وغمارة «ليست فيها أنهار كبرى، وإنما فيها أنهار صغيرة جليها يقل مأوها أو يجف في فصل الصيف. والنهران الكبيران اللذان هما نهر واد لاو، الواقع بين غمارة وبني سعيد، ونهر تيجسات (تكيسات) الذي بين بني زيات وبني بوزرة. ويليهما نهران آخران هما نهر أمتار الذي يشق قبيلة بني جرير، ونهر أورنيكا الذي يصب قرب الجبهة»⁴.

* - اللغة المتداولة:

في هذه المنطقة ثلاث لغات:

- العربية: وهي اللغة الوحيدة لأهالي المدن، (شفشاون)، ولسكان النواحي الغمارية الجبلية.

- الشلحة: وهي اللغة الشائعة في ناحية غمارة الشمالية والوسطى، وتعتبر هذه الشلحة من

اللهجات المهدة بالانقراض.

(1) داود، تاريخ تطوان، م. س، 29/11.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

- العبرية: وتحدثها ساكنة شفشاون من اليهود فقط، وهم أقلية كانوا في الفترة الاستعمارية، أما الآن فلا يوجد منهم إلا قلة قليلة.

* - المدن والقبائل:

عدد المدن في القبيلة الغمارية لا يتجاوز المدينة الواحدة (شفشاون)، وهنالك مراكز قروية (ترغة، الجبهة، تيجساس..)، وفيها تعدد سكاني لا بأس به. أما عدد القبائل بالناحية الغمارية فهي تسعة قبائل تعود للقبيلة الغمارية (بني سلمان، بني منصور، بني بوزرة، بني جرير، بني خالد، بني زجل، بني أرزين، بني اسميح، بني زيات). وأربع لا تنتهي لها (الأخماس، غزاوة، بني يحمّد، متيوّة)¹.

* - الجماعات الحضرية والقروية:

في قبيلة غمارة توجد هنالك ثلاث دوائر، تتفرع عنها 20 جماعة قروية:

- دائرة بواحمد (السطيحات):

وتحتوي على ما يقارب 7 جماعات قروية، تتوزع على نطاق جغرافي يطل بعض منه على البحر الأبيض المتوسط، ويحاذي البعض منه جماعات قروية أخرى. وهذه أهم الجماعات القروية في الدائرة: «بني منصور، بني بوزرة، بني سلمان، اسطيحة، تلمبوط، تاسيفت، تزكان»².

- دائرة الجبهة:

تحتوي هذه الدائرة على أربع جماعات قروية: «أمتار، بني رزين، بني اسميح، مركز الجبهة»، تنتمي إلى القبيلة الغمارية، وواحدة لا تنتمي إلى القبيلة الغمارية، وهي: «متيوّة».

- دائرة باب برد:

تحتوي هذه الدائرة على أربع جماعات قروية: «باب برد، مركز باب برد، أيونان، تمروت»³.

ثانيا: الجماعات القروية التي تنتشر بها الشلحة الغمارية

توجد في قبيلة غمارة كما أسلفنا قبيلتان تتحدثان الشلحة الغمارية، وهما من القبائل التي تقع في وسط وشمال القبيلة الغمارية، تحيط بهما كل من قبيلة بني جرير وبني اسميح من جهة

(1) داود، تاريخ تطوان، م. س، 29/11.

(2) المملكة المغربية، المندوبية السامية للتخطيط، الإحصاء العام للسكان والسكنى، سنة: 2014م.

(3) نفسه.

الغرب، وقبيلة بني خالد من جهة الجنوب، وقبيلتي بني زيات وبني سلمان من جهة الشرق، وفي الأخير البحر الأبيض المتوسط من جهة الشمال.

1- قبيلة بني بوزرة الغمارية:

أ- الموقع الجغرافي:

تقع قبيلة بني بوزرة الغمارية إلى الشمال من قبيلة غمارة على الساحل المتوسطي الذي يحدها شمالا، وتحيط بها كل من قبائل بني جرير وبني زيات من الشرق والغرب، وبني سلمان وبني منصور من الجنوب. أما مساحة القبيلة فتبلغ 13500 كلم مربع¹. يتحدث أغلب قبيلة بني بوزرة اللهجة الدارجة، اللهم من الجزء الشمالي المحاذي للقبيلة المنصورية، فهو مازال يتحدث الشلحة الغمارية المختلطة مع العربية². وصمود هذه اللهجة في هذه المنطقة ولقرون طويلة يعكس حرص الساكنة على موروثها الثقافي واللغوي.

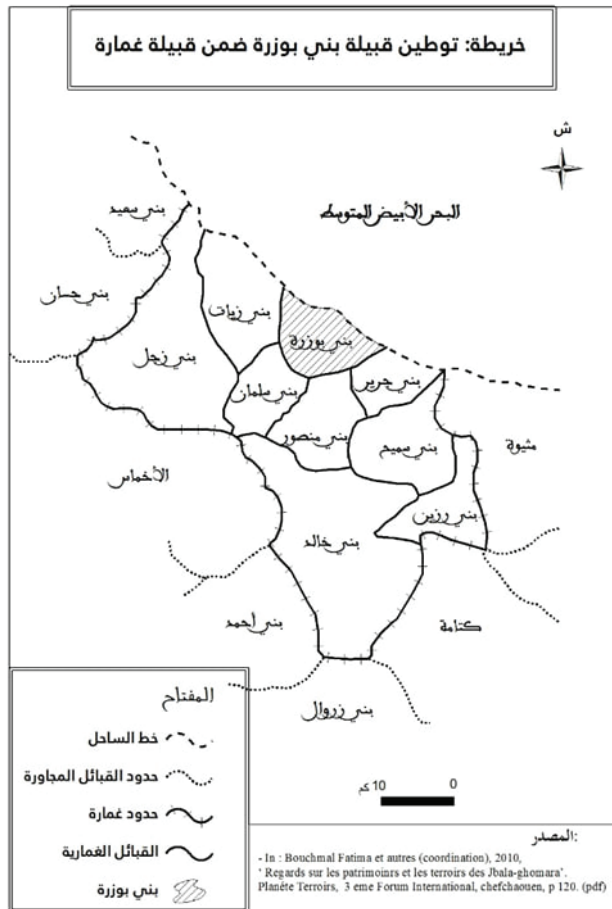
ب- نبذة تاريخية عن قبيلة بني بوزرة:

ينتسب «سكان قبيلة بني بوزرة تاريخيا إلى عاملها الذي قدم فيما يبدو مع موسى ابن نصير أواخر القرن الأول الهجري. وهو أبو بزرى كجمزى. وممن يحمل هذه الكنية يزيد بن عطارد القيسي من التابعين -كما يقول الشيخ مرتضى في التاج (بزر)، وحذف الواو من (أبو) شائع في الاستعمال. وتحمل قبائل غمارة نفس التسمية، أمثال: بني منصور، بني سلمان، بني زجل... وهي جميعها في أصلها البربري تنتهي إلى غمار بن مصمود، ومن أبنائه: نال ويال؛ فتفرع عن يال: بنو بوزرا، وبنو زيات، وبنو سلمان، وبنو منصور؛ وتفرع عن نال باقي القبائل³. إلا أن الصواب عكس ما ذكر، لأن قبيلة بني بوزرا حديث البروز على الساحة السياسية والتاريخية، وأول ذكر لهذه القبيلة جاء مع بداية القرن 15 الميلادي، وقبل ذلك لم نقف على أي مصدر تناول القبيلة بالذكر.

(1) أبو سليمان، مجلة السلام، م. س، ص 8.

(2) أعراب، سعيد، بني بوزرا، موسوعة معلمة المغرب، 1509/4.

(3) نفسه.



ت- قبيلة بني بوزرة في الفترة الراهنة:

تنتمي قبيلة بني بوزرة حالياً إلى جهة طنجة تطوان الحسيمة، وتتأطر ضمن إقليم شفشاون، وبالضبط تدخل ضمن دائرة بوأحمد، وحاليا توجد بها جماعة قروية واحدة، تأخذ نفس التسمية، وهي الجماعة القروية بني بوزرة. وبالجماعة القروية حوالي ست مشيخات يتفرع عنها 42 مدشرا، ويبلغ تعداد سكان القبيلة حوالي 15639 نسمة، أما عدد الأسر فيصل إلى 2667 أسرة، -حسب الإحصاء الأخير للسكن والسكنى لسنة 2014م. وهذا جدول مفصل يبين

تموضع الجماعة القروية المكونة للقبيلة، وتعداد المشيخات بها، وما يتفرع عنها من مداشر، وكذا عدد السكان والأسر بها¹:

الدائرة	الجماعة	عدد المشيخات	عدد المداشر	عدد السكان	عدد الأسر
الجهة	بني بوزرة	6	42	15639	2667

2- قبيلة بني منصور الغمارية:

أ- الموقع الجغرافي للقبيلة:

تقع قبيلة بني منصور في قلب القبيلة الغمارية. تبعد عن ساحل البحر الأبيض المتوسط بحوالي 15 كلم، تحيط بها كل من قبائل بني بوزرة من الشمال، وقبيلة بني جرير وبني سميح من الشرق، وبني خالد من الجنوب، وبني سلمان من الغرب. وأكثر أراضيها صخرية تمتد على مسافة ثمانية أميال². وتبلغ مساحتها حوالي 15300 كلم مربع. وأغلب ساكنتها يتحدثون اللغة العربية الدارجة، اللهم من بعض المداشر المحاذية لقبيلة بني بوزرة، التي مازالت تتحدث الشلحة الغمارية (القريبة من السوسية) إلى يومنا هذا³.

ب- نبذة تاريخية عن قبيلة بني منصور الغمارية:

توجد قبيلة بني منصور حسب موليراس وسط قبائل غمار «من الجهة الشرقية، حيث يمتد الركن الشرقي للقبيلة حتى الحدود الريفية. وهناك نهران كبيران يسقيان المنطقة ويمران بمحاذاة العديد من مناجم الحديد، وهما واد أمطير وواد تريغة. وبخصوص المزروعات، فإننا نجد نفس الأصناف من المزروعات التي توجد بالقبائل الغمارية الأخرى، وكذلك نفس الجبال الشاهقة والبرد القارس خلال فصل الشتاء. وتشكل الغابات الشاسعة جزءا مهما من ثروات

(1) الإحصاء العام للسكن والسكنى لسنة: 2014.

(2) الوزان، محمد الحسن الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1983 م، 329/1.

(3) أبو سليمان، مجلة السلام، م. س، ص 8.

ت- قبيلة بني منصور في الفترة الراهنة:

تنتمي قبيلة بني منصور -حاليا- إلى جهة طنجة تطوان الحسيمة، وتتأطر ضمن إقليم شفشاون، وبالضبط تدخل ضمن دائرة بو أحمد، وحاليا توجد بها جماعة قروية واحدة، تأخذ نفس التسمية، وهي الجماعة القروية بني منصور. وبالجماعة القروية حوالي خمس مشيخات يتفرع عنها 32 مديرا. ويبلغ تعداد سكان القبيلة إلى 20246 نسمة، أما عدد الأسر فيصل إلى 3011 أسرة -حسب الإحصاء الأخير للسكن والسكنى لسنة 2014م. وهذا جدول مفصل يبين تموضع الجماعة القروية المكونة للقبيلة، وتعداد المشيخات بها، وما يتفرع عنها من مداشر، وكذا عدد السكان والأسر بها¹:

الدائرة	الجماعة	عدد المشيخات	عدد المداشر	عدد السكان	عدد الأسر
بو أحمد	بني منصور	5	32	20246	3011

ثالثا: النطاق الجغرافي للشلحة الغمارية وأهم خصوصياتها

عرف مجال انتشار الشلحة الغمارية تقلصا كبيرا انطلاقا من بداية أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، واستمر هذا الأمر مع الاستعمار الأجنبي الإسباني للشمال المغربي، وحتى بعد نيل المغرب لاستقلاله سنة 1956م. وهذه نظرة شاملة عن وضعية الشلحة الغمارية في هذه المرحلة.

1- واقع الشلحة الغمارية في بداية القرن العشرين:

ليس لنا كتابات مختصة عن الشلحة الغمارية في هذه الفترة غير ما كتبه الباحث الفرنسي موليراس، وقد رد هذا الأخير سبب تواجد الغماريين الأمازيغ، وانتشار الشلحة الغمارية بين هذه الأصقاع إلى المرجعية التي ينتمي إليها هؤلاء الغماريون، أي أنهم جاءوا من بلاد الريف

(1) الإحصاء العام للسكن والسكنى لسنة 2014.

خلال فترة تاريخية معينة. أي أنه اعتبرهم من أهل الريف الصنهاجيين. بل ونفى عنهم صفة الغماريين¹.

والمؤلف بهذا الحكم، اعتبر أن كل من يتحدث بالأمازيغية فيها صنهاجي هاجر من الريف، وهذا الحكم في أغلبه يناقض المرويات التاريخية، والتي تؤكد أدوار «بربر غمارة المصموديين» في مواطن كثيرة، ففي هذه المصادر التاريخية لا تصفهم إلا بالبربر. وخاصة المصادر التي جاءت قبل القرن السادس عشر.

أ- محاولة تعريب قبيلة بني بوزرة:

انطلاقاً من مرويات موليراس، فإن قبيلة بني بوزرة الغمارية كانت تعيش مع جيرانها (بني زيات) صرعا وجوديا من أجل الاستمرار. «وأن رغبة القبائل الغمارية في تعريبها كان قويا، وأن أكبر هذه المحاولات، كانت تأتي من قبيلة بني زيات المتجبرة»². إلا أنها ورغم ذلك، «كانت ماتزال تتحدث الشلحة الغمارية، وترفض بعناد الحديث باللغة العربية. على الرغم من كون الدراسات القرآنية تحظى بالأهمية لدى الأهالي»³.

ب- العوامل الجغرافية والدفاعية مساهم كبير في استمرار الشلحة الغمارية:

أرجع موليراس سبب بقاء هذه الشلحة إلى عدة أسباب من بين أهمها: العامل الطبيعي، فقبيلة «بني بوزراع (بني بوزرة) كما كتبها، محمية شمالا بالبحر الأبيض المتوسط، حيث لا تخشى سوى الغزو المسيحي، وشرقا بواد أمطير»⁴ الذي يفصلها عن ابن كير.

أما «الحدود الجنوبية والغربية فمكشوفة، فبالرغم من وجود تلك الجبال العالية المحاذية لبني سلمان، فإن أهلها مستعدون ليصعدوا أي عدوان، وهو ما ينطبق أيضا على القرى العديدة بالحدود الغربية»⁵.

(1) موليراس، اكتشاف جباله، م. س، 226/2.

(2) موليراس، اكتشاف جباله، م. س، 226/2.

(3) نفسه.

(4) يقصد واد أمتار.

(5) موليراس، اكتشاف جباله، م. س، 227/2.

إذن، وانطلاقاً من ملاحظات موليراس، نستنتج أنه أرجع صمود الشلحة الغمارية ومجموعة ابن بوزراع (بني بوزرة) إلى العامل الطبيعي (أودية، بحر، جبال شاهقة) من جهة، وإلى العامل الدفاعي العسكري (الاستعداد في الدخول في المواجهة من أجل حماية المجال الجغرافي) لأهله من جهة أخرى.

ت- التوسع خارج المجال:

أشار موليراس في معرض حديثه عن سر استمرار الشلحة الغمارية في تلك الأصقاع النائية إلى قضية الصراع العسكري بين القبائل، وخص بالذكر قصة صراع مجموعة بني بوزرة مع مجموعة بني زيات. وتحدث عن بسالة واستبسال «بني بوزرة ضد تهور جارتها بني زيات»¹.

فقد «حدثت سنة 1880م حرب ضروس بين القبيلتين، وبعد معارك دامية انهزمت قبيلة بني زيات، فتمكن بني بوزرة من الاستيلاء على منطقة تشمل منعطف واد بني هليل، من الهوة على حدود بني سلمان إلى ميناء تغيزا»². إذا صحت هذه المروية حقاً، فإننا سنكون أمام اتباع بني بوزرة استراتيجية النفوذ المجالي، والتي كان يتبعها المتحدثون بالشلحة الغمارية من أجل ضمن نفوذ سياسي من جهة، ونفوذ لغوي من جهة أخرى. وهذا في رأيي ما جعل الشلحة الغمارية وإلى فترات متأخرة تصمد أمام زحف اللغة العربية.

في معرض حديثه عن الشلحة الغمارية في قبيلة بني منصور وبني سميح وبني جرير، تنبأ موليراس بانقراض الشلحة الغمارية من بين هذه الجبال بعد مائة سنة³، وأكد أنها لن تستمر أكثر من ذلك بسبب اجتياح التعريب لهذه الجبال، ولصعوبة الاستمرار وسط قبائل كلها تعربت. إلا أنه كان مخطئاً في تصوره، فبعد أكثر من قرن، مازالت الشلحة الغمارية في مجالها الذي كانت فيه، بالرغم من مرور أكثر من مائة سنة على كلامه، بل إن عدد المتحدثين بها ارتفع من 5000 ألف فرد⁴، إلى 10000 ألف فرد في الفترة الراهنة⁵.

(1) نفسه.

(2) ويقصد مدينة تيجساس أي السطيطحات حالياً.

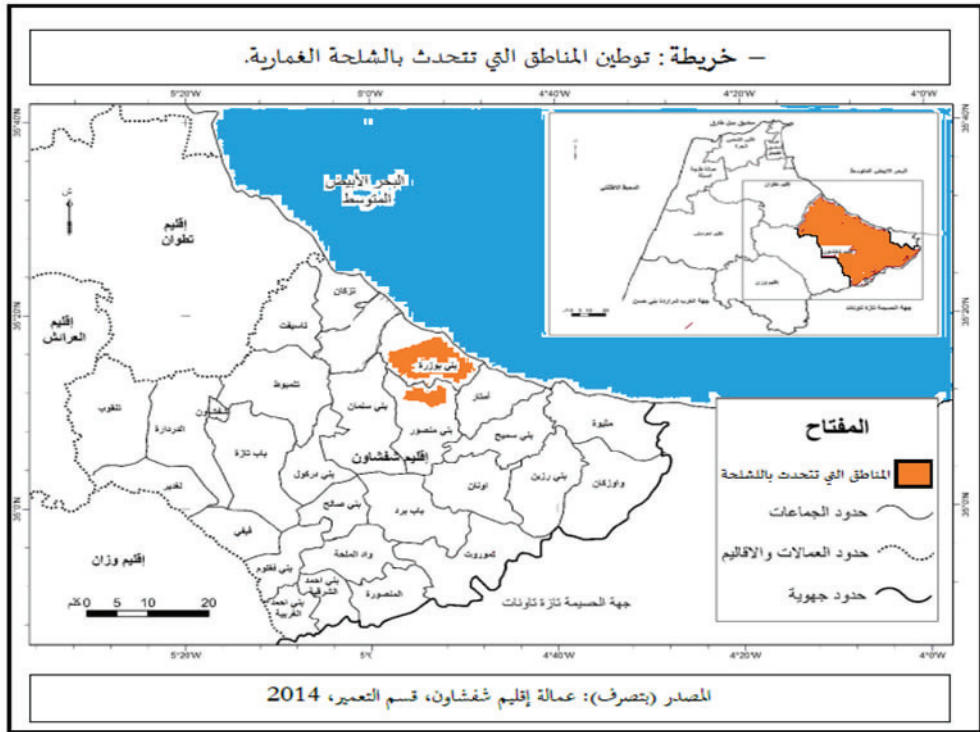
(3) موليراس، اكتشاف جباله، م. س، 223/2.

(4) حسب الإحصاءات الإسبانية التي وردت في: أبو سليمان، مجلة السلام، م. س، ص 8.

(5) أدرداك، شريف، إشكالية الأقليات اللغوية بالمغرب: أمازيغية «صهاجة سراير» نموذجاً، منشورات مجلة تدغين للأبحاث الأمازيغية، الحسيمة، 2018، ص 63.

2- نطاق انتشار الشلحة الغمارية في الفترة الراهنة:

تنتشر أمازيغية قبيلة غمارة، المسماة «الشلحة الغمارية»، أو «الشلحة البوزراتية»، أو حتى «الشلحة المنصورية»، في كل من قبيلتي بني بوزرة وبني منصور، وبالضبط عن حدود هاتين القبيلتين المنتميتين إلى كونفدرالية قبيلة غمارة، حيث يصل عدد المتحدثين بهذه اللهجة أو الشلحة الغمارية إلى حدود 10000 نسمة. يتوزعون ضمن مساحات جغرافية محددة، ويوجد أغلب المتحدثين بهذه اللهجة في قبيلة بني بوزرة، وما تبقى منهم يوجد في ربع بني عروس من قبيلة بني منصور¹.



خريطة تبين مجال انتشار الشلحة الغمارية في قبيلة غمارة²

(1) نفسه.

(2) الخريطة مقتبسة من مقال: المودن موسى، التعدد اللغوي في شمال المغرب بين خطر الاندثار وإمكانية التثمين (اللهجة الغمارية نموذجاً)، مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، منشورات المركز الديمقراطي العربي، العدد الثامن، السنة: 2019م، ص 224 إلى 243.

ولمعرفة مجال انتشار الشلحة الغمارية في الفترة الراهنة قررنا الاستعانة بالمعلومات التي جاء بها الباحث جمال الحنوشي أثناء حديثه عن وضعية الشلحة الغمارية في القبيلتين، إذ يقول في هذا الصدد إن: «أعمق بحث ميداني حول الشلحة الغمارية، وهو الذي قام به كولن سنة 1928م. حيث أنه في وقت قيام كولن بالبحث الميداني كان كل ارباع (أي تقسيمات القبيلة) ابني بوزرة أمازيغ باستثناء ابن مسلمان. وفي هذا الإطار ذاته يشير الحنوشي إلى أن أربع تندمان لم يكن ربعا منفردا، لأن كولن لم يشر إلى وجوده من عدمه، وربما استحدث فيما بعد. اذن فالجزء الذي يتكلم الأمازيغية لم يتغير كثيرا عبر الزمن، لأن حاليا كل اربع ابني بوزرة أمازيغ باستثناء بني مسلمان وتمدان»¹.

أما بالنسبة لقبيلة ابن منصور، «فإن التوزيع الجغرافي للغة الأمازيغية في سنة 1928م كان منحصرًا في ارباع بني اعروص فقط. وقد أشار كولن الى الدواوير التالية، والتي هي كجزء من بني عروص: (ابن عفارة، اسوكا، أيت عزب، تاورت، تزكان، أطرهوش، تاكنزا، اتزن، اسورددن، تزمورت). وهذه الدواوير هي التي كانت تتحدث اللغة الأمازيغية في تلك الفترة»².

3- أهم الدارسين الذين تناولوا الشلحة الغمارية:

لم تلق الشلحة الغمارية الاهتمام الذي لقيته لغة الإسلام - اللغة العربية-، إلا أنه وبعد مجيء القرن العشرين ستتغير الأمور، وستبدأ بعض المحاولات الحديثة من أجل إعادة الاعتبار، سواء بدراسات طفيفة أو عميقة، وهذه عينة³ من هؤلاء الدارسين الذين اهتموا بدراسة الشلحة الغمارية ومميزاتها:

أ- أوجست موليراس سنة 1899م:

تنبه موليراس إلى هذه اللغة في معرض حديثه عن قبيلة غمارة وتاريخها العريق، إلا أنه وأثناء حديثه عن المنطقة وتاريخها وقع له خلط كبير في تصنيف الانتماء العرقي للقبيلة

(1) El Hannouche J., Ghomara Berber: A brief grammatical survey, 2008, p 22

(2) Ibidem

(3) سنركز في هذا الإطار على ثلاث دراسات رئيسية، الأولى تعود إلى موليراس (1899م) كأقدم دراسة أنجزت على المنطقة ولغتها ولو بشكل جزئي. والثانية لكولن (1929م) التي هي أعمق من سابقتها. والثالثة حديثة في مضامينها، والتي أنجزت في الجامعة البريطانية بلندن، والتي قام بها الدكتور جمال الحنوشي سنة: 2008م. ولن نتعمق فيها بشكل كبير، بل سنركز على أهم ما جاءت به عبر نقاط مفصلة.

الغمارية، كما ضخ من بعض الظواهر التي يستحيل أن تكون مستتبة بين تلك الجبال في تلك الفترة. وبالرغم من ذلك، إلا أن ما جاء به من معلومات قيمة حول المنطقة وما تزخر به من مميزات، في فترة كان الاهتمام بالإنسان والمجال واللغة شبه منعدم، تكتسي أهمية بالغة، ستساهم وبلا شك في تطعيم الأبحاث المنجزة حول الظاهرة اللغوية بالمنطقة وخصوصياتها.

ب- جورج سيرافين كولن (1929م):

يعتبر الباحث «جورج سيرافين كولن»، وهو سِلاليٌّ، يعني -اختصاصي في السِّلالة- وهو علم يبحث في أصول السِّلالات البشرية. وقد اهتم بسلالات البربر وبلغتهم البربرية وبمختلف لهجاتها، خصوصاً في المغرب الأقصى. وهو من أوائل من اهتم بالشلحة الغمارية وأفرد مقالا خاصا بها.¹

فلم يفت كولن أن يشير إلى استفحال ظاهرة التعريب في المنطقة، والتي بدأت ملامحها تظهر في اقتصار الحديث بها على العجائز فقط، «ففي قبيلة بني سميح الغمارية كبار السن في القبيلة هم (سكان مداشير أفغل، إقرأوشن وبني بويحمد) يفهمون البربرية بعض المرات، لكنهم لم يعودوا يتكلمونها».²

بالإضافة إلى إشارته إلى بداية اقتصار الشلحة الغمارية على العجائز فقط، أشار كولن إلى انتهاء الحديث بالشلحة الغمارية في بعض أرباع بني منصور، حيث كانت الشلحة هي لغتهم سابقا. «ففي نفس هذه القبيلة، في الربع ذُ افران اعمان، كان سكان المداشير التالية يتكلمون بالبربرية وهي: افران اعمان، الخميس وأزاغار، لكنهم اليوم لم يعودوا يتكلمون إلا العربية».³

ت- دراسة جمال الحنوشي (2010م):

في دراسة جديدة قام بها الدكتور جمال الحنوشي حول البنية التركيبية والنحوية في الشلحة الغمارية ومميزاتها التي تمتاز بها؛ وهي دراسة ميدانية معمقة أخذ عليها الدكتور جمال الحنوشي شهادة الدكتور من الجامعة البريطانية، ذكر هذا الباحث عدة نتائج تبرز الاختلافات

(1) نشر المقال في: Colin, Georges S., Le parler berbère des Gmāra, 1929, pp 43-58

(2) .Colin, Le parler berbère des Gmāra, Ob. Cit., pp 43-58

(3) .Ibidem

القائمة بين دراسة كولن سنة 1928م، وبين ما صارت عليه القبيلة الغمارية، وكانت أبرز هذه الاختلافات تخص التقسيم الجغرافي لقبيلة بني بوزرة، وكذا الخلط بين النفوذ الترابي للقبائل الغمارية، ومن جهة أخرى تدقيق المعلومات حول تعرب الأرباع المدروسة. وقد ركز في هذا الإطار على الاختلافات التي تخص الدواوير التالية، والتي عدها كولن ضمن متكلي الأمازيغية (بوحمدة، وسيكين، وأمطيقان)¹.

4- خصوصية اللهجة الغمارية وإشكالية تغلغل اللغة العربية فيها:

الشلحة الغمارية» هي لهجة أمازيغية تنتمي إلى عائلة اللهجات الأمازيغية الشمالية، ويتكلمها حوالي (10.000) شخص في المغرب نواحي مدينة الشاون. يقطن أغلب الناطقين بهاته اللهجة في الريف الغربي. من الدواوير التي لازالت محافظة على هاته اللهجة: أغلب مناطق بني بوزرة وجزء من فرقة بني منصور (بني عروس). وتتقارب كثيرا أمازيغية غمارة مع أمازيغية صنهاجة.

ويسمى أهل غمارة بربريتهم الشلحة. والذين سافروا منهم في المنطقة الشمالية لاحظوا أنها تقترب من بربرية الريف، ومن بربرية صنهاجة ذ الشراير وكذلك من بربرية سوس. كما أنها تقترب من لهجة صنهاجة. خصوصا كلام تركيست حيث أنهم يفهمونها بكل سهولة، ولكن في المقابل، فإن اللهجة الغمارية تختلف كثيرا عن الأمازيغية الزناتية بالريف ويصعب التفاهم بينهما. إن اللهجة العربية متداولة في كل المداشير الغمارية التي تتكلم بالأمازيغية، ووحدهن بعض العجائز لا زلن يقتصرن على التكلم بالأمازيغية وحدها، أما في الأسواق فلا يتكلم الناس إلا العربية. وللشلحة الغمارية خصوصيات تختلف بها عن باقي اللهجات الأمازيغية الأخرى، وهذه أبرز الخصوصيات التي تتميز بها الشلحة الغمارية:

أ- تغلغل اللغة العربية في الشلحة الغمارية:

تغلغلت في الشلحة الغمارية مفردات اللغة العربية تغلغلا كبيرا، فالتعبير عن النفي أو الاستفهام مثلا يتم بواسطة أدوات نحوية مأخوذة عن العربية، ونجد كلمات عربية كاملة تندس في المحادثات بالأمازيغية، في نفس الظروف التي تندس فيها كلمات إسبانية في المحادثات بالعربية أو بربرية الريف عند قبائل الريف.

(1) El Hannouche, Ghomara Berber, Ob. Cit., p 22.

وتتميز الشلحة الغمارية بقدرتها على احتواء اللفظ العربي وتمزيغه، عبر إضافات تكون إما في بداية اللفظ (الحمام/تحمامن) أو في نهاية اللفظ (الأفعى/لفعاذ)، وفي بعض الأحيان تضاف هذه الألفاظ بدون أي تغيير (القائد/الباشا، القنطرة...). وظاهرة اندساس مجموعة من الألفاظ العربية بشكل كامل أو جزئي، ظاهرة صارت تهدد الشلحة الغمارية كثيرا، بل أصبحت تهدد بنية ومعنى الألفاظ الأمازيغية على حساب اللغة العربية الدارجة.

ب- الخصوصية النحوية:

وفي هذا الإطار سنحاول أن نبرز أهم الخصوصيات التي تمتاز بها الشلحة الغمارية في بنائها النحوي، وذلك انطلاقا من تبين أهم القواعد التي تسير بها هذه اللهجة، مركزين فقط على خصوصية الاسم وأهم التغيرات التي تطرأ عليه.

* - الاسم في الشلحة الغمارية:

تتميز الاسماء في الشلحة الغمارية بكونها غير قابلة للتثنية، شأنها في ذلك شأن باقي اللغات أو اللهجات. وتتميز اللغة العربية بخاصية التثنية على عكس اللغات الأخرى. أما فيما يخص الشلحة الغمارية، فإن الأسماء المفردة لها قواعد معينة سنذكرها كالتالي:

* - الاسم المفرد المذكر:

تبتدأ أغلب الاسماء المفردة المذكورة في الشلحة الغمارية بحر الألف (أ)¹.

* - الاسم المفرد المؤنث:

تبتدأ أغلب الأسماء المؤنثة في الشلحة الغمارية، بحرف أو حرفين (ت/تا)².

* - اسم الجمع المذكر:

تشتق أغلب جموع الأسماء المذكورة في الشلحة الغمارية من مفرداتها، وهي على خمس صيغ. وحينما تدخل على الاسم تقع بعض التغيرات في اللفظ المراد جمعه، ومن بين هذه التغيرات:

(1) El Hannouche, Ghomara Berber, Ob. Cit., p 44.

(2) Ibid, p 45.

- الابتداء بحرف (إ).

- الابتداء بحرف (إ) والانهاء بحرف (ن)¹؛

5- واقع الشلحة الغمارية في الفترة الراهنة:

وعلى العموم فإن وضعية الشلحة الغمارية في تلك الفترة التي كان المؤلف يقوم بدراسته الميدانية، جد مطمئنة فمن خلال هذه المعطيات التي توصل إليها من المقابلات الشفوية التي قام بها مع المخبرين الذين استعان بهم في جمع المعلومات حول وضعية الشلحة الغمارية، نستنتج أن الشلحة ما زالت متداولة في كثير من المناطق، سواء بين فئة الصغار أو الكبار. وفي هذا الإطار سيتحدث عن عينة من المخبرين الذين استقى منهم هذه المعلومات. وهذه أبرز النتائج التي توصل إليها²:

- جماعة بني منصور وبني بوزرة مازالوا يتحدثون الأمازيغية كما سلف الذكر؛

- عدد المتكلمين بها حوالي عشرة آلاف شخص، وهذا ما يبين أن هذه اللغة لم تنقرض، وربما هي على وشك الانقراض، كما أخبر هستدنت؛

- هنالك دلائل أخرى على أن هذه اللغة ليست على حافة الانقراض، واحدة من هذه الدلائل، هي أن هذه اللغة يتحدث بها الأطفال وليس الشيوخ فقط؛

- الأطفال يتكلمون هذه اللغة في البيت؛

- في بوحمد وجد المؤلف طفلا ذو عشر سنوات يتكلم ويفهم الأمازيغية؛

- دوار أمطيقان يتحدث الأمازيغية بالكامل.

- حقيقة أن الجيب اللغوي للغمارية قد تحمل لفترة طويلة متغيرات الزمن يطرح سؤال عن العوامل التي عززت الأمازيغية في هذه المناطق والدارجة المغربية في المناطق الأخرى.

(1) Ibid, p 46.

(2) El Hannouche, Ghomara Berber, Ob. Cit., p 23.

وانطلاقاً مما توصل إليه الباحث في عمله الميداني، نستنتج أن هذه النتائج المتوصل إليها تؤكد أن الشلحة الغمارية ماتزال في وضعية جيدة، وأنه وإن ضيقت اللهجة الدارجة على نفوذها، إلا أن النطاق الجغرافي لها مازال في موقعه، بالرغم من اندثارها في بعض المناطق.

خاتمة:

على سبيل الختم، أحب أن أشير إلى قضية أساسية تتعلق بهوية منطقة الريف الغربي، ويتعلق الأمر بأمازيغية قبيلة غمارة، وهي من الفئات اللغوية المهددة بالانقراض، وكانت قديماً تمتد من نواحي بادس إلى سهول بني حسن حيث قبائل تامسنا. وحالياً انحصر مجال تداولها في إلى درجة خطيرة جداً.

تنتشر أمازيغية غمارة في منطقتين رئيسيتين، ويتعلق الأمر بجنوب ووسط قبيلة بني بوزرة، وكذا بشمال قبيلة بني منصور. وقد تقلص عدد المتحدثين بها (10000 فرد) إلى درجة جعلت منظمة اليونيسكو تدق ناقوس الخطر، فصنفت هذه اللغة ضمن اللغات المحتضرة، بالإضافة إلى أمازيغية صنهاجة سراير.

وغير مبادرات يشرف عليها مجموعة من الباحثين الغيورين على التراث المحلي في منطقة صنهاجة سراير والريف، فإننا لا نكاد نرى أي مجهودات أخرى محلية في هذا الصدد. وبالتالي يمكن أن نقول بأن الباحثين في المنطقة وصلوا إلى نوع من القطيعة بينهم وبين الهوية التي تمثلهم، وذلك بسبب استبعادها من دائرة الدراسة والبحث الأكاديمي.

وفي الفترة الراهنة، صار أغلب الأهالي يتحاشون الحديث بهذه اللغة بينهم، كما صار أغلبهم يرفض تعليمها لأطفاله. وهذا الأمر ان استمرار سيؤدي تدريجياً إلى التعجيل بتعريب المنطقة، وبالتالي فقدان سمة التنوع والتعدد اللغوي والاثني الذي ميز المنطقة منذ القدم.

أما على المستوى السياسي، (حيث الانتخابات البرلمانية والجماعية) تغيب هذه القضية (كون هذه اللهجة مهددة بالاندثار) في كل البرامج الانتخابية لكل المنتخبين الذين يمثلون المنطقة والإقليم، فهل ستقوم بعض جمعيات المجتمع المدني بما أهمله السياسيون وأصبح دورها منحصر في التطبيل للسياسة والسياسيين!؟

المصادر والمراجع:

* كتب:

- ابن خلدون، عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م.

- ابن منصور، عبد الوهاب، قبائل المغرب، الرباط، منشورات المطبعة الملكية، طبعة سنة: 1968 م، الجزء الأول.

- أدرداك، شريف، إشكالية الأقليات اللغوية بالمغرب: أمازيغية «صنهاجة سراير» نموذجاً، منشورات مجلة تدغين للأبحاث الأمازيغية، الحسيمة، 2018.

- داود، محمد، تاريخ تطوان، منشورات المطبعة المهدية، تطوان.

- موليراس، أوجيست، المغرب المجهول: اكتشاف جباله، ترجمة: عز الدين الخطابي، منشورات تيفرازناريف، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2013 م، الجزء الثاني.

- الوزان، محمد الحسن الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1983 م.

* مقالات:

- أبو سليمان، محمد، مجلة السلام، تطوان، العدد التاسع، سنة 1934 م.

- أعراب، سعيد، بني بوزرا، موسوعة معلمة المغرب، 1509/4.

- المودن، موسى، التعدد اللغوي في شمال المغرب بين خطر الاندثار وإمكانية التثمين (اللهجة الغمارية نموذجاً) مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، منشورات المركز الديمقراطي العربي، العدد الثامن، السنة: 2019 م، ص ص 224 - 243.

*** الإحصاءات:**

المملكة المغربية، المندوبية السامية للتخطيط، « الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2014م » (pdf) (باللغتين العربية والفرنسية). صفحات 61-62. اطلع عليه بتاريخ 20-4-2021م.

*** كتابات باللغات الأجنبية:**

- Colin, Georges S., Le parler berbère des Gmāra, 1929.
- El Hannouche J., Ghomara Berber: A brief grammatical survey, 2008.

الإسلام والغرب: إشكالية الأنا والآخر بين الحاضر والمستقبل

Islam and The West: The Issue of The Self and the Other between the present and the future

د. عبدوس سيدي محمد

أستاذ جامعي مساعد(ب) مؤقت - جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان - الجزائر



ملخص:

نعالج في هذا المقال الإسلام والغرب: إشكالية الأنا والآخر بين الحاضر والمستقبل، من خلال خمسة محاور، فتناولنا في المحور الأول تجليات التلاحم والترابط بين الإسلام والغرب عند الجابري، في حين عرضنا في المحور الثاني إلى كيفية التوافق بين الإسلام والعلمانية من منظر محمد أركون؛ أما المحور الثالث عرض قراءة هشام جعيط لرسالة الإسلام الإنسانية السامية إزاء الغرب، والمحور الرابع بسط آليات الغرب وكيفية تعاويه مع الإسلام عند إدوارد سعيد، وعالج المحور الخامس مكان الانفتاح بين العالمين الغربي والإسلامي من خلال رؤية مراد ألفريد هوفمان، ففككنا هذه الإشكالية باتباعنا منهجا تحليليا ونقديا يقوم على شرح علاقة الأنا بالآخر وتقييمه عند هؤلاء المؤلفين، معتمدين على مصادر مختلفة

الأنا ليس كلها شر، كما أن الآخر ليس كله شر، وعليه الغرب بحاجة إلى الإسلام، والإسلام بحاجة إلى الغرب، والعلاقة التاريخية بينهما تكشف عن وجود مساحات رحبة للتفاهم والحوار والتعاون بينهما.

كلمات مفتاحية:

الأنا - الآخر - الإسلام - الغرب - الحوار.

Abstract:

The self is not all evil, just as the other is not all evil. So the West needs Islam and Islam needs the West, and their historical relationship reveals the existence of vast spaces for understanding, dialogue, and cooperation between both of them. On this basis, this piece of research aims at dealing with some issues of the self (Islam) and the other (West), it studies five issues. First, the researcher deals with the manifestations of cohesion and the interconnectedness between Islam and the West according to al-Jabiri, while how to reconcile Islam and secularism from the view of Muhammad Arkoun is presented after that. Third, the researcher presents Hisham Jeait's interpretation of Islam's message 'lofty humanity towards the West'. Fourth, the mechanisms of the West and how it deals with Islam according to Edward Said is simplified. Fifth, the areas of openness between the Western and Islamic worlds through Murad Alfred Hoffman's vision are studied following an analytical and critical approach, which is based on explaining the relationship of the self and the other, and its evaluation in these authors, relying on various sources.

Key words:

The self; The other; Islam; West; Dialogue.

مقدمة:

تعد إشكالية الأنا والآخر من أهم إشكاليات الاجتماع الإنساني المعاصر وأكثرها تعقيدا. وهي معضلة منذ عصور خلت، وتفاقت حدتها مع بروز الاستشراق، وتصادت بأكثر مع ظهور الاستشراق الجديد، الذي عني بثنائية الغرب والإسلام مناط بحثنا. وكان هدف الاستشراق في شطر كبير منه هو معاداة الشرق بغية السيطرة عليه وتقسيمه، حيث نجح الاستشراق إلى حد كبير في مشروعه التسلطي باستعمار الدول العربية بخاصة والإسلامية بعامة فباتت علاقة الاستعمار بالاستشراق أمرا واقعا، بيد إنه من الإجحاف ربط الاستشراق كله بالاستعمار.

والحديث عن الاستشراق يعني وعي الأنا نفسه بمراحل تاريخية ولت ثم وصلت اللحظة الراهنة وعليه: كيف نعي الأنا ضمن معادلة يتواجد فيها الأنا والآخر؟ وكيف رأى الآخر الأنا؟ وكيف تكونت هذه الرؤيا لديه؟ وما الرؤيا التي تخفيها هذه الرؤيا؟ وكيف تمثل الغرب الإسلام؟ وهل له رؤيا بأسرار مبيتة؟

وقبل الغوص في تحليل الموضوع، يتعين علينا كضرورة منهجية الوقوف عند بعض المفاهيم الجوهرية لهذا البحث، وتتمثل في الأنا، الآخر، الإسلام والغرب، وعليه ما مفهوم الأنا؟ وما مفهوم الآخر؟، وما المقصود بالإسلام؟ هل الإسلام واحد أم متعدد؟ وما المقصود بالغرب؟ هل الغرب الجغرافي أم المسيحي أم الاقتصادي؟

مفهوم الأنا: اللفظ يسبح في تداعيات غامضة قاحلة، بيد أنه يعنى به في مقالنا هذا مرة الأنا المسلم ومرة ثانية الأنا الغربي الذي يعبر عن نفسه ببسط الهيمنة والسيطرة واقصاء الآخر.

مفهوم الآخر: أيضا يقصد بها مرة الآخر المسلم ومرة ثانية الآخر الغربي، وهكذا فالغرب يسعى للتقليل من قيمة الآخر، وإعلاء قيمة الأنا صانع الحضارة، عكس المعنى الإيجابي للآخر الذي يتحدد في النظر إلى الآخر بوصفه مختلفا لكن يُشاركنا في إطار التنوع، ذلك أن لكل منا خصوصياته ورغم ذلك نتشارك في العناصر التالية:

- نحن نحيا في عالم واحد

- لنا حاجات متماثلة

- نريد أن نعيش في غبطة وسعادة

- نرغب في العيش المشترك

مفهوم الإسلام والغرب: قد يتساءل أحد: كيف يمكن تبرير دراسة تقارن بين مفهومين: أحدهما ذو أصل ديني بحث (الإسلام)؟ والثاني ذو أصل جغرافي بحث (الغرب)؟ حسب هشام جعيط: إن هذا أمر ممكن من خلال اعتبار الغرب كثقافة تاريخية وحضارة كبرى، نجد مثيلها في الإسلام الكبير، جماعة وحضارة، أي الغرب والإسلام حضارتان تاريخيتان حيتان، لهما منحنى شمولي. تعرضتا لتحولات وانكسارات، لهما مركز وأطراف، تلك هي الصفات التي ترسم أوجه الشبه بين المصائر، وتبرز الجهد المبذول في عملية المقارنة¹.

(1) - جعيط، هشام، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص 5.

المبحث الأول: أطروحة محمد عابد الجابري

من وجهة نظر الجابري إن الأنا تتحدد دوماً عبر الآخر، ذلك إن استشراف الأنا لمستقبله لابد للآخر أن يدخل كمحدد من محدداته، والتفكير في المستقبل القادم لا ينفك من أن يستعيد الماضي مستحضراً ما جاد به التراث (الأجداد)، وما كان من دور للطرف الذي كان يشكل الآخر بالنسبة لهم.

أما معطيات حاضر الإسلام فتتحد في جزء كبير منها بآخر هو الغرب الذي يطمح لتحقيق مصالحه بتنوع مجالاتها بوصفها مشروعاً مستقبلياً، إذا كان تفكير المسلمين في مستقبلهم يتطلب منهم استعادة الماضي، فهذا ينسحب أيضاً على الغرب الآخر الذي يزاحم الأنا المسلم في مستقبله.

والغرب اليوم يردد مقولة مفادها بأن الخطر الذي سيجاههم في مستقبلهم هو الإسلام (الخطر الأخضر) ضبط المصطلح إثر أقول الخطر الشيوعي (الخطر الأحمر) حيث الغرب هتف منذ عقود ثلاثة بالقومية العربية؛ ولهذا فمن حق المسلم أن يستعمل بدوره كلمة «مسيحية» غربية اسماً للآخر الذي اصطدم مستقبله الماضي (وكذا يحدث له الأمر نفسه مع المستقبل العربي والإسلامي) وسيصطدم مستقبله الآتي مع المستقبل العربي (الإسلام).¹ ويعتقد الجابري أن الغرب ينظر إلى نفسه على أنه وحده «الأنا»، أما باقي العالم ومن ضمنه الإسلام فمجرد «آخر» أدنى منه وجامد هذا الآخر ليس نداً، بل موضوعاً له يتأطر ضمن ظاهرة التمرکز حول الذات (المركزية الأوروبية).²

فالغرب يعي ذاته عبر الآخر لكن من أجل سلبه لأناه وعزله وإقصائه حيث استعان لإنجاز ذلك بالاستشراق.³

وعمد المستشرقون في تشييدهم للأنا الغرب إلى عزل وإقصاء الآخر-الإسلام - جغرافياً وعرقياً وعقلياً وحضارياً؛ أما الإسلام لا يلغي الآخر لأنه يعترف باليهودية والمسيحية كديانتين سماويتين عكس الغرب يُلغيه إلغاءً تاماً مما يدل على العداء الذي يكتنه الغرب في ذاكرته

² (1)- الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية العروبة الإسلام... الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 2012، ص 94

³ (2)- م. ن، ص 125.

⁴ (3)- م. ن، ص 128.

وواقعه للإسلام باعتباره آخر نafسه على ماضيه ولو تحول الغرب إلى علماني وبراغماتي فهو لن يتسامح مع الإسلام الذي تفوق على المسيحية، وما ردود أفعال الساسة والصحفيين في الغرب إلا أنموذجا لذلك¹.

ولما يفكر الغرب في مستقبله مع الإسلام يجعله موضوعا ويُلغيه، أما استحضار المسلمين للغرب في مشاريعهم المستقبلية يظهر بوجهين: وجه يتخذ من الغرب خصما يجب أن يخشاه، ووجه يجعل منه أنموذجا يتعين علينا اتباعه علميا وتقنيا لأجل نهضتنا: «إنه الآخر الذي تشعر الأنا أنه يلغيها، ولكنه في الوقت نفسه «المثال» الذي لا تستطيع «الأنا» أن تفكر في مستقبلها بدون الارتباط به نوعا من الارتباط»².

أما الحل الذي يقترحه الجابري في علاقة الأنا بالآخر هو الأخذ بعين الاعتبار كل العلاقات المعقدة التي تربط بين الغرب والإسلام ماضيا وحاضرا ومستقبلا، ثقافيا وسياسيا ودينيا لوقف زحف الامبريالية العالمية على التاريخ وشحن هذه العلاقة بالمعرفة الصحيحة بالواقع وبالإرادة المصممة على التغيير.

ويظهر الجابري موقفا انفعاليا حيال الغرب، ورؤيته لن تف بالغرض، فهل يا ترى عندما نبحث جميع العلاقات المعقدة التي تجمعنا مع الغرب في كل الميادين، ماضيا وحاضرا، نتمكن من صد زحف الإمبريالية؟ أعتقد أن الإشكالية أكبر من هذه الرؤية، فنحن نحتاج إلى تقدم علمي وحضاري يكافئ الغرب حتى نستطيع توقيف المد الامبريالي الغربي. مثلا هل بإمكان أمريكا بسط امبرياليتها على كوريا؟ الجواب، طبعا لا، لأن الولايات المتحدة الأمريكية تخشى هذه الدولة لامتلاكها أسلحة نووية رادعة للقوة العسكرية الأمريكية.

المبحث الثاني: أطروحة محمد أركون

يستاء محمد أركون من موقف الغرب تجاه الإسلام، فهو ينم عن عدائه وكرهته الشديدة للإسلام، والتي بلغت في بعض الأحيان حد الشتيمة والسباب يقول: «إني أخوض صراعات لا تحصى على جبهة الجامعات الأوروبية، وكذلك على جبهة الملتقيات والندوات في برلين أو بروكسل أو أوكسفورد أو السوربون أو أمستردام أو برنستون أو هارفارد... إلخ، وكل ذلك من

⁵(1)- م. ن، ص 136.

⁶(2)- الجابري، مسألة الهوية العربية الإسلام، م. س، ص 140.

أجل شرح حقائق الإسلام بشكل تاريخي وموضوعي دقيق. ولكن العملية صعبة جدا. هذا أقل ما يقال.¹

ولم تشفع له أكاديميته ولا تنويره ولا تكوينه للطلبة الفرنسيين في جامعة السوربون؛ حيث اشتدت هذه الحملة الشرسة من العداء عند انتقاد محمد أركون لسلطان رشدي صاحب كتاب «آيات شيطانية»، والسؤال الذي لا بد من طرحه هنا هو: أي دور تضطلع به الأنتلجنسيا الإسلامية في صد العداء الذي يكرسه الغرب ضد الإسلام والمسلمين؟ وهل يمكن لهذه الأنتلجنسيا أن تنجح في تصحيح صورة الإسلام المشوهة في الغرب؟

في اعتقاد محمد أركون وهو الخبير بنوايا الغرب الذي يكرس فكرة الهيمنة وإيديولوجيا العداء، حيث لا يرى في الإسلام مقابلا للآخر على قدم المساواة أو طرفا جديرا بالحوار أو شريكا مستقبليا وإنما هو موضوع، هو ذلك الشخص الغائب المشار إليه بضمير الغائب، إنه موضوع الكلام وليس ذاتا متكلمة.²

ويظهر الإسلام على أيدي الغرب مصدر كل الشرور والأوجاع التي طالت المجتمعات الدينية وهو المسؤول الوحيد عن البؤس المادي والاجتماعي يقول أركون: «وأصبح الإسلام على أيديهم هو السبب الأولي والنهائي لكل الانحرافات الإيديولوجية ومظاهر العنف والتعصب المشائعة حاليا في العديد من المجتمعات التي يسودها هذا الدين».³

وينجح محمد أركون في فضح هذا العداء والكشف عن الجهل بالإسلام في حوار مع الوزير والنائب الهولندي «بولكستين» Bolkestein (1933) ومن الأمثلة على ذلك رد محمد أركون على إحدى أسئلته قائلا: «عجيب أمرك إن إلحاحك على طلب الجواب بنعم أو لا يدل على أنك لا تزال سجين الفكر الثنوي. كما ويدل على مدى صعوبة إحلال المنطق التعددي محل المنطق الثنوي الاستنباطي».⁴

(1) - أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساق، ط 2، ص 45.

(2) - م. ن، ص 45.

(3) - أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، م. س، ص 49.

(4) - م. ن، ص 6

ويريد أركون من خلال هذا القول تبين مدى تغلغل الأحكام المسبقة والزايفة إلى أوساط النخبة الغربية وعدم استعدادها للتواصل مع الآخر المسلم، وحتى وإن تم هذا التواصل فيشوبه التلكؤ وعدم التفهم.

والحل الذي يقترحه «محمد أركون» هو المصالحة بين الغرب والإسلام عن طريق التوفيق بين الإسلام والعلمنة من أجل التوافق والتناسب وتدشين تاريخ جديد يضمن التضامن بين الشعوب بدل تضییع الجهود في العدا والصرع يقول: «وقد اقتنعت بعد تفكير طويل بأن التفاعل بين الثقافات الأوروبية داخل الفضاء المتوسطي الجديد ثم بينها وبين مختلف الاتجاهات الانسية ذات الصبغة اليهودية والمسيحية والإسلامية والعلمانية الحديثة، سوف يُنتج ثمارا طيبة وسوف يشهد تطورات حاسمة في العقود المقبلة من السنين المستقبل واعد بالخیر على عكس ما يتوقع الكثيرون بسبب المخاوف المظلمة السائدة حاليا»¹.

ورغم ما لاقته أفكار أركون من جدل واسع وانتقادات كبيرة، خاصة في تبرير ما أقدمت عليه لجنة ستازي الفرنسية التي أوصت بحظر الحجاب في المدارس الفرنسية، وهو أحد أبرز المدافعين عن علمانية فرنسا²، فإنه نجح في استكشاف الجهل بالإسلام من خلال النخب الغربية، كما أنه فضح عدااء الغرب المكنون ضد الإسلام، فإننا نختلف معه في التصور الذي قدمه (التوفيق بين العلمانية والإسلام)، لأن العلمانية لو كانت حلا مُجديا، لكان محمد أركون أول المستفيدين من العلمانية والمستمتعين بها، ذلك أنه كان علمانيا من الدرجة الأولى في أكبر دولة علمانية، لكن هو يعترف بنفسه أن علمانيته وتنويره وراديكاليته لم تشفع له داخل الحرم الأكاديمي وعند أجهزة الإعلام الغربيين، وكم من المسلمين يستوطنون الغرب، وينهجون النهج العلماني، كرسوا حياتهم لخدمته (الغرب)، غير أن المجتمع الغربي لا يرى فيهم إلا ذلك الشخص الغائب، المشار إليه بضمير الغائب ولا يمكنه أن يكون جديرا بالحوار، فما بالنا بالمسلمين الذين يتموقعون خارج ديار الغرب؛ ولو عدنا إلى التجربة العلمانية في تركيا، فهل نقول إن وسم تركيا بالعلمانية هي حقيقة أم مجرد توصيف؟؟

(1) - م. ن، ص 51.

(2) - أبو زكريا، يحيا، الإسلام والغرب، نشر إلكتروني، يونيو 2004، (www.nashiri.net)، ص 45.

المبحث الثالث: أطروحة هشام جعيط

يعتقد « هشام جعيط » بأن عدااء الغرب للإسلام بدأ مع تلك الغزوات التي شنها العرب ضد الغرب المسيحي القروسطي والتي أدت إلى تشكيل تمثلات العالم الغربي للإسلام آنذاك: «ذلك التمثل المجبول بالعداوة»¹. واستمر هذا العداء مدة ثلاثة قرون من القرن الثاني عشر إلى غاية القرن الرابع عشر ميلادي، ويحمل هذا التمثل رؤية تسم النبي محمد بأنه شخص دجال وكاذب ومجرم والمسؤول عن توقف تطور الإنسانية باتجاه المسيحية، فضلا على ذلك فهو رجلٌ عنيفٌ وشهوانيٌ ولا أخلاقي، والقرآن ليس سوى خرافات مشوهة مأخوذة من التوراة².

ينزعج هشام جعيط كثيرا من هذه الرؤية الاختزالية التي لا تساوي شيئا من وجهة نظر معرفة الإسلام والتي تغلغلت بعمق في اللاوعي الجماعي للغرب، ليتساءل عن الإمكانية التي تُصحح هذه التمثلات المغلوطة والشائعة ضد الإسلام³.

بيد أنه مع مطلع القرن السادس عشر بدأ يتلاشى ويخبو عدااء الغرب للإسلام، ذلك أنه لم يعد معتبرا خصما لاهوتيا بل دينا بسيطا يُقذف به خارج التيار الروحي المركزي للإنسانية، ولكن سرعان ما جسدت المسيحية طوال العصر الحديث وبكل قوة في الغرب، الاتجاه المعادي للإسلام، ومع استقلال العلمانية من ضغط المسيحية وسلوك التأمل العقلاني، انفتحت رؤية جديدة للكون ترى في الإسلام كجزء متمم وهام من الحياة الإنسانية⁴.

ومع مطلع القرن التاسع عشر حكمت الامبريالية ذات النزعة العرقية الاحتقارية أوروبا التي كانت تبرر السيطرة بسبب أن العالم غير الأوروبي لم يعد مهما ووجد نفسه مجردا من قيمته التاريخية وأضحى ميدانا أثنولوجيا، هنا أُدين الإسلام كمرداف للتعصب واعتبرت الجامعة العربية والإسلامية مؤامرة ضد أوروبا، واستُعمل الاستشراق لمعاداة الإسلام المسيحية والإنسانية العلمانية. وبررت أوروبا توجهها الامبريالي بفكرة المهمة الحضارية التحريرية التي تلقفتها من القرن الثامن عشر⁵.

(1) - جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحدثة، م. س، ص 12.

(2) - م. ن، ص 13.

(3) - م. ن، ص 15.

(4) - م. ن، ص 16.

(5) - م. ن، ص 17.

ويمضي جعيط في مقارنته للعلاقة بين الإسلام والغرب، ومن أجل ذلك يدعم هذه المقاربة بتحليل كل من موقف المثقف الفرنسي وموقف الفكر الألماني من الإسلام.

1- المثقف الفرنسي: يبحث جعيط في أوراق فولتير (Voltaire) (1694-1778) فيلسوف الأنوار والتسامح ويبدأ بفحص مؤلفه الأول «محمد والتعصب» وكان حكمه على الإسلام حكماً عدائياً ورمزاً للتعصب، وللإنسانية، ولإرادة القوة، ورغم ورود بعض التعديلات في موقفه بسبب تأثير كتاب بولانفيليه (Boulainvillie) (1658-1722) إلا أنه بقي محمد في نظره ذلك الشخص الذي استفاد من بساطة من حوله، وفرض رسالته بالقوة¹.

أما «فولني» Volney (1757-1820 م) فيختزل الإسلام في أنه دين البربرية والعنف والاستبداد، في حين كانت مواقف الرحالة الرومانطيين أكثر ابتدالاً من الفلاسفة حيث تبرز لديهم إرادة الذهاب إلى الشرق لاستخلاص المزيد من الحساسية، فمثلاً شاتوبريان (Chateaubriand) (1768-1848) ولامارتين (Lamartine) (1790-1869) يتقاطعان في رسم صورة متماسكة إلى حد ما عن الطبع الإسلامي، إنها عند الأول قاسية وغير رحيمة وأن صفات مثل وحشية، طغيان، تعصب، عبودية تلتصق بالإسلام المنتمي إلى شعوب السيف²، وعند الثاني دقيقة ومشوبة بالاعتبار تترنج بين إعجابه وتعاطفه بالإسلام ودعوة إلى استعماراه رغبة في تحقيق التقاء الحضارات³.

أما موقف المثقف الفرنسي الملتزم رغم صلابته بقي متخلفاً لأنه يرى في حركات التحرير المغربية شيئاً آخر غير عمل ثوري بحث مقطوع الصلة بجذوره العربية والإسلامية⁴. وعلى مستوى العلماء الأوروبيين يبرز المؤرخ الفرنسي أرنست رينان (Ernest Renan) (1823-1892) الذي يسم العالم الإسلامي بالعالم المنحط، والذي لا يستحق أن نوجه له العناية مقارنة مع العباقرة الإغريق والهند وفلسطين اليهودية⁵.

(1) - جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، م. س، ص 19.

(2) - م. ن، ص 24.

(3) - م. ن، ص 26.

(4) - م. ن، ص 30.

(5) - م. ن، ص 33.

ويبرز على مستوى آخر من العلم ولكن من جهة الأثنولوجيا «كلود ليفي ستراوس» Claude Lévi-Strauss (1908 - 2009) والذي يُسائله جعيط قائلاً: «هل يمكن إخضاع الإسلام للأثنولوجيا؟»¹.

طبعاً سيجيب كلود ليفي ستراوس بالإيجاب، فهو يدرس الفن الإسلامي الهندي ويستنتج أنه لا توجد علاقة عضوية بين الجزء والكل في عمارته، أما أخلاق المسلمين فهي كاذبة ومنافقة وتغذي الشعور بالنقص الذي يختلج نفسية المسلم، باختصار هذه الأخلاق هي فقط قاعدة ثقافية ودينية، والإسلام لعب دوراً مُزعجاً حيث قسم العالم إلى نصفين وعمل دون التلاحق بين الهلنسية والشرق بين المسيحية والبوذية، حسب جعيط فإن ليفي ستراوس يعمل على تعميم انطباعاته الأثنولوجية على الإسلام ليسمه بالعداء والعنف وهو يتغذى من التيار الغربي القديم وبالطبع يقصد جعيط الاستشراق².

ويرفض جعيط هذه الخزعات التي تنسب باسم العلم إلى الإسلام وهي في أصلها خطابات إيديولوجية تسعى لبيان تسامي الدين المسيحي وتخلف الإسلام وعدائه.

2- الفكر الألماني: يعتقد هيغل (1770-1831) بأن الإسلام لم يهتم إلا بالله كهدف للمعرفة وأقصى معرفة العالم الطبيعي، أما على المستوى السياسي فيسجل نقصاً مقارنة مع أوروبا التي لها مبدأ مقدس هو مبدأ الدم.

ويرى هيغل حسب جعيط الإسلام كتيار ثانوي على هامش تيار التاريخ العالمي، لذلك لم يبرر هيغل أسباب الانحطاط التاريخي للإسلام³ مثل مواطنه شبنغلر (Spengler 1880). (1936) فأخطأ بسبب وعيها الحاد بوهمية نموذجية الفترة الكلاسيكية اليونانية الرومانية، على رغم أن شبنغلر يعتبر الإسلام ظاهرة مركزية للتاريخ الشرقي.

ويتقاسم إدوارد سعيد هذه الفكرة مع جعيط حيث يقول: «لم يكن الإسلام في يوم من الأيام موضع ترحيب في أوروبا، ولم يكن معظم فلاسفة التاريخ الكبار، من هيغل إلى شبنجلر، يبدون حماساً كبيراً للإسلام»⁴.

(1) - م. ن، ص 47.

(2) - م. ن، ص 51.

(3) - جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحدثة، م. س، ص 60.

(4) - إدوارد، سعيد، تغطية الإسلام، تر، محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط 1، 2006، ص 85.

فيُضخم هيغل أشياء ويتغاضى عن أشياء أخرى، كتضخيمه لظاهرة الإصلاح الديني وتغاضيه عن نهضة القرنين الخامس والسادس عشر¹، ليصل على حد تعبيره (جعيط) إلى إغناء وتصحيح الرؤية الهيجلية: الديالكتيك الأوروبي داخلي أولاً وخارجي ثانياً يقوم على العصور القديمة والإسلام، والسبب أن الإسلام كان هو الوارث الحقيقي للعصور الكلاسيكية القديمة، في حين أن الديالكتيك لم يمنح الإسلام نتائج ملموسة على الأقل إلا في الزمن المعاصر.²

وفي الأخير يصل هشام جعيط إلى نتيجة مفادها أن إشكالية إسلام – غرب ولى عهداً لأنه لم يعد هناك إسلام موحد، والغرب أضحى مزيجاً مركباً، والرؤيا التي يقترحها هي: على الإسلام أن لا يضيع نفسه في السباق مع الغرب لأنه سباق مضطرب، ويعمل جاهداً على حفظ وصقل وحرث حصته الكبيرة مما هو إنساني³ ليواصل رسالته السامية. ن

مما سبق، يجعلنا نشارك هشام جعيط في رفضه للخزعات التي نسجها المثقفون الفرنسيون، والفلاسفة الألمان حول الإسلام، كما ندين المغالطات التي تُنسب إلى الإسلام باسم العلم (الأنثولوجيا)، ونشجب الخطابات الإيديولوجية التي يُلصقها المؤرخون بالإسلام، بغية بيان تسامي المسيحية، وازدهار تخلف الإسلام.

لكننا الآن نتساءل: هل مواقف الرفض والإدانة والشجب كافية لبناء حضارتنا وإصلاح علاقتنا مع الغرب؟

إذن القضية تفوق هذا، ولا تتطلب اتخاذ موقف فقط، بل تحتاج إلى معرفة وتفكير وتخطيط وعمل دؤوب لبلوغ ذلك.

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية لا أوافق هشام جعيط في تحذيره الإسلام من عدم التسابق مع الغرب، وتنمية ما هو إنساني فيه فقط، لأن نهوض الإسلام والمسلمين رهين بالتسابق مع الغرب في جميع المجالات، بالإضافة إلى استثمار الجانب الإنساني.

(1) - جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، م. س، ص 61.

(2) - م. ن، ص 62.

(3) - م. ن، ص 125.

المبحث الرابع: أطروحة إدوارد سعيد

يصور الغرب الإسلام والمسلمين كتلة واحدة لا تتجزأ من القتلة المتعصبين والمغتصبين، فالمرأة عندهم خاضعة مستعبدة، وهم بذلك حاقدون على الحضارة الغربية اللامعة والمعيّار الأساس هو القيم الغربية العليا، لأن كل شيء يُخالف قيمها مرفوض ومتخلف ومبتذل، هذه الفكرة تحديدا تكاد تُسيطر على أغلب العقول الغربية في أمريكا وأوروبا، يقول إدوارد سعيد: «فسوف تجد التصوير الذي لا يختلف أبدا للإسلام، وتحس وجوده دون تغيير في كل مكان، وترى أنه يستمد مادته من نفس الصورة القديمة التي ثبّتها الزمان للإسلام، ومن هنا جاءت الصورة الكاريكاتورية المتواترة للمسلمين باعتبارهم موردين للنفط، وإرهابيين، وأخيرا باعتبارهم غوغائية متعطشة للدم»¹.

وجزاء أحداث 11 أيلول 2001 بات يُؤثر غالبية الأمريكيين بأن يكون لمسلمي أمريكا هُوية خاصة تدل عليهم فقط؛ لأخذ الحيطة والحذر؛ لأن بالبداية أي مسلم هو عبارة عن قنبلة ناسفة لا ندري متى تنفجر.

ويعتبر «كتاب الاستشراق» لإدوارد سعيد علامة فارقة في حياته الفكرية والذي أثر على مجمل الفكر الاستشراقي في الغرب.

ويمهم الغرب دوما إلى خلق عدو، وتؤكد هذا بالخصوص مع أقول نجم الاتحاد السوفياتي العدو الإيديولوجي الأحمر؛ عندما انبرت أقلام غربية تُحذر من الخطر القادم المسى بالخطر الأخضر وهو الإسلام، لغرض الهيمنة والسيطرة عليه.

وكل الأعادي السود والأسويين واليهود والشيوعية سابقا أضحت حاليا تتجسد بعدو واحد هو «الإسلام»، وبالأمر القريب كان اليهودي عِرْقُ وضيع يُخشى منه، وارتكبت في حقه المجازر وإبادة إثنية من قبل النازية، واليوم أصبح الصديق المحبوب من طرف الغرب. ولذا يجب دائما أن يتم خلق عدو لدود مثير للقلق لا ينتسب إلى حداثة العالم، حداثة الغرب ذات الجذور الإغريقية الرومانية، وهذا العدو الوضع يقف ضد رفاهية الغرب وتطوره واستقراره.

(1) - إدوارد، سعيد، تغطية الإسلام، م. س، ص 74.

يطمع الغرب إلى وضع يده على كل منابع الثروة في العالم، بيد أنه يُدرك أن الشعوب ستقاوم وهو ما اختبرته أمريكا في الفيتنام، لذلك عليه أن يبتكر سيناريوهات وذرائع شرعية للتدخل عسكرياً في البلدان العربية والإسلامية الزاخرة بالثروات¹.

والمسوغ الوحيد للغرب من أجل أن ينهب ويغزوا هذه المناطق من دون أن يُشعر شعوبه بتأنيب الضمير أنه يُشيطن هذه المناطق، وبالتالي تحدث أي حرب إبادة على أناس أبرياء هي حرب على إرهاب إسلامي دموي ومتطرف يمتلك الاحتياط النفطي، لأن كل مسلم يُعبر عن الإسلام الذي هم زيفوا معناه، وهكذا يتكافأ المسلم المعتدل مع المسلم المتطرف. كيف تتم تغطية الإسلام؟

مما يرى إدوارد سعيد هو أن الصراع بين الغرب والإسلام، ليس بين المسيحية والإسلام، يقول: «إن الطرفين اللذين يجري التحريض أحدهما على الآخر دائماً، فيما يبدو، هما الغرب والإسلام لا المسيحية والإسلام»².

والغرب هو أكبر من مجموعة أجزاءه فيه كل الملل والنحل والأفكار، أما الإسلام لا يعدو أن يكون فكرة واحدة وتعميمية³، الجزائر مثل السعودية وسوريا والعراق، وهذا تعميم سطحي ومتخلف وهذا الأمر ليس بخاف علينا، غير أن الشعوب الغربية مغيبة لا ترى الحقيقة إلا من وجهة الترسنة الإعلامية المرتبطة بمخابرات حكوماته؛ الذي يكون تمويله كاملاً بالخصوص في أمريكا مرتبطاً بتجسيد السياسات التي تُلبّي أهداف الشركات، وتحدد صورة الإسلام والدراسة الصحيحة له، بحيث تستبعد كل ما لا يتفق تماماً مع مصالح الولايات المتحدة⁴.

ونتيجة للنقد غير المسؤول التي تسلطه وسائل الإعلام على الإسلام والمسلمين، واستخدامها عبارات مهيجّة مثل «الارهابيون المسلمون»، و«الارهاب الإسلامي»، هيأت مناخ نفسي للربط بين الإسلام والارهاب في وعي الإنسان الأمريكي العادي؛ مما أسفر عنه القتل والتصفية

(1) - بن تمسك، مصطفى وآخرون، مجلة الدراسات الدينية: الإسلام والغرب، بدون ذكر العدد، 15 فبراير 2017، ص 44.

(2) - إدوارد، سعيد، تغطية الاسلام، م. س، ص 80.

(3) - برنارد، لويس، إدوارد سعيد، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1994، ص 40.

(4) - إدوارد، سعيد، تغطية الاسلام، م. س، ص 300.

الجسدية، من بينها قتل الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي وزوجته، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة تمبل بفيلا ديفيا بطريقة بشعة عام 1986¹.

وجل أفلام هوليوود جسدها على أرض الواقع تحكي القصة نفسها، فمصدر الشر المفرط والإرهاب يكون رجلا عربيا مسلما، أو إن يظهر أكثر ثراء وترفا ويبحث دوما عن ملذاته مع النساء الشقراوات، أو تنال من قيمة المرأة العربية.

وأما دونالد ترامب Donald Trump (1946) فساب الإسلام وقدح فيه والمسلمين، لأن هذا الدين في نظره هو الإرهاب ورغم ذلك أخذ أموال ضخمة من الإرهابيين من أجل محاربتهم، وطالب من كان ينعتهم بهذه الصفة أن يقفوا في صف واحد في وجه الإرهابيين.

وارتكزت حملته الانتخابية على وعوده بطرد المسلمين من أمريكا؛ لأنهم مصدر الجريمة والبطالة والإرهاب المنتشر في الولايات المتحدة الأمريكية².

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر دور إسرائيل في ترسيخ الهيمنة الغربية في المنطقة العربية الإسلامية وبوجه خاص الأمريكية، التي تستند بممارساتها على تشريعات سلطة دينية غارقة في التعصب وبشراسة عنيفة، لكن أمريكا تذود عنها لأنها تضمن استمرار السيطرة الغربية على الإسلام في المنطقة وهو ما يريح الغرب يقول إدوارد سعيد: «ولا بد من ذكر أمر آخر هنا، ألا وهو الدور المنوط بإسرائيل في تمثيل رؤية الغرب، وخصوصا رؤية الولايات المتحدة للعالم الإسلامي منذ الحرب العالمية الثانية. ففي المقام الأول يندر أن تشير الصحافة الغربية إلى الطابع الديني لإسرائيل، وهو الطابع الذي تصرح به إسرائيل نفسها»³.

ويتربع اللوبي الصهيوني على عرش وسائل الإعلام الغربية لتغطية الإسلام وهو عادة يُنسق بين المخابرات الغربية والموساد، وجماعات الدفاع والسي أي أي والحكومة الأمريكية والشركات المتعددة الجنسيات، هؤلاء كلهم مرتبطون بجهاز واحد يحمل قضية واحدة يتم من خلالها بعث الإرهاب يقول إدوارد سعيد: «ومن هنا تأتي الصور الكاريكاتورية، والجماهير الغوغائية المخيفة، والتركيز على الحدود (أي العقوبات) «الإسلامية» وهلم جرا. وتترأس هذا

(1) - طاش، عبد القادر، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط 2، 1993، ص 127.

(2) - بن تمسك، مصطفى وآخرون، مجلة الدراسات الدينية: الإسلام والغرب، م. س، ص 45.

(3) - إدوارد، سعيد، تغطية الإسلام، م. س، ص 115.

كله المؤسسات ذات النفوذ الجبار، مثل شركات النفط، والشركات العملاقة، والشركات المتعددة الجنسيات، وأجهزة الدفاع والاستخبارات، والفرع التنفيذي للحكومة»¹.

ويمتلك اليهود في الغرب إمبراطورية إعلامية ضخمة وعلى سبيل المثال يمتلك اليهودي روبرت مردوخ Rupert Murdoch 150 وسيلة إعلامية في أربع قارات، وفي أمريكا وحدها له 20 مجلة أسبوعية وجريدتين يوميتين وعددا من المحطات التلفزيونية ودور النشر، وفي بريطانيا 5 جرائد يومية وعددا من المجلات وشبكة تلفزيونية، وفي أستراليا 100 صحيفة، وفي آسيا صحيفة كبرى. واقتنى شركة ترايفجل الأمريكية التي تنشر مجلة دليل التلفزيون والتي تطبع ما يفوق 20 مليون نسخة²، ونماذج مردوخ كثير في الغرب.

ولما تضخمت أسعار البترول وارتفعت بصورة جنونية في السبعينات؛ بدأ الغرب ينظر إلى العرب والمسلمين نظرة مقت وعداء سببها يكمن في شح موارد الطاقة، التي باتت تتحكم فيها الدول العربية الإسلامية، لكن الغرب لا يبقى مشلول الحركة إزاء ما يلقاه من هوان واستكانة من قبل مستعمراته القديمة التي لازالت تابعة لها دوماً، وموردي النفط هم فقط موردين، يقول إدوارد سعيد: «إن الديمقراطية الغربية لا تملك أن تبقى مكتوفة الأيدي إزاء ما تتعرض له من إذلال على أيدي مجموعة من الدول ذات النظم الاستبدادية، وهي من المستعمرات السابقة»³.

فأصبح المواطن الغربي يقارع مستجدات الأنباء كي يعبئ سيارته بنزينا بثمان بخس، وكأن لسان حاله يقول شرذمة من العرب والمسلمين الجاهلين؛ غارقين في الدين والبدائية والتخلف، يعترضون أسباب راحتنا وسعادتنا: «كان الاحساس الذي راود من يسمعون الأنباء ويستعملون النفط إحساسا غير مسبوق بإمكان ضياع شيء ما وزعزعة شيء قائم، دون أن يكون له وجه معروف أو هوية ظاهرة. فكل ما عرفناه هو أننا نوشك أن نفقد شيئا لم نتساءل يوما عن إمكان ضياعه. وإذن فلن نستطيع بعد الآن قيادة سيارتنا كما كنا نفعل، وأسعار النفط ارتفعت كثيرا، ومن ثم فإن أسباب راحتنا وعاداتنا تتعرض، فيما يبدو، لتغير جذري ثقيل الوطأة»⁴.

(1) - م. ن، ص 117.

(2) - طاش، عبد القادر، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، م. س، ص 138.

(3) - إدوارد، سعيد، تغطية الإسلام، م. س، ص 119.

(4) - م. ن، ص 124.

والغرب يتوهم بأن تطور الإسلام بما يمتلكه من ثروات وبالخصوص الثروة النفطية سوف يهدد مستقبل الحضارة الغربية، وعلى هذا الأساس انبنى مؤلف هنتنغتون Huntington (1927 - 2008) «صدام الحضارات».

وتغطية الإسلام لا تفيد المدلول الإعلامي، أي كشف الأحداث والظواهر للمتلقي، وإنما إخفاء الإسلام وحجب حقيقته عن المواطن الغربي وتسخير معرفته لخدمة السلطة لأجل الغزو والهيمنة¹.

ولعل الإيديولوجيات الإمبريالية تحتاج لتبريرات حيال شعوبها من أجل تيسير مسألة السيطرة والنهب؛ هذا ما يلفت به إدوارد سعيد انتباهنا، إذ لو كان النفط مرتبطاً بالبوزية لشهدنا الأسلوب نفسه تعميمياً اختزالياً تصنعه لشيطنة البوذيين.

وأعتقد أن ما ذهب إليه إدوارد سعيد في تحليله أمر في غاية الأهمية، ذلك أنه تمكن من استكشاف آليات الفكر الغربي وكيفية تعاطيه مع الإسلام والمسلمين، وكان ممتازاً في انتقاده لسياسة الهيمنة والشيطنة، الإعلام، إسرائيل، النفط، بيد أننا نحتاج إلى حل ملموس ورؤيا واضحة تؤهلنا للتعامل مع الغرب، وليس فقط اكتشاف مكائد الغرب وفضحها أمام العالم.

المبحث الخامس: أطروحة ألفريد مراد هوفمان

بدأت العلاقة بين الإسلام والغرب من وجهة نظر «هوفمان» Wilfried Murad Hofmann (1931-2020)² بتلك الرسالة التي بعثها رسول الإسلام إلى «هرقل» الروم في السنة السادسة من الهجرة يدعو فيه للدخول إلى الإسلام، هذه العلاقة لم تنقطع طوال أربعة عشرة قرناً وتتخللها جوانب إيجابية من الناحية الاقتصادية والفكرية.

فعاش الإسلام والغرب في حالة مواجهة وعداء أكثر من تكامل وانسجام، كل منهما يخشى الآخر ولا يفهمه مع ذاكرة خازنة واعية³.

(1) - م. ن، ص 334.

(2) * كان محامياً ودبلوماسياً وكاتباً ألمانياً. اعتنق هوفمان الإسلام عام 1980. قام بتأليف العديد من الكتب عن الإسلام، منها رحلة إلى مكة المكرمة والإسلام: البديل. تركّز العديد من كتبه ومقالاته على وضع الإسلام في الغرب، وبعد 11 سبتمبر على وجه الخصوص، في الولايات المتحدة. كما أنه أحد الموقعين على "مبادرة كلمة سواء"، وهي رسالة مفتوحة لعلماء المسلمين للقادة المسيحيين، تدعو إلى السلام والتفاهم.

(3) - هوفمان، ألفريد، الإسلام كبديل، تر: عادل المعلم، دار الشروق، ط 1، 1997، ص 17.

ثم يكشف تاريخ الفتوحات الإسلامية الناجحة أن الغرب تشبث بالإسلام قهرا وسيفا ولم تستطع أي قوة أن تجابه الإسلام وتصمد أمامه.

فصنعت الفتوحات الإسلامية التاريخ، وأرست نهضة حضارية إسلامية مشبعة بالعلوم والآداب والفنون والفلسفة. كما اكتسحت الحضارة الإسلامية حضارة الغرب من القرن التاسع الميلادي إلى القرن الرابع عشر يقول: «ويكفي أن نذكر في هذا الصدد أمثال الرازي والبيروني وابن رشد وابن سينا وابن خلدون وابن بطوطة والخوارزمي».¹

وبدأت الحروب الصليبية في القرن الحادي عشر بهدف استرجاع دويلاتها وقامت الحملات بسحق المسيحيين في القسطنطينية يقول: «وفي عام 1404 م عاش المسيحيون في القسطنطينية أشد المعاناة على يد الغزاة، لم يكن ذلك على يد المسلمين، ولكن على يد الغزاة المسيحيين اللاتين الذين نهبوا وسلبوا واغتصبوا».²

وينطلق «هوفمان» من مسلمة مفادها أن الإسلام لم ينتشر كله بالسيف، وفضل الكثير من المسيحيين الإسلام على عقيدة التثليث اختيارا وطواعية، ويبين في الآن ذاته أن المسيحيين كانوا غزاة ومغتصبين وناهيين، والمؤرخ الأمريكي ويل ديورانت (William Durant 1885 - 1981) وثق هذا الحدث في موسوعته الشهيرة «قصة الحضارة».³

وفي القرن الخامس عشر بسطت الإمبراطورية العثمانية نفوذها على القسطنطينية من جديد ليخشي الغرب الإسلام مرة أخرى.

ثم بدأ هذا الصراع مع مطلع القرن الثامن عشر في التلاشي والزوال وكل من الغرب والإسلام سلكا تيارا مخالفا للآخر، فهض الغرب علميا وتقنيا مما جعله متفوقا حضاريا وتدهور العالم الإسلامي تدهورا أفضى به إلى نير قوى الاستعمار الغربي.⁴

وفي القرن العشرين أصبح الغرب البراديغم الذي ينبغي للجميع تقليده واتباعه تحت فكرة العولمة التي تسعى جاهدة لصهر جميع الثقافات والحضارات في حضارة واحدة، هي حضارة الغرب، يقول: «بدأت حضارة الغرب النموذج المثالي الذي على الجميع احتداؤه، إن عاجلا أو آجلا، فلا ثقافات ولا حضارات أخرى. يرتدي الناس الجينز ويأكلون الهنبورجر ويشربون

(1) - م. ن، ص ص 17-18.

(2) - م. ن، ص 18.

(3) - نفسه، هامش ص 18.

(4) - هوفمان، الإسلام كبديل، م. س، ص 19.

الكوكاكولا، يدخنون المالبورو ويتحدثون الانجليزية، يشاهدون CNN، ويسكنون نفس البيوت. بل ومن الجائز أن يكونوا من المرشحين لعضوية إحدى الكنائس المسيحية بطريقة أو بأخرى»¹.

وفي خضم إشكالية الغرب والإسلام يحلل الدكتور «هوفمان» دواعي تأخر وتخلف المسلمين ويعزوها إلى ثلاثة أسباب رئيسة:

أما الأول، فهو قتل عصب الحياة الفكرية والثقافية في العالم الإسلامي من قبل العالم المسيحي والمغول.

والثاني، هو أنه في القرن الرابع عشر ظن المسلمون أن الفقه الإسلامي بلغ أوجه وتماهى مع الفقهاء، والأجيال السالفة كانت أكثر قرباً وأكثر فهماً منها، ولذلك سادت مدرسة التقليد. والثالث، هو أهم سبب حيث يتمظهر في الطفرة المادية الهائلة التي شهدتها العالم الغربي بداية مع القرن التاسع عشر الذي يسميه «هوفمان» متهمًا بعديم الإله يقول: «أصبحت الدنيا محور الحياة عديمة الإله، وظهر فيورباخ وماركس وداروين ونيتشة وفرويد، رُسل اللادينية، إن لم يكن اللاحاد. وساد المذهب الكمي الذي لا يعترف إلا بما يمكن قياسه بالحواس، بينما أصبح الإيمان بإله، مجرد احتمال يمكن التسامح في قبوله طبقاً لسوينبرن. ولكن لا يجوز التفكير الاقتراب من القضايا الفكرية العليا، ويعزى الفضل في ذلك لأعمال مثل «سحر خضوع الموت» (ف. فرويند) إن كان في ذلك فضل»².

ثم يدين «هوفمان» الغرب لأنه نشر ولا زال ينشر معلومات مشوهة عن الإسلام والمسلمين، أفضت إلى تمثيلات جماهيرية مغلوطة تعطي صور نمطية واختزالية عن الإسلام والمسلمين، ساهمت في تحريك العداء ضدهم، بيد أن الدكتور والمفكر «ألفريد هوفمان» يشجب هذا الفعل وينعت أصحابه ب: الصحفيين السيئين، محللاً كعده الأسباب والدواعي التي أسفرت عن صنيعهم، وهي حسب أسباب تاريخية وسياسية. وهو يحمل وسائل الإعلام المسؤولية كونها جعلت الإسلام أكثر الصور المرفوضة يقول: «وتتحمل وسائل الإعلام القدر الأكبر من المسؤولية، ليس فقط في أن يكون الإسلام أكثر الديانات المرفوضة والمستنكرة، بل أيضاً إن يظل كذلك. ومما لا يدع مجالاً للشك، إن عدم التسامح المستمر إزاء كل ما هو

(1) - نفسه.

(2) - م. ن، ص ص 19-20.

إسلامي وبالتالي الإبقاء على كل ما هو سلبي في الذاكرة الجمعية تجاه الإسلام، ما هو إلا عمل من أعمال وسائل الإعلام. ولقد أعلنها أكبر أحمد دون مواربة: «لم يتلق المسلمون تهديدا على مر تاريخهم مثل وسائل الإعلام الغربية، ولا يستطيع المسلمون تحقيق الفوز في لعبة الإعلام هذه»¹.

ويعتقد «هوفمان» بأن الدرس الذي ينبغي لنا أن نتعلمه من أربعة عشرة قرنا من التاريخ المشترك المليء بالمآسي للعلاقة بين الغرب والإسلام هو أن على كل العالمين أن يواجهوا بعضهما بعض بروح التسامح والتفاهم إن أردنا الحفاظ على السلام العالمي في عصر أسلحة الفتك الجماعي. وإن هذا لا يتم إلا من خلال انفتاح العالمين على بعضهما بعض يقول: «كلما كان الغرب أكثر فهما للإسلام، كلما كان من الأسهل تحقيق السلام وحسن النية. والحواجر الثقافية هي التي تقف في طريق تحقيق الفهم المتبادل»².

ولم يدخر هوفمان جهدا في رتق الفتق بين الإسلام والغرب؛ بدليل أنه جند كتابه الموسوم «الإسلام كبديل» من أجل مستقبل واعد بينهما، يحاول من خلاله خلق فضاء جديد للتفاهم والتسامح وإزاحة تلك الرؤية الناجزة والنمطية المثقلة بالخاوف والعداء الشامل للإسلام. كما أن التصالح والتوافق بين الإسلام والمسيحية لا يتجسد في الواقع إلا إذا قبلت المسيحية بما جاء به القرآن الكريم عن المسيح عيسى عليه السلام، يقول هوفمان: «المصالحة اللاهوتية بين الإسلام والمسيحية لا يمكن تصورها إلا إذا تبنت المسيحية بشكل رسمي فهم هانز كونغ لمكانة اليسوع، وقبلت القرآن ككتاب مقدس موحى به صوب الاعتقاد الأساسي للمسيحيين»³. من جانبي، لا أقبل المسلمة التي انطلق منها هوفمان، مفادها أن الإسلام انتشر بالسيف وبالقوة العسكرية، وهي شبهة ودعوى يرددها كثير من المغرضين، لا يتورعون عن تسويقها وزرعها في كل عصر ومصر. فالإسلام لا يحب إراقة الدماء ولا اعتناقه كرها وقهرا.

(1) - هوفمان، مراد ألفريد، الإسلام في الألفية الثالثة ديانة في صعود، تر: عادل المعلم ويسن إبراهيم، مكتبة الشروق، ط 1، 2000، ص 81.

(2) - Karodia, Anis Mahomed, Arabian Journal of Business and Management Review, Nigerian Chapter, Vol. 2, N°. 5, 2014, p 75.

(3) - Hofmann, Murad Wilfried, Islam: the Alternative, Reading. UR, Garnet, 1993, p 28.

ويرفض المؤرخ الفرنسي غوستاف لوبون (1841 - 1931) Gustave Le Bon في مؤلفه الموسوم «حضارة العرب» فكرة انتشار الإسلام بالسيف والقهر، مؤكداً على انتشاره بالدعوة والاختيار: «وقد أثبت التاريخ أن الأديان لا تُفرض بالقوة، فلما قهر النصارى عرب الأندلس فضّل هؤلاء القتل والطرده عن آخرهم على ترك الإسلام. ولم ينتشر القرآن بالسيف إذن، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التي قهرت العرب مؤخرًا كالترك والمغول، وبلغ القرآن من الانتشار في الهند، التي لم يكن العرب فيها غير عابري سبيل، ما زاد عدد المسلمين على خمسين مليون نفس فيها. ويزيد عدد مسلمي الهند يوماً فيوماً مع أن الانجليز، الذين هم سادة الهند في الوقت الحاضر، يجهزون البعثات التبشيرية ويرسلونها تباعاً إلى الهند لتنصير مسلميها على غير جدوى»¹.

ولنفترض أن بعض الفاتحين المسلمين، فرضوا الإسلام قهراً وسيفاً، فهذا لا يُخول للبعض الحكم على الإسلام بأنه دين العنف والإكراه، فممارسة المسلمين للإسلام شيء، ومبادئ الإسلام شيء آخر.

وهناك العديد من الآيات القرآنية تشهد على الحرية الدينية في الإسلام، فعلى سبيل المثال قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾². وقد ورد في سبب نزول الآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾³ في أن رجلاً من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان وكان هو مسلماً، فقال للنبي صل الله عليه وسلم: ألا أستكرهما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية، فأنزل الله الآية⁴.

كما أنني لا نقبل منه اختزال سبب تأخر المسلمين في ثلاث عوامل، أهمها الطفرة المادية التي شهدتها الغرب، وكأنه يُريد عزو هذا التأخر إلى الغرب ليس إلا، ذلك أن الأسباب كثيرة ومتداخلة ومعقدة، ولا يمكن تقزيمها في سبب رئيس وآخر ثانوي. فالأسباب كثيرة ومتشعبة، منها التربوية، الاجتماعية، السياسية، الأخلاقية، الحضارية.

(1) - لوبون، غوستاف، حضارة العرب، تر: عادل زعير، مؤسسة هنداي، القاهرة 2013، د. ط، ص ص 134-135.

(2) - سورة يونس، آية 99.

(3) - سورة البقرة، آية 256.

(4) - السيوطي، جلال الدين، أسباب النزول المسمى: لباب النقول في أسباب النزول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط 1، 2002، ص ص 49-50.

فالمحاولة التي قدمها هوفمان في قراءته للعلاقة بين الإسلام والغرب، تتمظهر في تحليله للأسباب التاريخية التي جمعت الإسلام بالغرب، ليستكشف من خلالها النتائج التي آلت إليها هذه العلاقة، طوال أربعة عشرة قرناً، كانت مليئة بالمآسي.

أما الحل الذي اقترحه - تقابل الطرفين بشيء من التسامح-؛ فلا أعتقد بأنه الحل المثالي والعملي، لأن الغرب لن يتسامح مع الآخر- الإسلام - على الأقل في وقتنا الراهن، فأكثر خبراء الغرب اختاروا الإسلام عدواً جديداً، فضلاً عن ذلك فإنه يحوز أكبر احتياط من النفط والثروة.

المبحث السادس: أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين النظريات الخمس

يقترح الجابري في علاقة الأنا بالآخر الأخذ بعين الاعتبار كل العلاقات المعقدة التي تربط بين الغرب والإسلام ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ثقافياً وسياسياً ودينياً لوقف زحف الامبريالية العالمية على التاريخ وشحن هذه العلاقة بالمعرفة الصحيحة بالواقع وبالإرادة المصممة على التغيير.

أما محمد أركون فإنه نجح في استكشاف الجهل بالإسلام من خلال النخب الغربية، كما أنه فضح عدااء الغرب المكنون ضد الإسلام، ويصل هشام جعيط إلى نتيجة مفادها أن إشكالية إسلام - غرب ولي عهد لها لأنه لم يعد هناك إسلام موحد، والغرب أضحى مزيجاً مركباً، والرؤيا التي يقترحها هي: على الإسلام أن لا يضيع نفسه في السباق مع الغرب لأنه سباق مضطرب، ويعمل جاهداً على حفظ وصقل وحرث حصته الكبيرة مما هو إنساني ليواصل رسالته السامية.

وتمكن إدوارد سعيد في تحليله من استكشاف آليات الفكر الغربي وكيفية تعاطيه مع الإسلام والمسلمين، وكان ممتازاً في انتقاده لسياسة الهيمنة والشيطنة، الإعلام، إسرائيل، النفط.

وينتهي «هوفمان» إلى أن الدرس الذي ينبغي لنا أن نتعلمه من أربعة عشرة قرناً من التاريخ المشترك المليء بالمآسي للعلاقة بين الغرب والإسلام هو أن على كل العالمين أن يواجهوا بعضهما بعض بروح التسامح والتفاهم إن أردنا الحفاظ على السلام العالمي في عصر أسلحة الفتك الجماعي. وإن هذا لا يتم إلا من خلال انفتاح العالمين على بعضهما.

وما يسترعي النظر أن رؤية كل من الجابري وأركون وجعيط وإدوارد سعيد كانت مقتصرة على الجانب النظري الفكري، باستثناء مراد ويلفريد هوفمان الذي لم يكتف بالجانب النظري الفكري واجتهد أيما اجتهاد يُريد ترجمة أفكاره لتصبح عملية وواقعية من خلال تكريس جزء كبيراً من حياته يدعو فيه إلى الإسلام، يُسافر من بلد إلى بلد، ومن قارة إلى أخرى، يشرح مبادئه، لدحض الخرافات والأباطيل المزعومة من الغرب عن الإسلام والمسلمين، وكان محاوراً جيداً للغرب وداعياً للمسلمين إلى تصحيح تمثلاتهم عن الإسلام ليناسب العصر ويحققوا اندماجاً جيداً وتعايشاً ممكنًا دون انصهار، ودون أن يختلف مع إسلام ذي طراز أوروبي وأمريكي.

خاتمة:

أعتقد على ضوء ما سبق أن الموضوعية تأخذنا إلى القول بأن التعميم -الإسلام وحدة متجانسة، وكذلك غرب واحد ومتجانس-، ليس الطريق المنطقي إلى تحرّي الدقة والإنصاف والبحث عن الحقيقة؛ فالاستشراق ليس كله كذب وبهتان، وفي الآن ذاته لا يخل من الموضوعية والدقة، فهناك أعمال في الاستشراق أنصفت الإسلام وذادت عنه، والعكس صحيح. كما أن الآخر ليس كله شر، وفي الوقت نفسه الأنا ليس كلها شر، ومعنى هذا أن المسلمين ليس كلهم إرهابيين وأصوليين متطرفين، يدعون إلى العنف والعداء والقوة، والعديد من المفكرين والمثقفين والفقهاء يدينون الأعمال العنيفة والسلوكات غير الحضارية التي تُمارسها بعض الحركات التي تُحسب على الإسلام والمسلمين.

هذا من جهة، ومن وجهة ثانية ليس الغرب كله شراً، فالكثير من المفكرين والمثقفين وساسة الغرب أنصفوا الإسلام، واعترفوا بحسناته على الحضارة الغربية، واستنكروا الصور المشوهة والمغلوطة التي تُنسج حول الإسلام والمسلمين، وبادروا إلى تصويبها. وعليه، فإن الغرب بحاجة إلى الإسلام، والإسلام بحاجة إلى الغرب؛ الأول يستفيد من ثروات المسلمين المادية والروحية، بدون استخدام للمكر والمكائد، والثاني يستفيد من الغرب في النهوض وتحقيق التنمية، بدون عرقلة وخداع من الغرب، وهذا يتماشى مع ما قاله الدكتور بوعرفة عبد القادر: «توحدنا المصالح المشتركة أكثر مما توحدنا العقائد، فالمنافع المتبادلة بين الطرفين هي التي تعمق العلاقات على المستوى السياسي والجمعي. ولا يمكن أن نتصور في الوقت الراهن غرب دون عالم إسلامي والعكس صحيح، فالخيارات النفطية وغيرها تأتي من

الشرق والخيرات التقنية والعلمية تأتي من الغرب، ولا يمكن أن يستغني الغرب عن النفط والموارد البشرية كما لا يستغني الشرق عن المنتجات التكنولوجية»¹، ولا يتأتى هذا الفعل، إلا بتخلي الطرفين عن فكرة الصراع والاستعلاء والهيمنة.

هذا العمل يضطلع به المفكرون والمثقفون والسياسيون المنصفون من الجانبين، والعلاقة التاريخية بين الإسلام والغرب تكشف عن وجود مساحات رحبة للتفاهم والحوار والتعاون بين الطرفين.

قائمة المراجع:

المراجع باللغة العربية:

- أبو زكريا، يحيا، الإسلام والغرب، نشر إلكتروني: (يونيو 2004) www.nashiri.net
- إدوارد، سعيد، تغطية الإسلام، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2005.
- أركون، محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر هاشم صالح، دار الساق، ط 2.
- برنارد، لويس، إدوارد سعيد، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1994.
- بن تمسك، مصطفى وآخرون، مجلة الدراسات الدينية: الإسلام والغرب، بدون ذكر العدد، 15 فبراير 2017.
- بوعرفة، عبد القادر وآخرون، الشعائر الدينية، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 2011.
- الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية العروبة الإسلام ... الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2012.
- جعيط، هشام، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، بيروت لبنان، ط2، 2001.
- السيوطي، جلال الدين، أسباب النزول المسمى: لباب النقول في أسباب النزول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

(1) - بوعرفة، عبد القادر وآخرون، الشعائر الدينية، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط 1، 2011، ص 155.

- طاش، عبد القادر، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط 2، 1993.
- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هندواي، القاهرة، بدون ذكر الطبعة، 2013.
- هوفمان، مراد ويلفريد، الإسلام في الألفية الثالثة ديانة في صعود، تر: عادل المعلم ويسن إبراهيم، مكتبة الشروق، ط 1، 2000.
- هوفمان، مراد ويلفريد، الإسلام كبديل، تر: عادل المعلم، دار الشروق، ط 1، 1997.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Hofmann, Murad Wilfried, Islam: the Alternative, Reading. UR, Garnet, 1993.
- Karodia, Anis Mahomed, Arabian Journal of Business and Management Review, Nigerian chapter, Vol. 2, 2014.

القيم التربوية من خلال «النصيحة الولدية» لأبي الوليد الباجي

Educational values through Sons advice To Abi Al-Walid Al-Baji

ذ. محمد أشندي

باحث في سلك الدكتوراه

وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة - المغرب



ملخص:

يهدف هذا البحث إلى إبراز القيم التربوية النبيلة من رسالة أبي الوليد الباجي لولديه، وهذه القيم متعددة منها ما يتعلق بالجانب الاعتقادي، ومنها ما يتعلق بالجانب التعبدي، ومنها ما يتعلق بالجانب المعاملاتي، ومنها ما يتعلق بالجانب الأخلاقي.

وتبرز إشكالية هذا البحث فيما يلي: ما هي القيم الموجودة في الرسالة؟ وإلى أي مجال تنتمي هذه القيم؟ وكيف يمكن للمسلم استثمارها في الحياة؟

وقد خلص البحث إلى عدة نتائج، منها: اشتغال الرسالة على وصايا متعددة الأبعاد، ومحبة أبي الوليد الباجي لولديه وحرصه على تشبعهما بالقيم التربوية. وهذه الوصايا تجسد جوهر الإسلام وحقيقته.

الكلمات المفتاحية:

القيم - التربية - النصيحة الولدية.

Abstract:

This search aim to showing the educational valus through the message of Abou Al Walid AL BAJI is for his sons. and this valus mutiple of wiche about

the belief side and about the divotional side im abditiion to the transactional side then the moral side.

And the problem of this search stand out wile bollwing:

who is the escisting valws in the ;essqge? and wich to the domain belong this valos? the how can the moslim inresting itin the life?

finally I finiched in the search to the following results:

Inchusion the ;message for the multidimensional commandments.

Abou Al Walid AL BAJI is love for his sons, and his egernees to saturate them wich educational valus.

This commandment incretion valos.

This commandments incretion the essence of I slam and its truth.

Key Words:

The valus - the educational - the sons advice.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحابه أجمعين.

وبعد، ما أحوجنا اليوم إلى التسليح بالقيم والأخلاق الحسنة التي جاء بها كتاب ربنا وسنة نبينا عليه وعلى جميع الأنبياء الصلاة والسلام، وخصوصا في زماننا هذا أصبح زمان المغريات والشهوات وزمان الفتن كقطع الليل المظلم.

ومن هذا المنطلق فإنني في هذا المقال سأحدث عن القيم التربوية من خلال وصية أبي الوليد الباجي لولديه، وهي رسالة جديرة بالدراسة والتأمل لأنها وإن كانت صغيرة الحجم فإنها تشتمل على قيم جمة.

إن القيم التربوية التي اشتملت عليها هذه الرسالة هي قيم إنسانية إيجابية وواقعية في الحياة، وكلها مستمدة من الوحيين.

وإن رسالة أبي الوليد الباجي لولديه هي رسالة فريدة في بابها، لذلك أثرت أن أتبع كل ما له علاقة بالتربية وأخصه بالدراسة.

إشكالية البحث:

هذا البحث يحاول الإجابة عن الإشكالات التالية:

. ما هي القيم الموجودة في الرسالة؟

. وإلى أي مجال تنتهي هذه القيم؟

. وكيف يمكن للمسلم استثمارها في الحياة؟

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتقصي عن الكتابة في هذا الموضوع لم أجد أحدا كتب فيه، وأقصد: القيم التربوية عند أبي الوليد الباجي.

لكن هناك بعض البحوث حول القيم التربوية من خلال سور قرآنية، منها:

- وقفات تربوية في سورة الكهف، إعداد نجلاء السبيل.

- القيم التربوية في السيرة النبوية، إعداد: مهدي رزق الله أحمد.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

- إبراز القيم المستفادة من وصية أبي الوليد الباجي واستثمارها في حياة المسلم، خصوصا وأنها نصيحة من أب لفلذه كبده.

- التعرف على مفهوم وأهمية القيم التربوية.

- بيان أنواع القيم التربوية من خلال رسالة أبي الوليد الباجي.

خطة البحث:

وقد قسمت هذا البحث إلى ثلاثة مباحث، كالآتي:

المبحث الأول: مفهوم القيم التربوية

القيم لغة: تطلق القيمة لغة على معان، أهمها: تثمين الشيء وتقويمه، كما تطلق على الاستقامة والاعتدال، قال ابن منظور: «والقيمة واحدة القيم وأصله الواو، والقيمة ثمن الشيء بالتقويم»¹.

القيم اصطلاحاً: عرفها عائض القرني بقوله: «هي صفات إنسانية إيجابية راقية مضبوطة بالشريعة الإسلامية، تؤدي بالمسلم الذي يتعلمها إلى السلوكيات الإيجابية في المواقف المختلفة التي يتفاعل فيها مع دينه ومجتمعه وأسرته ومحيطه»².

التربية لغة: تدل التربية في اللغة على:

الزيادة والنمو، يقال ربا يربوا بمعنى نعى، كما تطلق على العلم، قال ابن منظور نقلاً عن ابن الأعرابي: الرباني العالم المعلم الذي يغزو الناس بصغار العلوم قبل كبارها³.

التربية اصطلاحاً: عرفها الإمام البيضاوي بقوله: «وهي تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً»⁴. وبنفس التعريف عرفها الراغب الأصفهاني فقال: «إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام»⁵.

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، حرف الميم فصل القاف، كلمة (قوم)، ج12 / ص 500.

(2) القرني، عائض، كونوا ربانيين، دار ابن حزم، لبنان، ط3، 2015 م، ص 6.

(3) لسان العرب، م. س، باب الباء، فصل الراء، كلمة (رب)، ج1 / ص 404.

(4) الإمام البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: المرعشي، بدون طبعة، ج1 / ص 4.

(5) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دار الشامية، 1430 هـ، ص 336.

وعرفها مصطفى الصدوقي بأنها: صيرورة تستهدف النمو والاكتمال التدريجين لوظيفة أو مجموعة من الوظائف عن طريق الممارسة¹.

مفهوم القيم التربوية باعتبار التركيب:

من خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي لكلمتي: القيم، والتربية، نستنتج أن القيم التربوية بمعناها اللقي هي: هي مجموعة من الصفات الإيجابية التي يستقيم عليها الفرد في حياته الفردية والمجتمعية، وتنمو مع نمو عقله وجسمه، مع مراعاة ضبط هذه الصفات بقواعد الشريعة الإسلامية، أي يراعى فيها موافقتها للكتاب والسنة وأما إن كانت مخالفة فإنها لا تسمى قيمة تربوية.

المبحث الثاني: محطات مختصرة عن أبي الوليد الباجي ورسالته

أولاً: محطات موجزة من ترجمة أبي الوليد الباجي

أ. اسمه ونسبه:

هو أبو الوليد سليمان بن خَلَف بن سَعْد بن أيوب بن وارث التُّجِيبِي التَّمِيمِي البَطْلَيْوُسي²، الباجي³ الأندلسي، القرطبي، المالكي، الذهبي⁴، الحافظ الفقيه، الأصولي المتكلم، المفسر الأديب الشاعر، صاحب التصانيف⁵.

(1) الصدوقي، مصطفى، المفيد في التربية، بدون طبعة، ص 4.
(2) بطليوس: بفتحين وسكون اللام، وياء مفتوحة وسين مهملة، وقيل بضم الياء، وهي مدينة كبيرة بالأندلس على نهر أنه غربي قرطبة. ينظر: الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1985م، ج1/ ص 447 / ابن خلكان، وفيات الأعيان، تج: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، بدون طبعة، ج3/ ص 98.
(3) باجة من أقدم مدن الأندلس، وتقع اليوم في البرتغال على بعد 140 كلم ناحية الجنوب الشرقي من لشبونة. ينظر تعليق على سير أعلام النبلاء، تج: مجموعة من المحققين بإشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405 هـ، ج 18 / ص 536.

(4) نسبة إلى الذهب، لأنه كان يضرب ورق الذهب للغزل. ينظر: ابن العماد، العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تج: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1406 هـ، ج 5 / ص 315.
(5) القاضي عياض، ترتيب المدارك، تج: مجموعة من المحققين، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1، ج 8 / ص 117 / ابن خلكان، وفيات الأعيان، م. س، ج 2 / ص 408 / ابن فرحون، الديباج المذهب، تج: محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث، القاهرة، بدون طبعة، ج1/ ص 377 / السيوطي، طبقات المفسرين، تج: علي محمد عمر، دار النوادر الكويتية، ج1/ ص 208 / الحجوي، الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، 1416 هـ، ج 2 / ص 252 / الضبي، أحمد، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م، ج 1 / ص 302.303.

ب. ولادته:

جمهور المترجمين لأبي الوليد الباجي ذكروا أن ولادته كانت يوم الثلاثاء خامس عشر من ذي القعدة من سنة: 403 هـ¹

بينما ذهب ابن عساكر أنه ولد سنة: 404 هـ، واستدل بقول أبي جعفر بن يونس بن زغلول الأموي قال: سألت الباجي عن مولده فقال: ولدت سنة أربع وأربع مائة، قال أبو جعفر: ثم رأيت بعد ذلك تاريخ وفاته بخط أمه وكانت امرأة فقيهة فيه: ولد ابني سنة: ثلاث وأربع مائة².

لكن الراجح من هذا وهو القول الأول، وذلك لوجوه، منها:

1. ذكر أبو علي الغساني. وكان من تلاميذه. قال: «سمعت أبا الوليد الباجي يقول: مولدي في ذي القعدة سنة ثلاث وأربع مائة»³.

2. ما ذكره تلميذه أيضا ابن زغلول الأموي، من أنه رأى تاريخ ولادة شيخه الباجي بخط أمه، وكانت فقيهة، فكان ذلك سنة: 403 هـ⁴.

ج. مكان ولادته:

كما اختلف في تاريخ ولادته اختلف أيضا في مكان ولادته: قيل ولد ببطليوس، ثم رُحِّلَ به في صباه إلى باجة الأندلس، ثم انتقل بعدها إلى قرطبة، وإلى هذا ذهب الجمهور⁵. وقيل ولد بباجة الأندلس، بعد انتقال أجداده من بطليوس، ومن باجة الأندلس انتقل إلى قرطبة مع أسرته⁶.

والذي يظهر أن الراجح من القولين الأول، وذلك للوجهين التاليين:

(1) وفيات الأعيان، م. س، ج 2 / ص 409 / سير أعلام النبلاء، م. س، ج 18 / ص 536 / الحجوي، الفكر السامي، م. س، ج 2 / ص 253.

(2) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، بدون طبعة، ج 3 / ص 371.

(3) ابن بشكوال، الصلة، مكتبة الخانجي، 1374 هـ، ج 2 / ص 199.

(4) م ن، ج 2 / ص 249.

(5) ابن بشكوال، الصلة، م. س، ج 1 / ص 199 / ترتيب المدارك، م. س، ج 8 / ص 117 / وفيات الأعيان، م. س، ج 2 / ص 409 / سير أعلام النبلاء، م. س، ج 18 / ص 536 / ابن فرحون، الديباج المذهب، م. س، ج 1 / ص 377.

(6) ابن بشكوال، الصلة، م. س، ج 1 / ص 377.

1. ورود تحديد مكان ولادته مقيدا بخط القاضي محمد بن أبي الخير، والكتاب يقتضي أن ولادته ببطليوس¹.

2. ذكر غالبية التراجم أن أصله من بطليوس، ثم انتقلوا إلى باجة الأندلس، ثم سكنوا قرطبة².

د. طلبه للعلم:

أ. الرحلة داخل الأندلس:

تلقى أبو الوليد الباجي التعليم منذ الصغر فأخذ العلم عن مجموعة من العلماء في الأندلس وفي مقدمتهم: ابن الرحوي³، وابن الصفار⁴، وابن حموش⁵، وابن القبري⁶، وغيرهم كثير.

ب. الرحلة خارج الأندلس:

أبو الوليد الباجي له رحلة خارج الأندلس في طلب العلم، ذهب إلى مكة وأقام فيها ثلاث سنوات يأخذ العلم من أبي ذر الهروي⁷.

ثم ارتحل بعد ذلك إلى العراق وأخذ عن شيوخ متعددي المذهب، ومنهم: الإمام الصيمري⁸، وأبو جعفر السمناني⁹، وهما من علماء الحنفية.

(1) م. ن، ج 1 / ص 199.

(2) ابن بسام، الذخيرة، تح: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب ليبيا - تونس، ج 3 / ص 523 / ترتيب المدارك، م. س، (ج 8 / ص 117) / سير أعلام النبلاء، م. س، ج 18 / ص 536.

(3) ينظر ترجمته في: ترتيب المدارك، م. س، ج 8 / ص 49.

(4) ينظر ترجمته في: ابن بشكوال، الصلة، م. س، ج 1 / ص 646 / ترتيب المدارك، م. س، ج 8 / ص 15.

(5) ينظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء، م. س، ج 17 / ص 592 / مخلوف، شجرة النور الزكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424 هـ، ج 1 / ص 160.

(6) ينظر ترجمته في: ترتيب المدارك، م. س، ج 8 / ص 144.

(7) ينظر: م. ن، ج 8 / ص 229.

(8) ينظر: م. ن، ج 7 / ص 78.

(9) ينظر م. ن، ج 8 / ص 120.

كما أخذ عن علماء الشافعية وفي مقدمتهم: أبو الطيب الطبري¹، والإمام الشيرازي²، ثم ارتحل إلى الشام وأخذ عن المزني الدمشقي³، وابن السمسار⁴.

هـ. وفاة أبي الوليد الباجي

بعد أن قضى أبو الوليد الباجي حياة جهادية من أجل تحصيل العلم ونشره تعليمًا وتأليفًا ومناظرة، انتهى به السعي والمطاف بمدينة ألمرية، فتوفي بها ليلة الخميس بين صلاتي المغرب والعشاء، ليلة السابع عشر من رجب سنة: 474 هـ.

وصلى عليه ابنه أبو القاسم ودفن يوم الخميس بعد صلاة العصر بمدينة ألمرية على شاطئ البحر الأبيض المتوسط جنوب الأندلس⁵.

وتاريخ وفاته سنة: 474 هـ هو الذي أثبتته جمهور المترجمين.

وذهب ابن فرحون، وياقوت الحموي إلى أنه توفي سنة: 494 هـ⁶.

وذهب ابن الأثير إلى أنه توفي في حدود سنة ثمانين وأربعمئة⁷.

والراجح هو مذهب الجمهور، وذلك لأن جمهور المترجمين على إثبات وفاته سنة: 474 هـ

وإذا كان الجمهور ذهب إلى هذا فلا يلتفت إلى النادر.

(1) ينظر ترجمته في: الشيرازي، طبقات الفقهاء، دار الرائد العربي، بيروت، ط1، 1970 م، ج1 / ص 127 / وفيات الأعيان، م. س، ج2 / ص 512.

(2) ينظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي، م. س، ج4 / ص 215.

(3) سير أعلام النبلاء، م. س، ج18 / ص 550.

(4) م ن، ج16 / ص 225.

(5) الصلة، م. س، ج1 / ص 199 / ترتيب المدارك، م. س، ج8 / ص 127 / وفيات الأعيان، م. س، ج2 / ص 409 / ابن ثغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون طبعة، ج5 / ص 114.

(6) معجم الأدباء، م. س، ج1 / ص 485 / الديباج المذهب، م. س، ج1 / ص 385.

(7) ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، تح: إحسان عباس، مكتبة المثنى، بغداد، ج1 / ص 119.

ثانياً: التعريف برسالته: النصيحة الولدية

هذه الرسالة هي صغيرة الحجم، لكنها تحتوي على فوائد نفيسة جداً، وذلك أن أبا الوليد الباجي بعد ما أحس بنضج ولديه وبقرههما من سن التكليف أوصاهما بوصايا عظيمة النفع، وكانت نصيحته لهما نصيحة المحب لمحبه، ويتجلى هذا واضحاً في وصيته، فلا شيء أجمل في عين المرء من ولد صالح يراه ينمو ويتربع شيئاً فشيئاً، وهو يعمل على رعايته والسهر على إصلاحه.

ثم إن هذه النصيحة وجهها إليهما بعد أن قربا على سن البلوغ مما يدل على حرصه التام على ولديه قال رحمه الله: «إنكما لما بلغتما الحد الذي قرب فيه تعيين الفروض عليكما، وتوجه التكليف إليكما، وتحققت أنكما قد بلغتما حد من يفهم الوعظ، ويتبين الرشد، ويصلح للتعليم والعلم، لزماني أن أقدم إليكما وصيتي»¹.

ومضامين هذه الرسالة من أبي الوليد الباجي تتنوع إلى نوعين:

قال: «وتنقسم وصيتي لكما قسمين:

فقسم فيما يلزم من أمر الشريعة، أبين لكما منه ما يجب معرفته.

وقسم فيما يجب أن تكونا عليه في أمور دنياكما، وتجريان عليه بينكما»².

والقسم الأول اشتملت على ما يلي:

- الوصية بالإيمان وحفظ القرآن والعمل بما جاء فيه.

- الوصية بمحبة الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين.

- الوصية بأداء أركان الإسلام.

- الوصية بطلب العلم والتفقه في الدين.

(1) أبو الوليد الباجي، النصيحة الولدية، تح: إبراهيم باجس عبد المجيد، ط1، 1421 هـ، ص 13

(2) م ن، ص 17.

الوصية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة ولي الأمر.

- الوصية بالصدق والأمانة وإتمام الكيل.

واشتمل القسم الثاني على ما يلي:

- النصيحة بالإحسان والإنفاق والتسامح.

- النصيحة بصلة الأرحام والتعاون مع الجيران.

- النصيحة بالصبر على إذاية الناس.

- النصيحة بشكر النعمة وعدم إهانتها.

- النصيحة بالزهد في الدنيا، واجتناب الفتن.

- النصيحة باجتنباب مصاحبة السلطان وعدم طلب الجاه والإمارة.

- النصيحة بالإقلال من المزاح.

وفي ختام الرسالة ذكر أبو الوليد الباجي وصايا لقمان لابنه التي ذكرها الله تعالى في كتابه العظيم.

المبحث الثالث: أنواع القيم التربوية من خلال الرسالة:

ويمكن أن ننوع هذه القيم التربوية إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: القيم التربوية المتعلقة بالعقيدة:

وهذه القيم المتعلقة بالعقيدة كثيرة في رسالة أبي الوليد الباجي، ومنها:

1. قيمة الإيمان:

لأن الإيمان هو أصل ومنبع كل السلوكات، وهو المطلوب من المخلوقات البشرية جمعاء، وهو وصية الأنبياء لبنيهم، كما قال الله تعالى حكاية عن إبراهيم ويعقوب عليهما السلام: ﴿يَا بَنِيَّ إِنِ اللَّهُ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾. [سورة البقرة: 132]

ويأتي غرس الإيمان في النفوس البشرية قبل غرس القيم التربوية الأخرى المحمودة، لأن الإيمان متعلق بأعظم عضو في الإنسان وهو القلب فإذا فسد القلب فسد الجسد.

ولأهمية الإيمان بدأ النبي صلى الله عليه وسلم بترسيخه في قلوب الأمة قبل كل شيء حيث مكث في مكة ثلاث عشرة سنة وهو يدعو الناس إلى الإيمان بالله تعالى، لأن الإيمان ينبع عنه أثر من إيجابي وهو توحيد الله عز وجل.

وما لهذا السلوك من الأهمية أكد أبو الوليد الباجي على ذلك كثيرا، واعتبر أن التمسك بالإيمان هو الطريق المألوف عند آبائه وأجداده فكلمهم كانوا مسلمين موحدين لله تعالى، قال: «وأؤكد عليكم وصيتي، وأكررها حرصا على تعلقكم وتمسككم بهذا الدين الذي تفضل الله علينا به، فلا يستزلكما عنه شيء من أمور الدنيا، وابدلا دونه أرواحكما فكيف بدنياكما»¹.

2. قيمة المحبة:

إن المحبة هي روح الإيمان ولا تتجلى في قلب المسلم إلا باتباع الله تعالى، قال جل جلاله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾. [سورة آل عمران: 31]

وإن محبة الله تعالى ورسوله هي ثمرة من ثمرة الإيمان وحلاوة من حلاوته، لقوله صلى الله عليه وسلم: ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما².

وإن محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم كمحبة الله في كمال الإيمان، ولذلك حاول أبو الوليد الباجي غرس محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الأطهار في قلوب ولديه، فأمرهما بمحبة الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره المنقذ لأمته من الضلال، الرحيم المشفق عليهم.

(1) النصيحة الولدية، م. س، ص 16.

(2) أخرجه مسلم، كتاب: الإيمان، باب: بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، رقم الحديث: 67، ج 1 / ص 66.

وكذا محبة صحابته رضوان الله عنهم، وتفضيل الخلفاء الأربعة على غيرهم، ويجب حسن التأويل لما شجر بينهم، فإنهم أفضل المخلوقات بدليل قوله صلى الله عليه وسلم: لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه¹.

قال أبو الوليد الباجي مبينا منزلة الصحابة رضوان الله عنهم: «فمن لا يبلغ نصيفُ مده مثل أحد ذهباً فكيف يوازيه فضله، أو يدرك شأوه؟ وليس منهم رضي الله عنهم إلا من أنفق الكثير»².

3. قيمة تزكية النفس:

وهذه القيمة جديرة بالتأمل والاتصاف لأنها تزكي نفس المسلم ويكون ذلك بعدم تعاطي الكهنة والتنجيم: أوصى ولديه باجتناّب الكهنة والتنجيم، واعتبر من تعاطى ذلك مخرجاً عن الملة والدين.

ثم بين لهما أن معرفة الكواكب وطلوعها وتعيين منازلها وبروجها وأوقات نزول الشمس والقمر بها، وتعرف أوقات الصلاة بها فإن هذا مطلوب تعليمه ولا يقدر في عقيدة المسلم، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾. [سورة يس: 5]

النوع الثاني: القيم التربوية المتعلقة بالعبادات:

1. قيمة الصلاة:

وفي هذه الوصية ألفت أبو الوليد الباجي انتباه ولديه إلى المحافظة على الصلاة في المسجد ولزوم الجماعة، وإتمام ركوعها وسجودها، لأن الصلاة هي عماد الدين³.

(1) أخرجه البخاري، كتاب: أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: لو كنت متخذاً أحداً خليلاً، رقم الحديث: 3673، ج 5 / ص 8.

(2) النصيحة الولدية، م. س، ص 19، 20.

(3) النصيحة الولدية، م. س، ص 20.

فالصلاة من خلال المحافظة عليها في وقتها وأدائها جماعة تربي في نفس المسلم كيفية الانضباط وعدم تضييع الوقت، كما أنها تنهى صاحبها عن الفحشاء والمنكر، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾. [سورة العنكبوت: 45]

وهي أعظم ركن بعد الشهادتين، أوصى بها النبي صلى الله عليه وسلم في آخر حياته.

2. قيمة الإنفاق:

وفي هذه القيمة حث أبو الوليد الباجي ولديه على تزكية نفسهما من البخل عن طريق إخراج الزكاة، لأنها تطهر المال وتزكيه، وتدفع إلى مستحقيها دون محاباة¹.

3. قيمة الإمساك عن المفطرات المادية والمعنوية:

وهذه القيمة تتجلى في عبادة الصيام، وصفه أبو الوليد الباجي بأنه عبادة السر، ويربي المسلم على حفظ لسانه، كما قال صلى الله عليه وسلم إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فإن امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل إني صائم².

4. قيمة البذل والتضحية:

وهذه القيمة مستمدة من وجوب الذهاب إلى حج بيت الله الحرام عند الاستطاعة، ولذلك نبه ولديه على أن الحج فرض وواجب على كل من استطاع إليه سبيلا.

النوع الثالث: القيم التربوية المتعلقة بالمعاملات

وذكر مجموعة من المعاملات تندرج تحت قيمة واحدة وهي:

قيمة العفة.

وهذه المعاملات هي:

(1) م ن، ص 20، 21.

(2) أخرجه أبو داود، كتاب: الصوم، باب: الغيبة للصائم، رقم الحديث: 2363، ج 2 / ص 307.

1. النهي عن الربا: واعتبر الربا باباً من أبواب الكبائر فإن الله تعالى توعّد بالعذاب الأليم من لم يتب من ذلك.

2. عدم أكل مال اليتيم: لأن أكل مال اليتيم بغير حق ظلم وعدوان، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾. [سورة النساء: 10]

3. تحري أكل الحلال: قال في هذه الوصية: «وعليكما بطلب الحلال واجتناب الحرام، فإن عدمتما الحلال فالجأ إلى المتشابه»¹.

4. النهي عن الرشوة وشهادة الزور: فإن الرشوة تعمي عين البصير وتخلد قبح ذكره، وشهادة الزور تفسد دين متقلدها وتخلد قبح ذكره، وأول من يمقته المشهود له².

النوع الرابع: القيم التربوية المتعلقة بالأخلاق:

وهذه القيم المتعلقة بالأخلاق هي:

1. قيمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

المعروف هو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والإحسان إلى الناس، والمنكر كل ما هو قبيح ونهى عنه الله تعالى في كتابه أو رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنته.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحافظ على طهارة المجتمع، وإذا تربى المجتمع على هذه القيمة أصبح قدوة لغيره من المجتمعات، ولذلك أبو الوليد الباجي عرف ثمن هذه القيمة فقال موجهاً لأبنائه: «وعليكما بالأمر بالمعروف وكونا من أهله، وانهايا عن المنكر واجتنبنا فعله»³.

2. قيمة الصدق:

عرف رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصدق وكان المتصف به قبل النبوة منذ صغره، فالذي يقف على حياة النبي صلى الله عليه وسلم يجد أن حياته كلها صدق مع الله، ومع النفس، ومع الغير ومن أجل استشعار أهمية هذه القيمة في المجتمع وصف أبو الوليد الباجي

(1) النصيحة الولدية، م. س، ص 30.

(2) م ن، ص 32.

(3) م ن، ص 26.

الصدق بأنه زين، والكذب بأنه شين، ثم إن من اشتهر بالصدق فإنه محمود عند الناس ومن اشتهر بالكذب فإنه مذموم مهجور، ثم إن الله تعالى ما وصف أحداً بالكذب إلا على وجه الذم، وما وصف أحداً بالصدق إلا على وجه المدح¹.

3. قيمة الأمانة:

الأمانة قيمة من أعظم القيم إلى جانب الصدق التي كان يتصف بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولذلك كان يوصف بالصادق الأمين، ولهذا أوصى أبو الوليد الباجي ولديه بأداء الأمانة وتجنب الخيانة والوفاء بالعد، وهذه كلها أخلاق حث عليها الإسلام.

4. قيمتا الإحسان والتوقير:

إحسان الكبير إلى الصغير وتوقير الصغير للكبير عليهما قوام المجتمع الإسلامي، لأن كبير السن من الرجال والنساء يعد من الضعفاء، وقد اهتم القرآن الكريم بهذه الفئة اهتماماً كبيراً، قال رحمه الله: «وليلزم أكبركما لأخيه الإشفاق عليه والمسارة إلى كل ما يحبه، والمسامحة لكل ما يرغبه، ويلتزم أصغركما لأخيه تقديمه عليه، والاتباع له في سره وجهه، وتصويب قوله وفعله»².

كما أمرهما بالإحسان لأعمامهما حيث أوصاهما بالتعامل معهما وإكرامهما، والقيام بحوائجهما، وكذا حسن التعامل مع الجار بحفظه والكف عن أذاه، ستر عورته، وإهداء الهدايا إليه، والصبر على أذاه³.

5. قيمة العفو:

وهذه الوصية جديرة بالتأمل وذلك أن أبا الوليد الباجي ذكرها في معرض عدم الأخذ بوصيته فقال: «وإن أحدكما زل وترك الأخذ بوصيتي في بر أخيه ومراعاته فليتلاف الآخر ذلك بتمسكه بوصيتي والصبر لأخيه، والرفق به، وترك المقارضة له على جفوته، والمتابعة له على

(1) نفسه.

(2) النصيحة الولدية، م. س، ص 35-36.

(3) م ن، ص 39.

سوء معاملته، فإنه يحمد عاقبة صبره، ويفوز بالفضل في أمره، ولا يكون ما يأتيه أخوه كبير تأثير في حاله»¹.

خاتمة:

النتائج:

بعد التطواف والقراءة في وصية أبي الوليد الباجي نستنتج ما يلي:

1. هذه الرسالة نفيسة جدا، ذلك أنها اشتملت على وصايا متعددة سواء في مجال العقيدة، أو العبادات، أو المعاملات، أو الأخلاق.
2. محبة أبي الوليد الباجي لولديه وحرصه على أن يكونا متشبعين بالقيم الروحية والأخلاقية.
3. هذه الوصايا تجسد جوهر الإسلام وحقيقته، لأن المتمسك بهذه الوصايا متمسك بالدين الإسلامي الذي جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم.
4. تأثر أبي الوليد الباجي بوصايا لقمان لابنه التي قصها علينا القرآن الكريم، وهذه الوصايا كانت متعددة في مجالات شتى، ولذلك ختم أبو الوليد الباجي رسالته هاته بوصايا لقمان الحكيم لابنه.
5. الحرص من أبي الوليد الباجي لتلقي أبنائه التربية والأخلاق قبل العلم، ذلك أنه عندما أحس ببلوغ ولديه سن التكليف أوصاهما بمجموعة من الأخلاق أولا، ثم رغبهما في تحصيل العلم ثانيا، مما يدل على أهمية التربية والأخلاق داخل المجتمع المسلم.

التوصيات:

أود أن أوصي الباحثين بما يلي:

(1) م ن، ص 37. 38.

- البحث عن القيم التربوية عند علماء المسلمين عامة، وعلماء الغرب الإسلامي خصوصاً، حتى يتسنى للباحث الاقتداء بهم في السلوك والأخلاق، فإن القيم التربوية وتنزيلها على أرض الواقع مما تفتقده غالب المجتمعات الإسلامية.

- البحث عن القيم التربوية عند أبي الوليد الباجي من خلال مؤلفاته.

وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً

المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم (ت 637 هـ)، اللباب في تهذيب الأنساب، مكتبة المثنى بغداد، د. ت.

- ابن بسام، أبو الحسن علي الشنتريني (ت 542 هـ) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، الدار العربية للكتاب ليبيا / تونس، د. ط. ت.

- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت 578 هـ)، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، مكتبة الخانجي، 1347 هـ.

- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت 681 هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر، بيروت، د. ت.

- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي (ت 1089 هـ) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1406 هـ.

- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد (ت 799 هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار التراث، القاهرة، د. ت.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت 774 هـ)، البداية والنهاية، دار هجر للطباعة، ط 1، 1418 هـ.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي (ت 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت 711 هـ)، مختصر تاريخ دمشق، د. ط.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275 هـ)، سنن أبي داود، المكتبة العصرية صيدا/ بيروت، د. ت.
- ابن ثغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف (ت 874 هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د. ت.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت 474 هـ)، النصيحة الولدية، تح: إبراهيم باجس عبد المجيد، ط1، 1421 هـ.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت 256 هـ)، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط1، 1422 هـ.
- البيضاوي، أبو سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر (ت 685 هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، د. ط. ت.
- الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي (ت 1376 هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، 1416 هـ.
- الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله (ت 626 هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1985 م.
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748 هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405 هـ.
- الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، (ت 1108 هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، ودار الشامية، 1430 هـ.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت 911 هـ)، طبقات المفسرين، دار النوادر الكويتية، د. ت.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، (ت 476 هـ)، طبقات الفقهاء، دار الرائد العربي، بيروت، ط1، 1970 م.
- الصدوقي، مصطفى، المفيد في التربية، د. ط.
- الضبي، أحمد بن يحيى (ت 599 هـ)، بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967 م.
- القاضي عياض، أبو الفضل (ت 544 هـ)، ترتيب المدارك، مطبعة فضالة، المغرب.
- القرني، عائض، كونوا ربانيين، دار ابن حزم، لبنان، ط3، 2015 م.
- مخلوف، محمد بن محمد بن عمر (ت 1360 هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424 هـ.
- النباهي، أبو الحسن علي بن عبد الله المالقي (ت 792 هـ)، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، دار الآفاق الجديدة، ط5، 1403 هـ.

نوازل تضمين الصناع والأجراء وأهميتها في توفير الحماية للمستهلك

«دراسة فقهية وفق أحكام المذاهب الفقهية الأربعة»

Manufacturers and Employees Assurance Issues and Its Importance in Consumer Protection: “a Jurisprudence Study in Accordance with the Provisions of the Four Doctrines”

د. حميد رمضان الصغير

أستاذ باحث في الدراسات الإسلامية

مفتش تربوي ممتاز للتعليم الثانوي - المغرب



ملخص:

ما من شك لذي لب أن تشريع التضمين في الفقه النوازلي جاء لحفظ حقوق أموال المستهلكين، وصيانة مصالحهم المشروعة، كما أنه جبر للضرر النازل بهم من جراء تقصير الصناع والأجراء، وتفريطهم في حفظ أموال الناس وأمتعتهم. ويعتبر التضمين أيضا زجرا للمعتدين من الصناع الذين ثبت في حقهم مسؤولية تضییع أغراض المستهلكين، أو مخالفة شروط عقد الاستصناع معهم من حيث المقدار أو اللون أو الصفة أو الغرض وغيرها، وبذلك كان هذا التضمين آلية مهمة من آليات حماية عموم المستهلكين.

الكلمات المفتاح:

نوازل - التضمين - الصناع - الاجراء - المستهلك - الحماية.

Abstract:

There is no doubt that the embedding legislation in the status of controversial issues in jurisprudence came to preserve the rights of consumers' money as well as their legitimate interests, as it was a remedy for the harm inflicted on them as a result of the negligence of manufacturers and workers and their negligence in preserving people's money and belongings. The assurance is also considered as a rebuke to the aggressors of the manufacturers who have been proven responsible for wasting the consumers' items, or for violating the terms of the manufacturing contract in terms of quantity, color, quality, purpose and others, and thus this assurance was an important mechanism of protection for the general consumers.

Keywords:

Calamities, controversial issues, manufacturers, employees, Consumer, Assurance.

توطئة:

إن حاجة المستهلك إلى مختلف خدمات الصناعات والحرفين والأجراء حاجة ماسة، فلا يعقل أن يخطط كل مستهلك ثوبه، أو يبني داره، أو يعالج نفسه... لذلك اهتم الفقهاء بمسألة تضمين الصناع، وأولوها عناية خاصة بكثرة ما شرعوا في مباحثها وفروعها من أحكام وفتاوى. وباستقراء نوازل التضمين في التراث الفقهي نستطيع التأكيد أن أحكام التضمين شكلت في مجموعها دروعاً واقية لحماية جمهور المستهلكين، وحفظ حقوقهم المشروعة خاصة منها ما يتعلق بالمنافع والأموال.

لقد وفر الفقهاء النوازل - من خلال نوازل التضمين - حماية شاملة للمستهلك في كل معاملاته وتعاقداته الاستهلاكية، خاصة عند إبرام عقود الاستصناع مع مختلف أنواع

الصناع والأجراء، وذلك بتحميل مسؤولية ضمان أمتعة المستهلكين وحفظ أموالهم لكل صانع أو أجير، ثبت في حقه التفريط والتقصير في الحفظ والرعاية لأموال الناس وممتلكاتهم.

وسأفصل الحديث في هذا البحث عن آليات حماية المستهلك من خلال نوازل تضمين الصناع والأجراء في مبحثين.

المبحث الأول: مفهوم التضمين لغة وفي اصطلاح الفقهاء

المطلب الأول: التضمين لغة

بالرجوع إلى معاجم اللغة يفيد التضمين عدة معانٍ أوردها على النحو التالي:

أولاً: الكفالة: حيث يقال: «ضمن الشيء ضماناً وضمناً، فهو ضامن وضمين بمعنى: كفله، فهو كافل وكفيل، والضمين: الكفيل، وضمنه إياه: كفله»¹. ومن هذا المعنى يقال: «ضمن المال منه: كفل له فهو ضمينه»².

ثانياً: الالتزام: ومنه قول العرب: «ضمنت المال، وبه ضماناً، فأنا ضامن وضمين بمعنى: ألزمته...، وضمنته المال: أي: ألزمته إياه»³.

ثالثاً: التغريم: يقال: «ضمنته الشيء تضميناً، فتضمنه عني أي: غرمته فالتزمه»⁴. وجاء في «مختار الصحاح»: «وضمنه الشيء تضميناً فتضمنه عنه مثل: غرمه»⁵.

رابعاً: الاشتمال والإيداع والاحتواء: يقول ابن فارس: «الضاد والميم والنون أصل صحيح، وهو جعل الشيء في شيء يحويه، ومن ذلك قولهم: ضمننت الشيء: إذا جعلته في وعائه»⁶. ويقال: «ضمن الشيء الشيء: أودعه إياه، كما تودع الوعاء المتاع والميت القبر»⁷، ومنه: «ضمن الوعاء

(1)- ابن منظور، لسان العرب، 2610/4.

(2)- الزمخشري، أساس البلاغة، 587/1.

(3)- الفيومي، المصباح المنير، ص 138.

(4)- ابن منظور، لسان العرب، 2610/4.

(5)- الرازي، مختار الصحاح، ص 161.

(6)- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 372/3.

(7)- ابن منظور، لسان العرب، 2611/4.

الشيء وتضمنه، وضمنه إياه، وهو في ضمنه إياه»¹. وكل شيء جعلته في وعاء فقد ضمنته إياه². ومن هذا المعنى قولهم مضمون الكتاب كذا وكذا أي: ما اشتمل عليه وحواه من المعنى والكلام³. ويقال: «فهمت ما تضمنه كتابك أي: ما اشتمل عليه، وكان في ضمنه»⁴.

خامساً: الحفظ والرعاية: ومن هذا المعنى ما ورد في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأكيدر: «ولكم الضامنة من النخل»، وهو ما كان داخلاً في العمارة، وتضمنته أمصارهم وقراهم، وقيل: سميت ضامنة لأن أربابها ضمنوا عمارتها وحفظها فهي ذات ضمان⁵. وهذا المعنى أيضاً ورد في قوله صلى الله عليه وسلم: «الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن»، أراد بالضمان هنا الحفظ والرعاية لا ضمان الغرامة، لأن الإمام يحفظ على القوم صلاتهم. وقيل: إن صلاة المقتدين به في عهده، وصحتها مقرونة بصحة صلاته، فهو كالمتكفل لهم صحة صلاتهم⁶.

ومما تقدم فإن معنى التضمنين في اللغة يأتي بمعان مختلفة أهمها: الكفالة، والالتزام، والتغريم، والاشتغال، الاحتواء، والحفظ والرعاية.

وهذه المعاني جميعها في حقيقتها متقاربة تدور على معنى الكفالة والالتزام، فكل شيء تضمنته، فقد تحملت مسؤولية كفالته وحفظه ورعايته، فإذا ضاع وهو في حوزتك صرت ملزماً بغرامته.

المطلب الثاني: التضمنين في اصطلاح الفقهاء

اختلفت عبارات الفقهاء في بيان حد التضمنين اصطلاحاً، وذلك تبعاً لمقصودهم من التعريف، إذ نجد اختلافاً كبيراً بين تعريف الأحناف من جهة وجمهور الفقهاء من جهة أخرى. ولبيان هذا الاختلاف سوف أبدأ بتعريف الأحناف للتضمنين - على غير العادة في ترتيب المذاهب الفقهية - فعرفه الحموي بقوله: «الضمان هو: رد مثل الهالك إن كان مثلياً، أو قيمته إن كان

(1)- الزمخشري، أساس البلاغة، 1/587.

(2)- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 3/929.

(3)- نفسه، والفيومي، المصباح المنير، ص 138.

(4)- الرازي، مختار الصحاح، ص 161.

(5)- ابن منظور، لسان العرب، 4/2611.

(6)- نفسه.

قيماً¹. وجاء في «مجلة الأحكام العدلية» أن: «الضمان هو: إعطاء مثل الشيء إن كان من المثليات، وقيمته إن كان من القيميات»².

وهذا المعنى للتضمنين عند الحنفية يغير تماماً حقيقته عند جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة، فعرفه المالكية أنه: «شغل ذمة أخرى بالحق»³.

وعرفه الشافعية أنه: «التزام حق ثابت في ذمة الغير»⁴.

وقال الحنابلة: «الضمان هو: ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق»⁵.

أما العلماء المعاصرون فقد بينوا حقيقة التضمنين بعبارات متقاربة المعاني، فعرفه العلامة مصطفى الزرقا أنه: «التزام بتعويض مالي عن ضرر الغير»⁶.

وقال الدكتور وهبة الزحيلي: «الضمان هو الالتزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف المال أو ضياع المنافع، أو عن الضرر الجزئي أو الكلي الحادث بالنفس الإنسانية»⁷.

وعرفه الدكتور محمد فوزي فيض الله أنه: «شغل الذمة بحق التعويض عن الضرر»⁸.

ومن التعاريف السابقة يمكن أن نخلص إلى تعريف شامل للضمان، فنقول إنه: «الإلتزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف أو ضياع في ماله، أو منفعه بمثله في المثليات أو بقيمته في القيميات».

إن التعريف - أعلاه - يشمل ضمان الأعيان والمنافع، محددًا كونه إما بالمثل أو القيمة، مخرجًا ضمان النفس وما دونها، وذلك لأنها تضمن بالجناية لا بالعقد. وهذا التعريف الذي صغته هو أقرب إلى مضمون البحث الذي نحن بصدد، خاصة ونحن نؤصل فيه لآليات

(1)- الحموي، غمز عيون البصائر، 4/06.

(2)- شرح المجلة، المادة رقم: 416، ص 235.

(3)- الحطاب، مواهب الجليل، 473/5.

(4)- الإقناع، 37/2.

(5)- ابن قدامة، المغني، 350/6.

(6)- الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، 1032/2.

(7)- الزحيلي، وهبة، نظرية الضمان أو أحكام المسؤولية المدنية والجنائية في الفقه الإسلامي، ص 15.

(8)- فيض الله، محمد فوزي، نظرية الضمان في الفقه الإسلامي، ص 15.

حماية المستهلك في الفقه النوازي، ومن هذه الآليات: التضمن، لذلك فتضمن الصانع أو الأجير هو عبارة عن جبر ضرر لاحق بالمستهلك، وبذلك يتحمل الصانع أو الحرفي مسؤولية ما فرط فيه من مال أو متاع المستهلك، ويقوم بتعويضه عما لحق به من تلف أو ضياع في المال أو المنافع.

المطلب الثالث: أهمية التضمن في توفير الحماية للمستهلك

إن للشريعة الإسلامية مقاصد في الخلق تحفظها بتكاليفها، وأهم هذه المقاصد وأعلاها الضرورية منها، والتي يذكر الإمام الشاطبي أنه «لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الناس على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»¹. فالضروريات هي الحاجات الضرورية التي تكون الأمة بمجموعها وأحاديها في ضرورة لتحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام بالإخلال بها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش².

وتشمل هذه الضروريات - في عالم الاستهلاك - كافة السلع والخدمات التي لا بد منها للمحافظة على الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، «لأن مقصود الشارع من الخلق خمسة هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، وهذه الأحوال الخمسة حفظها واقع في رتبة الضروريات، فهو أقوى المراتب في المصالح»³.

ومن التكاليف المشروعة لحفظ نفس المستهلك، وصيانة ماله: التضمن، فهو مبدأ مقرر لجبر ما يحصل من ضرر في حق المستهلك، كما أنه زجر لبعض المعتدين من الصانع والأجراء فيما يتعاقدون على استصناعه فيفرضون فيه أو يضيع من أيديهم. فكثيرا ما كان المستهلك يجد صعوبة بالغة في استخلاص حقوقه من الصانع والحرفيين المقصرين في حفظ أمتعة الناس، أو المخالفين لشروط المصنوع المتفق عليها، وبسبب ذلك كانت حقوق المستهلك وأمواله عرضة للضياع، ولا سبيل له إلى ضمانها إلا بتضمن الصانع والأجراء.

(1)- الشاطبي، الموافقات، 4/2 و5.

(2)- ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة، ص 79.

(3)- الغزالي، المستصفى، 1/287.

وفي سبيل حماية المستهلك في الفقه النوازي تناول الفقهاء بالبحث والتفصيل مسألة تضمين الصناع وهم الأجراء الذين يتم التعاقد معهم لصنع شيء، أو إصلاحه كالخياط يستودع لديه القماش ليصنع منه ثوبا، فهو في الأصل مؤتمن لا يضمن لما قرره الفقهاء من أن يد المودع يد أمانة، إلا أن من الفقهاء من استهدى بمقاصد الشريعة الإسلامية الهادفة إلى صيانة الأموال فذهبوا إلى القول بتضمينهم استثناء من قاعدة عدم تضمين القابض على وجه الأمانة لمنفعة غيره¹.

إن القول بتضمين الصناع آلية من آليات حماية المستهلك التي قررها الفقهاء منذ عهد الصحابة، وقد بني هذا القول على المصلحة المرسلّة وسد الذريعة إلى الفساد. يقول الإمام الشاطبي: «إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع، وقال علي رضي الله عنه: «لا يصلح الناس إلا ذاك»².

ووجه المصلحة في التضمين أن المستهلكين لهم حاجة إلى الصناع، وهؤلاء يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب في تصرفاتهم التفريط وترك الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع تأسيس الحاجة إلى خدماتهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين³:

- إما ترك الاستصناع بالمرة، وذلك شاق على الخلق ومخالف لقواعد الشريعة ومقاصدها السامية.

- وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فيكون ذلك ذريعة إلى تضييع أموال الناس وأكلها بالباطل، فيقل الإحتراز، وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة تقتضي التضمين.

وقد علل الفقهاء تضمين الصناع على ذلك، فينقل المكناسي عن ابن رشد قوله: «فلو علموا أنهم لا يضمنون ما تلف، لسارعوا إلى أخذ أموال الناس، والضرورة داعية إليهم إذ لا

(1)- ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 364.

(2)- الشاطبي، الاعتصام، 102/2.

(3)- نفسه.

يحسن كل أحد أن يخطط ثوبه مثلاً»¹. ويؤكد المعداني هذا المعنى الظاهر من التضمنين ويقول: «وهذا ظاهر»².

فكان تضمنين الصناع حماية للمستهلك، وهو من باب سد ذريعة الفساد، وتحقيقاً للمصلحة العامة، وذلك لضرورة الناس إلى خدمات وأشغال الصناع والأجراء، فلا طاقة لأي مستهلك في الاستغناء عن خدمات صاحب حرفة أو صنعة كيفما كان، كالخياط والنجار والبناء وغيرهم كثير. فلو علم أحد هؤلاء أنه يؤتمن ولا يضمن، ويصدق فيما يدعيه من التلف والضياع، لكان ذلك ذريعة سهلة إلى أكل أموال الناس بالباطل، خاصة في وقت ظهر فيه الإهمال والتقصير من الصناع، وتساهل الناس في أكل أموال غيرهم بالحرام، فكان اجتهاد الفقهاء في القول بتضمنين الصناع يتفق مع مقاصد الشريعة في صيانة أموال المستهلكين، والحفاظ عليها بعيداً عن كل شطط أو اعتداء.

والملاحظ في اهتمام فقهاء المذهب المالكي بالقول بتضمنين الصناع أنه كان قديماً ممتداً عبر مراحل تاريخ التشريع وأطوار تدوين الفقه، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على واقعية الفقه المالكي، وحرص فقهاء على مسايرة الحياة العامة للناس، وحفظ حقوقهم المشروعة بما يناسب تشريع الأحكام وإصدار الفتاوى والاجتهاد.

ونجد في «المدونة الكبرى» كتاباً بعنوان: «تضمنين الصناع»، تحتها فصول كثيرة³، مع توزيع لمسائل الضمان ومباحثه في أبواب أخرى منها. وفي «أصول الفتيا» خصص ابن الحارث الخشني بابين متواليين لمسائل الضمان، أورد في كل باب منهما فروعاً متعلقة بالصناع والأجراء⁴. وفي «تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام» عقد ابن عاصم الأندلسي فصلاً عن العارية والوديعة والأمناء⁵ وفصل فيها مباحث تضمنين الصناع.

(1)- المعداني، أبي علي الحسن بن رحال، كشف القناع عن تضمنين الصناع، ص 76.

(2)- نفسه.

(3)- مالك، المدونة، 387/4.

(4)- الخشني، ابن الحارث، أصول الفتيا في المذهب المالكي، ص 384.

(5)- التاودي، محمد، حلي المعاصم لبنت فكر ابن عاصم، 258/2.

إن الاهتمام بحماية حقوق المستهلك ورعاية مصالحه بناء على القول بتضمين الصناع بدأ مبكراً جداً في الفقه المالكي، واستمر هذا الاهتمام مع فقهاء النوازل والذين خصصوا حيزاً مهماً من النوازل لبحث مسألة تضمين الصناع وحفظ حقوق المستهلكين¹.

وما من شك لذي لب في أن تشريع التضمين في الفقه النوازلي جاء لحفظ حقوق أموال المستهلكين، وصيانة مصالحهم المشروعة، كما أنه جبر للضرر النازل بهم من جراء تقصير الصناع والأجراء، وتفريطهم في حفظ أموال الناس وأمتعتهم. ويعتبر التضمين أيضاً زجراً للمعتدين من الصناع الذين ثبت في حقهم مسؤولية تضييع أغراض المستهلكين، أو مخالفة شروط عقد الاستصناع معهم من حيث المقدار أو اللون أو الصفة أو الغرض وغيرها، وبذلك كان هذا التضمين آلية مهمة من آليات حماية عموم المستهلكين.

المبحث الثاني: تطبيقات حماية المستهلك من خلال نوازل تضمين الصناع والأجراء

لعل من نافلة القول إن تضمين الصناع يعتبر آلية من آليات حماية المستهلك في الفقه النوازلي، وذلك لحاجة عموم المستهلكين إلى خدماتهم ومنافعهم، ولكنهم كثيراً ما يغيبون عن الأمتعة، والأغلب في تصرفاتهم التفريط وترك الحفظ، ولو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى ضياع أموال المستهلكين، فكانت المصلحة تقتضي التضمين.

قد يتبادر إلى الذهن عند سماع كلمة صناع أنها مرادفة لكلمة أجراء، ولكن عند البحث عن معناها تبين لي أنها ليست كذلك ضبطاً - على الأقل في اصطلاح الفقهاء - ولإزالة هذا الالتباس لا بد من البدء ببيان معنى كلمة أجراء.

المطلب الأول: التمييز بين الأجراء والصناع

- الأجراء لغة: جمع أجير: من أجر، يأجر، أجراء، والمفعول مأجور، والأجير: المستأجر، وهو: الإنسان الذي يعمل لغيره على مال معين².

(1)- انظر نوازل التضمين في: ابن أبي زمنين، منتخب الأحكام، 341/2. والبرزلي، فتاوى، 196/3. والباقي، فصول الأحكام، ص 171. وابن وهب وأشهب، المجموع المذهب، ص 46 و132. والونشريسي، المعيار، 230/6، و285/8، و48/5.

(2)- انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، 62/1.

وهذا المعنى اللغوي هو نفسه المعنى الاصطلاحي للكلمة، فعرف الأجير في اصطلاح الفقهاء أنه: «من أجر نفسه أو أجره وليه، وهو على نوعين: خاص وعام»¹.

عرف المالكية الأجير الخاص أنه: «الذي ملكت منافعه»². وقال أبو علي الحسن بن رحال المعداني: «الأجير الخاص هو الذي يستعمله الرجل في بيته من أن يشاركه فيه غيره أو يكون لجماعة دون غيرهم»³.

وزهد الشافعية إلى أن الأجير الخاص هو: «الذي يمكنه أجر نفسه مدة مقدره العمل، فلا يمكنه تقبل مثل ذلك العمل لغيره في تلك المدة»⁴.

وإلى قريب من هذا التعريف قال الحنابلة إن الأجير الخاص هو: «الذي يقع عليه العقد في مدة معلومة، يستحق المستأجر نفعه في جميعها»⁵.

وعرفه الأحناف أنه: «الذي يعمل لواحد عملاً مؤقتاً بالتخصيص»⁶.

ومن التعاريف السابقة يتضح لنا معنى الأجير الخاص فهو: «الذي يعمل لشخص واحد بعينه أو لمجموعة باعتبارها واحداً - كشركة - في مدة معلومة محددة، لا يقبل خلالها عملاً لأي شخص آخر».

ومن أمثلة الأجير الخاص: الموظف للدولة، والعامل في الشركات والمصانع الذي يعمل فيها لساعات محددة، ولا يجوز له ممارسة أي عمل آخر أثناء فترة عمله الرسمي، لذلك نجد بعض الفقهاء يطلق عليه «أجير الواحد»⁷. أما عن سبب تسميته «بالخاص» فذلك لاختصاص المستأجر بنفعه في تلك المدة دون سائر الناس.

(1)- قلعه جي و قنيبي، معجم لغة الفقهاء، 45/1.

(2)- المالكي، أبي الحسن، كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، 16/2.

(3)- المعداني، كشف القناع عن تضمين الصانع، ص 80 و 81.

(4)- النووي، روضة الطالبين، 299/4.

(5)- المرداوي، الإنصاف، 451/7.

(6)- الغني، عبد الغني، اللباب في شرح الكتاب، 94/2.

(7)- البغدادي، محمد بن غانم، مجمع الضمانات في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، 103/1.

أما الأجير المشترك، فعرفه المالكية أنه: «هو الذي نصب نفسه للعمل للناس»¹. وقريب من هذا التعريف قال الحنفية أنه هو: «من يعمل لا لواحد أو لواحد من غير توقيت»².

بينما ذهب الشافعية إلى أن الأجير المشترك هو: «الذي يتقبل العمل في ذمته»³.

وعرفه الحنابلة أنه هو: «الذي يقع العقد معه على عمل معين»⁴.

ومن هذه التعاريف يمكن القول إن الأجير المشترك هو: «من يتم التعاقد معه على عمل معين دون منعه من القيام بنفس العمل ذاته لا على المدة، لذلك لا يستحق الأجر إلا إذا عمل مهما كانت الموانع، ولا يشترط تحديد المدة، بخلاف الأجير الخاص فإنه يستحق الأجرة بمجرد تسليم نفسه وإن لم يعمل، إذا لم يوفر له المستأجر شروط العمل».

ومن أمثلة الأجير المشترك: الحداد والنجار والبناء والطبيب وغيرهم، فهؤلاء جميعا يستطيعون الالتزام بأكثر من عمل لأكثر من شخص في نفس المدة، وقد سمي «بالمشترك» لذلك، لأنه يمكنه أن يلتزم لأكثر من واحد على عمل ما، فكأنه مشترك بين الناس جميعا.

وبعد أن بينت معنى الأجراء في اصطلاح الفقهاء، فهل يوجد فرق بين الأجير والصانع؟

بعد البحث والتقصي تبين لي أن الفقهاء يطلقون لفظ الصانع في الغالب على الأجير المشترك، بينما يطلقون لفظ الأجير ويريدون به الأجير الخاص. قال الإمام مالك مجيبا عن سؤال: «من استأجر رجلا شهرا لخدمته؟ فأجاب: «حكم الأجير غير حكم الصانع...»⁵.

وجاء في «كشف القناع»: «ويجب الضمان على الصانع لأنه قد قبض لغرض نفسه وجلس لجميع الناس، ونصب نفسه للصناعة في مكانه الذي عرف به، ومن هنا فرقنا بين الصانع والأجراء»⁶.

(1)- الصاوي، بلغة السالك، 494/3.

(2)- الغنيبي، اللباب في شرح الكتاب، 93/1.

(3)- نفسه.

(4)- ابن قدامة، المغني، 451/7.

(5)- مالك، المدونة للإمام، 457/3.

(6)- المعداني، كشف القناع عن تضمين الصانع، ص 80.

ومن فقهاء المالكية من فرق بين الصانع والأجير من حيث حيازة المصنوع للعمل به أو عدم حيازته، فقد جاء في «أسهل المدارك»: «الفرق بين الأجير والصانع أن الأجير هو الذي يعمل بدون أن يكون شيء مما يعمل في حيازته كالبناء، فإنه يبني وينصرف ويترك ما عمله تحت يد المستأجر، ومثله كل صانع يعمل في حيازته كالنجار الذي يصلح الأبواب والشبابيك، وأما الصانع فهو الذي يعمل فيما هو تحت يده كالخياط والحداد والصانع»¹. ويقول المرغيناني: «وكل صانع لعمله أثر بالعين كالقصار والصبغ...»². ويقول الشافعي في معرض حديثه عن الأجراء: «والصانع والأجير لا يضمن بحال»³. وقال ابن قدامة: «والأجير المشترك هو الصانع الذي ذكره الخرق في قوله: وما حدث في السلعة من يد الصانع ضمن»⁴.

ومن النصوص السابقة يتضح لنا جليا أن الفقهاء يطلقون لفظ الصانع على الأجير المشترك، وهذا الذي أرجحه، وذلك أن الصانع هو الأجير المشترك سواء حاز المصنوع أو لا، وسيكون الكلام عند التفصيل عن الأجير المشترك بلفظ الصانع.

وبعد هذا البيان، سأفصل الحديث عن أحكام التضمين ونوازلها، وأثر ذلك في المستهلك.

المطلب الثاني: تضمين الأجير الخاص وأثر ذلك في حماية المستهلك

اتفق جمهور الفقهاء من المالكية⁵ والشافعية⁶ والحنفية⁷ والحنابلة⁸ والظاهرية⁹، على أن الأجير الخاص لا يضمن ما هلك في يده، أو من فعله إلا إذا تعمد الإفساد أو فرط، فإنه يكون ضامنا لما جنت يدها.

(1)- الكشناوي، أبو بكر بن حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، 326/2.

(2)- المرغيناني، علي، بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، ص 187.

(3)- الشافعي، الأم، 38/4.

(4)- ابن قدامة، المغني، 451/7.

(5)- انظر: مالك، المدونة، 387/4.

(6)- انظر: الشيرازي، المذهب، 267/2. والشربيني، مغني المحتاج، 474/2.

(7)- انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 74/4.

(8)- ابن قدامة، المغني، 455/7.

(9)- ابن حزم، المحلى، 28/7.

هذا ما يتبين باستقراء أقوال الفقهاء المبنوثة في الكتب الفقهية على اختلاف المذاهب، ففي الفقه المالكي، سئل الإمام مالك: عن تضمين الأجير الخاص؟ فأجاب: «لا يضمن إلا أن يتعدى، فإن لم يتعد فلا يضمن»¹.

وهذا ما يؤكده الشافعي أيضا بقوله: «الصانع والأجير لا يضمن بحال، إلا ما جنت يده سواء كان خاصا أو عاما»². ويقول ابن عابدين من الحنفية: «ولا يضمن ما هلك في يده أو عمله... إلا إذا تعدد الفساد فيضمن كالمودع»³. ويؤكد ابن قدامة ما ذهب إليه الفقهاء السابقون بقوله: «فأما الأجير الخاص فلا ضمان عليه ما لم يتعد»⁴. ويقول ابن حزم: «ولا ضمان على أجير مشترك أو غير مشترك، ولا على صانع أصلا»⁵.

لقد سبقت الإشارة إلى أن الأجير الخاص هو الذي يعمل لشخص واحد بعينه أو لمجموعة باعتبارها واحدا، في مدة معلومة ومحددة لا يقبل خلالها عملا لأي أحد آخر. فهذا النوع من الأجراء يكون المستهلك في أمس الحاجة إليه للاستفادة من خدماته ومنافعه، لكن الأصل فيه أنه لا يضمن باعتباره مؤثما والنبي صلى الله عليه وسلم أسقط الضمان عن الأمانة إذ قال عليه السلام: «لا ضمان على مؤثمن»⁶.

ولكن حماية لمصالح المستهلك، ورعاية لحقوقه، وصيانة لأمواله، فقد ضمن الفقهاء الأجير الخاص في حالة التعدي والتفريط، فإذا ثبت تعدد الأجير الخاص إتلاف مال المستهلك، أو تفريطه في متاعه، فإنه يضمن ما أتلفه من مال الغير على وجه التعدي. وهذا القول من الفقهاء بتضمين الأجير الخاص لما جنت يده، أو إذا ثبتت مسؤوليته في عدم حفظ أمتعة الناس، يعتبر تدبيرا تشريعا مهما لحماية عموم المستهلكين، وتوفير الأمن لهم في سائر تعاقداتهم الاستهلاكية، لأن الأجير الخاص إذا علم بأنه لا يضمن فإنه يغلب على تصرفاته اللامبالاة،

(1)- مالك، المدونة، 391/4.

(2)- الشافعي، الأم، 37/4.

(3)- ابن عابدين، محمد، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، 79/9.

(4)- ابن قدامة، المغني، 255/7.

(5)- ابن حزم، المحلى، 28/7.

(6)- الحديث أخرجه، الدار قطني في سننه، كتاب رقم، 13، البيوع، رقم الحديث، 3، 455/2961.

وبذلك تصير أموال المستهلكين عرضة للضياع والإهمال بين يديه، فكانت المصلحة تقتضي تضمينه في حالة التفريط أو التعدي.

وفي مقابل ذلك يعدّ تضمين الأجير الخاص - في حالة التعدي - زجرا لباقي الأجراء، وردعا لهم على تهاونهم في حفظ ورعاية أمتعة الناس وأموالهم. وفي ذلك أيضا مصلحة راجحة لعموم المستهلكين، وحفظ أموالهم وصيانتها بعيدا عن كل استهتار أو لا مبالاة من قبل الأجراء.

المطلب الثالث: تضمين الصانع وأثر ذلك في حماية المستهلك

إن مما يجدر التذكير به هنا، هو اتفاق الفقهاء¹ على تضمين الصانع بالتعدي، حيث جاء في «المدونة»: «أصحاب الصناعات كلهم ضامنون لما دفع إليهم»².

ويقول السعدي في معرض حديثه عن الحالات التي يضمن فيها الصانع: «... أن يكون هلاكه المصنوع من جناية يده، فإنه يضمن اتفاقا»³. وهذا ما يؤكد السرخسي بقوله: «الأجير المشترك ضامن لما جنت يده»⁴.

نفس الأمر يؤكد الشافعي بقوله: «فأما ما جنت يده، ولأن الجناية لا تبطل من أحد، وكذلك لو تعدوا ضمنوا»⁵.

ويقول ابن حزم - مؤكدا ما سبق ذكره -: «فإن قامت عليه بينة بالتعدي أو الإضاعة ضمن»⁶.

ولكن في مقابل ذلك اختلف الفقهاء في تضمين الصانع ما هلك في يده، أو بفعله من غير تعد، سواء كان منفردا أو يعمل في حضرة المالك، على عدة أقوال أبينها فيما يلي حسب المذاهب الفقهية:

- (1)- انظر: مالك، المدونة، 4/498. والشافعي، الأم، 4/40. وابن قدامة، المغني، 7/451. وابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 9/89. وابن حزم، المحلى، 7/28.
- (2)- مالك، المدونة للإمام، 4/498.
- (3)- السعدي، علي، النتف في الفتاوى، 2/561.
- (4)- السرخسي، المبسوط، 16/10.
- (5)- الشافعي، الأم، 4/40.
- (6)- ابن حزم، المحلى، 7/28.

- أولاً: عند المالكية:

ذهب الإمام مالك رحمه الله وأصحابه إلى تضمين الصانع ما هلك - ضاع أو أُلِف - في يده، أو من فعله، سواء عمل في حانوته أو بيته، وسواء عمل بأجر أو بغير أجر. ويقول ابن رشد: «وأصل مذهب مالك أن الصانع يضمنون كل ما أتى على أيديهم من حرق، أو كسر في المصنوع، أو قطع، إذا عمله في حانوته، وإن كان صاحبه قاعدا معه، إلا ما كان فيه تغيير من الأعمال»¹. ويؤكد هذا قول القرافي: «ويده - الصانع - يد ضمان عمل في بيته أو حانوته، وبأجر أو بغير أجر، يلقب بصنعه أم لا إن انتصب للصناعة»². وجاء في «المدونة»: «أصحاب الصناعات كلهم ضامنون لما دفع إليهم»³.

وقد حدد فقهاء المالكية شروطاً لتضمين الصانع، أجملها فيما يلي⁴:

- أ- أن ينصب الصانع نفسه للصناعة لعامة الناس، فلا ضمان على الصانع الخاص بجماعة.
- ب- أن يكون المصنوع مما يغاب عليه، أي: يترك عند الصانع كالحلي والثوب، فلا ضمان على معلم الصبيان.
- ج- أن يغيب الصانع عن الذات المصنوعة، أما إذا صنعها في بيت صاحبها، أو بحضرته في محل الصانع فلا ضمان عليه، وقيل: يضمن حتى ولو بحضرة صاحبها.
- د- ألا يكون في الصناعة تغيير، وإلا لا ضمان عليه، كنقش الفصوص، أو البيطار يطرح الدابة لكيها فتموت.
- هـ- ألا تقوم بيئة على ما ادعاه من تلف أو ضياع، فإن كانت البيئة فلا ضمان، وخالف في ذلك أشهب وقال: «يضمن الصانع وإن قامت البيئة على التلف».

(1)- ابن رشد، بداية المجتهد، 2/222.

(2)- القرافي، الذخيرة، 5/502.

(3)- مالك، المدونة، 4/498.

(4)- انظر هذه الشروط في: مالك، المدونة، 4/387.

و- ألا يكون الصانع أحضر المتاع لربه مصنوعاً على الصفة المطلوبة، ثم يتركه ربه اختياراً فيضيع.

- ثانياً: عند الشافعية:

ذهب الشافعي إلى القول بعدم تضمين الصانع ما تلف في أيديهم أو من أعمالهم إلا إذا تعدوا، وأن يد الصانع على المتاع يد أمانة. وهذا هو الراجح من مذهب الشافعية، وهناك قول مرجوح في المذهب وهو القول بتضمين الصانع¹، إلا أن المعتمد في المذهب الشافعي ما أسلفت وهو القول بعدم تضمين الصانع. يقول الشافعي: «الصانع الأجير لا يضمن بحال، إلا ما جنت يده، سواء كان خاصاً أو عاماً»². والمقصود بقوله: «ما جنت يده»، أي: في حالة التعدي وتعمد العدوان، وهذا ما يوضحه بقوله: «فأما ما جنت أيدي الأجراء والصانع فلا مسألة فيه وهم ضامنون، كما يضمن المستودع ما جنت يده، والجنابة لا تبطل عن أحد، وكذلك لو تعدوا ضمنوا»³. وقال الربيع: «الذي يذهب إليه الشافعي فيما رأيت أنه لا ضمان على الصانع، إلا ما جنت أيديهم، ولم يكن يباح بذلك خوفاً من الضياع»⁴.

- ثالثاً: عند الحنفية:

ذهب أبو حنيفة وزفر إلى أن المتاع أمانة في يد الصانع، إذا هلك قبل العمل فلا يضمنه، سواء هلك بأمر يمكن التحرز منه كالسرقة والغصب، أو بأمر لا يمكن التحرز منه كالحرث والغالب، والعدو والمكابر. وخالفهما في ذلك صاحبان أبو يوسف ومحمد بن الحسن وقالوا بتضمين الصانع ما هلك بيده قبل العمل، إلا إذا هلك بأمر لا يمكن التحرز منه كالحرث والغالب، أما إذا هلك بأمر يمكن التحرز منه كالسرقة فإنه يضمن⁵.

وهناك رأي ثالث في المذهب الحنفي، إذ أفق المتأخرون منهم بالصلح على نصف القيمة، وذلك عملاً بالقولين - قول أبي حنيفة بعدم الضمان وقول صاحبين بالضمان -، ومعناه:

(1)- المطيعي، محمد نجيب، تكملة المجموع شرح المذهب، 354/15.

(2)- الشافعي، الأم، 37/4.

(3)- م. ن. 40/4.

(4)- نفسه.

(5)- انظر: المرغيناني، الهداية، 274/3.

العمل في كل نصف بقول حيث حط النصف وأوجب النصف. وقيل: إن كان الأجير مصححا فإنه لا يضمن، وإن كان بخلافه يضمن، وإن كان مستور الحال يؤمر بالصلاح على نصف القيمة.

وأما ما تلف بعمله، فقد اتفق الأئمة - أبو حنيفة والصاحبان - على تضمينه، وخالف في ذلك زفر.

وقد لخص ابن عابدين جميع ما سلف تفصيله بكلمات قليلة، فقال: «اعلم أن الهلاك إما بفعل الأجير أو لا، والأول إما بالتعدي أو لا، والثاني إما ما يمكن الاحتراز عنه أو لا، ففي الأول بقسميه يضمن اتفاقا، وفي ثاني الثاني لا يضمن اتفاقا، وفي أوله لا يضمن عند الإمام مطلقا، ويضمن عندهما مطلقا»¹.

ومعنى كلامه: أن ما هلك بفعل الأجير فإنه يضمنه عند الحنفية سواء كان بتعد أو بغير تعد، وأما ما هلك بغير فعله فإن كان بسبب لا يمكن الاحتراز منه فإنه لا يضمنه، أما إذا كان بسبب يمكن التحرز منه فلا يضمنه عند إمام المذهب، ويضمنه عند الصاحبين.

- رابعا: عند الحنابلة:

ذهب فقهاء الحنابلة² إلى القول بتضمين الصانع ما تلف بعمله مطلقا، سواء عمل في بيته أو في بيت مالكة، أو كان رب العمل حاضرا أو غائبا. يقول الخرقى: «وما حدث في السلعة من يد الصانع ضمن»³.

وعلق ابن قدامة على كلام الخرقى السابق بقوله: «فظاهر كلام الخرقى أنه لا فرق بين كونه في ملك نفسه أو ملك مستأجره، أو كان صاحبه حاضرا معه، أو نائبا عنه»⁴.

أما إذا عمل الصانع متبرعا بغير أجر، فإنه لا يضمن جناية يده⁵.

(1)- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 89/9.

(2)- انظر: ابن قدامة، المغني، 454/7.

(3)- م. ن، 451/7.

(4)- نفسه.

(5)- الهوتى، كشف القناع، 33/4.

أما إذا تلف المصنوع بغير فعله فللحنابلة ثلاث روايات:

- الأولى: أن الصانع لا يضمن، وهي أصح الروايات عن أحمد. قال ابن مفلح: «وما تلف بغير فعله، ولا تعديه، لا يضمنه في ظاهر المذهب، ولا أجره له»¹.

- الثانية: أنه يضمن.

- الثالثة: فيها تفصيل: فإن كان التلف بأمر ظاهر كالحريق واللصوص فلا ضمان عليه، وإن كان بأمر خفي كالضياع فعليه الضمان².

- خامسا: عند الظاهرية:

ذهب فقهاء الظاهرية إلى القول بعدم تضمين الصانع إلا إذا قامت عليه بينة أنه تعدى أو فرط، فإذا لم تقم بينة وادعى عليه صاحب المتاع التعدي أو التفريط، فالقول قول الأجير أو الصانع مع يمينه³.

وبعد بيان آراء الفقهاء في مسألة تضمين الصانع - الأجير المشترك - فإنني أميل إلى ترجيح ما ذهب إليه فقهاء المالكية، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: قوة الأدلة التي استندوا إليها⁴.

ثانياً: إن هذا الرأي ينسجم مع روح الشريعة، ويخدم مقاصدها التي جاءت لحفظ مصالح العباد في العاجل والآجل.

ثالثاً: إن هذا الرأي ينسجم مع الواقع الذي نعيشه ونحياه، خاصة بعد فساد الذمم، وتجروء الناس على أكل أموال غيرهم بالباطل.

(1)- ابن مفلح، الفروع، 4/450.

(2)- المرداوي، الإنصاف، 6/69.

(3)- ابن حزم، المحلى، 7/28.

(4)- تراجع أدلة كل فريق في مظانها المشار إليها في الهوامش حسب المذاهب الفقهية المذكورة.

رابعاً: إن هذا القول يخدم أطروحة البحث والقاضية بإيجاد الآليات والتشريعات التي توفر الحماية للمستهلك في الفقه الإسلامي عامة، وفي الفقه النوازلي خاصة، والقول بتضمين الصانع يعتبر آلية مهمة لتوفير الحماية للمستهلك، وصيانة أمواله من التلف والضياع.

أما تطبيقات تضمين الصانع في كتب النوازل الفقهية المالكية فكثيرة، وقد اعتنى الفقهاء بها أيما اعتناء، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على واقعية الفقه النوازلي المالكي، ومسايرته الدقيقة للمعيش اليومي للناس.

وحماية لجمهور المستهلكين، وصيانة لأموالهم، فقد أفتى فقهاء المالكية بتضمين الصانع كيفما كانت صناعته، وألزموه بضمان ما أتلف من المصنوع في يده، أو من فعله، سواء عمل في حانوته أو بيته، وسواء عمل بأجر، أو بغير أجر. وفي كل ذلك حماية شاملة ومطلقة للمستهلك، الذي كثيراً ما كان يحتاج إلى خدمات الصانع ومنافع الأجراء، لكنه كان يعاني دائماً من ضياع أمواله وأمتعته، مما كان يعرض مصالحه الشخصية والاجتماعية والاقتصادية للضياع.

فكان القول بتضمين هؤلاء خير حماية له. وقد جعل الإمام مالك رحمه الله من ضمن تعليقه لضمان الصانع مصلحة الناس، فيقول في ذلك: «إنما يضمن ما دفع إليهم مما يستعملون على وجه الحاجة إلى أمانتهم لهلك أموال الناس، وضاعت قبلهم، واجترأوا على أخذها، ولو تركوها لم يجدوا مستعيباً، ولم يجدوا غيرهم، ولا أحد يعمل تلك الأعمال غيرهم، فضمنوا ذلك لمصلحة الناس»¹.

وهذا ما يؤكد القاضي عبد الوهاب في علة تضمين الصانع فيقول: «لأن في ذلك مصلحة ونظر للصانع وأرباب السلع، وفي تركه ذريعة إلى إتلاف الأموال، وذلك أن بالناس ضرورة إلى الصانع، إذ ليس كل أحد يحسن أن يخيط ثوبه أو يقصره أو يطرز، فلو قبلنا قولهم في الإلتاف مع علمهم بضرورة الناس إليهم، لتسرعوا إلى ادعائه ولأجبروا على الناس، وللحق أرباب السلع أشد ضرراً، فكان الحق للجميع دفعها على التضمين»².

(1)- مالك، المدونة، 388/4.

(2)- القاضي، عبد الوهاب، المعونة، 111/2.

إن القول بتضمين الصناع حماية واقعية لحقوق المستهلك، ورعاية شاملة لمصالحه، خاصة إذا علمنا أنه قد يحتاج إلى إبرام عقد الاستصناع عدة مرات في اليوم الواحد، وذلك لكثرة حاجاته اليومية وتنوعها، فالمستهلك قد يحتاج إلى خدمات كثير من الصناع في الآن نفسه، فحاجاته المعيشية قد تضطره إلى التعامل مع الصناع والأجراء بكثرة، مثل الخياط والصباغ والقصار والبناء وغير هؤلاء كثير. فهؤلاء جميعا ضامنون لما تلف في أيديهم من أموال المستهلك أو أمتعته.

ومن ذلك ما سأل عنه عيسى بن دينار قال: سألت ابن القاسم وابن وهب: عن الصناع مثل الصباغ أو القصار أو غيره يفسد الثوب يقطعه أو يحرقه؟ فقال: «هو ضامن». قلت: «غر من نفسه أو لم يغر؟» قالوا: «نعم، وإن كان رب الثوب سار به إلى منزله فيعمله عنده في المنزل فأحرق شيئا أو أفسده، فليس عليه ضمان، إلا أن يكون غر من نفسه لأنه أجير»¹.

إن ضمان الخياط أو الصباغ أو القصار ما أفسده من الثوب، يعتبر آلية من آليات حماية المستهلك، وحفظ أمواله، حيث أفتى الفقهاء بأن ضمان قيمة الثوب يكون كحاله يوم دفعه إليه أول مرة. وهذا ما أكداه الإمام مالك في «المدونة»: إذ سئل ابن القاسم: «أرأيت إن دفعت إلى قصار ثوبا ليقصره، فقصره، فضاع بعد القسارة فأردت أن أضمن قيمة ثوبي، كيف أضمنه في قول مالك؟» قال: قال مالك: «تضمن قيمته يوم دفعته إليه»، قلت: «ولا يكون له أن يضمّن قيمته مقصورا، أو يغرّم له كراء قسارته في قول مالك؟» قال: «لا»².

إن ضمان القصار قيمة الثوب يوم دفعه إليه المستهلك أول مرة إذا أفسده أو ضاع منه، يعتبر تدبيرا تشريعيًا مهما لحفظ أموال المستهلكين، ورعاية مصالحهم بعيدا عن كل اعتداء أو شطط.

وحماية لأموال المستهلك، يضمن الخياط قيمة الثوب والقماش إذا أفسده أو ضيعه، فقد سئل ابن القاسم: «أرأيت إن استأجرت خياطا يقطع لي قميصا ويخيطه، فأفسده؟ قال:

(1)- ابن وهب وأشهب، المجموع المذهب، ص 46.

(2)- مالك، المدونة، 388/4.

قال مالك: «إذا كان الفساد يسيرا فعليه قيمة ما أفسده، وإن كان الفساد كثيرا ضمن قيمة الثياب، وكانت الثياب للخياط»¹.

إن تضمين الخياط قيمة ما أفسده من ثوب المستهلك سواء كان قليلا أو كثيرا يعدّ خير حماية من تجاوزات الصناع وتقصيرهم في حفظ الأموال والأمتعة. فإن كان الفساد قليلا لا يضر بالثوب أو القماش ضمنه الخياط. وفي هذا يقول ابن يونس: قال مالك: «ويضمنون الصناع ولو قل العمل، كوضع زر في ثوب أو رقعة»². أما إذا كان الفساد يضر بالثوب فإن الخياط يضمن قيمته كما استلمه أول مرة. وفي ذلك حماية شاملة لحقوق المستهلك وصيانة لأمواله.

وتأكيدا لما سبق بيانه، يقول أبو الوليد الباجي: «والصناع ضامنون لما تلف عندهم، وعليهم غرم قيمة ذلك يوم القبض»³.

وحماية للمستهلك في خدمات الطحانين والفرانين والخبازين، فقد أفتى الفقهاء بتضمينهم إذا فسد الطحين، أو احترق الخبز أو ضاع من الفرن. قال أصبغ: «سمعت أشهب: سئل عن الذي يدفع قمحه إلى الرجل فيطحن على أثر النقش، فيفسده بالحجارة؟ قال: «يضمنه مثل قمحه»⁴.

وقد سئل ابن القاسم أيضا: «إذا نقص عنه الدقيق؟ فأجاب: «على الطحان ضمان ما نقص ما يخرج مثل قمحه إذا عرف»⁵. وقال محمد بن رشد في «بيانه»: «أما قول أشهب: إنه يضمنه مثل قمحه إذا طحنه إثر النقش فأفسده بالحجارة فهو بين لا إشكال فيه، لأنه لما أفسد عليه قمحه في الطحين كان مخيرا بين أن يسقط عنه الحكم فيأخذه مفسودا ويؤدي إليه أجره على طحينه، وبين أن يغرمه مثل القمح الذي أفسده عليه»⁶.

(1)- نفسه.

(2)- القرافي، الذخيرة، 504/5.

(3)- الباجي، فصول الأحكام، 171/1.

(4)- الونشريسي، المعيار، 411/6.

(5)- القبرواني، النوادر والزيادات، 69/7.

(6)- ابن رشد، البيان والتحصيل، 249/4.

ويؤكد البرزلي في «فتاواه» ما ذهب إليه الفقهاء سابقا من وجوب ضمان الطحان ما أفسده في القمح في الرحى بقرب نقشها، وأضاف إليه التأديب فقال: «وينهى الفرن أن يطحن القمح في الرحى بقرب نقشها، فإن فعل غرم قمحا مثله، وأدب»¹.

وكذلك يضمن الخباز إذا ظهر منه تقصير أو تفريط في حفظ الخبز أو إنضاجه، فقد سئل ابن القاسم: «أرأيت الخباز الذي يخبز بالأجر للناس في الفرن أو التنور فاحترق الخبز، أيضمن أم لا؟ قال: «سألنا مالكا عن الخبازين في الأفران، أيضمنون أم لا؟ قال: قال مالك: «لا ضمان عليهم. قال مالك: «لأن النار تغلب، وليست النار كغيرها»².

وهذا ما يؤكده القاضي أبو الوليد الباجي بقوله: «ولا ضمان على الفرن فيما أحرق من الخبز، والقدر، والغزل، من ذلك ما يستدل به على تصحيح ما يدعيه، ويضمن ما سرق، أو تلف منها كالضياع»³. ويقول القرافي: «إذا لم يفرط الفرن في إحراق الخبز، ولا غر من نفسه لم يضمن لغلبة النار عليه، وإلا ضمن. قال ابن يونس: قال ابن حبيب: ذلك إذا بقي من الخبز شيء يدل على احتراقه، أما لو ذهب جملة ضمن للتهمة»⁴. وقال ابن لبابة: «يضمن صاحب الفرن الخبز إذا ضاع أو احتراق بتفريط منه»⁵.

وبذلك تضافرت أقوال الفقهاء في تضمين الخباز أو الفرن إذا أفسد الخبز أو غر من نفسه بسبب إهمال أو تفريط أديا إلى ضياع الخبز أو احتراقه، فإنه في هذه الحالة يضمن ما أفسده، أما إذا لم يصدر منه ما يدل على تقصيره كأن تغلبه النار فلا يضمن.

كما أفتى الفقهاء بوجوب حماية المستهلك من خلال أحكام التضمين فيما يتعلق بنوازل الإجارة والكراء، فأفتوا بضمان صاحب مطمورة إذا علم أنها تسوس فقام بكرائها، فقد سئل ابن عبد السلام: عن امرأة اكرت مطمورة، وخزنتها فوجدت القمح مسوسا، وصاحب المطمورة

(1)- البرزلي، فتاوى، 197/3.

(2)- مالك، المدونة، 389/4.

(3)- الباجي، فصول الأحكام، 171/1.

(4)- القرافي، الذخيرة، 518/5.

(5)- الونشريسي، المعيار، 230/6 و 285/8.

عالم بأنها تسوس؟ فأجاب: «إنه يضمن»¹. وكذلك يجب الضمان على صاحب خابية لحفظ الزيت إذا قام بكرائها وهو عالم بكسر فيها².

وبذلك شكلت أحكام التضمنين خير حماية لجمهور المستهلكين من تجاوزات الصناع والأعيان، بتحميلهم مسؤولية أفعالهم، والقول بتضمنين ما ضاع بين أيديهم من أموال الناس وأمتعتهم، أو ما فقد منها في حوانيتهم، أو ما تلف منها بغير بينة أو دليل.

المطلب الرابع: تضمين أجير الصانع وأثر ذلك في حماية المستهلك

كثيرا ما يدفع المستهلك متاعه إلى الصانع لإنجازه أو إصلاحه، ولكن هذا الأخير يدفع ما قبضه إلى أجير خاص لعمل ما طلب منه، وقد يتعرض المصنوع إلى التلف، أو الضياع وهو بين يدي الأجير الخاص. فمن يتحمل مسؤولية حفظ متاع المستهلك؟ ومن يضمن قيمته؟ وكيف وفر الفقهاء الحماية للمستهلك في هذه حالة؟

لقد اتفق جمهور الفقهاء³ على القول بعدم تضمين أجير الصانع في كل ما يفعله في المتاع - المصنوع - مما هو مأذون فيه للصانع، سواء أدى هذا العمل إلى تلف المتاع، أو نقصان قيمته، إلا إذا تعدى أو فرط. وما سوى ذلك فلا شيء عليه، وأن ما يلحق بالمتاع من التلف أو النقصان إنما يكون ضمانه على الصانع لا على الأجير.

قال ابن عرفة: «لا ضمان على أجير الصانع لا للصانع ولا لرب الشيء المصنوع الذي تلف، لأنه أمين للصانع ما لم يفرط، ولا ضمان عليه مطلقا سواء غاب على مصنوعه أم لا»⁴.

وقال ابن عابدين: «وفعل الأجير في كل الصنائع يضاف إلى أستاذه، فما أتلّفه يضاف إلى أستاذه»⁵.

(1) - نفسه.

(2) - م. ن، 6/185 و 48/5.

(3) - انظر: مالك، المدونة، 4/389. والسرخسي، المبسوط، 16/11. وابن قدامة، المغني، 7/456 والشافعي، الأم، 4/37. وابن حزم، المحلى، 7/28.

(4) - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 4/26.

(5) - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 9/103.

وقال المرداوي: «لو استأجر أجير مشترك أجيرا خاصا... فحرقه أو أفسده لم يضمنه الخاص، ويضمنه الأجير المشترك لربه»¹.

ولم يفرق الشافعي رحمه الله بين الأجراء إذ اعتبر أيديهم يد أمانة، ولا ضمان على أحد منهم²، وكذلك ذهب الظاهرية إلى ذلك³.

يتضح لنا من الأقوال الفقهية السابقة أن أجير الصانع لا يضمن ما أفسده من متاع المستهلكين، مما مأذون فيه للصانع، سواء أدى هذا الفساد إلى تلف المتاع، أو نقصان قيمته إلا إذا تعدى أو فرط، ففي هذه الحالة فإنه يضمن ما أفسده، وما سوى ذلك فلا شيء عليه، وما يلحق المتاع من الهلاك أو الضياع إنما يكون ضمانه على الصانع.

إن المستهلك في كلتا الحالتين قد ضمن حقوقه، وحفظ أمواله، سواء ضمن ما هلك من متاعه الصانع نفسه، أو أجيره في حالة التعدي والتفريط. وقد فطن فقهاء المالكية إلى أمر في غاية الأهمية في مسألة تضمين أجير الصانع، حيث استثنوا حالة معينة يكون فيها الضمان على أجير الصانع، وهي إذا كان الصانع يؤجره على أشياء يتم صنعها بعيدا عن أعين الصانع، أو كان الأجير يأخذها إلى بيته فينجزها ثم يعيدها إليه مصنوعة، ففي هذه الحالة أوجب فقهاء المالكية الضمان على أجير الصانع لا على الصانع.

وأنا أرى أن هذا الرأي سديد يؤخذ به، لأنه في هذه الحالة يصبح الأجير الخاص صانعا، أو في حكم الصانع، فتنتطبق عليه أحكام الصانع نفسه، وهذا الرأي ينسجم تماما مع مقاصد الشرع في حفظ أموال المستهلكين وصيانتها من الضياع؛ فقد جاء في «المدونة»: قال سحنون لابن القاسم: «أرأيت القصار إذا أفسد أجيره شيئا أكون على الأجير شيء أم لا؟ قال: «نعم». قلت: «وهذا قول مالك». قال: «لم أسمع من مالك فيه شيئا، وهو رأي»⁴. قال القرافي: «يضمن

(1)- المرداوي، الإنصاف، 69/6.

(2)- الشافعي، الأم، 74/4.

(3)- ابن حزم، المحلى، 28/7.

(4)- مالك، المدونة، 389/4.

الصانع فيما أفسد أجيره، ولا شيء على الأجير إلا أن يتعدى أو يفرض، لأنه بمنزلة الصانع عند رب السلعة»¹.

ومن أمثلة ضمان أجير الصانع ما أتلّفه، أن يكون عاملاً في مشغل خياطة، أو حياكة، فيأخذ الأثواب والأقمشة معه إلى بيته، فيخيطها، ثم يعيدها في اليوم التالي إلى الصانع، ففي هذه الحالة إذا حصل أي تلف أو فساد في الأثواب والأقمشة، فإن الضمان يكون على العامل مع أنه أجير للصانع، وذلك لأنه عمل بعيداً عن عين الصانع.

ومن أمثلة فقهاء المالكية لتضمين أجير الصانع ما قاله أشهب: «إذا كان الغسال يبعث بالثياب إلى البحر مع أجرائه، والخياط يذهب أجراؤه بالثياب إلى بيوتهم ضمنوا، لأنهم كالصانع يغيب عن السلعة»².

ومن نماذج حماية المستهلك من أجير الصانع، أنه إذا استأجر مستهلك صانعا على عمل ما ودفع إليه أجيره، ولكن هذا الأخير استأجر أجيراً خاصاً ليعمل عمله، فوجد المستهلك متاعه عند الأجير الخاص فله أن يأخذه. هذا ما أفتى به الفقهاء في مثل هذا صنيع، حيث جاء في سماع ابن القاسم: وسئل مالك: عن القصار يدفع إليه الثياب ويدفع إليهم الأجر، فيعمد الذي دفع إليه الأجر فيستأجر عليه قصارين مثله ويدفع إليهم الثياب ثم يفر الأول، فيجد أصحاب الثياب ثيابهم معمولة فيريدون أخذها، فيقول الأجراء: لم نقبض أجرتنا؟ قال: «أرى أن يأخذوا ثيابهم إذا وجدوها، ويتبع الأجراء الذي دفعها إليهم بأجرتهم، وكذلك الخياط والفتال يستعمل فيستعمل هو غيره مثل ذلك»³.

وحماية للمستهلك من هذا الصنيع مع أجير الصانع، قبل الفقهاء أن يشترط المستهلك على الصانع عمل يده، فيكون هذا الشرط مانعاً للصانع من استئجار غيره من الأجراء، حيث جاء في «العتبية»: قال أصبغ: وسئل ابن القاسم عن رجل دفع إلى خياط ثوباً ليخيطه، فأراد الخياط

(1)- القرافي، الذخيرة، 518/5.

(2)- نفسه.

(3)- ابن أبي زمنين، منتخب الأحكام، 353/2.

أن يستخيط غيره فمنعه؟ قال: «إن لم يكن شرط عليه أنه يخط بيده، فله أن يستخيط غيره»¹.

المطلب الخامس: حالات تضمين الصانع ونوازلها وآثارها على المستهلك

إن استقراء أحكام تضمين الصانع واستنطاق نوازله يفيد بما لا يدع مجالاً للشك أن مسألة التضمن تعتبر تدبيراً تشريعياً مهماً لتوفير الحماية اللازمة لعموم المستهلكين، وحفظ حقوقهم، وصيانة أموالهم من الضياع. وقد عدد الفقهاء النوازل التي حالات تضمين الصانع وحصرها في كل مخالفة صريحة لرغبة المستهلك في كيفية نظرتة إلى المصنوع من حيث اللون أو المقدار أو الشكل أو وقت التسليم وغيرها، فإذا أخل الصانع بشرط من شروط عقد الاستصناع المبرم مع المستهلك، فإنه يتحمل مسؤولية ذلك، ويعتبر ضامناً لما أفسدت يده من أوصاف المصنوع وخصائصه.

لقد شكلت أحكام التضمن - من خلال النوازل الفقهية - خير حماية ممكنة للمستهلكين من أخطاء الصانع وتجاوزاتهم الكثيرة، وعلى أساس ذلك اتفق جمهور الفقهاء على تضمين الصانع إذا خالف رغبة المستهلك في صناعة المصنوع، أو إصلاحه بما يخالف إرادته، وسوف أعدد حالات التضمن هذه، وأبسطها بالشرح والتحليل مستدلاً على ما يناسبها من النوازل الفقهية، ويمكن عموماً إجمال هذه الحالات في ما يلي:

النوع الأول: الضمان بسبب المخالفة في الصفة واللون

لقد اتفق جمهور الفقهاء² على وجوب ضمان الصانع عند مخالفته في صفة المصنوع، أو لونه، لأنه بذلك يكون متعدداً، ولكنهم اختلفوا فيما لو اختلف الصانع ورب المتاع في صفة المصنوع أو لونه، ولم يكن لواحد منهما بينة يحكم بموجبها، فهل القول في ذلك قول الصانع أم المستهلك؟

اختلف الفقهاء في ذلك على عدة أقوال، أوردتها مع أدلتها مختصرة:

(1)- نفسه، و354.

(2)- انظر: مالك، المدونة، 389/4. والشريبي، مغني المحتاج، 479/2 والسرخسي، المبسوط، 10/16. وابن مفلح، الفروع، 450/4.

القول الأول: ذهب الحنفية¹، والحنابلة² في رواية رجحها ابن قدامة، بأنه إذا اختلف المالك والصانع في صفة المصنوع أو لونه، فالقول قول رب المتاع المصنوع مع يمينه، كأن يختلف صاحب الثوب والخياط، فيقول صاحب الثوب: «أمرتك أن تخطيه قميصا» فيقول الخياط: «بل إزارا». أو يقول صاحب باب للنجار: «أمرتك أن تنقشه زخرفة إسلامية»: فيقول النجار: «بل إفرنجية»، أو يقول صاحب ثوب: «أمرتك بصبغه أصفرا»، فيقول الصباغ: «بل أسودا».

فالقول في كل ما سبق ذكره لرب المتاع - المستهلك -، وحجج أصحاب هذا القول ما يلي³:

- إن الإذن يستفاد من جهته، فكان أعلم بكيفيته، ولأنه ينكر تقويم عمله، ووجوب الأجر عليه.

- لأنه لو أنكر أصل الإذن لكان القول قوله.

- إن القول للمالك، لأنه غارم، فإذا حلف رب المتاع فالصانع ضامن، لأنه تصرف في ملك غيره بغير إذنه.

وأما مقدار الضمان عند أصحاب هذا القول فهو: إما قيمة المتاع غير معمول، ولا أجره للصانع، وأما إن شاء صاحب المتاع أخذه فأعطى الصانع أجره المثل على أن لا يزيد على المسمى⁴.

القول الثاني: ذهب إليه المالكية⁵ والحنابلة في الأظهر عنهم⁶، وبه جزم المرداوي⁷، ويفيد أنه إذا اختلف المالك والصانع في صفة المصنوع أو لونه، فالقول قول الصانع مع يمينه. وقد استدلل هذا الفريق بأدلة منها ما يلي⁸:

(1)- انظر: السرخسي، المبسوط، 10/16.

(2)- انظر: ابن قدامة، المغني، 459/7.

(3)- انظر هذه الأدلة في: الباب في شرح الكتاب، 103/1.

(4)- انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 81/4.

(5)- انظر: مالك، المدونة، 392/4. والقرافي، الذخيرة، 514/5 و515.

(6)- ابن قدامة، المغني، 459/7.

(7)- المرداوي، علي، تصحيح الفروع، 453/4.

(8)- انظر: القاضي، المعونة، 1113/2. وابن قدامة، المغني، 459/7.

- ما رواه ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لو يعطى الناس بدعواهم، لادعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه»¹. فمضمون الحديث يفيد أن مجرد الادعاء دون بينة لا يثبت الحق، ويكون القول للمدعى عليه مع اليمين.

- لأنهما اتفقا في الإذن واختلفا في صفته، فكأن القول قول المأذون له كالمضارب. ووجه الدلالة: قياسا على المضارب فمع أن المال لشريكه فإن إذن الشريك يخول المضارب التصرف، ويكون القول قوله عند الاختلاف.

- وكذلك لأنهما اتفقا على أن ملك الصانع العمل - الخياط: القص والخياطة، والصبغ: الصبغ - والظاهر أنه فعل ما في ملكه، واختلفا في لزوم الغرم له، والأصل عدمه.

- لئلا يغرم نقصه مجانا لمجرد قول ربه.

وعلى كل ما سبق ذكره، يحلف الصانع، ويسقط عنه الغرم ويكون له أجره مثله.

القول الثالث: ما ذهب إليه الشافعية²، إذ إن لهم في هذه المسألة ثلاثة أقوال أبينها على النحو التالي:

أولاً: إن القول قول المالك، وهذا الذي اختاره المزني، وذلك:

- لأنهما اتفقا على الإذن في القطع، والظاهر أنه لا يتجاوز المأذون.

- لأن المالك يدعي الغرم، والأصل عدمه.

وعلى هذا يحلف الصانع ولا ضمان عليه.

ثانياً: إن القول قول المالك، وهذا الذي اختاره المزني، وذلك:

- لأنهما لو اختلفا في أصل الإذن كان القول قول المالك، فكذلك إذا اختلفا في الصفة.

(1)- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب رقم: 65، التفسير، باب رقم: 03، باب: إن الذين يشترون بعهد الله...، رقمه: 798/4552. وأخرجه مسلم في، صحيحه، كتاب رقم: 30، الأقضية، باب رقم: 01، اليمين على المدعى عليه، رقمه: 4486، 657/3.

(2)- انظر: الشيرازي، المهذب، 269/2.

- لأنه لو قال: دفعت هذا المال إليك وديعة، فقال الآخر: بل رهنا. كان القول قول المالك.

ثالثاً: أنهما يتحالفان، وذلك لأن كل واحد منهما مدع ومدعى عليه، فالمالك يدعي الأرض والصانع ينكره، والصانع يدعي الأجرة والمالك ينكرها، فيتحالفان كالمبتاعين إذا اختلفا في قدر الثمن. زد على ذلك أنه لو اختلفا قبل مباشرة العمل بالعين، مثل أن يقول المالك للخياط: استأجرتك لتخيطه قميصاً، وقال الخياط: بل قباء، لم يعمل على قول واحد منهما، ويتحالفان عليه، فكذلك إذا اختلفا بعد العمل وجب التحالف عليه، لأنه ما وجب التحالف مع بقائه وجب التحالف مع تغير أحواله.

وإلى هذا الرأي ذهب القفال، فقال: «هو الأصح في المذهب، ورجحه الغزالي والشيرازي، وقال الماوردي: «هو الصحيح من مذهب الشافعي»¹.

أما إذا خالف الصانع في الصفة المتفق عليها مع المالك، وكان يمكنه إعادة صناعة المتاع على الصفة المتفق عليها - إعادة تشكيل المصنوع - فهل يلزمه ذلك؟ ومثال ذلك كأن يأمر مستهلك صانعاً بأن يضع له خاتماً من ذهب على صفة معينة، فخالف الصانع الصفة المطلوبة، فهل يلزم الصانع بإعادة الصياغة للخاتم؟

ذهب الفقهاء المالكية إلى القول إن للمالك حمل الصانع على إعادة الصناعة من جديد، قال القرافي: «لو استأجرت صانعاً على صياغته فصاغ خلافها، خير الصانع بين إعادة صياغته كما استؤجر عليه بعد التصفية من اللحام المخالط، أو يغرم مثل الذهب ويصوغه ثانية، إلا أن يكون فاسد الذمة، فلصاحبه جبره على كسره وإعادته، ولا يلزمه أخذ المثل»².

أما إذا كانت إعادة صنع المتاع تنقص من قيمته، مثل أن يخيط للمالك قميصاً خياطة رديئة، ولكن إذا أراد أن يفتقه ويعيد خياطته من جديد، فإن ذلك يظهر عيباً في القماش، فعلى صاحب الثوب إلزامه بإعادة صنعه وتضمينه مقدار النقص، أما إذا كانت إعادة صنعه

(1)- الماوردي، الحاوي الكبير، 439/7.

(2)- انظر: القرافي، الذخيرة، 515/5.

تؤدي إلى فواته، مثل أن يبني سورا فيخطئ في بنائه، فعليه هدمه وإعادة بنائه وقيمة ما أتلّف من مواد البناء، وللمالك إبقاء السور، ولا أجر له، لأنه في حكم المهذوم¹.

وبعد عرض الأقوال السابقة والنظر في أدلتها وتمحيصها، فإنني أرجح القول الأول والقاضي بالأخذ بقول رب المتاع مع يمينه، لأن هذا القول يخدم مصالح المستهلك، ويوافق العقل والمنطق، ولأن من شروط عقد الاستصناع التوافق على خصائص المصنوع من حيث اللون والصفة، حسب رغبة المالك واختياره، لا رغبة الصانع، لذلك إن اختلفا بعد الصنع كان القول قول المالك كما قبل الصنع مع يمينه، والله أعلم.

النوع الثاني: الضمان بسبب المخالفة في القدر:

لا خلاف بين جمهور الفقهاء² في تضمين الصانع إذا خالف القدر المتفق على صناعته مع المالك، فلو دفع إلى الصانع غزلا لينسجه سبعا في أربع، فعمله أكبر من ذلك أو أصغر، فالمالك بالخيار، فإن شاء ضمنه مثل قيمة الغزل، وإن شاء أخذه فإن كان أكبر أعطاه الأجر المسمى، ولا أجر له على الزيادة، وإن كان الغزل أصغر من القدر المتفق عليه أعطاه الأجر بحساب ما نقص، لأنه في الزيادة تبرع، وفي النقصان نقصان في العمل³.

هذا ما يؤكده فقهاء المالكية، فقد سأل سحنون ابن القاسم: «أرأيت إن دفعت إلى حائك غزلا ينسجه لي سبعا في ثمان، فنسجه لي سبعا في سبع، فأردت أن أخذه أكون ذلك لي في قول مالك؟ قال: «نعم». قلت: «ويكون للحائك أجره كله؟» قال: «نعم، يكون للحائك أجره كله». قال سحنون: «قال لي غيره: يكون له من الأجر بحساب ما عمل. قلت: «فإن أردت أن لا أخذه منه وأضمن الحائك؟» قال: «لك ذلك»⁴.

إن القول بتضمين الصانع إذا خالف القدر المتفق على صناعته مع المستهلك، يعدّ تدبيرا تشريعا مهما لحماية جمهور المستهلكين من أخطاء الصناع وتجاوزاتهم العديدة في حقهم،

(1)- نفسه، 515/5 و516.

(2)- انظر: مالك، المدونة، 389/4. واليهوتي، كشف القناع، 39/4.

(3)- انظر: مالك، المدونة، 389/4. وابن قدامة، المغني، 457/7.

(4)- مالك، المدونة، 387/4.

فإذا اشترط رب المتاع نسج غزله تسعا في خمس فخالف الصانع هذا المقدار، كان المستهلك مخيرا بين أخذه وللصانع الأجر كاملا، أو بين تضمينه قيمة الغزل لتعديده¹.

ومن حالات تضمين الصانع بسبب المخالفة في القدر أن يشير أحد الصانع على المستهلك بأن هذا القدر يكفي لصناعة ما هو بحاجة إليه، ولكن بعد الصناعة يخرج المصنوع بصورة أصغر، فلو قال رجل لخياط: «انظر إن كان يكفيني هذا الثوب قميصا، فاقطعه لي، فقطعه ولم يكفه كان ضامنا، أما إذا قال: أيكفيني هذا الثوب قميصا؟ فقال: نعم، فقال: اقطعه، فقطعه، فلا ضمان عليه، وذلك لأن الأول شرط - أي أذن له بالقطع بشرط الكفاية -، أما الثانية فهي استفهام، ولم يشترط عليه الكفاية، فهو إذن بالقطع مطلقا².

النوع الثالث: الضمان بسبب المخالفة في وقت التسليم:

إن من حقوق المستهلك في الفقه الإسلامي تسلم متاعه في الوقت المتفق عليه مع الصانع، ولكن أحيانا كثيرة قد يخلف الصانع مواعده، فلا يسلم المصنوع المتفق عليه إلا بعد مرور وقته بأيام أو شهور، مما يلحق بالمستهلك ضررا نفسيا وماديا، خاصة إذا علمنا أن تفويت وقت تسليم المتاع قد يترتب عليه أحيانا نقصان قيمته، أو رجحان فساد، مما يزيد في معاناة المستهلك وضياع أمواله سدى.

وقد فطن الفقهاء إلى أهمية وقت التسليم للمستهلك، وجعلوه حقا خالصا له، وجب على الصانع الإلتزام به، وأكدوا ضرورة تسليم المصنوع إلى صاحبه في الوقت المتفق عليه. أما في حالة المخالفة وقت التسليم، فقد انقسم الفقهاء في ذلك على قولين، وهما:

*- القول الأول: ذهب الشافعية إلى أنه لا ضمان على الصانع إذا خالف وقت التسليم. قال الأردبيلي: «لو دفع غزلا إلى نساج لينسجه، وشرط أن لا يعمل لغيره حتى يفرغ من نسجه، فعلم لغيره، فامتد الزمان فسرقت الكرباس أو الغزل، فلا ضمان عليه، لأن الأجير بالتأخير لا يضمن»³.

(1)- القرافي، الذخيرة، 514/5.

(2)- انظر: الرملي، نهاية المحتاج، 314/5.

(3)- الأردبيلي، يوسف، الأنوار لأعمال الأبرار في فقه الإمام الشافعي، 613/1.

*- القول الثاني: ذهب الحنابلة¹ والمالكية²، أنه إذا كانت الإجارة عمل في الذمة، فيجب عليه القيام به في الوقت المحدد، لأن العقد يقتضي التعجيل، وفي التأخير إضرار به.

والراجع عندي ما ذهب إليه المالكية والحنابلة، خلافا لما ذهب إليه الشافعية لأن قولهم هذا فيه تضییع لأموال الناس، وتفويت لمصالحهم المشروعة، إذ يعدّ الالتزام بموعد التسليم من أساسيات العقود، خاصة في وقتنا الراهن، وقد يترتب عن هذه المخالفة في موعد التسليم أضرار نفسية واجتماعية ومالية للمستهلك. وحماية لمصالح المستهلك ورعاية لحقوقه المشروعة ضمن الفقهاء الصناع إذا خالف موعد تسليم المتاع أو المصنوع في أجله المتفق عليه في عقد الاستصناع.

النوع الرابع: الضمان بسبب هلاك العين:

كثيرا ما كان المستهلك يتعرض لضیاع أمواله، وذلك بهلاك متاعه أو مصنوعة عند مختلف أنواع الصناع، وقد يتكرر هذا الأمر، مما يزيد من متاعبه النفسية والاجتماعية والاقتصادية، وحماية لعموم المستهلكين من هذا الصنيع الذي يتورط فيه بعض الصناع نتيجة تقصيرهم في حفظ أمتعة المستهلكين، فقد أفتى الفقهاء بضمان الصناع بسبب هلاك العين، وذلك صيانة لحقوق الناس وحماية لأموالهم من الضیاع.

وقد اختلفت عبارات الفقهاء في تضمين الصناع وعدمه، إذا هلكت العين في حرزه قبل الصنع، وذلك تبعا للظروف التي تم فيها هذا الهلاك، ولا يعدو حدوث هذا الهلاك للعين عن حالتين:

- الأولى: هلاك العين بتقصير وتفريط من الصناع.

- الثانية: هلاك العين بشيء غالب خارج عن طاقة الصناع وإرادته.

(1)- ابن قدامة، المغني، 361/7.

(2)- القرافي، الذخيرة، 413/5 و435.

وفيما يلي استعراض لآراء الفقهاء في الحالتين: ففي الحالة الأولى: إذا هلك العين بتقصير من الصانع، كأن سرقت، أو انسكب عليها سائل فأفسدها، فقد ذهب أبو حنيفة¹، والشافعية في الراجح²، والحنابلة في الراجح أيضا³، أنه لا ضمان عليه، وذلك للاعتبارات التالية:

أ- لأن الصانع أمين، ولا شيء عليه.

ب- لأنها غير مقبوضة بعقد الإجارة، ولم يتلفها بفعله، فلم يضمنها كالعين المستأجرة.

ج- لأنه قبضها بإذن مالكها، لنفع يعود إليهما، فلم يضمنها كالمضارب والشريك.

د- لأنها كما لو تلفت بأمر غالب.

بينما ذهب الإمام مالك⁴ والصاحبان⁵، والشافعية في رواية⁶، والحنابلة في رواية⁷، أن الصانع يضمن متى ثبت تقصيره في حفظ أمتعة الناس، وقد احتجوا لذلك بما يلي:

أ- قول النبي صلى الله عليه وسلم: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»⁸.

ب- إن عمر بن الخطاب كان يضمن الصانع احتياطا لأموال الناس، وهو المعنى في المسألة إذ إن هؤلاء الصناع الذين يسلم المال إليهم من غير شهود، تخاف الخيانة منهم، فلو علموا أنهم لا يضمنون لهلك أموال الناس، لأنهم لا يعجزون من دعوى الهلاك⁹.

ج- لأن الصانع قبض العين لمنفعة نفسه من غير استحقاق، فلزمه ضمانها كالمستعير.

(1)- السرخسي، المبسوط، 100/16.

(2)- الدمياطي، عثمان، إعانة الطالبين، 201/3.

(3)- انظر: ابن قدامة، المغني، 463/7.

(4)- انظر: القرافي، الذخيرة، 503/5 و504.

(5)- السرخسي، المبسوط، 100/16.

(6)- الماوردي، الحاوي الكبير، 426/7.

(7)- ابن قدامة، المغني، 463/7.

(8)- أخرجه الترمذي في، سننه، كتاب رقم: 12، البيوع، باب: ما جاء في أن العارية مؤداة، رقمه: 1266، 558/3. وقال، حديث حسن.

وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب رقم: 22، البيوع، باب: في تضمين العور، رقمه: 3561، 296/3.

(9)- ابن رشد، المقدمات الممهدة، 243/2 و244.

وما أرجحه في هذه المسألة ما ذهب إليه الإمام مالك، والصاحبان من الحنفية، وذلك لأن هذا الرأي فيه صيانة لأموال المستهلكين وحفظ لأمتعتهم، وكذلك لأن التفريط من الصانع هو نوع من التعدي والإخلال في حفظ أمتعة المستهلكين، وهو كذلك إهمال يجب أن يتحمل مسؤوليته، لا أن يكافأ بالإعفاء منها. وعلى أساس ما تقدم فإن القول بتضمين الصانع إذا فرط أو قصر في حفظ أموال المستهلكين يعتبر قولاً سديداً ينسجم مع مقاصد الشريعة في حفظ الأموال وصيانة الحقوق.

أما الحالة الثانية: والمتعلقة بهلاك العين بما لا يمكن التحرز منه كالحريق الغالب، والعدو المكابر، والفيضان الظاهر، فقد ذهب الفقهاء من المالكية¹ والشافعية² والحنفية³ والحنابلة⁴ إلى عدم تضمين الصانع هلاك العين.

وفي رواية عن المالكية، أن الصانع يضمنون على كل حال، حتى ولو قامت البيئة على أن الهلاك كان خارجاً عن إرادتهم، وأنهم لم يكونوا سبباً فيه. يقول القرافي: «ويضمن الصانع إلا أن تقوم بيئة بالهلاك من غير سببهم، لأنهم إنما ضمنوا للتهمة، وضمنهم أشهب وجعل أيديهم أيدي ضمان كالغاصب، سداً للذريعة، فلا تقبل البيئة عنده»⁵.

هذا في حال هلاك العين قبل الصنع، وقد تهلك في يد الصانع، أي عند الصنع، وكثيراً ما يقع ذلك، خاصة في وقتنا الراهن، حيث تطاول الناس على امتحان الحرف والصناعات بمختلف أنواعها، دون أن يكونوا أهلاً لذلك، مما أصبح يعرض أمتعة المستهلكين وأموالهم للضياع بين أيدي الصانع والحرفيين. ومن أمثلة هلاك العين عند الصنع تلف الثوب في يد الخياط إذا أخطأ في قصه، وكذلك كسر لوح الزجاج عند تركيبه، أو كسر الرخام عند تبليطه.

وللفقهاء في هذه المسألة رأيان هما:

(1)- القرافي، الذخيرة، 504/5 و505.

(2)- الماوردي، الحاوي الكبير، 426/7.

(3)- السرخسي، المبسوط، 100/16.

(4)- ابن قدامة، المعنى، 463/7.

(5)- القرافي، الذخيرة، 504/5 و505.

*- الرأي الأول: ذهب أصحابه إلى القول بتضمن الصانع ما هلك في يده من فعله، وهو قول المالكية¹ والحنابلة² والحنفية³، والشافعية في رواية⁴.

وفي هذه المسألة فرق المالكية بين الخباز وغيره، إذ قالوا بعدم تضمن الخباز ما أفسد من عمله، وذلك لأن النار تغلب فهي ليست كغيرها، ولا يضمن الخباز إلا إذا تعدى، كأن لم يكن يحسن الخبز، أو لم يخرج الخبز حتى احترق⁵.

*- الرأي الثاني: ذهب أصحابه إلى القول بعدم تضمن الصانع ما هلك في يده ومن فعله إلا إذا تعدى أو فرط، سواء عمل في ملكه، أو في ملك المستأجر، وهذا هو الراجح من مذهب الشافعية⁶، ومذهب الظاهرية⁷.

ومثالا لتفريط الصانع عند أصحاب هذا الرأي أن يستأجر الإنسان خبازا ليخبز له، فيسرف في الوقود، أو يترك الخبز في الفرن ولا يخرج حتى يحترق. أما إذا اختلف المستأجر والأجير في التعدي والتفريط، صدق الأجير بيمينه، إلا أن يقول عدلان خبيران أنه تعد⁸.

وبعد استعراض رأي الفريقين في المسألة، فإن الراجح عندي هو قول الجمهور من المالكية والحنابلة والحنفية، والقاضي بتضمن الصانع ما هلك في يده ومن فعله، لأن هذا القول أكثر صيانة لأموال المستهلكين بعيدا عن كل إهمال أو استهتار. والله أعلم.

وهناك حالة ثالثة قد تتعرض لها العين، وهي: الهلاك بعد الفراغ من الصنع، وقبل تسليمها للمالك، فهل يضمن الصانع - في هذه الحالة - أم لا؟ للفقهاء في هذه المسألة آراء، أفصلها كما يلي:

- (1)- مالك، المدونة، 389/4.
- (2)- الهوتي، كشف القناع، 33/4.
- (3)- السرخسي، المبسوط، 33/16.
- (4)- الرملي، نهاية المحتاج، 311/5.
- (5)- مالك، المدونة، 389/4.
- (6)- انظر: الشافعي، الأم، 37/4.
- (7)- ابن حزم، المحلى، 29/7.
- (8)- الرملي، نهاية المحتاج، 311/5.

أولاً: ذهب المالكية¹ والحنابلة²، والصاحبان من الحنفية³، إلى القول بتضمين الصانع ما يهلك عنده بعد صنعه، سواء كان الهلاك بفعله أم لا. وقد استثنى المالكية من تضمين الصانع ما لا يمكن إخفاؤه. فقد جاء في «سراج السالك»: «إذا ادعى ضياع الشيء من مصنوعه، أو تلفه، فإن الضمان يتوجب عليه فيما يغاب عليه ويمكن إخفاؤه كالحلي والثياب وشبههما، ولا ضمان عليه في لا يمكن إخفاؤه كسفينة حرقت قبل كمال صنعها، أو جدار انهدم بحادث مطر»⁴.

ثانياً: ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى القول بتضمين الصانع ما هلك بعد صنعه إذا كان الهلاك بفعله، أما إذا كان بغير فعله فلا يضمن⁵.

ثالثاً: ذهب الشافعية في الراجح من مذهبهم، أن الصانع لا يضمن إلا إذا تعدى في إتلافه بعد الفراغ من الصنع⁶.

والذي أرجحه في هذه المسألة هو ما ذهب إليه المالكية والحنابلة، والصاحبان، من القول بتضمين الصانع ما هلك عنده بعد صنعه، لأن في ذلك احتياطاً لحفظ أمتعة المستهلكين وأموالهم، وتقديراً لمسؤولية الصنعة والجلوس بسببها إلى الناس. والله أعلم.

أما إذا سلم الصانع المصنوع للمستهلك، وهلك في يده فلا شيء على الصانع البتة⁷. وكذلك لا ضمان على الصانع إذا أحضر الشيء المصنوع لربه على الصفة التي عينها له، فدفع له الأجرة، وبعد ذلك تركه المالك عند الصانع، الذي ادعى ضياعه لصيرورته - المصنوع - وديعة عنده⁸. أي: أن المالك لم يترك المصنوع عنده كصانع، إنما يتركه عنده كمودع عنده.

وأما إذا دفع الصانع المصنوع لغير صاحبه ظاناً أنه هو، فهل يضمنه؟

(1) - انظر: مالك، المدونة، 391/4.

(2) - انظر: ابن قدامة، المغني لابن قدامة، 456/7.

(3) - الحنفي، حسن، الفتاوى الخانية، 338/2.

(4) - الجعلي، سراج السالك شرح أسهل المدارك، ص 182.

(5) - الحنفي، الفتاوى الخانية، 338/2.

(6) - انظر: الشافعي، الأم، 37/4.

(7) - القرافي، الذخيرة، 441/5.

(8) - الجعلي، سراج السالك، ص 182.

ذهب المالكية¹ والحنفية² والحنابلة³، إلى القول بأنه يضمنه، وذلك لأنه فوته على صاحبه. وأما إذا ادعى الصانع رد السلع إلى أصحابها بعد صنعها، ونفى أصحابها ذلك؟ قال مالك رحمه الله: «إذا أقر الصانع أنه قبض المتاع فهو ضامن، إلا أن يقيم البينة أنه قد رده، ولو جاز هذا القول لهم لذهبوا بأموال الناس»⁴.

وقال أبو حنيفة: «أن القول في ذلك قول الأجير، لأنه أمين في القبض، فالقول قول الأمين مع يمينه.

وقال صاحبان: القول قول أصحاب السلع، لأنها قد دخلت في ضمانه، فلا يصدق على الرد إلا ببينة»⁵.

أما مقدار الضمان، فذهب المالكية⁶ والحنفية⁷، إلى أن التلف إذا كان بعد العمل فإن الصانع يضمن قيمته معمولاً ويعطى الأجر. وقال المالكية في رواية أخرى⁸: «أن الضمان يكون بقيمتها يوم قبضها».

أما الحنابلة⁹ فقالوا: «أن المالك مخير إن شاء ضمنه إياه معمولاً وله الأجرة، وإن شاء ضمنه إياه غير معمول ولا أجرة للصانع».

وبذلك شكلت أحكام التضمنين، ونوازله خير معين للمستهلك على حفظ أمواله ورعاية مصالحه، في مقابل شطط الصانع وتعدد أخطائهم، خاصة عند مخالفة رغبات المستهلكين، والإخلاف بشروط عقد الاستصناع إما من حيث لون المصنوع أو مقداره أو وقت تسليمه، أو هلاكه وغير ذلك.

(1)- مالك، المدونة، 389/4 و390.

(2)- الفتاوى الهندية، 507/4.

(3)- ابن مفلح، الفروع، 451/4.

(4)- مالك، المدونة، 391/4 و392.

(5)- الكاساني، بدائع الصنائع، 74/4.

(6)- مالك، المدونة، 391/4.

(7)- الكاساني، بدائع الصنائع، 72/4.

(8)- القرافي، الذخيرة، 513/5 و514.

(9)- ابن قدامة، المغني، 456/7.

إن القول بتضمين الصناع يعدّ تدبيراً مهماً لحماية جمهور المستهلكين، وحفظ حقوقهم المشروعة، خاصة عند تنفيذ شروط عقد الاستصناع، وتطبيق ما تحتويه من أوصاف وخصائص حول المصنوع.

خاتمة:

لقد وفر الفقهاء النوازليون - من خلال نوازل التضمين - حماية شاملة للمستهلك في كل معاملاته وتعاقداته الاستهلاكية، خاصة عند إبرام عقود الاستصناع مع مختلف أنواع الصناع والأجراء، وذلك بتحميل مسؤولية ضمان أمتعة المستهلكين وحفظ أموالهم لكل صانع أو أجير، ثبت في حقه التفريط والتقصير في الحفظ والرعاية لأموال الناس وممتلكاتهم.

إن استقراء أحكام تضمين الصناع واستنطاق نوازله يفيد بما لا يدع مجالاً للشك أن مسألة التضمين تعتبر تدبيراً تشريعياً مهماً لتوفير الحماية اللازمة لعموم المستهلكين، وحفظ حقوقهم، وصيانة أموالهم من الضياع. وقد عدد الفقهاء النوازليون حالات تضمين الصناع وحصروها في كل مخالفة صريحة لرغبة المستهلك في كيفية نظرتة إلى المصنوع من حيث اللون أو المقدار أو الشكل أو وقت التسليم.... وغيرها، فإذا أخل الصانع بشرط من شروط عقد الاستصناع المبرم مع المستهلك، فإنه يتحمل مسؤولية ذلك، ويعتبر ضامناً لما أفسدت يده من أوصاف المصنوع وخصائصه.

إن القول بتضمين الصناع حماية واقعية لحقوق المستهلك، ورعاية شاملة لمصالحه، خاصة إذا علمنا أنه قد يحتاج إلى إبرام عقد الاستصناع عدة مرات في اليوم الواحد، وذلك لكثرة حاجاته اليومية وتنوعها، فالمستهلك قد يحتاج إلى خدمات كثير من الصناع في الآن نفسه، فحاجاته المعيشية قد تضطره إلى التعامل مع الصناع والأجراء بكثرة، مثل الخياط والصباغ والقصار والبناء... وغير هؤلاء كثير. فهؤلاء جميعاً ضامنون لما تلف في أيديهم من أموال المستهلك أو أمتعته.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله، منتخب الأحكام، تحقيق عبد الله بن عطية الرداد الغامدي، المكتبة المكية ومؤسسة الريان، د. ط، د. ت.
- ابن جزي، محمد، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، تحقيق محمد بن سيدي محمد مولاي، د. ط، د. ت.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى بالآثار، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ت.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام والشرعيات والتحصيلات المحكمات لأهميات مسائلها المشكلات، تحقيق سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ/1988م.
- ابن رشد، أبو الوليد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، وضمنه «المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعتبية» لمحمد العتبي القرطبي، تحقيق أحمد الحبابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1408هـ/1988م.
- ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، د. ت.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله، المغني: على مختصر أبي القاسم، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1981م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار المعارف، د. ت.

- ابن وهب وأشهب، المجموع المذهب في أجوبة الإمامين ابن وهب وأشهب، جمع وتوثيق وتقديم حميد لحرر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م.
- أبو داود، السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا/بيروت، د. ت، د. ط.
- الأردبيلي، يوسف، الأنوار لأعمال الأبرار، مطبعة المدني، القاهرة، 1969م.
- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نجيب الماجدي، المكتبة العصرية، صيدا/بيروت، 143هـ/2012م.
- الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1332هـ.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار صادر، بيروت. د. ت.
- البرزلي، أبو القاسم بن أحمد، فتاوى البرزلي المسماة: جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م.
- البغدادي، أبي محمد بن غانم بن محمد، مجمع الضمانات في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، دار السلام، مصر، الطبعة الأولى، 1999م.
- التاودي، أبو عبد الله محمد، حلي المعاصم لبنت فكر ابن عاصم، بهامش البهجة، مطبعة الشرق، مصر، د. ت.
- الجعلي، عثمان، سراج السالك شرح أسهل المدارك، طبعة البابي الحلبي، مصر، د. ت.
- الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، تعليق الشيخ محمد يحيى بن محمد الأمين بن أبوه الموسوي اليعقوبي الشنقيطي، تصحيح وتحقيق دار الرضوان للنشر، نواكشوط، موريتانيا، الطبعة الأولى، 1431هـ/2010م.

- الحنفي، حسن، الفتاوى الخانية، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، 1973م.
- الخشني، ابن الحارث، أصول الفتيا في المذهب المالكي، تحقيق المجذوب وأبو الأجفان وبطيخ، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985م.
- الدار قطني، أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللطيف حرز الله، وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ/ 2004م.
- الدمياطي، عثمان، إعانة الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1420هـ/ 1999م.
- الرصاع، محمد، شرح حدود ابن عرفة الموسوم: الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
- الزحيلي، وهبة، نظرية الضمان أو أحكام المسؤولية المدنية والجنائية في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 1982م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م.
- السرخسي، محمد بن أبي سهل، المبسوط، مطبعة السعادة لصاحبها محمد إسماعيل، 1324هـ.
- السغدري، علي بن الحسين، التنف في الفتاوى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1404هـ.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثامنة، 2011م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان، الطبعة الثانية، 1406هـ/1985م.
- الشافعي، محمد، الأم، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، 1321هـ.
- الشربيني، محمد، مغني المحتاج إلى معاني ألفاظ المنهاج، مطبعة البابي الحلبي.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب في فقه مذهب الإمام الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1343هـ.
- العقباني، محمد بن أحمد بن قاسم، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق علي الشنوفي، المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية، دمشق، 1967م.
- علماء الهند، الفتاوى الهندية، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الثالثة، 1973م.
- الغنيمي، عبد الغني، اللباب في شرح الكتاب، المكتبة العلمية، بيروت، 1980م.
- الفيروز آبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق الدكتور محمد مسعود أحمد، المكتبة العصرية بيروت، 1432هـ/2011م.
- فيض الله، محمد فوزي، نظرية الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1982م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت.
- القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق الأستاذ محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994م.

- قلعه جي، محمد رواس، وقنيبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1408هـ/1985م.
- القيرواني، عبد الله، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999م.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مطبعة الإمام، 1971م.
- الكشناوي، أبو بكر بن حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.
- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي، فتاوى المازري، تقديم وجمع وتحقيق الطاهر المعموري، الدار التونسية للنشر، تونس، 1994م.
- مالك، بن أنس، المدونة الكبرى، مطبعة السعادة، مصر.
- المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة الأولى، 1374هـ/1955م.
- المرداوي، علي، تصحيح الفروع، عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1985م.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م.
- المطيعي، محمد نجيب، تكملة المجموع شرح المذهب، مكتبة المطيعي، مصر، د. ت.
- المعداني، الحسن بن رجال، كشف القناع عن تضمين الصنائع، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار القلم، بيروت، د. ت.

تحقيق القول في الترجيح بقوة الدليل وبكثرة القائلين به عند الإمام مالك

Favouring the Talk Due to Strong Argument and Frequent Use in Imam Malik Jurisprudence

ذ. حفيظ بوردلة

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

كلية الآداب والعلوم الانسانية سايس - فاس - المغرب



ملخص:

يتناول هذا البحث مسألة الترجيح بالقوة والترجيح بالكثرة عند الإمام مالك، -رحمه الله- وأيهما يقدم عند تعارضهما.

ويهدف هذا البحث إلى التحقق من نسبة الترجيح بقوة الدليل، والترجيح بكثرة القائل للإمام مالك -رحمه الله- وأيهما يقدم عند التعارض، وقد سلكت لتحقيق هذا الهدف المنهج الاستقرائي، -في حدود كتاب «المدونة» لسحنون، و«الموطأ» للإمام مالك- والتحليلي.

وقد خلص هذا البحث إلى التفرقة والتفصيل بين ثلاثة مجالات:

في مجال الرواية يرجح الإمام مالك رحمه الله عند التعارض أحد الخبرين على الآخر بكثرة القائلين، بشرط أن يستوي رواة الخبرين في العدالة، فيقدم الذي رواه أكثر على الذي رواه أقل، وألا يصحب أحد الخبرين عمل أهل المدينة، وألا يكون في أحد الجانبين الخلفاء الراشدون أو أحدهم.

في مجال الشهادات والأقضية تقدم القوة على الكثرة على الرأي الراجح، وهو الذي رواه عنه ابن القاسم في المدونة، وعَمَلُ أكثر أتباعه على هذا، كما تشهد بذلك كتب النوازل والأحكام.

في مجال الرأي والاجتهاد، اختلف عنه في هذا المجال، فتارة يميل مع قوة الرأي والاجتهاد، وتارة يميل مع كثرة القائلين، وما أثر عنه من الأمثلة في هذا الشأن لا تكاد تسير على نسق واحد، فمنها ما مرده قوة الدليل، ومنها ما مرده كثرة القائل.

كلمات مفتاحية:

اجتهاد - ترجيح - تواتر - فقه - دليل - سنة - الإمام مالك.

Abstract:

This research aims to verify the weighting ratio based on the strength of evidence and frequent use, so that one should be preceded when they are opposed. It adopts the inductive approach in cooperation with the Mudawana and Al-Muwatta. This research results to differentiating between three areas. First, in the field of narration, Imam Malik supports one on the condition that the narrators are equal in justice and gives precedence to those whose version is widely spread. Second, in the field of testimony and judgments, power is favored and preceded. This is what Abu Qasim narrated in the Mudawana. Finally, the field of opinion and interpretative judgement has not been agreed upon because the strength of control may differ from time to time.

Keywords:

Weighting, Jurisprudence, Argument, Frequency, Talk, Use, Imam Malik.

مقدمة:

الحمد لله الذي أنعم على خلقه بهدايته، وأتم عليهم نعمته، أحمده وأستعينه، وأستغفره وأتوكل عليه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، أرسله إلى كافة خلقه، بشيرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه، وسراجا منيرا، وعلى آله وصحبه الكرام، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد فإن أقوال العلماء وآراءهم، ونصوص الشريعة قد تختلف وتتعارض حول المسألة الواحدة، فيذهب هذا إلى غير ما يذهب إليه الآخر، متبعين في ذلك ما أداهم إليه اجتهادهم، وقد أجمع علماء الأمة على أن الأدلة وما يؤدي إليه النظر السديد هو المتبع، وأن العدول عن ذلك وتركه لغير مسوغ ممنوع، فشرع الله في حق المجتهد هو ما يؤديه إليه اجتهاده، فإذا أن يثاب مرة إن أخطأ، أو مرتين إن أصاب، ولا يمكنه نصب الخلاف حجة وذريعة لتترك موجبات نصوص الشريعة، وإلا تم الخروج عن الشريعة روحاً وجوهرًا، بتركه مؤدى اجتهاده لقول غيره، وذلك لكثرة الخلاف في المسائل الفقهية.

وبناء على هذا فالفقهاء المجتهدون مضطرون للموازنة بين الروايات والأقوال المتعارضة، وترجيح بعضها على بعض بالطرق المعروفة عندهم، ومن بين هؤلاء الفقهاء الأعلام إمام دار الهجرة رضي الله عنه، فقد كان يسلك مسلك الترجيح عند اختلاف الصحابة في اجتهاداتهم وآرائهم، أو في ما روه عن النبي صلى الله عليه وسلم.

إشكالية البحث:

لا تنكر أهمية الترجيح بالكثرة والترجيح بالقوة ضمن أدوات الترجيح في مجال الاجتهاد الفقهي، وخصوصاً عند التعارض بين الأقوال بعضها مع بعض، وكذا الروايات، وقد تضاربت آراء فقهاء المذهب المالكي حول نسبة الترجيح بقوة الدليل، وكثرة القائل للإمام مالك رحمه الله، مما جعل إشكال هذا الموضوع قائم، والسؤال حوله مطروح، وهو ما موقف الإمام مالك رحمه الله من الترجيح بقوة الدليل؟ والترجيح بكثرة القائل؟ ومتى يقدم الكثرة على القوة؟ والقوة على الكثرة؟

أهمية البحث:

إن مصطلح المشهور كثيراً ما تحيل عليه القوانين العامة والخاصة للدولة المغربية التي يعد المذهب المالكي مرجعاً أساساً لها داخل المنظومة التشريعية، كما في المادة الأولى من القانون رقم: 39.08 المتعلق بمدونة الحقوق العينية، حيث أحالت هذه المادة على العمل بالراجح والمشهور وما جرى به العمل فيما لا يوجد فيه نص قانوني، كما ألزمت الدولة المجامع الفقهية والهيئات والمجالس العلمية بضرورة التقيد بالمتفق عليه والراجح والمشهور وما جرى

به العمل، ومن هنا دعت الضرورة ومست الحاجة إلى تحديد مصطلح مفهوم المشهور، وإزالة ما به من غموض بغية التوصل إلى المفهوم المحدد لهذا المصطلح، الذي فسر بما كثر قائله، كما فسر بما قوي دليله، ورصد ما طرأ عليه من مفاهيم ودلالات، فجاء هذا البحث ليشكل أرضية أساسية مساعدة على معرفة مرد مصطلح المشهور في مجال الفقه المالكي، هل يرجع معناه إلى قوة الدليل، أو إلى كثرة القائل؟

الهدف من البحث:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن منهج الإمام مالك رحمه الله في الترجيح بقوة الدليل، والترجيح بكثرة القائل، وكيفية التعامل مع هذين المرجحين عند تعارضهما، ومتى تقدم الكثرة على القوة، والقوة على الكثرة؟

ولتحقيق هذا الهدف قسمت هذا الموضوع إلى أربعة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: موقف الإمام مالك من التصويب والتخطئة في الاجتهاد.

المبحث الثاني: التحقيق في نسبة الترجيح بقوة الدليل لمالك.

المبحث الثالث: التحقيق في نسبة الترجيح بكثرة القائل لمالك.

المبحث الرابع: مجالات إعمال الترجيح بالقوة والكثرة عند مالك.

خاتمة: وفيها أهم النتائج المستخلصة من البحث.

المنهج المتبع في البحث:

فيما يتعلق بالمنهج العام الذي سلكته في هذه الرسالة؛ فقد جمعت فيها بين المنهج، والاستقرائي، والتحليلي،

أولا المنهج الاستقرائي: وكان هذا الاستقراء في حدود موطأ الإمام مالك رحمه الله والمدونة لسحنون رحمه الله.

ثانياً المنهج التحليلي: وقد لجأت إلى هذا المنهج لدراسة الأقوال، وإزاحة بعض الإشكالات التي قد ترد على بعض المعطيات، وتعليل بعض التوجيهات، واستخلاص بعض النتائج.

المبحث الأول: موقف الإمام مالك من التصويب والتخطئة في الاجتهاد

ذهب إمام دار الهجرة -رحمه الله- إلى أن المصيب من المجتهدين عند الاختلاف واحد، وقد نسب إليه القول بأن كل مجتهد مصيب، لكن هذا لم يثبت عنه في رواية صحيحة، وقد أورد ابن عبد البر رحمه الله -في كتابه جامع بيان العلم وفضله- عدة روايات بسنده إلى الإمام رحمه الله تثبت له نسبة القول إن المصيب من المجتهدين عند الاختلاف واحد، من ذلك قوله: «أخبرنا عند الرحمن بن يحيى، ثنا أحمد بن سعيد ثنا محمد بن زيان، ثنا الحارث بن مسكين، عن ابن القاسم، عن مالك، أنه قال: «في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مخطئ ومصيب فعليك بالاجتهاد»¹

وقد نقل ابن عبد البر عن المزني رحمه الله قوله: «ولا أعلم اختلافاً بين الحذاق من شيوخ المالكيين ونظرائهم من البغداديين مثل إسماعيل بن إسحاق القاضي وابن بكير وأبي العباس الطيالسي ومن دونهم مثل شيخنا عمرو بن محمد بن أبي الفرج المالكي، وأبي الطيب محمد بن محمد بن إسحاق بن راهويه، وأبي الحسن بن المنتاب وغيرهم من الشيوخ البغداديين والمصريين المالكيين، كل يحكي أن مذهب مالك رحمه الله في اجتهاد المجتهدين والقياسيين إذا اختلفوا فيما يجوز فيه التأويل من نوازل الأحكام أن الحق من ذلك عند الله واحد من أقوالهم واختلافهم»²

وقول الإمام رحمه الله: «فعليك بالاجتهاد» كما في رواية ابن عبد البر دعوة صريحة منه إلى الموازنة والترجيح بين الروايات والآراء المختلف فيها بين الصحابة رضوان الله عليهم.

وبناء على أن الصواب والحق واحد عند الاختلاف، فقد كان الإمام مالك وهو المجتهد المطلق يلجأ إلى الترجيح عند اختلاف الصحابة في الرواية أو الرأي، وله في ذلك مسالك معروفة،

(1) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، نشر دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1994م، ج2، ص906.

(2) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، م. س، ج2، ص885.

وأدوات متبعة، كترجيح ما صحبه العمل على ما لم يصحبه عمل، وغير ذلك، ومما نسب إليه الترجيح به رحمه الله تعالى قوة الدليل، كما نسب إليه الترجيح بكثرة القائل، وهذا ما سيطلق عليه في مرحلة لاحقة مصطلح المشهور الذي اختلف مرده هل هو قوة الدليل؟ أم كثرة القائل؟ ومن خلال تتبعي لأقوال مالك -رحمه الله- وآرائه في كتابه الموطأ والمدونة لم أجد ما يشير إلى تحديد مصطلح المشهور كمصطلح له دلالة ومفهومه الخاص، أما من حيث الاستعمال، فإن الإمام -رحمه الله- كان يستعمل ويرجع إلى أحد مفهومي هذا المصطلح في الموازنة والترجيح بين الأقوال والآراء والروايات، فتارة يرجح بكثرة القائلين، وأخرى بقوة الدليل من غير التفات للقائلين

وهذه المسألة قد اختلفت فيها أنظار الفقهاء والأصوليين في أيهما يقدم عند التعارض؟، ولئن منهما تكون الغلبة؟، فذهب فريق منهم إلى الترجيح بقوة الدليل من غير التفات إلى كثرة القائلين وقلتيم، وذهب البعض الآخر إلى الترجيح بكثرة الرواة والقائلين، وإن لم تتجاوز قوتهم في حال انفرادهم قوة من هم أقل منهم عددا، ولكل فريق من هذين الفريقين أدلة في نصرة مذهبه تذكر في باب التعارض والترجيح من كتب أوصول الفقه، لكن ما يهنا هنا هو رأي الإمام مالك ومنهجه عند تعارض الأقوال والروايات المتساوية في الحجية بأي اعتبار يكون؟ أبقوة الدليل؟ أم بكثرة القائل؟

المبحث الثاني: التحقيق في نسبة الترجيح بقوة الدليل لمالك

ذهب ابن عبد السلام الهوّاري التونسي، ونسب لابن خويز منداد وابن بشير إلى أن المراعي والمتبع عند الإمام مالك رحمه الله هو قوة الدليل، من غير التفات إلى عدد الرواة، ما لم يبلغوا حد التواتر، قال ابن عبد السلام: «والذي ينبغي أن يعتقد من ذلك، وهو الذي تدل عليه مسائل المذهب أن الإمام -رحمه الله- إنما يراعي من الخلاف ما قوي دليله»¹ واستدل هو وغيره على ذلك بمسألة تجويز الإمام مالك رحمه الله الصلاة على جلود السباع المذكاة، وبيع الشيء قبل قبضه من غير الطعام، وأكل المصيد الذي أكل منه الكلب، متبعا في ذلك قوة الدليل، من

(1) الهواري، أبو عبد الله محمد بن عبد السلام التونسي، شرح جامع الأمهات، تحقيق أحمد نجيب الشريف، مركز نجيبويه، ط 1، 2019م، ج 1، 261.

غير مراعاة كثرة المخالفين له في هذه المسائل، قال ابن عبد السلام -ونسب لابن خويندنداد-: «وقد أجاز رحمه الله الصلاة على جلود السباع إذا ذكيت وأكثرهم على خلافه، وأباح بيع ما فيه حق توفية من غير الطعام قبل قبضه، وأجاز أكل الصيد إذا أكل منه الكلب، إلى غير ذلك من المسائل، ولم يراع في ذلك خلاف الجمهور، وهذا مما يدل على أن المراعى عنده إنما هو الدليل لا كثرة القائل»¹، وليس هذا تصريحاً من الإمام مالك رحمه في اعتماد قودة الدليل عند الاختلاف والتعارض، بل هو تخريج استند فيه ابن عبد السلام على ما ساقه من الأمثلة التي لم يراع فيه الإمام رحمه الله كثرة المخالفين له فيها.

المبحث الثالث: التحقيق في نسبة الترجيح بكثرة القائل لمالك

وذهب فريق آخر إلى أن المراعى عند الإمام مالك رحمه الله هو كثرة القائلين، قال ابن العربي رحمه الله: «ترجيح الأخبار بكثرة الرواة لها أو مزيد عد التهم فيها، وهو مذهب مالك والشافعي»²، وقال ابن تيمية رحمه الله نقلاً عن ابن برهان: «يرجح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة نص عليه وبه قال مالك»³ وقال الوانوفي معلقاً على قول البرادعي في تهذيبه: «وإن ذكر مأموم أنه نسي تكبيرة الإحرام، فإن كان كبر للركوع ونوى بها تكبيرة الإحرام أجزأته، وإن كان كبرها ولم ينو بها ذلك تمادى مع الإمام وأعاد الصلاة احتياطاً، لأنها لا تجزئه عند ربعة، وتجزئه عند ابن المسيب»⁴ حيث قال: «هذا نص من مالك على مراعاة الخلاف، وظاهره أنه التفت إلى القائلين دون النظر في وجه قولهم، هل فيه قوة استدلال أم لا؟»⁵.

- (1) الهواري التونسي، شرح جامع الأمهات، م. س، ج 1، ص 261.
- (2) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تعليق محمد عبد القادر عطا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 3، 1424 هـ - 2003 م، ج 1، ص 621.
- (3) آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، ص 305.
- (4) البرادعي، خلف بن أبي القاسم، التهذيب في اختصار المدونة، تحقيق محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط 1، 1423 هـ - 2002 م، ج 1، ص 233.
- (5) الوانوفي، أبو عبد الله، تعليقة على تهذيب المدونة، تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب وحافظ بن عبد الرحمن خير، ط 1، 2014 م، ج 1، ص 177.

وقال القاضي عبد الوهاب: «كثرة رواية الخبر مما يرجح به على ما هو أقل رواية منه»¹، وقال الباجي رحمه الله في أثناء حديثه عن أوجه ترجيح الأسانيد بعضها على بعض: «والضرب الثالث أن يكون رواية أحد الخبرين أكثر من رواية الآخر.... وقد ذهب بعض أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا ترجيح بكثرة الرواية. وهذا ليس بصحيح»²

المبحث الرابع: مجالات إعمال الترجيح بالقوة والكثرة عند مالك

لا شك أن المتتبع لاجتهادات الإمام مالك رحمه الله وطرق ترجيحه بعض الأقوال والروايات على بعض، وما روي عنه في ذلك، سواء كان هذا الترجيح بقوة الدليل أو بكثرة القائل، سيلحظ أنه رحمه الله يفرق بين ثلاثة مجالات في هذا الباب: مجال الرواية، ومجال الاجتهاد والدراية، ومجال الأقضية والشهادات، ولتفصيل القول في هذه المجالات الثلاث، قسمت هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: الترجيح عند الإمام بالكثرة والقوة في مجال الرواية

معلوم أنه إذا كان أحد الحديثين قوي والآخر ضعيف، فلا يُعارض الحديث الضعيف الحديث القوي، وإن كثر القائلون به، وفرض الحديث فيما استوت درجتها من حيث القوة والاحتجاج، وزاد أحدهما على الآخر بكثرة رواته، ففي هذه الحالة قد سلك الإمام رحمه الله في الترجيح بين الروايات المتعارضة مسالك متعددة، بغية التوصل إلى الراجح من الخلاف، ومن هذه المسالك مسلك الترجيح بكثرة الرواية، وقد نسب غير واحد من الفقهاء والأصوليين هذا المنهج إلى الجمهور، ولم يخالف في ذلك إلا الكرخي من الحنفية رحمه الله، قال الإمام الشوكاني رحمه الله: «... يرجح ما رواه أكثر على ما رواه أقل، لقوة الظن به، وإليه ذهب الجمهور».

(1) القاضي عبد الوهاب، البغداد، شرح الرسالة، إخراج أبو الفضل الديمياطي أحمد بن علي، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ - 2007م، ج1، ص290.

(2) الباجي، أبو الوليد، أحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق محمد عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة، ط1، 1989م، ص743. ينظر الباجي، أبو الوليد، المنهاج في ترتيب الحجج، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط3، 2001م، ص223.

وذهب الشافعي في القديم إلى أنهما سواء وشبهه بالشهادات، وبه قال الكرخي¹.

وقال ابن النجار الحنبلي رحمه الله: «اعلم أن الذي عليه الأربعة والأكثر: أن السند «يرجح بالأكثر رواية» وهو بأن تكون رواته أكثر من رواية غيره؛ لأن العدد الكثير أبعد عن الخطأ من العدد القليل؛ لأن كل واحد من الكثير يفيد ظناً. فإذا انضم إلى غيره قوي، فيكون مقدماً لقوة»².

وقد أورد ابن قدامة المقدسي رحمه الله عدة وقائع سلك فيها الصحابة رضوان الله عليهم مسلك الترجيح بالكثرة، حتى ادعى أن هذا إجماعاً منهم على الترجيح بكثرة العدد،³ وذلك لبعد الغلط والسهو عن العدد الكثير، وقد سبق بيان نسبة ابن العربي رحمه الله هذا القول إلى الإمام مالك.

وقد جاء عن القاضي عياض رحمه الله قوله: «وفي رواية إن المنصور قال له: يا أبا عبد الله ضم هذا العلم ودون كتباً وجنب فيها شذائد ابن عمر، ورخص ابن عباس، وشواذ ابن مسعود، وأقصِد أوسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة»⁴ فيؤخذ من قوله: «وشواذ ابن مسعود» عن طريق مفهوم المخالفة أن الإمام مالكا اتبع في موطنه المعروف والمشهور عن الصحابة، وجانب الشاذ الذي تفرد به ابن مسعود فلم يلتفت إليه.

ومما يقوم عنده أيضاً مقام الكثرة وجود الخلفاء الأربعة أو أحدهم في جانب، وإن قل عدد هذا الجانب بالنسبة للجانب الآخر، فإن الكفة التي فيها الخلفاء الأربعة، أو أحدهم، ترجح على الكفة الأخرى، وذلك عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم: «.... وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها

(1) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، كفر بطنا، ط1، 1419هـ - 1999م، ج2، ص 264.

(2) ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد الحنبلي، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ - 1997م، ج4، ص 628.

(3) ابن قدامة، المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2002م، ج2، ص 392.

(4) القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق محمد بن تاووت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط2، 1983م، ج2، ص 73.

بالنواجذ»¹. قال ابن العربي في عارضة الأحوزي شارحا هذا الحديث: «أمر بالرجوع إلى سنة الخلفاء، وهو يكون على أمرين:

الأول: التقليد لمن عجز عن النظر أي كتقليد غيرهم.

الثاني: الترجيح عند اختلاف الصحابة فيقدم الذي فيه الخلفاء الأربعة أو أبو بكر وعمر، وإلى هذه النزعة كان ينزع مالك، ونبه عليها في الموطأ»².

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام، هو أن الإمام مالكا رحمه الله إذا تعارض عنده خبران واستوت درجتاهما من حيث الحجية، فإنه يفرع إلى ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ما لم يصحب أحد الخبرين عمل، فإن صحب أحد الخبرين عمل أهل المدينة، فإنه يقدمه على الخبر الآخر وإن كثرت روايته، وهذا منهج معروف عنده؛ وذلك لقيام العمل مقام التواتر، فيقدم المتواتر على الخبر المشهور الذي كثرت روايته.

ومن الأمثلة التي قدم فيها الإمام رحمه الله الكثرة على القلة، ما جاء في مسألة الوضوء مما مست النار، قال ابن عبد البر: «قال أبو عمر لقوة الاختلاف في هذه المسألة بالمدينة بين علمائها، أشبع مالك رحمه الله في موطئه في هذا الباب وشده وقواه فذكر فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عباس وسويد بن النعمان وهما إسنادان صحيحان، وذكر فيه عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله بن عباس وعامر بن ربيعة وأبي طلحة الأنصاري وجابر بن عبد الله وأبي بن كعب أنهم كانوا لا يتوضؤون مما مست النار»³.

ومن أمثلة ذلك مسألة الوضوء من مس الذكر، فقد روى فيها عن بسرة بنت صفوان، ومصعب بن سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر، وهشام بن عروة عن أبيه.

وكذا الوضوء من قبلة الرجل امرأته، وكذا مسألة المسح على الخفين، ومسألة إفراغ الحج، وغير ذلك من المسائل التي عول فيها الإمام رحمه الله على كثرة الرواية، وإلى هذا جنح كثير من

(1) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي تحقيق بشار عواد، ج 4، ص 341.

(2) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، ج 10، ص 147.

(3) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ، ج 3، ص 338.

أتباعه في الترجيح بكثرة الرواة، من ذلك ما استدل به القاضي عبد الوهاب على أن الكفارة في الصيام على التخيير حيث قال: «فإن قالوا: خبرنا أولى؛ لأن من روى الترتيب أكثر ممن روى التخيير؛ لأن الذي روى التخيير عن الزهري: مالك وابن جريج، والذين رَوَوْا الترتيب: سفيان بن عيينة ومعمّر والأوزاعي، والخبر يترجح بكثرة الرواة؛ لأن ذلك أبعد من الغلط، وأقرب إلى التواتر.

قلنا: الأمر على ما قلتم في أن كثرة رواية الخبر مما يرجح به على ما هو أقل رواية منه، لكن هذا قد أخطأتم في قولكم إن رواية التخيير عن الزهري: مالك وابن جريج فقط؛ لأن رواية التخيير عنه أكثر من رواية الترتيب؛ وذلك أن التخيير رواه عنه: مالك، وابن جريج، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وأبو أويس، وعمر بن عثمان المخزومي¹.

ومن ذلك أيضاً ما رجح به ابن يونس ما ذهب إليه مالك في كيفية صلاة الخوف على ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله، حيث قال: «فالكلام بيننا وبينه في ترجيح الأخبار، فالمصير إلى ما رويناه أولى؛ لأنها عن ثلاثة من الصحابة، وما رَوَّاه عن واحد»².

وخلاصة ما في هذا الأمر هو أن الإمام رحمه الله في مجال الرواية يرجح أحد الخبرين على الآخر عند التعارض واستوائهما من حيث الحجية والقوة بكثرة القائلين، ما لم يصحب أحد الخبرين عمل أهل المدينة، أو يكون في أحد الطرفين الخلفاء الراشدون أو بعضهم، فيقدم ما به العمل وما صار إليه الخلفاء على الآخر بصرف النظر عن الكثرة.

المطلب الثاني: الترجيح عند الإمام بالكثرة والقوة في مجال الاجتهاد

اختلف عن الإمام مالك رحمه الله في أي المُرَجِّحَيْنِ يتبع عند اختلاف الصحابة والتابعين في الرأي والمسائل الاجتهادية، هل يرجح بكثرة قائل؟، أم بقوة الرأي والدليل، ولا يلتفت إلى كثرة القائلين وقلتهم.

(1) القاضي عبد الوهاب، شرح الرسالة، م، س، ج 1، ص 290.

(2) ابن يونس الصقلي، أبو بكر محمد بن عبد الله، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق مجموعة باحثين، نشر معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2013م، ج 3، ص 915.

وللإمام في هذا الباب قاعدة وهي أنه متى ما جزم برجحان أحد الرأيين، وتحقق من ذلك أشد التحقق، فإنه في هذه الحالة يتبع ما أداه إليه اجتهاده وما ترجح عنده، ولا ينظر إلى عدد الخصم المخالف قلوباً أو أكثر.

قال الإمام القباب -رحمه الله- في أجوبته عن بعض الأسئلة التي وجهها إليه الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «الأدلة الشرعية منها ما تبين قوته تبيناً يجزم الناظر فيه بصحة أحد الدليلين، والعمل بإحدى الأمرتين فما هنا لا وجه لمراعاة الخلاف، ولا معنى له»¹.

وقال ابن رشد الحفيد رحمه الله مبيناً العلة فيما يفسخ من الزواج وما لا يفسخ بعد الدخول وقبله عند الإمام: «هذا راجع عنده إلى قوة دليل الفسخ وضعفه، فمتى كان الدليل عنده قويا فسخ قبله وبعده، ومتى كان ضعيفاً فسخ قبل ولم يفسخ بعد، وسواء أكان الدليل القوي متفقاً عليه أو مختلفاً فيه»²، فعدم فسخه بعد الدخول ليس من باب العمل بالضعيف، أو ترك المجتهد اجتهاده لاجتهاد غير بل هناك أمور أخرى طرأت على الاجتهاد فتغير لتبدل الأحوال، فحال ما قبل الوقوع في الورطة، ليس كحال الوقوع فيها، فهنا اعتبارات ومصالح ومآلات تصير ما كان مرجوحاً قوياً، وما كان قوياً مرجوحاً، كما قال الشاطبي رحمه الله: فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليلاً أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن به من القرائن المرجحة»³.

ويتجلى هذا المنهج أكثر في إعماله رحمه الله أصل مراعاة الخلاف الذي انبثق عنه -في مرحلة لاحقة من مراحل تكون المذهب المالكي- الاختلاف في مرد مصطلح المشهور هل هو ما قوي دليلاً؟ أو ما كثر قائله؟، فمالك إذا قطع برجحان أحد الرأيين أو الدليلين، لم يُلْقَ لرأي المخالف أي اعتبار؛ إذ ليس كل خلاف معتبر، وإن كان البعض قد ذهب إلى أنه يراعي من الخلاف المشهور والشاذ، لكن ما حكاه عنه ابن خويز منداد وابن بشير وابن عبد السلام

(1) الوئشريسى، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، وزارة الأوقاف المغربية، ط1، 1981م، ج6، ص388.

(2) ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق عبد الله العبادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995م، ج3، ص1374-1375.

(3) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، دار الفكر العربي، ج5، ص190.

الهواري وغيرهم، وما أثر عنه من الأمثلة في هذا الشأن تُرجح أن الإمام يتبع القوة لا الكثرة، شريطة القطع بصحة ما أداه إليه اجتهاده.

وذهب بعض آخر كما في المعيار للونشريسي -وهو تفصيل حسن- إلى التفرقة بين إنشاء الأحكام فلا يراعى فيها من الخلاف إلا الخلاف القوي، وبين التصحيح الكلي أو الجزئي للفعل بعد الوقوع فإنه يراعى فيه ما دون المشهور وأحرى المشهور، وبين درء الحدود فيراعى فيها كل خلاف،¹ عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم: «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم»²، وقول عمر: «لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات»³.

وقد بين رحمه الله منهجه في الترجيح بالكثرة حين سئل عن مفهوم بعض المصطلحات التي يُكثر من استعمالها، فقال: «أما أكثر ما في الكتاب «فرأي» فلعمري ما هو رأيي ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتقون الله فكثرت علي فقلت: «رأيي» وذلك إذا كان رأيهم مثل رأي الصحابة أدركوهم عليه، وأدركتهم أنا على ذلك»⁴، فقوله من من غير واحد وقوله: فكثرت علي إشارة صريحة منه رحمه الله في اعتماده رأي الأكثر، لكن هذا لا ينفي عنه أنه لا يرجح ما قوي عليه على ما كثر قائله، فالإمام تارة يغلب قوة الدليل على كثرة القائل، وتارة يغلب كثرة القائل على قوة الدليل، وفي الفقه المالكي من هذا الشيء الكثير.

ومن الأمثلة التي راعى فيها الإمام القوة ولم يلتفت إلى الكثرة ما أورده ابن عبد السلام فقال: «وقد أجاز رحمه الله الصلاة على جلود السباع إذا ذكيت وأكثرهم على خلافه، وأباح بيع ما فيه حق توفية من غير الطعام قبل قبضه، وأجاز أكل الصيد إذا أكل منه الكلب، إلى غير ذلك من المسائل ولم يراع في ذلك خلاف الجمهور، وهذا مما يدل على أن المراعى عنده إنما هو الدليل لا كثرة القائل»⁵.

(1) الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب، م. س، 38/12.

(2) الترمذي، سنن الترمذي، م. س، ج 3، ص 85.

(3) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ، ج5، ص 511.

(4) القاضي عياض، ترتيب المدارك، م. س، ج2، ص 74.

(5) الهواري التونسي، شرح جامع الأمهات، م. س، ج1، ص 261.

ومن الأمثلة التي راعى فيها الكثرة: مسألة توريث الجدات، فقد ذهب رحمه الله إلى عدم توريث أكثر من جدتين: أم الأب وأم الأم وأمهاتهما متبع في ذلك ما عليه الأكثر، خلافا لما روي عن زيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب وابن مسعود رضي الله عنهم أنهم ورثوا ثلاث جدات، وابن عباس وجابر بن زيد اللذين ذهبا إلى توريث أربع جدات¹، ومن هذا الباب أيضا: ما جاء في المدونة: «قلت: ما قول مالك إذا اجتمع الأضحى والجمعة أو الفطر والجمعة فصلى رجل من أهل الحضر العيد مع الإمام ثم أراد أن لا يشهد الجمعة، هل يضع ذلك عنه شهوده صلاة العيد ما وجب عليه من إتيان الجمعة؟»

قال: لا وكان يقول: لا يضع ذلك عنه ما وجب عليه من إتيان الجمعة، قال مالك: ولم يبلغني أن أحدا أذن لأهل العوالي إلا عثمان، ولم يكن مالك يرى الذي فعل عثمان² وكذا مسألة رضاع الكبير، وغير ذلك من المسائل التي كان البعض منها مرده قوة الدليل، والبعض الآخر كثرة القائل.

وخلاصة ما في الباب هو أن الإمام اختلف عنه في هذا الأمر، فنسب إليه البعض من اتباعه الترجيح بقوة الدليل، ونسب إليه البعض الآخر الترجيح بكثرة القائل، وما ورد عنه من الأمثلة تشهد لكلا الطرفين، وذهب آخرون إلى التفصيل، فقالوا لا يراعى من الخلاف قبل الوقوع إلا الخلاف القوي، وبعد الوقوع والإقدام على المنهي عنه، أو عدم الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب، سواء كان ذلك في العبادات أو في المعاملات، يراعى المشهور ومن هو دونه في الشهرة، وفي باب الحدود والجنايات يراعى كل خلاف وإن كان شاذًا.

وبناء على هذا الاختلاف، عن مالك في التحول بين مراعاة القوة، وبين مراعاة الكثرة في المسائل الاجتهادية، فإن هذا الموضوع لا يزال محتاجا إلى مزيد بحث وتتبّع واستقراء، ورصد السبب الذي كان وراء اتباع مالك لقوة الدليل تارة، واتباع كثرة القائل تارة أخرى، حتى يظهر الفرق بين المعنيين، وتنضبط عنه المواضع التي يراعى فيها القوة، والمواضع التي يراعى فيها الكثرة.

(1) ينظر: ابن يونس الصقلي، الجامع لمسائل المدونة، م. س، ج 21، ص 469.

(2) سحنون بن سعيد، المدونة، مطبعة السعادة، مصر، د. ت، ج 1، ص 233.

المطلب الثالث: الترجيح عند الإمام بالكثرة والقوة في مجال الشهادات والأقضية

اختلف أصحاب مالك في هذه المسألة فمنهم ذهب إلى الترجيح بقوة العدالة، ومنهم من ذهب إلى الترجيح بكثرة العدول، والأكثر على أن الترجيح يكون بقوة العدالة لا بكثرة العدد، وهذا ما توصلت إليه من خلال تتبعي لمسائل المدونة حيث لم يعتبر الكثرة في مجال تعارض البينتين، فالحكم عنده لأقوى البينتين.

روى ابن القاسم رحمه الله في المدونة عن مالك أنه يأخذ بالأقوى والأعدل من البينتين في باب القضاء والشهادة، ولا يلتفت إلى كثرة الشهود إن كانوا من هم أقل منهم عدداً أعدل، حيث قال مجيباً عن سؤال سحنون رحمه الله: «قلت: رأيت التكافؤ في البينة، أهو في العدد عند مالك أو في العدالة؟»

قال: ذلك عند مالك في العدالة وليس في العدد.

قلت: فرجلان عدلان في هذه الشهادة ومائة رجل سواء عند مالك، إذا كانت عدالة الرجلين وعدالة المائة سواء؟ قال: نعم¹

ومن أمثلة ذلك ما جاء المدونة قوله: «بلغني عن مالك، أنه سئل عن الرجل يدعي الشيء ويأتي غيره يدعيه، وليس هو في يد واحد منهما فيأتي هذا ببينة وهذا ببينة؟»

قال: قال مالك: ينظر إلى أعدل البينتين وإن قلوا فيقضي بالحق لصاحبهم، فإن كانوا سواء، وكان الذي شهدوا فيه مما يرى الإمام ومنعهم إياه، منعهم حتى يأتوا ببينة أعدل منها².

فهذا ما رواه عنه ابن القاسم رحمه الله ولم يختلف قوله في المدونة أن مالكا رحمه الله يرجح في باب الشهادة بقوة العدالة، قال ابن رشد رحمه الله: «هذا معلوم من قول ابن القاسم، وروايته عن مالك في المدونة وغيرها أن الترجيح بين البيتين إنما يكون بكثرة العدالة لا بكثرة العدد»³

(1) سحنون، المدونة، م. س، ج 4، ص 46.

(2) م. ن، ج 4، ص 45.

(3) ابن رشد (الجد)، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ - 1988م، ج 10، ص 228.

ونقل ابن رشد عن مطرف وابن الماجشون -رحم الله الجميع- أنهما رويَا عن مالك أن الترجيح في باب الشهادة يكون بكثرة العدد، حيث قال: «وروى مطرف وابن الماجشون عن مالك: أن البينتين إذا استوتا في العدالة، وإحداهما أكثر من الأخرى، قضى بالأكثر عددا»¹

وبالجملة فالمسألة مختلف فيها، والذي أثر عن مالك في هذا الباب أنه يرجح بقوة العدالة ولا اعتبار عنده للكثرة إذا كانت بينة الطرف الآخر أقوى وأعدل.

خاتمة ونتائج البحث:

تضاربت الآراء حول مسألة الترجيح بالقوة والترجيح بالكثرة وأيهما يقدم عند التعارض لدى الإمام مالك رحمه الله، فمن الفقهاء من نسب إليه الترجيح بالقوة، ومنهم نسب إليه الترجيح بالكثرة، ولكل فريق من هؤلاء أدلة على ما ادعاه، لكن ما خلص إليه البحث هو أن المسألة فيها تفصيل وتفرقة بين ثلاثة مجالات:

في مجال الرواية يرجح الإمام مالك رحمه الله عند التعارض أحد الخبرين على الآخر بكثرة القائلين، بشرط أن يستوي رواة الخبرين في العدالة، فيقدم الذي رواه أكثر على الذي رواه أقل، وألا يصحب أحد الخبرين عمل أهل المدينة، وألا يكون في أحد الجانبين الخلفاء الراشدون أو أحدهم.

في مجال الشهادات والأقضية تقدم القوة على الكثرة على الرأي الراجح، وهو الذي رواه عنه ابن القاسم في المدونة، وعَمَلُ أكثر أتباعه على هذا، كما تشهد بذلك كتب النوازل والأحكام.

في مجال الرأي والاجتهاد، اختلف عنه في هذا المجال، فتارة يميل مع قوة الرأي والاجتهاد، وتارة يميل مع كثرة القائلين، وما أثر عنه من الأمثلة في هذا الشأن لا تكاد تسير على نسق واحد، فمنها ما مرده قوة الدليل، ومنها ما مرده كثرة القائل، لكن هناك ملامح تشير إلى منهجه في هذا الباب وهي أن ما كان الحق فيه لله كالمسائل التعبدية وغيرها مما لا يعقل معناه، لا ينظر فيها إلا لقوة الدليل، شريطة القطع التام بما استدل به وبدلالته، وما جاء من التصحيحات لبعض العبادات بعد الوقوع، فهو راجع إلى عدم القطع بدلالة الدليل أو بالدليل نفسه.

(1) م. ن، ج 10، ص 228.

وما كان الحق فيها للآدمي كالمعاملات وبعض أحكام الأسرة مما يعقل معناه، فإن يلتفت فيه إلى القائل المخالف، ومن هنا جاءت تصحيحاته لبعض البيوعات الفاسدة بالفوات، وبعض أنواع الأنكحة الفاسدة بالدخول، مراعاة للمصلحة، فما بعد الدخول ليس كقبله؛ لما قد يترتب عن ذلك من مفسدة تفكيك الارتباط الأسري، فمحافظة المجتهد على هذه الحالة على ما هي عليه، - وذلك بتنازله عن لازم دليله للآزم دليل خصمه مراعاة للمصالح ودرءاً للمفاسد - أولى من طرد دليله والسير على نسق واحد.

ويبقى هذا انطباع غير محرر، مما يستدعي تعميق البحث في هذا الأمر واستقراء أكبر قدر ممكن من الوقائع والأمثلة التي وردت عن الإمام، قصد التوصل إلى قاعدة ضابطة لمرد الاعتماد على القوة، ومرد الاعتماد على الكثرة عند الإمام في مجال الاجتهاد والرأي.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط:1، 1409هـ.

- ابن رشد (الجد)، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:2، 1408هـ - 1988م.

- ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: عبد الله العبادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1، 1416هـ - 1995م.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط:1، 1414هـ - 1994م.

- الهواري، أبو عبد الله محمد بن عبد السلام التونسي، شرح جامع الأمهات، تحقيق: أحمد نجيب الشریف، مركز نجويه، ط: 1، 1440 هـ - 2019 م.
- ابن العربي، أبو بكر، أحكام القرآن، تعليق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 3، 1424 هـ - 2003 م.
- ابن العربي، أبو بكر، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، التحقيق: بدون، دار الكتب العلمية.
- ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، التحقيق: بدون، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2، 1423 هـ - 2002 م.
- ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد الحنبلي، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط: 2، 1418 هـ - 1997 م.
- ابن يونس الصقلي، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق: مجموعة باحثين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، 1434 هـ - 2013 م.
- آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.
- الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: محمد عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1989 م.
- الباجي، أبو الوليد، المنهاج ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط: 3، 2001 م.
- البرازعي، خلف بن أبي القاسم، التهذيب في اختصار المدونة، تحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط: 1، 1423 هـ - 2002 م.

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- سحنون بن سعيد، المدونة، التحقيق: بدون، مطبعة السعادة، مصر، د.ت.
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار الفكر العربي.
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، كفر بطنا، ط:1، 1419هـ - 1999م.
- القاضي عبد الوهاب البغدادي، شرح الرسالة، إخراج: أبو الفضل الدمياني أحمد بن علي، دار ابن حزم ط:1، 1428هـ - 2007م.
- القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: محمد بن تاويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط:2، 1983م.
- الوانوشي، أبو عبد الله، تعليقة على تهذيب المدونة، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب وحافظ بن عبد الرحمن خير، ط:1، 2014م.
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، وزارة الأوقاف المغربية، ط:1.

آفة الزنا في الإسلام وآثارها في نشر المحرمية

The scourge of adultery in Islam and its effects on the diffusion of incestuousness (mahrams)

د. فاطمة الزهراء اليوبي

باحثة في الدراسات الإسلامية - المغرب



ملخص:

تعرف الانتهاكات الجنسية في العصر الحالي انتشارا مهولا، وعلى رأسها الزنا والاعتصاب وزنا المحارم، إذ تطالعا الصحف يوميا بحوادث صادمة تدمي القلوب وتعم النفوس بالأسى والقلق والخوف لما تخلفه من آثار سلبية وعواقب وخيمة على الفرد والأسرة والمجتمع ككل.

والحقيقة أن جريمة الزنا ليست وليدة المجتمعات الحديثة، بل هي قديمة قدم التاريخ، فهي لم تكن مباحة أو خالية من العقاب في مجتمع من المجتمعات، إلا أن درجة العقاب ارتبطت بنظرة المجتمع لهذه الآفة من جهة، وللظروف المحيطة بالزاني والزانية وجنسهما من جهة أخرى، وهذا أمر يمكن ملاحظته عبر تتبع التطور التاريخي لهذه المعضلة الخطيرة، واستيعاب عواقبها وآثارها، ومعرفة أحكامها الشرعية خاصة ما يترتب بين طرفي هذه العلاقة وما قد ينتج عنها من نسل.

كلمات مفتاحية:

الزنا - مفاهيم - مسار تاريخي - حكم شرعي - عواقب وآثار - محرمية - أسباب مؤبدة - نشر
الحرمة - حكم بنت الزنا.

Abstract:

Sexual abuse is extremely widespread in the current era, foremost among which is adultery, rape, and incest as newspapers daily report shocking incidents that destroy hearts and pervade souls with grief, anxiety, and fear due to their negative effects and dire consequences on the individual, the family, and society as a whole. The crime of adultery, in fact, is not a product of modern societies, rather it has a very long history, as it was not permissible or free of punishment in one of the previous societies, yet the degree of punishment was linked to society's view to this scourge on the one hand, and the circumstances surrounding the adulterer and their sex on the other hand. This is a matter that can be observed by tracing the historical development of this dangerous dilemma, understanding its consequences and effects, and knowing its jurisprudential judgements, especially what entails the two parties involved in this relationship and the offspring that may result from it.

Keywords:

Adultery, incest, history, jurisprudence, consequences, effects.

الإشكال المؤطر للموضوع:

يعتبر الزنا من أخطر الآفات الاجتماعية التي تواجه المجتمعات المعاصرة بحدّة، ولا يخفى ماله من آثار جد وخيمة وعواقب خطيرة ذميمة تصيب الفرد والأسرة والمجتمع في مقتل، فتترك الصيرورة الطبيعية الآمنة التي أرادها الله سبحانه وتعالى للعلاقة بين الذكر والأنثى في إطار الزواج الشرعي الذي ينتج نسلا صالحا نقيا ينسب إلى والديه وينشأ بينهما آثار هذا النسب من حضانة ونفقة وتوارث وحرمة، مما يطرح إشكالات عديدة على رأسها: ما مفهوم الزنا؟ وما حكمه في الشريعة الإسلامية؟ وما طبيعة المعالجة الإسلامية لآفة الزنا؟ وهل آفة الزنا وليدة المجتمعات المعاصرة؟ وماهي الآثار الحتمية الناتجة عن تفشي هذه الظاهرة؟ وما

أثر الزنا في تحريم النكاح؟ وهل يباح للزاني الزواج بابنته من الزنا؟ وبصيغة أخرى: هل الزنا ينشر المحرمية أم لا؟

تلکم مجموعة من الإشكالات التي ستعمل هذه الدراسة عن تجلية جوانبها وإمطة اللثام عن مشكلها بحول الله تعالى.

أهداف وأهمية الدراسة:

تتوخى الدراسة في ظل هذا الواقع المتأجج بالمشاكل إلى:

1- تشجيع الزواج وتيسير سبله، والعمل على تقوية الوازع الديني لدى الناشئة، وتربيتهم تربية إسلامية مشبعة بالقيم الشرعية والقوة الإيمانية التي تقيم شر هذه البلية.

2- الحفاظ على الأنساب طاهرة نقية وعلى تماسك القربان والأرحام وارتباطها حتى توتي مؤسسة الأسرة القائمة على النكاح الشرعي أكلها وثمارها الياقة كما أراد لها ديننا الحنيف. قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾¹.

3- الترفع عن الحياة الهيمية العشوائية والعلاقات غير الشرعية إلى الحياة الإنسانية الكريمة المقننة بضوابط شرعية وأحكام مرعية.

4- استيعاب أخطار الزنا وعواقبه، وما يخلفه من آثار سلبية وعواقب وخيمة.

5- معرفة الحكمة الإلهية من تحريم الزنا وتشجيع الزواج الشرعي القائم على الطهر والعفة من خلال الاطلاع على الآثار التي يرتبها الزنا في تحريم النكاح، والأحكام التي تربط الزاني بابنته من الزنا.

قيمة الموضوع العلمية:

* لعل ما سبق يبرز أهمية هذه الدراسة، ومدى فاعليتها وضرورة الاطلاع على بعض الأحكام المتعلقة بالموضوع ومعالجة عدد من إشكالاته في ضوء الشريعة الإسلامية، وتبدو هذه القيمة العلمية بالأساس في الآتي:

(1) -سورة الروم، الآية: 21.

* تفشي ظاهرة الزنا في المجتمعات المعاصرة وتزايد عدد الأطفال غير الشرعيين وتكاثرهم بشكل مهول يدعو للقلق وينذر بوبال محقق على الأفراد والأسرة والمجتمع ككل.

* معرفة موقف الشرع الإسلامي من بعض القضايا الملحة، والأحكام الضرورية التي ما فتئت تثير خلافات فقهية ينبغي استيعابها ودرايتها.

* تجلية عظمة الدين الإسلامي في تعاطيه مع معضلة الزنا، إن على مستوى موقفه منها أو على مستوى التخويف من آثارها وعواقبها أو على مستوى معالجته لبعض الأحكام الخاصة بهذه الفئة المستضعفة -الأطفال غير الشرعيين- التي أريد لها في ظل المجتمعات المعاصرة أن تدفع ثمن جرم لم ترتكبه.

* الانفتاح على بعض الحضارات القديمة، والشرائع السماوية وتجلية رؤيتهم في التعاطي مع معضلة الزنا، هذه المقاربة التاريخية التي تتيح إدراك عظم الفعل وفحشه، ومقته من طرف كافة الأمم وفي جميع الحضارات والديانات وأن الانتهاكات لا تعدو أن تكون انحراف عن الصواب أو تماد رغم العواقب.

* التدليل على عظمة الدين الإسلامي وتشريعاته -التي ما فرطت في شيء يتصل بحياة الأسرة وسعادتها إلا وأثارتها قال تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽¹⁾، ومنهجه التشريعي الشمولي المتكامل القائم على النقاء والطهر والعفاف والصالح لكل زمان ومكان.

منهج الدراسة:

إن طبيعة موضوع الدراسة حتمت اعتماد منهج يزاوج بين الاستقراء والتحليل بغية إبراز حكم الزنا في الشريعة الإسلامية وآثاره وكيف عالج الإسلام آثار العلاقة غير الشرعية في نشر المحرمية؟ وهل يمكن للزاني أن ينكح ابنته من الزنا؟

وتبقى الإشارة إلى أن المنهج التاريخي الوصفي فرض نفسه بغية الكشف عن رؤية بعض الحضارات القديمة -مصر، اليونان، الرومان- والشريعتين السماويتين السابقتين على الإسلام في التعاطي مع آفة الزنا وموقفهم منها.

(1)- سورة الأنعام، الآية: 38.

مقدمة:

أحاط الله سبحانه وتعالى الأسرة بتشريعات حكيمة وقوانين فقهية رصينة تضمن لها حياة هنيئة مصانة من كل امتهان أو اضطراب، وتؤمن لها الحماية اللازمة بدقة متناهية وأسلوب بليغ، ونأى بأفرادها عن كل ما من شأنه أن يسيء إلى إنسانيتهم، أو يخدش كرامتهم وينحرف بهم عن جادة الصواب.

فجعلت الشريعة الإسلامية حفظ النسل والعرض مقصدا من مقاصدها الكلية الضرورية لماله من تأثير بالغ على استقامة الحياة الإنسانية، وحسن انضباطها، لذلك حرصت على أن يكون طاهرا، مصانا بعيدا عن الحرام، فأباححت النكاح وحرمت الزنا والسفاح حرصا منها على إرساء الدعائم الأولى لبناء أسرة قوية أساسها الإحصان والعفاف، وركائزها نقاء وصون للأنساب، ونتاجها نسل صالح ونشء مهذب.

ومع ذلك، يبقى وجود الزنا كمرض اجتماعي خطير له آثار وخيمة وعواقب ذميمة واقعا ملموسا ومفروضا على المجتمع.

المطلب الأول: مفهوم الزنا وآثارها

من اللازم الوقوف عند أفة الزنا من خلال تعريفها ورصد تطورها عبر التاريخ، وإبراز موقف الإسلام منها وكذا استقصاء عواقبها وآثارها على الفرد والمجتمع.

الفرع الأول: مفهوم الزنا

أولا: الزنا لغة واصطلاحا

أ- في اللغة:

الزنا لغة: الفجور «زنى يزني وزنا بكسرهما: فجر، وزانى مزانة، وزنا بمعناه، وفلانا نسبة إلى الزنا وهو ابن زنية، وقد يكسر ابن زنى»⁽¹⁾. قال الجوهري: «الزنا» يمد ويقصر، فالقصر لأهل

(1)- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج 1/ص: 1667.

الحجاز، والمد لأهل نجد»⁽¹⁾ فمن مده ذهب إلى أنه فعل من اثنين كالمقاتلة والمضاربة، ومن قصره جعله اسم الشيء نفسه، وعليه يكون فيه لغتان:

الأولى: أنه اسم ممدود، فيقال الزناء نسبة إلى الزنا، وهي لغة أهل نجد، وقيل لبني تميم خاصة، فيقال: زنائي وزناة تزنية.

الثانية: أنه اسم مقصور، فيقال الزنى، هي لغة أهل الحجاز، وعليه القرآن الكريم، وبها ورد قول الله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنى﴾⁽²⁾.

والمصدر في كلتا اللغتين - المد والقصر - زنى يزني زناء في الأولى أو زنى في الثانية، والنسبة زنوي، جمعه: زناة، يقال للرجل: يا زاني، وللمرأة: يا زانية، قال تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾⁽³⁾، هذا من حيث تصريفها اللغوي⁽⁴⁾، أما من حيث معناها العام في لغة العرب فتطلق على عدة معانٍ أذكر منها:

- الضيق: زنا الموضع يزنو: ضاق، ووعاء زني: ضيق.

- الاحتباس والاحتقان: زناً البول: احتقن، وزناً بوله: احتبسه وحقنه، ومنه (نهى الرجل أن يصلي وهو زناء).

- الصعود والرقى على الشيء: زناً في الجبل يزناً صعد⁽⁵⁾.

(1)- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفراهي، الصحاح في اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ج 7/ ص: 218.

(2)- سورة الإسراء، الآية: 32.

(3)- سورة النور، الآية: 2.

(4)- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2004م، مادة (زنا)، ج 4/ ص: 359-360؛ القاموس المحيط، ج 1/ ص: 1667؛ ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1420هـ- 1999م، ج 3/ ص: 26-27.

(5)- ابن منظور، لسان العرب، م. س، مادة (زنا)؛ ج 4/ ص: 359-360؛ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار الفكر، ج 1/ ص 257؛ معجم مقاييس اللغة، م. س، ج 3/ 26-27.

- مقدمات الزنا ما دون وطء المرأة الأجنبية، قال ﷺ: «إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تتمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك كله ويكذبه»⁽¹⁾.

- فعل الفاحشة، زنى الرجل إذا ارتكب الفاحشة، والمرأة تزاني أي تبغي⁽²⁾، ويطلق الزنى على «وطء الرجل للمرأة من غير عقد شرعي أو شبهة» وهو المعنى المراد في القرآن الكريم: ﴿ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾⁽³⁾، والفحش لغة: «كل ما يشتد قبحه من الذنوب والمعاصي»⁽⁴⁾، واصطلاحاً: قال الراغب الأصفهاني (الفحش، والفحشاء والفاحشة: ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال)⁽⁵⁾، وهو من الألفاظ التي تحمل معنى الزنا⁽⁶⁾، قال تعالى: ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾⁽⁷⁾، وقيل: «الفاحشة: الزنا، وظلم النفس: ما دونه من القبلة واللمسة ونحوهما»⁽⁸⁾، وعلى هذا عامة نصوص السنة النبوية، منها قوله ﷺ: «لا يزني

(1)- أخرجه البخاري، في صحيحه: البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى الذهبي، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1420هـ - 2000م، كتاب: الاستئذان، باب: زنا الجوارح دون الفرج، 223/4؛ ومسلم في صحيحه: مسلم، أبو الحسن (مسلم) بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ، كتاب: القدر، باب: قدر علي ابن آدم حظه من الزنا وغيره، ج 4/ ص: 350.

(2)- الكتاني، محمد، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي، دار الثقافة، المغرب، ط 1، ج 2/ ص: 1189.

(3)- سورة الإسراء، الآية: 32.

(4)- ابن منظور، لسان العرب، م. س، مادة فحش، 325/ 6.

(5)- الأصفهاني، الراغب، أبو القاسم، الحسين بن محمد المعروف، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1418هـ - 1998م، ص: 387.

(6)- وسى الله سبحانه وتعالى الزنا سفاحاً، قال عز من قائل: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين﴾ (النساء/ 24) يعني غير زانئين والسفاح اسم للزنا (ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1/ ص: 498) وسماه عنتاً، قال تعالى: ﴿ذلك لمن خشي العنت منكم﴾ (النساء/ 25) والعنت: الزنا قاله ابن عباس (أحكام القرآن، ابن العربي، ج 1/ 519)، كما سماه بغاء فقال: ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء﴾ (النور/ 33)، والبغاء الزنا (أحكام القرآن لابن العربي، 402/ 3).

(7)- سورة آل عمران، الآية: 135.

(8)- الزمخشري، جار الله محمد بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيوب الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب بيروت، لبنان، ج 1/ ص: 416.

الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»⁽¹⁾.

ب- في الاصطلاح الفقهي:

*- في المذاهب الأربعة:

تعتبر كل علاقة جنسية غير شرعية بين رجل وامرأة، سواء أكانا متزوجين أم لا، زنا في الفقه الإسلامي، وهو أصل تعريفه اصطلاحاً، فكل اتصال جنسي بينهما بشروط خاصة من غير عقد شرعي زنا يستوجب الحد⁽²⁾ المبين في الشريعة الإسلامية، والاختلاف الحاصل بين الفقهاء في التعاريف، إنما هو في بعض الفروع من حيث القيود الواردة شرعاً:

- ما هو مطلوب تحقيقه في الفاعل.

- ما هو مطلوب تحققه في الفعل نفسه.

- شمول الزنا للوطء في الدبر من رجل أو امرأة، أو عدم شموله⁽³⁾.

وفيما يلي تعريف الزنا عند المذاهب الأربعة:

(1)- مسلم، صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بالمعاصي، ونفيه عن المتلبس بالمعصية على إرادة نفي كماله، ج 1/ ص: 82؛ البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الأثربة، باب: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ (المائدة، الآية: 90)، ج 4/ ص: 17، كتاب الحدود، باب لا يشرب الخمر، ج 4/ ص: 369.

(2)- الحد لغة: المنع والفصل بين الشيئين، ومنه الحدود المقدره في الشرع، لأنها تمنع من الإقدام على الذنب (لسان العرب، م. س، 140/3: معجم مقاييس اللغة، م. س، 3/2: الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1988 م، ص: 11) وشرعاً: هو العقوبة المقدره حقاً لله تعالى (بدائع الصنائع، ج 33/7: الفواكه الدواني، 193/2)، قال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾: (سورة:الطلاق الآية: 1) أوجب الإسلام الحد على الزاني، وجعله نوعان: الرجم حتى الموت بالنسبة للمحصن، والجلد والتغريب بالنسبة للبكر، قال ﷺ: «خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» (مسلم، صحيح مسلم، كتاب: الحدود، 188، 189/11) وذلك ردعاً وزجراً وحفاظاً على استمرار النسل دون القضاء عليه بالزنا وشل منبعه الشرعي الصحيح ضماناً لاستمرار الحياة وإعمار الكون.

(3)- أبو زيد، بكر بن عبد الله بن محمد بن عبد الله، الحدود والتعزيرات عند ابن القيم، دار العاصمة للنشر، ط 2، 1415 هـ، ص: 92.

- المالكية:

عرفه الشيخ خليل بقوله: «وطء مكلف مسلم فرج آدمي لا ملك له فيه باتفاق تعمدًا»⁽¹⁾.
وعرفه ابن عرفة بقوله: «الزنا الشامل للواط مغيب حشفة آدمي في فرج آخر دون شبهة حله
عمدًا»⁽²⁾، قال ابن رشد: الزنا «وطء وقع على غير نكاح صحيح ولا شبهة نكاح ولا ملك يمين»⁽³⁾،
وقريب منه تعريف القرافي بأنه: «انتهاك الفرج المحرم بالوطء المحرم في غير الملك ولا شبهته»⁽⁴⁾.
وعرفه الشيخ الدردير بقوله: «هو إيلاج مسلم مكلف حشفة في فرج آدمي مطيق عمدًا بلا
شبهة وإن دبرا أو ميتا غير زوج»⁽⁵⁾.

قال الإمام القرطبي: «هو اسم لوطء الرجل امرأة في فرجها من غير نكاح ولا شبهة نكاح
بمطاوعتها»⁽⁶⁾، أو هو إدخال فرج في فرج مشتهى طبعًا محرم شرعًا»⁽⁷⁾.

- (1)- خليل، بن إسحاق بن موسى المالكي، مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، تحقيق: أحمد علي حركات، دار الفكر، بيروت، 1415هـ، ج 1/ص: 283؛ الآبي، الأزهرى، جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل، ج 2/ص: 283؛ الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمان، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ-1992م، ج 6/ص: 291.
- (2)- الرصاع، محمد بن عبد الله الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبو الأجناف والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م، ص: 636.
- (3)- ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط6/1402هـ-1982م، ج 2/ص 405.
- (4)- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخيزة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م، بيروت، ج 12/ص: 48.
- (5)- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد أحمد العدوي، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك وبهاشيته شرح العلامة الصاوي، تحقيق: مصطفى كمال وصفى، دار المعارف، مصر، 1392، ج 3/ص: 458.
- (6)- لأن الواطئ ينبغي أن يكون مختارًا وبرضاه، سواء أكان رجلًا أو امرأة موطوءة؛ فالمرأة إذا أكرهت على الزنا فزنت لا حد عليها لقوله ﷺ: «رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» (ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المكره والناس، ج 1/ص: 659). أما الرجل المكره على الزنا فعلى خلاف بين الفقهاء، وإن كان المعتمد أن المكره لا يحد، (الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردير، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 318/4؛ بداية المجتهد، م. س، 431/2؛ ابن قدامة، المقدسي، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1392هـ-1972م، ج 8/187، 205).
- (7)- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م، ج 12/ص: 154.

وعرفه ابن العربي بقوله هو: «الوطء المحرم شرعا في غير ملك ولا شبهة ملك، كان في قبل أو دبر، في ذكر أو أنثى»⁽¹⁾.

- الحنفية:

عرف ابن نجيم الحنفي الزنا بأنه: «وطء في قبل خال عن الملك والشبهة»⁽²⁾.

وقال الجرجاني: «الزنا وطء في قبل خال عن ملك وشبهة»⁽³⁾، فيما عرفه الكاساني⁽⁴⁾ بقوله: «الزنا هو اسم للوطء الحرام في قبل المرأة الحية في حالة الاختيار في دار العدل ممن التزم أحكام الإسلام، العاري عن حقيقة الملك وعن شهرته وعن حق الملك وعن حقيقة النكاح وشهرته، وعن شبهة الاشتباه في الملك والنكاح جميعا»⁽⁵⁾.

قال ابن الهمام: «هو إدخال المكلف الطائع قدر حشفته في قبل مشتهة حالا أو ماضيا بلا ملك وشبهة أو تمكينه من ذلك أو تمكينها...»⁽⁶⁾، وحدّه ابن عابدين بقوله: «هو وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشهرته»⁽⁷⁾.

وعرفه الزيلعي: «هو وطء الرجل المرأة في القبل غير الملك وشبهة الملك»⁽⁸⁾.

- (1)- ابن العربي، أحكام القرآن، ج 3/ ص: 1325؛ ابن العربي، الأحكام الصغرى، تحقيق: محمد الزيزي، محمد البكاري، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيكو)، دار التقريب بين المذاهب، ج 2/ ص: 155-156.
- (2)- ابن نجيم، زين الدين إبراهيم بن محمد الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، ج 5/ ص: 3.
- (3)- الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م، ص: 120.
- (4)- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، ط2، 1426هـ- 2003م، ج 3/ 76.
- (5)- م. ن. ج 7/ ص: 33.
- (6)- ابن همام، كمال الدين، شرح فتح القدير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، ج 5/ ص: 249.
- (7)- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1423هـ- 2003م، ج 6/ ص: 5.
- (8)- الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف، نصب الرأية في تخریج أحاديث الهداية، دار الحديث، ط1، 1415هـ- 1995م، ج 4/ ص: 130.

- الشافعية:

عرف الشيرازي الزنا بأنه: «وطء رجل من أهل دار الإسلام امرأة محرمة عليه، من غير عقد ولا شبهة عقد، وغير ملك، ولا شبهة ملك، وهو عاقل بالغ مختار عالم بالتحريم»⁽¹⁾، وقال الغزالي الزنا: «إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً، المشتى طبعاً»⁽²⁾.

أما صاحب «المنهاج» فيعرفه بقوله: «إيلاج الذكر بفرج محرم لعينه خال عن الشبهة مشتى طبعاً»⁽³⁾.

وعرفه الماوردي بقوله: «الزنا هو تغيب البالغ العاقل حشفة ذكره في أحد الفرجين من قبل، أو دبر، ممن لا عصمة بينهما ولا شبهة»⁽⁴⁾.

قال الإمام الرازي: «الزنا عبارة عن إيلاج فرج في فرج مشتى طبعاً محرم قطعاً»⁽⁵⁾.

- الحنابلة:

عرفه ابن المفلح بقوله: «هو فعل الفاحشة في قبل أو دبر»⁽⁶⁾، وبمثله قال ابن قدامة: فعرفه بأنه: «من أتى الفاحشة من قبل أو دبر»⁽⁷⁾.

- (1)- الشيرازي، أبو إسحاق، المذهب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 1، 1417 هـ - 1996 م، ج 5/ص: 372.
- (2)- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الوسيط في المذهب، ج 6/ص: 435.
- (3)- الشرييني، شمس الدين محمد بن الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ج 4/ص: 144.
- (4)- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 223.
- (5)- الرازي، محمد فخر الدين، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، تحقيق: سيد عمران، مكتب التوثيق والدراسات، دار الفكر، ج 23/ص: 131.
- (6)- ابن مفلح، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، المبدع شرح المقنع، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1418 هـ - 1997 م، ج 7/ص: 380.
- (7)- ابن قدامة، المقدسي، المغني، 1392 هـ - 1972 م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج 10/ص: 151.

وهو ما ذهب إليه اليهودي الذي عرف الزنا بأنه «فعل الفاحشة في قبل أو دبر»⁽¹⁾، وقال المجد بن تيمية هو: «تغيب حشفة في قبل أو دبر حراما محضا»⁽²⁾، والملاحظ أن الحنابلة يستعملون نفس اللفظ والمعنى في تعاريفهم للزنا.

*- عند الفقهاء المعاصرين:

عرفه الدكتور وهبة الزحيلي بقوله: «والزنا وطء الرجل امرأة في فرجها من غير نكاح ولا شبهة نكاح بمطاوعتها، أو هو إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً محرم شرعاً»⁽¹⁾.

وذهب السيد سابق إلى أن الزنا يكون «بتغيب الحشفة أو قدرها من مقطوعها في فرج محرم، مشتهى بالطبع، من غير شبهة نكاح ولو لم يكن معه إنزال»⁽⁴⁾.

قال الجزيري: «الزنا عبارة عن وطء مكلف في فرج امرأة مشتهة خال عن الملك وشبهته»⁽⁵⁾، وعرفه يوسف أبو قرين بقوله: «هو عبارة عن وطء مكلف مسلم فرج آدمي في القبل أو الدبر، لا ملك له فيه وبلا شبهة تعمداً»⁽⁶⁾.

وجاء في الموسوعة الفقهية بأن الزنا يتحقق: «بتغيب الحشفة -وهي رأس الذكر- أو المدورة في فرج محرم، ولو لم يكن معه إنزال»⁽⁷⁾.

مما سبق يمكن تقسيم تعريفات الفقهاء للزنا إلى قسمين:

- (1)- اليهودي، منصور بن يوسف بن إدريس، الروض المربع شرح زاد المستنقع، ط8، 1414 هـ-1994 م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان؛ النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي، حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع، ط6، 1414 هـ-1994 م، ج 2/ ص: 384.
- (2)- ابن تيمية، عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحراني، فتاوى ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرياض، ط 2، 1404 هـ، ج 2/ ص: 153.
- (1)- الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان/ دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 1411 هـ-1991 م، ج 17/ ص: 132.
- (4)- سابق، السيد، فقه السنة، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ط2، 1428 هـ-2007 م، مج 2/ ص: 469-470.
- (5)- الجزيري، عبد الرحمن، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 5/ ص: 49.
- (6)- أبو قرين، يوسف محمد، الشرح المبسط للحدود والأقضية والشهادات في الإسلام، ص 94.
- (7)- العوايشة، حسين بن عودة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، المكتبة الإسلامية، دار ابن حزم، ج 6/ ص: 33.

- تعريف الجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة الذين جعلوا الزنا شاملا للوطء في

القبل وفي الدبر.⁽¹⁾

- تعريف الحنفية الذين جعلوا الزنا خاصا بالوطء في القبل وبأن اللواط لا يدخل في معنى

الزنا.

والحاصل أن تعريفاتهم لا تخرج عن وطء الرجل المرأة المحرمة عليه عمدا بلا شبهة.

الفرع الثاني: آثار الزنا على الفرد والمجتمع

يعتبر الزنا من أعظم المفاسد والمعاصي التي تكب الناس على وجوههم في النار، عن أبي

هريرة عن النبي ﷺ قال حين سئل عن أكثر ما يدخل الناس النار: «الفم والفرج»⁽²⁾، وقال ﷺ:

«لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق

السارق حين يسرق وهو مؤمن»⁽³⁾، فكان له من الآثار الشنيعة والأضرار العظيمة ما لا يخفى،

سواء على الفرد أو الأسرة أو المجتمع ككل.

(1)- ويسمى اللواط: لاط الرجل لواطاً ولاوط أي عمل عمل قوم لوط (ابن منظور، لسان العرب، م. س، مادة «لوط»، ج 13/ص: 255)، وقولهم: لوط فلان، إذا تعاطى فعل قوم لوط (الأصفهاني، معجم مفردات لفظ القرآن، ص 476)، وشرعا: إدخال الحشفة في دبر ذكر (الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، م. س، ج 4/ص: 315) والمقصود به إتيان الرجل للرجل بأن يطأه في دبره (زيدان، عبد الكريم، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ج 5/ص: 53)، وحكم الرجل اللواطى مخالف للزاني لأنه لا يسمى «زانيا لغة ولا شرعا ولا عرفا» (ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، 1418 هـ- 1997 م، ج 1/ص: 169). وهو من أشنع الجرائم وأقبحها لأنها تدل على انحراف في الفطرة، وفساد في العقل، وشذوذ في النفس. وقد اختلف الفقهاء في تقدير العقوبة اللازمة لها على ثلاث مذاهب: مذهب القائلين بالقتل مطلقا، وهو مذهب (مالك وأحمد)، وقول للشافعي مع اختلافهم في كيفية القتل. ومذهب القائلين بأن حده كحد الزنى وهو مذهب (الشافعية) مروى عن بعض التابعين كعطاء وقتادة وغيرهم. مذهب القائلين بالتعزير وهو مذهب أبو حنيفة (الصابوني، محمد علي، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، ج 2/ص: 40-44). ولا يحد في رأيه: «إذ ليس في اللواط اختلاط أنساب، ولا يترتب عليه غالبا حدوث منازعات تؤدي إلى قتل اللاتط، وليس هو زنى، ولا يتعلق به المهر فلا يتعلق به الحد». (الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، ج 18/ص: 133)

(2)- الترمذي، أبو عيسى محمد، سنن الترمذي، الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1408 هـ- 1988 م، كتاب: البر والصلة، باب: ما جاء في حسن الخلق، ج 4/ص: 363.

(3)- سبق تخريجه.

أولا- على مستوى الفرد:

يعتبر الزنا أحد أسباب هدر دم المسلم المحصن و استحلاله، قال ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني، والمارق من دينه التارك للجماعة»⁽¹⁾.

قال ابن القيم: «فسبيل الزنا شر سبيل ومقيل أهلها في الجحيم شر مقيل، ومستقر أرواحهم في البرزخ في تنور من نار يأتهم لهمها من تحتهم، فإذا أتاهم اللهب ضجوا وارتفعوا ثم يعودون إلى موضعهم، فهم هكذا إلى يوم القيامة»⁽²⁾.

*- آثار أخلاقية ودينية:

الزنا من أكبر الأسباب الموجبة للفساد وانحطاط الآداب، ومورث لأقتل الأدواء، ومروج للعزوبة واتخاذ الخذينات، ومن ثم كان أكبر باعث على الترف والسرف والعهر والفجور⁽³⁾، قال ابن القيم: «والزنى يجمع خلال الشر كلها، من قلة الدين، وذهاب الورع، وفساد المروءة، وقلة الغيرة، فلا تجد زانيا معه ورع ولا وفاء بعهد، ولا صدق في حديث، ولا محافظة على صديق، ولا غيرة على أهله. فالغدر، والكذب، والخيانة، وقلة الحياء، وعدم المراقبة، وعدم الأنفة للحرام، وذهاب الغيرة من القلب، من شعبه وموجباته»⁽⁴⁾، كما أنه يفتح على مرتكبه أبوابا من المعاصي، قال ابن القيم: «ومنها أن الزنى يجرئه على قطيعة الرحم وعقوق الوالدين، وكسب الحرام وظلم الخلق وإضاعة أهله وعياله، وربما قاده قسرا إلى سفك الدم الحرام، وربما استعان عليه بالسحر والشرك وهو يدري أو لا يدري، فهذه معصية لا تتم إلا بأنواع المعاصي»⁽⁵⁾.

(1)- البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الديات، باب: قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾ المائدة / 45، ج 4/ ص: 434؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب: القسامة، باب: ما يباح به دم المسلم، ج 3/ ص: 157- 158؛ الترمذي، سنن الترمذي، م. س، كتاب: الديات، باب: ما جاء لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، ج 4/ ص: 19.

(2)- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1412هـ، ص: 352.

(3)- سابق، السيد، فقه السنة، م. س، مج 2/ ص: 467.

(4)- ابن قيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، م. س، ص: 360.

(5)- م. ن، ص: 361.

*- الآثار الصحية:

إن انتشار الزنا يؤدي إلى الكثير من الأمراض البوائية والأضرار الصحية والإصابات الجنسية الخطيرة التي تفتك بالأبدان، وتنتقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء، وأبناء الأبناء، فتصيب الأفراد في أعز ما يملكونه وهي صحة الجسم وسلامة العقل معا، فالعلاقات الخلية والاتصال الجنسي غير المشروع مما يهدد الإنسانية بالفناء والانقراض⁽¹⁾، وما أمراض الإيدز⁽²⁾ والزهري، والسيلان والسيفيلس والورم الحبيبي وتآليل التناسل والمليساء المعدية وطفيليات الجهاز التناسلي وغيرها⁽³⁾ إلا صورة مصغرة عن الأمراض الجنسية المميتة التي أثبتتها الطب من مضار الزنا؛ بحيث أفردت له مؤلفات وكتب عديدة أدركت حكمة تشديد الشرع في تحريمه⁽⁴⁾، «إن الإباحية الجنسية تفشي الأمراض السرية، وهذه الأمراض تنتشر بعناد شديد في المجتمع الإباحي مهما كانت الاحتياطات قوية ومهما كان الطب متقدما»⁽⁵⁾ حتى إن علماء الطب ومنظمات الصحة العالمية أجمعوا على أن السبب الرئيسي في انتشار الإيدز يرجع في المقام الأول إلى الاتصالات الجنسية المحرمة⁽⁶⁾ التي يتفاقم شرها، ويزيد ضررها ليصبح شرا مستطيرا في المجتمع الإنساني، قال تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾⁽⁷⁾.

وهذا ما تنبأ به الإسلام منذ آلاف السنين عندما وضع حدا للإباحية، وعالج مشكلة الغريزة الجامحة حفاظا على صحة الفرد من الأمراض العضوية والنفسية، لأن قوة المجتمع في صحة أفرادها، قال ابن تيمية: «أكثر عقلاء بني آدم، لا يسرقون ولا يزنون حتى في جاهليتهم وكفرهم،

(1)- سابق، السيد، فقه السنة، م. س، مج 2/ص: 466.

(2)- أو كما يسمى «طاعون العصر» أو «سرطان الشواذ»، وهو من أشدها وأخطرها فتكا وأكثرها انتشارا، ولا يوجد علاج لهذا الداء العضال، ولا توجد نتائج مبشرة لعلاجها غير الوقاية، وتجنب كل الأسباب المؤدية للإصابة بهذا المرض بالابتعاد عن الزنا واللواط والشذوذ الجنسي بشتى صوره، ومجانبة المدمنين، وإجراء الرقابة الشديدة على الدماء المعدة للنقل (عبد النبي، محمد محمد، الصحة البدنية للإنسان بين تعاليم الإسلام وتوجهات منظمة الصحة العالمية: دراسة مقارنة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، القاهرة، الإسكندرية، ط 1434هـ- 2013م، ص: 519).

(3)- الزحيلي، التفسير المنير، م. س، ج 17/ص: 129؛ السعداوي، صبري مبارك، نقص المناعة المكتسبة الإيدز، وأثره على العلاقة الزوجية في الفقه الإسلامي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص: 17-18؛ عبد النبي، محمد، الصحة البدنية للإنسان بين تعاليم الإسلام وتوجهات منظمة الصحة العالمية، م. س، ص: 513-518.

(4)- الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م. س، ج 5/ص: 52.

(5)- الصادق، المهدي، العقوبات الشرعية وموقفها من النظام الاجتماعي الإسلامي، ص: 29.

(6)- السعداوي، نقص المناعة المكتسبة الإيدز وأثره على العلاقة الزوجية في الفقه الإسلامي، م. س، ص: 34.

(7)- سورة الإسراء، الآية: 32.

فإن أبا بكر رضي الله عنه وغيره، قبل الإسلام، ما كانوا يرضون أن يفعلوا مثل هذه الأعمال، ولما بايع ﷺ هند بنت عتبة بن ربيعة، أم معاوية، بيعة النساء على أن لا يسرقن، ولا يزنين، قالت: «أو تزني الحرة؟ لقد كنا نستحي من ذلك في الجاهلية، فكيف في الإسلام؟»⁽¹⁾ فما كانوا في الجاهلية يعرفون الزنى إلا للإماء»⁽²⁾، فهو مستقبح، مستهجن في جميع الأمم، ومنذ قديم الزمان وحتى الآن عند ذوي العقول الراجحة والنفوس النقية والفطر السليمة.

*- آثار نفسية وجسمانية:

يعتبر الزنا من أخطر الآفات في مختلف أمور الحياة كلها، فأى جرم أقبح من أن يورث المرء لنسله عارا وقذارة؟ وأي أثر نفسي أمر على الأبناء من أن يقال له يا ابن الزاني ويا ابن الزانية؟ وليس أشد وقعا على المرء مرارة من أن يورث هذه اللعنات التي تلاحقه من الله والعباد، فيعيش محتقرا ذليلا نفسيا واجتماعيا، يكتوي بنار الوضاعة والعزلة والكآبة، ويعتوره خلل نفسي لا يمحوه الزمان ومرور الأيام⁽³⁾.

إن العلاقات الخلية، والاتصال الجنسي غير المشروع من الرذائل المحقرة التي قد تفضي إلى القتل، إذ أن الغيرة طبيعة في الإنسان وقلما يرضى الرجل العفيف والمرأة العفيفة بهذا الخزي فلا يجدا وسيلة لغسل العار الذي يلحقهما وأهلهما إلا الدم⁽⁴⁾. ولذلك قال الشاعر قديما:

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى *** حتى يراق على جانبيه الدم

فالزاني بزناه فاتته أحسن الصفات من عفة وصلاح واستقامة، واستحق صفة العادي والفاسق والفاجر، قال تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت

(1)- الكتاني، أحمد بن علي محمد، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، كتاب: حد الزنا، مؤسسة قرطبة، ط1، 1416هـ-1995م، ج4/ص:100؛ الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي، 1414هـ-1994م، ج7/ص:19.

(2)- البعلي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن علي الحنبلي، مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار ابن القيم، الدمام، السعودية، ط2، 1406هـ-1986م، ص:108.

(3)- الشماخي، عبد الله أحمد، الحدود في الإسلام مقاصدها وأثارها، دار شموع الثقافة، ط1، 2002م، ص:116.

(4)- سابق، السيد، فقه السنة، م. س، مج2/ص:466-467.

أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فهم العادون⁽¹⁾ وهذا يتضمن ثلاثة أمور: من لم يحفظ فرجه لم يكن من المفلحين، وأنه من الملوومين ومن العادين، ففاته الفلاح واستحق صفة العدوان ووقع في اللوم، فمقاساة ألم الشهوة ومعاناتها، أيسر من بعض ذلك⁽²⁾، عدا ما ينتظره من عقاب شديد يوم القيامة، ناهيك عن أن الزنا وصمة عار أبدية تصاحب الزاني والزانية طيلة حياتهما لتكون شاهدة عليهما يوم البعث مع شهادة جوارحهما⁽³⁾، فقد جاء ذكر عذاب الزناة في الآخرة من خلال القرآن الكريم وحديث سمرة بن جندب -رضي الله عنه- في حديث منام الرسول ﷺ قال: «وإني انطلقت معهما» إلى أن قال: «... فأتينا على مثل التنور-قال: فأحسب أنه كان يقول: فإذا فيه لغط وأصوات قال: «فأطلعنا فيه فإذا فيه رجال ونساء عراة، وإذا هم يأتهم لهب من أسفل منهم، فإذا أتاهم ذلك اللهب ضوضوا، قال: قلت لهما: ما هؤلاء؟ قال: قال لي: انطلق انطلق، قال: فانطلقنا -حتى قال لهما- فإني قد رأيت منذ الليلة عجبا، فما هذا الذي رأيت؟ فأخذا يقصان عليه -حتى قال- وأما الرجال والنساء العراة الذين في مثل بناء التنور فإنهم الزناة والزواني»⁽⁴⁾.

قال ابن القيم: «يكفي من قبح الزنى أن الله تعالى مع كمال رحمته شرع فيه أفحش القتلات وأصعبها وأفصحها، وأمر أن يشهد عباده المومنين تعذيب فاعله»⁽⁵⁾، وبذلك استحق الزاني عقوبات جسمانية دينيا وأخرويا، حتى يكون عبرة لمن تسول له نفسه أن يطلب لذة العيش بما حرمه الله عليه قال تعالى: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁽⁶⁾.

ثانيا - على مستوى الأسرة:

الزنا اعتداء على نظام الأسرة الذي يعتبر الركيزة الأساسية في بناء النظام الاجتماعي الإسلامي، وانتهاك للأعراض، وفساد للنسل، واختلاط للأنساب، وإعراض عن الزواج، وتشجيع للزيلة والفحشاء، قال ابن القيم: «والمرأة إذا زنت أدخلت العار على أهلها وزوجها،

(1)- سورة المؤمنون، الآية: 5-7.

(2)- ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، م. س، ص: 223-224.

(3)- عبد النبي، محمد، الصحة البدنية للإنسان بين تعاليم الإسلام وتوجيهات منظمة الصحة العالمية، م. س، ص: 514.

(4)- البخاري، صحيح البخاري، كتاب: التعبير، باب: تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح، ج4/ص: 498-499.

(5)- ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، م. س، ج1/ص: 395.

(6)- سورة ق، الآية: 37.

وأقاربها، ونكست رؤوسهم بين الناس، وإن حملت من الزنى: فإن قتلت ولدها، جمعت بين الزنى والقتل، وإن حملته على الزوج، أدخلت على أهله وأهلها أجنيا ليس منهم، فورثهم وليس منهم، ورآهم وخلا بهم، وانتسب إليهم وليس منهم...»⁽¹⁾

وبذلك يتضرر كل فرد من الأسرة بدءا من المرأة، حيث يسلب شرفها ويضيع حياؤها، وينتهك عرضها ثم تغرر بزوجها وتلطخ فراشه، وإذا حدث حمل من الزنى قام الرجل بتربية من ليس ابنه، فيصبح محل سخرية وازدراء من طرف معارفه، وإن كانت لها ذرية لحقهم الخزي والعار، فتدنس سمعة أسرتها بالكامل، وتلحق بهم الذل نساء ورجالا دونما ذنب، عدا ما يلحقهم من الأضرار النفسية والجسمانية، ناهيك عن تملك الأموال لغير أربابها عند التوارث.

أما زنا الرجل ففيه أيضا اختلاط للأنساب، وإضاعة لحقوق المرأة، واستحلال للحرمت، ووقوع للمظالم، وتفويت للمصالح، وانتهاك للقيم والأخلاق، لذلك اهتم الشارع الحكيم بحد الزنا اهتماما كبيرا صونا للحياة الأسرية من الانهيار، وحفظا للروابط الأسرية مما يهددها من بلاء وأخطار⁽²⁾.

إجمالا، يعتبر الزنا من أمارات قيام الساعة، قال أنس رضي الله عنه، سمعت من رسول الله ﷺ حديثا لا يحدثكم به غيري، قال: «من أشراط الساعة: أن يظهر الجهل، ويقل العلم، ويظهر الزنا»⁽³⁾.

ثالثا - على مستوى المجتمع:

يعتبر الزنى، في الإسلام لوثة أخلاقية، وجريمة اجتماعية خطيرة، ينبغي أن تكافح بدون هوادة لأن فيها هدر للكرامة الإنسانية، وتصديةا لبنيان المجتمع، وتهديدا لسلامة النسل، حيث

(1)- ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، م. س، ج 1/ص: 163.

(2)- الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م. س، ج 5/ص: 50.

(3)- البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الأشربة، باب: قول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ سورة المائدة، الآية: 90، ج 4/ص: 17؛ وكتاب: الحدود، باب: إثم الزنا وقول الله تعالى: ﴿ولا يزنون﴾ الفرقان/68، وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾ الإسراء/32، ج 4/ص: 406؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب: العلم، باب: رفع العلم وقبضه، وظهور الجهل والفتن، في آخر الزمان، ج 4/ص: 360.

يكثر اللقطاء، وأولاد البغاء، ولا يكون هناك من يتعهدهم ويربهم وينشئهم النشأة الصالحة⁽¹⁾، فيوصموا بالعار طيلة حياتهم مما يجعلهم أفراداً غير أسوياء، مرضى بالعقد النفسية والحدود على الناس والمجتمع، وما يجر هذا الشعور من ويلات وجرائم وانتهاكات تفضي إلى نتائج وخيمة تنخر كيان الفرد والمجتمع.

إن جريمة الزنا من أشد المعاول التي تفضي إلى هدم أخلاقيات المجتمع وتشتيت جهوده، وزعزعة أركانه، إذا تفشت فيه نالت منه بالضرر العميق وأدت إلى انحلاله وضياعه وتمزقه وضعفه، فيختل فيه النظام حتى يصبح بؤرة لاستنابات جميع الموبقات⁽²⁾، ثم يصاب في مقتل.

لعمري إن مخاطر الزنا لعظيمة، وأضراره لجسيمة تؤدي بحياة الأفراد والجماعات، وتقوض بنيان المجتمعات، «هذا المرض العضال ذو الشر والخطر، مظهره في أمة الإسلام غير خافية، فالسجون ملأى بفاعليه، والمطلقات بسببه لا يحصى لهن عدد، وأبناءؤه لا يعرف لهم حد، وبذلك قل الحياء وعظم البلاء، والأمة متعرضة لعذاب لا يعلم مدى أثره إلا الله»⁽³⁾.

لقد راعى الشارع في بناء الأسرة عفتها وتماسك أصولها، والحفاظ على أعراضها وحقوقها، ومنع اختلاط أنسابها، والحيلولة دون ظهور اللقطاء في الشوارع، وانتشار الأمراض الجنسية الخطيرة، وتكريم المرأة نفسها وعدم إهدار مستقبلها⁽⁴⁾، واعتد بالبنوة الشرعية التي يتبع الولد فيها أباه في الدين والنسب، ويبني عليها الميراث وتنتج عنها موانع الزواج ويترتب عليها حقوق وواجبات أبوية وبنوية⁽⁵⁾.

إن تحريم الزنا وإقامة الحد على الزناة مدعاة للزواج الشرعي الذي ارتضاه الله لعباده، زوجة شرعية علنية يقوم عليها الزوج وفق قانون إلهي يكفل لها العيش الكريم في أسرة نظيفة، تنجب نسلاً معروفاً طاهراً، لا خدش فيه ولا معرة، إنه تشريف للمرأة وسمو بها إلى مكانة عالية تكون فيها معززة مكرمة بعيداً عن الهمجية، وتحصين لها من أن تكون متعة ولقمة

(1)- الصابوني، محمد علي، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، م. س، ج 2/ ص: 52-53.

(2)- أبو قرين، يوسف محمد، الشرح المبسط للحدود والشهادات في الإسلام، م. س، ص: 93.

(3)- جابر، أبو بكر الجزائري، رسائل الجزائري، الرسالة الخامسة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ص: 268.

(4)- الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، م. س، ج 17/ ص: 129.

(5)- بلعكيد، عبد الرحمان، علم الفرائض، الشركة المغربية لتوزيع الكتاب، الدار البيضاء، ط5، 1427هـ-2006م، ص: 110.

سائغة في أيدي العابثين واللاهين، وإنهاء للدعارة وبيع الأعراض والاتجار فيها⁽¹⁾ حتى يشب الفرد سليماً معافى من الأمراض النفسية والاجتماعية والعضوية، فيتطهر المجتمع، وتستقر أحواله، ليصمد ويتقوى بالتناصر على إحياء الدين وإقامة العبادات.

هذه أبرز الآثار والأضرار والمفاسد الناجمة عن التفسخ والانحلال الخلقي، والعبث بشرع الله، ومخالفة سنته، واستحلال محارمه والحياد عن طريق الحق والصواب.

المطلب الثالث: أثر الزنا في تحريم النكاح

الفرع الأول: مفهوم المحرمية

حرم: الحرم بالكسر والحرام نقيض الحلال، وجمعه حرم، والحرام: ما حرم الله، والمحرم، الحرام، المحارم، حرم الرجل: عياله ونسأؤه وما يحيي وهي المحارم واحداً محرمة، ورحم محرم: محرم تزويجها.

والمحرم: ذات الرحم في القرابة أي لا يحل تزويجها، يقال هو ذو رحم منها: إذا لم يحل له نكاحها، وذو المحرم: من لا يحل له نكاحها من الأقارب، كالأب، والابن، والعم ومن يجري مجراهم، قال الأصمعي: «أحرمت قومها: أي حرمتهم أن ينكحوها»⁽²⁾.

تتناوش كلمة «حرم» عدة معاني لغوية لعل أهمها، الحرام (نقيض الحلال) الحرم: النساء والعيال، والمحرم: من لا يحل نكاحها من الأقارب، وعليه تكون المحرمية هي كون الشخص - رجلاً كان أو امرأة محرماً، فبسبب قرابة الرحم يحرم الزواج بين ذوي الأرحام، والمحرم للمرأة هو زوجها أو سيدها - بالنسبة للأمة - ومن تحرم عليه على التأبيد بنسب أو رضاع أو مصاهرة⁽³⁾.

الفرع الثاني: الأسباب المؤبدة لتحريم النكاح

هل الزنا طريق من طرق المحرمية؟ هل ينشر المحرمية أم لا؟

(1)- الشماخي، الحدود في الإسلام مقاصدها وآثارها، م. س، ص: 117.

(2)- ابن منظور، لسان العرب، م. س، مادة: «حرم».

(3)- ابن قدامة، المغني، م. س، ج 3/ ص 98.

قبل الإجابة على هذين السؤالين، لا بد من الإشارة إلى أن المحرمية تنتشر بالقربة والرضاع والمصاهرة، وذلك باتفاق جمهور الفقهاء، وهي أسباب مؤبدة لتحريم النكاح:

أولاً: القرابة: إذ يحرم على الرجل بالقرابة سبع، يمكن إرجاعهن إلى أربعة أصناف⁽¹⁾.

1. أصول الرجل من النساء وهن الأم والجدة وإن علت.
2. فروع الرجل من النساء وهن البنت وبنت الابن والبنت وإن نزلت.
3. فروع أبويه من النساء وهن أخواته وبناتهن وإن نزلن.
4. فروع أجداده وجداته إذا انفصلن بدرجة واحدة، وهن العمات والخالات وكذلك عمات أصوله وخالاتهم.

ودليل التحريم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾⁽²⁾.

ثانياً: المصاهرة: يحرم بالمصاهرة على التأبيد ما يلي:

1. زوجة الأب والجد وإن علا، دخل بها الأب أو الجد أم لم يدخل.
2. زوجة الابن، وابن الابن وإن نزل، دخل بها أم لم يدخل.
3. أم زوجته وجدتها - وإن علت - دخل بها، أو لم يدخل على رأي الجمهور، سواء في ذلك من النسب أو من الرضاع.
4. بنت الزوجة وبناتها وبنات أولادها، سواء كانت بنتها من النسب أو من الرضاع بشرط أن يدخل بالأم، فإن عقد على الأم ثم فارقها قبل الدخول، فليست بناتها محرمات عليه⁽³⁾، والشاهد هنا قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ﴾⁽⁴⁾. وقوله كذلك: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾⁽⁵⁾.

(1)- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ج 7، ص 130.

(2)- سورة النساء، آية: 22.

(3)- الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، م. س، ج 7/ص: 137-138؛ الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م. س، ج 4، ص: 63.

(4)- سورة النساء، آية: 23.

(5)- سورة النساء، آية: 23.

ثالثاً: الرضاع: أجمع الفقهاء على أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب والمصاهرة، وقد استدلو على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾⁽¹⁾.

وأصناف المحرمات بالرضاع ثمانية:

1. الأم من الرضاعة والجدة وإن علون.
2. البنت من الرضاعة وبنات الأولاد وإن نزلن.
3. فروع الأبوين، وهن الأخوات من الرضاعة وبنات الأخوة والأخوات وإن نزلن.
4. فروع الأجداد والجدة من الرضاعة، وهن العمات والخالات من الرضاعة، وعمات وخالات الأبوين أو الأجداد والجدة.
5. أم الزوجة من الرضاعة وجداتها وإن علون، سواء كان هناك دخول بالزوجة أم لم يكن.
6. بنت الزوجة من الرضاعة وبنات أولادها وإن نزلت، إذا دخل بالزوجة.
7. زوجة الأب من الرضاعة وزوجة الجد وإن علا.
8. زوجة الابن من الرضاعة وزوجات أولاده وإن نزلن⁽²⁾.

ويمكن إجمال الأحكام المترتبة عن المحرمية في: جواز الخلوة، والنظر إلى ذات المحرم، وجواز السفر معها، وعق ذى الرحم المحرم على قريبه، فضلاً عن تحريم النكاح⁽³⁾.

الفرع الثالث: أثر الزنا في تحريم النكاح

إذا كان الفقهاء قد أجمعوا بالاتفاق على أن الأسباب السالفة الذكر (القربة، المصاهرة، والرضاع) هي طرق لنشر المحرمية من نكاح صحيح، فإنهم اختلفوا فيما إذا كان الزنا ينشر المحرمية أم لا؟

(1)- سورة النساء، آية: 23.

(2)- الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، م. س، ج 7/ص: 137-138.

(3)- ابن قدامة، المغني، م. س، ج 3/ص: 98-99؛ وبدائع الصنائع، م. س، ج 2، ص 142.

يرى جمهور الفقهاء من المالكية والحنابلة والشافعية والحنفية أن النسب ينتفي بين الزاني ومن تخلق من مائه مطلقاً، فيترتب عن ذلك عندهم عدم نشر المحرمية⁽¹⁾، في حين ذهب القائلون بنسبة ولد الزنا إلى الزاني إلى القول بقيام المحرمية بين الأب وابنته، وبين أولاد الزاني من الزنا وأولاده من النكاح، وهذا في حالة عدم وجود الفراش واستلحاق الزاني للولد.

كما اختلف الفقهاء في حكم الزنا: هل تثبت به حرمة المصاهرة وهل يوجب التحريم؟ وذلك على قولين:

- القول الأول: ويرى أصحابه أن الزنا يوجب التحريم وتثبت به حرمة المصاهرة، وهذا قول: سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وقتادة، وسليمان بن يسار، ومجاهد وعطاء بن رباح، وأبو حنيفة النعمان، وأبو يوسف وزفر والثوري والأوزاعي وأحمد بن حنبل وهو رواية عن مالك بن أنس⁽²⁾.

أما الحنفية فذهبوا إلى أن المصاهرة تثبت بالزنا واللمس والنظر بشهوة، فإذا زنى رجل بامرأة حرم عليه أمها وبنتها، ويثبت بالزنا عندهم حرمة المصاهرة نسبا ورضاعاً، فمن زنى بامرأة حرمت على أصوله وفروعه فلا تحل لأبيه ولا لابنه، ويحرم على الزاني أصولها وفروعها. والملاحظ أن الحنابلة تابعوا الحنفية في القول بثبوت حرمة المصاهرة بالزنا، إلا أنهم ألحقوا اللواط بالزنا، وأفتوا بحرمة المصاهرة بالواط⁽³⁾.

وقد استدلل الحنفية والحنابلة بجملة من الحجج نذكر منها:

- (1)- مالك، بن أنس، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ-1994م، ج2 ص 556؛ النووي، النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، 1423هـ/2003م، دار عالم الكتب، الرياض، ج5، ص 44؛ ابن قدامة، المغني، م.س، ج9، ص 123؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، م.س، ج6/ص:243.
- (2)- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: شاهين عبد السالم محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ-1994م، ج2/ص 113.
- (3)- الديبري، أبو العباس أحمد بن عمر الشافعي، أحكام الزواج على المذاهب الأربعة، المسعى غاية المقصود لمن يتعاطى العقود، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا مكتب الشرق الجديد، بغداد 1990م، ص:35.

1. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾⁽¹⁾، والآية تفيد تحريم نكاح امرأة قد وطئها أبوه، وهو عام يشمل الوطء بالزنا وغيره.

2. انعقاد الإجماع على أنه يحرم على المرأة ولدها من الزنا، وقياساً على ذلك تحرم على الزاني ابنته من الزنا⁽²⁾.

3. أن الزنا سبب للولد، فيثبت به التحريم قياساً على غير الزنا، وكون الزنا حراماً لا يؤثر، بدليل أن الدخول بالمرأة بناء على عقد فاسد، تثبت به حرمة المصاهرة بالاتفاق وإن كان الدخول حراماً.

4. دل تغليظ الله سبحانه وتعالى أمر الزنا على إيجاب التحريم وأولويته.

- القول الثاني: ومؤداه أن الزنا لا يوجب التحريم، وأصحاب هذا القول ذهبوا إلى أن الزنا لا تثبت به حرمة المصاهرة، ومنهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وعبد الله بن عباس رضي الله عنه، ومن التابعين عروة بن الزبير الزهري ومن الفقهاء الشافعي ومالك في رواية.

وخلاصة الرأي عند هؤلاء أنه من زنى بامرأة لم يحرم عليه الزواج بأمها أو بنتها، وكما أن المزني بها لا تحرم على أصول الزاني وفروعه، ولو زنى الرجل بأم زوجته أو بنتها لا تحرم عليه زوجته، وإن لاط بغلام لم تحرم عليه أمه وبنته، ولكن يكره ذلك كله⁽³⁾.

أما الشافعية فيرون أنه لا يحرم على الزاني الزواج بأم من زنا بها أو بابنتها، ولا تحرم المزني بها على أصول الزاني وفروعه، وكذلك الشأن بالنسبة لبنت الزنا القائم على الإكراه، فلو أكره رجل امرأة على الزنا فأنت منه بابنة كان حكمه حكم ما لو طأعته على الزنا لأنه زنا في حقه⁽⁴⁾.

وإذا كنا قد أشرنا آنفاً إلى أن الإمام مالك رضي الله عنه ذهب في رواية إلى أن الزنا ينشر الحرمة وأن المصاهرة تثبت به، فإن المشهور عنه أن للزاني أن يتزوج بأصول المزني بها وبفروعها،

(1) - سورة النساء، الآية: 22.

(2) - ابن حجر، الهيثي، تحفة المحتاج شرح المنهاج، تحقيق: عبد الله محمود عمر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 7، ص 299.

(3) - النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الرشد، جدة، ج 16 ص 63.

(4) - م. ن، ج 16، ص: 222.

وكذا يجوز لأبيه وابنه أن يتزوجها، وبالتالي لا ينشر الزنا الحرمة ولا تثبت به حرمة المصاهرة، وهذا ما نص عليه في الموطأ⁽¹⁾.

وقد ساق فقهاء المذهبين الشافعي والمالكي عدة أدلة لتسويغ قولهم في هذا الباب، نذكر منها:

1. قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا﴾⁽²⁾، إذ جمع في المائتين الصهر والنسب، فلما انتفى عن ماء الزنا حكم النسب، انتفى عنه حكم المصاهرة⁽³⁾.
 2. قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾⁽⁴⁾.
 - وهو ينص صراحة على حل ما عدا المذكورات قبلها وهي قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم﴾⁽⁵⁾، فلم يرد ذكر بنت المزني بها ضمنهن فتدخل في عموم الحل⁽⁶⁾.
 3. القصد والحكمة -برأيهم- من إثبات حرمة المصاهرة، هو قطع الأطماع بين الرجل والمرأة لتحقيق الألفة والمودة والمعاشرة بالمعروف من غير ريبة، أما المزني بها فهي أجنبية عن الرجل ولا تنسب إليه شرعا، ولا يجري التوارث بينهما، ولا تلزمه نفقتها، فلا وجه لإثبات الحرمة بالزنا⁽⁷⁾.
 4. الحديث الذي رواه ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يحرم الحرام الحلال»⁽⁸⁾.
- مما سبق، قد يترجح عندي ما ذهب إليه الإمام مالك والشافعي من كون الزنا لا ينشر حرمة المصاهرة، وذلك لأسباب منها:

- (1)- مالك، بن أنس، الموطأ، ويليهِ إسعاف المبطأ برجال الموطأ، تحقيق: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط1، 1425هـ-2004م، ج2/ص: 607.
- (2)- سورة الفرقان، الآية: 54.
- (3)- النووي، المجموع شرح المذهب، م. س، ج16 ص 221.
- (4) - سورة النساء، الآية: 24.
- (5) - سورة النساء، الآية: 23.
- (6)- الزحيلي، الفقه الاسلامي وأدلتها، م. س، ج7، ص 136؛ أبو العباس الشافعي، أحكام الزواج، م. س، ص 36.
- (7)- نفسه.
- (8)- أخرجه البيهقي، السنن الصغير، كتاب: النكاح، باب: الزنا لا يحرم الحلال، خرج أحاديثه: عبد المعطي أمين قلعي، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 1989م، ج3/ص44.

- إن الزنا محرم بنص القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة وأنه لا يثبت نسب الطفل إلى صاحب النطفة الذي تخلق من مائه، فكيف بمن عاشرها في الحرام ولا تربطه بها رابطة شرعية يبني عليها حرمة المصاهرة وغيرها؟

- إن القول بحرمة المصاهرة عن طريق الزنا يجعله كالنكاح الشرعي القائم على العفة والنقاء وهذا لا يستقيم، فشتان بين الحلال والحرام، ثم إن هذا القول سيعبد الطريق للزنا فلن يجدوا عقوبة رادعة أو إيلا ما نفسيا يقيم الانجراف في ما حرم الله.

- إن عدم إثبات حرمة المصاهرة بالزنا تجعل المقدم على هذه الفاحشة يتدبر الآثار الوخيمة لها علّه يرتدع ويتوب، والله تعالى اعلم.

الفرع الرابع: حكم الزواج ببنت الزنا

اختلف الفقهاء في أثر الزنا في تحريم نكاح بنت الزنا وفروعها على الزاني على قولين:

- القول الأول: قول الحنفية والصحيح عند المالكية وهو قول عند الشافعية وهو مذهب الحنابلة، واختاره ابن تيمية، ومؤداه أنه يحرم على الزاني نكاح ابنته من الزنا كما تحرم عليه ابنته من النكاح، وكذلك يحرم عليه فروعها ويحرم عليه بنت ابنه من الزنا وفروعها.

جاء في كتاب «أسهل المدارك»: «ومثل من خلقت من ماء الزنا، من شربت من لبن امرأة زنى بها إنسان، فتحرم تلك البنت على ذلك الزاني الذي شربت من مائه»⁽¹⁾، ولعل «هذا ما رجع إليه مالك وهو الأصح»⁽²⁾، وفي نفس المنحى يقول ابن قدامة «ويحرم على الرجل نكاح ابنته من الزنا، وأخته وبنت ابنه، وبنت ابنته، وبنت أخيه وأخته من الزنا، وهو قول عامة الفقهاء»⁽³⁾. ولدى جوابه عن بنت الزنا: هل تتزوج بأبيها؟ أفى شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «الحمد لله، مذهب الجمهور من العلماء أنه لا يجوز الزواج بها، وهو الصواب المقطوع به»⁽⁴⁾.

(1)- الكشناوي، أبو بكر حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، دار الفكر، بيروت، ط2، د. ت، ج2، ص 79.

(2)- نفسه.

(3)- ابن قدامة، المغني، م. س، ج7، ص 485.

(4)- ابن تيمية، فتاوى ابن تيمية، م. س، مج 32، ص 210.

أما أدلة أصحاب هذا القول فنذكر منها تمثيلاً لا حصراً:

1. قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم﴾⁽¹⁾ فدل صراحة على حرمة نكاح «البنات» بإطلاق، سواء ثبت في حقهن التوارث وغيره من الأحكام، أو لم يثبت إلا التحريم خاصة.

2. إن تحريم النكاح يثبت بمجرد الرضاعة، فإذا كان يحرم على الرجل أن ينكح بنته من الرضاع فما بالك ببنت خلقت من مائه؟ فأين المخلوقة من مائه من المتغذية بلبن در بوطئه؟ فهذا يبين التحريم من جهة عموم الخطاب، ومن جهة التنبيه والفحوى وقياس الأولى⁽²⁾.

3. لأنها مخلوقة من مائه فأشبهت المخلوقة من وطء الشبه⁽³⁾.

4. كون التحريم في معنى الزجر، إذا علم أن ماءه يضيع بالزنا يتحرز عن فعل الزنا وذلك يوجب إثبات الحرمة، لأن معنى الزجر عن الزنا يحصل، فإذا علم أنه بسبب الحرام يفوته حلال كثير، فلا يستفيد من هذه البنت لا بنتاً ولا زوجة، فلها أثبتت الحرمة ولم يثبت النسب⁽⁴⁾.

- **القول الثاني:** وهو يقوم على أنه يجوز للرجل نكاح ابنته من الزنا، وكذلك قريبته من الزنا مطلقاً، ويمثل هذا القول الشافعية وقول عند المالكية⁽⁵⁾، فأما الشافعية فأجازوا للرجل نكاح ابنته المتخلقة من مائه زناً، فإذا زنا بامرأة وحملت منه سفاحاً وجاءت ببنت، فإنها لا تحرم عليه لأن ماء الزنا لا حرمة له وكما تحل له تحل لأصوله وفروعه ولكن يكره له نكاحها عندهم⁽⁶⁾، وهو ما أشار إليه الشافعي بقوله: «أكره أن يتزوجها، فإن تزوجها لم أفسخ»⁽⁷⁾.

أما عند مالك، فإن الزاني له أن يتزوج بأصول المزني بها وفروعها، وكذلك يجوز لابنه وأبيه أن يتزوجها، لكنه -أي الإمام مالك- وإن كان أفتى بجواز نكاح الزاني من ابنته من الزنا، إلا أنه رجع عن فتواه، وهو ما كنا قد أشرنا إليه سابقاً، بحسب ما أورده صاحب «أسهل المدارك».

(1)- سورة النساء، الآية 23.

(2)- ابن تيمية، فتاوى ابن تيمية، م. س، مع 32، ص: 210.

(3)- ابن قدامة، المغني، م. س، ج 9 ص 530.

(4)- السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1421 هـ - 2000 م، ج 4، ص 207.

(5)- القرافي، الذخيرة، م. س، ج 4، ص 258.

(6)- الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، م. س، ج 3، ص 175.

(7)- النووي، المجموع شرح المهذب، م. س، ج 16، ص 219.

ومما استدل به أصحاب هذا القول نذكر:

- قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾⁽¹⁾؛ «فاعتبرت بنت الزنا أجنبية من أبيها الزاني، إذ لا يثبت لها توارث ولا حكم من أحكام النسب، ولأن ماء الزنا لا حرمة له⁽²⁾.
- اعتبار التحريم بالقرابة نعمة والزنا معصية والنعمة لا تثبت بالمعصية⁽³⁾.
- قولهم بأن تحريم الولد حكم من أحكام النسب، فوجب أن ينتفي عن ماء الزاني كالميراث، ولأنه لما كان لحق النسب بالزانية يوجب أن يتبعه التحريم كما يتبعه الميراث، فهو تابع للنسب في الثبوت، فوجب أن يكون له في النفي كالميراث، أي أنه لما ثبت نسبه وميراثه ثبت تحريمه وولد الزنا بخلافه⁽⁴⁾.

والراجح، هو ما ذهب إليه الجمهور، ورجع إليه الإمام مالك وهو الصحيح عنده من أنه يحرم على الزاني نكاح ابنته من الزنا حتى يحصل معنى الزجر والردع، ويعامل الزاني بنقيض قصده، فلا يستفيد نسبا ولا إرثا ولا محرمية، فيفوته بسبب الحرام حلال كثير، والله تعالى أعلى وأعلم.

خاتمة وتوصيات:

بعد هذه النبذة المختصرة عن مفهوم الزنا وتطوره عبر التاريخ وآثاره في تحريم النكاح، يمكن تسجيل النقاط التالية:

وجوب أخذ العبرة من خلال الاطلاع على أخبار الأمم القديمة والاستفادة من تجاربهم، ومعرفة مصير من خالف منهج الله منهم وحاد عن جادة الصواب، قال تعالى: ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾⁽⁵⁾.

(1) - سورة النساء، الآية: 24.

(2) - ابن حجر، الهيثي، تحفة المحتاج شرح المنهاج، م. س، ج 3، ص 229.

(3) - السرخسي، المبسوط، م. س، ج 3، ص 206.

(4) - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419 هـ - 1999 م، ج 9، ص 215.

(5) - سورة آل عمران، الآيتين: 137 - 138.

- تفشي الاعتداء على الأعراض والأنفس والأموال في المجتمعات التي فقدت قيمها الأخلاقية وثوابتها الروحية، وتحررت من القيود الدينية.
- إجماع كافة الحضارات على بشاعة فعل الزنا ودمامته، وتحريمه في كافة الشرائع والنهي عنه رغم الممارسات المخالفة لبعض الأفراد.
- انتشار الرذيلة والفساد، ومخالفة منهج الله سبحانه وتعالى، مؤشر قوي على انهيار الأمة، وإيذان من الله بفنائها ودمارها.
- الزنا في الإسلام محرم بنص القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة تحريماً قاطعاً.
- آثار الزنا الوخيمة تنعكس على الفرد والأسرة والمجتمع وتصيبهم في مقتل؛ بحيث تأثر على طرفي العلاقة وما نتج عنها من نسل، فما بالنا بالنسبة للمجتمع ككل.
- أسباب تحريم النكاح في الإسلام أسباب مدروسة بدقة متناهية، منصوص عليها في كتاب الله كالقربة والمصاهرة والرضاع تجيز الخلوة والنظر والسفر بخلاف الزنا الذي هو مدعاة للعار والشنار.
- معاملة الزاني بنقيض قصده عقوبة رادعة له، فلا يستفيد نسبا ولا إرثا ولا محرمية، عله يزجر عن مثل هذا الفعل فيقلع عن الحرام الذي بفوت عليه حالا كثيرا.
- صلاح النسل واستقراره وكرامته رهين بارتباط الوالدين بعلاقة شرعية تضمن نسب الطفل وانتماءه واسمه.
- الزواج الشرعي هو السبيل الوحيد والأمن لصلاح الفرد، وحماية الأعراض، وصون المرأة، والإلمام بحقوق الطفل واستقرار الأسرة وتطور المجتمع.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- ابن تيمية، عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحراني، فتاوى ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرياض، ط 2، 1404هـ.
- ابن حجر، الهيتمي، تحفة المحتاج شرح المنهاج، تحقيق: عبد الله محمود عمر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ابن رشد (الحفيد)، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط6/1402هـ-1982م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1423 هـ-2003م.
- ابن العربي، الأحكام الصغرى، تحقيق: محمد الزيزي، محمد البكاري، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيكو)، دار التقريب بين المذاهب.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1420هـ-1999م.
- ابن قدامة، المقدسي، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1392 هـ-1972م.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، 1418 هـ-1997م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1412هـ.
- ابن مفلح، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، المبدع شرح المقنع، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1418 هـ-1997م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2004م.
- ابن نجيم، زين الدين إبراهيم بن محمد الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2.
- ابن همام، كمال الدين، شرح فتح القدير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م.
- أبو زيد، بكر بن عبد الله بن محمد بن عبد الله، الحدود والتعزيرات عند ابن القيم، دار العاصمة للنشر، ط2، 1415هـ.

- الآبي، عبد السميع الأزهرى، جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك إمام دار التنزيل، ضبط وتصحيح: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ-1995م.

- الأصفهاني، الراغب أبو القاسم، الحسين بن محمد المعروف، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1998م.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى الذهبي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1420هـ-2000م.

- البعلي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحنبلي، مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار ابن القيم، الدمام، السعودية، ط2، 1406هـ-1986م.

- بلعكيد، عبد الرحمان، الشركة المغربية لتوزيع الكتاب، الدار البيضاء، علم الفرائض، ط5، 1427هـ-2006م.

- الهوتي، منصور بن يوسف بن إدريس، الروض المربع شرح زاد المستنقع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط8، 1414هـ-1994م.

- البيهقي، السنن الصغير، خرج أحاديثه: عبد المعطي أمين قلعي، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 1989م.

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1408هـ-1988م.

- جابر، أبو بكر الجزائري، رسائل الجزائري، الرسالة الخامسة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

- الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م.

- الجزيري، عبد الرحمان، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: شاهين عبد السالم محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ-1994م.

- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفراهي، الصحاح في اللغة، دار العلم للملايين، بيروت.

- الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمان، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ-1992م.

- خليل، بن إسحاق بن موسى المالكي، مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، تحقيق: أحمد علي حركات، دار الفكر، بيروت، 1415هـ.

- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد أحمد العدوي، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك وبحاشيته شرح العلامة الصاوي، تحقيق: مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، مصر، 1392هـ.

- الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردير، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

- الديري، أبو العباس أحمد بن عمر الشافعي، أحكام الزواج على المذاهب الأربعة، المسمى «غاية المقصود لمن يتعاطى العقود»، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مكتب الشرق الجديد، بغداد، 1990م.

- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1988م.

- الرازي، محمد فخر الدين، تفسير الفخر الرازي المشتهر بـ «التفسير الكبير ومفاتيح الغيب»، تحقيق: سيد عمران، مكتب التوثيق والدراسات، دار الفكر.

- الرصاع، محمد بن عبد الله الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1413 هـ - 1993 م.
- الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان/ دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 1411 هـ - 1991 م.
- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق.
- زيدان، عبد الكريم، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة.
- الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف، نصب الراية في تخریج أحاديث الهداية، دار الحديث، ط 1، 1415 هـ - 1995 م.
- سابق، السيد، فقه السنة، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ط 2، 1428 هـ - 2007 م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1421 هـ - 2000 م.
- السعداوي، صبري مبارك، نقص المناعة المكتسبة الإيدز، وأثره على العلاقة الزوجية في الفقه الإسلامي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- الشماخي، عبد الله أحمد، الحدود في الإسلام مقاصدها وآثارها، دار شموع الثقافة، ط 1، 2002 م.
- الشيرازي، أبو إسحاق، المذهب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 1، 1417 هـ - 1996 م.
- عبد النبي، محمد محمد، الصحة البدنية للإنسان بين تعاليم الإسلام وتوجيهات منظمة الصحة العالمية دراسة مقارنة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط 1، 1434 هـ - 2013 م.

- العوايشة، حسين بن عودة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، المكتبة الإسلامية، دار ابن حزم.

- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الفكر.

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ضبط ومراجعة: صدقي جميل العطار، خرج أحاديثه: عرفات العشا، قدم له: الشيخ خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1419هـ- 1999م.

- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، ط2، 1426هـ- 2003م.

- الكتاني، أحمد بن علي محمد (العسقلاني)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، كتاب: حد الزنا، مؤسسة قرطبة، ط1، 1416هـ- 1995م.

- الكتاني، محمد، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي، دار الثقافة، المغرب، ط1.

- الكشناوي، أبو بكر حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، دار الفكر، ط2، بيروت، د. ت.

- مالك، بن أنس، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ- 1994م.

- مالك، بن أنس، الموطأ، ويليهِ إسعاف المبطأ برجال الموطأ، تحقيق: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط1، 1425هـ- 2004م.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1999م.
- مسلم، أبو الحسن (مسلم) بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ.
- النجدي، عبد الرحمان بن محمد بن قاسم العاصمي، حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع، ط6، 1414هـ-1994م.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي، 1414هـ-1994م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الرشاد، جدة، السعودية.
- النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، 1423هـ/2003م، دار عالم الكتب، الرياض.

تفسير القرآن بأقوال التابعين في تفسير الطبري - سورة البقرة نموذجاً -

Interpreting the Qur'an through the words of the followers in at-Ta-bari's Interpretation: Surah al-Baqarah as Case Study

ذ. محمد أكرت

باحث في سلك الدكتوراه

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تطوان - المغرب



ملخص:

يعد تفسير التابعين من المصادر المعتمد في تفسير كتاب الله عز وجل، فقد كانوا ممن مَنَّ الله عليهم بالاقتراء برسول الله صلى الله عليه وسلم و تتلمذوا على يد الصحابة رضوان الله عليهم، فأخذوا من علمهم وأدبهم، فتنوعت مصادرهم واختلفت مسالكهم في تفسير كتاب الله تعالى، وتركوا لنا ثروة زاخرة وقيمة علمية كبيرة، عمل الإمام ابن جرير الطبري. رحمه الله تعالى. رحمة واسعة؛ على ادراجها واعتمادها في تفسيره المسمى: (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) الذي يعتبر مرجع لكثير من المفسرين ممن جاؤوا بعده، ونهلوا من علمه فهو إمام جليل وعلامة شهير؛ اتفق علماء السلف، والخلف على إمامته وفضله.

وقد جاء هذا البحث ليُسَلِّط الضوء على تفسير القرآن بأقوال التابعين في تفسير الطبري من خلال سورة البقرة نموذجاً، من أجل إبراز قيمة هذا الأصل، وبيان المصادر التي اعتمدها التابعون في تفسيرهم، والمسالك التي انتهجوها عند تفسيرهم للآيات.

الكلمات المفتاحية:

القرآن - التفسير - التابعين - الطبري.

Abstract:

The interpretation of the followers is seen as one of the sources adopted in the interpretation of the Qur'an. They were among those who followed the example of the Prophet and learned from his companions, God bless them. They inspired by their knowledge and ethics, so their sources varied and their paths in interpreting the holy Qur'an differed. They left for Muslims a rich and great scientific value, that Imam Ibn Jarir al-Tabari, may God rest his soul, included and adopted in his interpretation entitled: 'a comprehensive statement in interpreting Qur'an's verses', has become a reference for many of the interpreters who came after him and got his knowledge. He is a dignified imam and a famous scholar; on whom scholars agreed on his virtue. This research, therefore, highlights the interpretation of the Qur'an in connection with the words of the followers in the interpretation of al-Tabari through Surah al-Baqarah, in order to highlight the value of this origin, the statement of the sources adopted by the followers in their interpretation in addition to the paths they adopted when interpreting the verses.

Keywords:

Quran, interpretation, followers, Ibn Jarir, comprehensive.

مقدمة:

الحمد لله الذي نور بكتابه القلوب، وأنزله في أوجز لفظ وأعجز أسلوب، فأعيت بلاغته البلغاء، وأعجزت حكمته الحكماء، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله المصطفى، ونبيه المرتضى، معلم الحكمة وهادي الأمة، أرسله بالنور الساطع والضياء اللامع، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً؛

أما بعد:

فإن أولى ما تُصرف فيه الأعمار، وتُكابد فيه ساعات الليل والنهار، الفحص عن أسرار التنزيل، والكشف عن حقائق التأويل وإن من أهم ما يشتغل به المشتغلون، ويؤلف فيه المؤلفون، وينشط له الدارسون كتاب الله سبحانه وتعالى.

ولم يكن علم التفسير سهلاً، بل احتاج إلى أعلام أثبات ورجال سهروا الليالي، وقطعوا الفياقي بُغية كشف معانيه، والبحث عن أسراره، وكان ممن منّ الله عليهم بذلك اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم؛ التابعون رحمة الله عليهم، فتنوعت مصادرهم واختلفت مسالكهم في تفسير كتاب الله تعالى، فتركوا لنا ثروة زاخرة وقيمة علمية كبيرة، عمل الإمام ابن جرير الطبري. رحمه الله تعالى. رحمة واسعة؛ على ادراجها واعتمادها في تفسيره المسمى: (جامع البيان عن تأويل أي القرآن) الذي يعتبر مرجع لكثير من المفسرين ممن جاؤوا بعده، ونهلوا من علمه فهو إمام جليل وعلامة شهير؛ اتفق علماء السلف، والخلف على إمامته وفضله، وقد صرح كثير من الأئمة منهم الإمام السيوطي بقوله: أجمع العلماء المعترفون أنه لم يؤلف في التفسير مثله⁽¹⁾.

وقد جاء هذا البحث ليُسلط الضوء على تفسير القرآن بأقوال التابعين في تفسير الطبري من خلال سورة البقرة نموذجاً، من أجل إبراز قيمة هذا الأصل، وبيان المصادر التي اعتمدها التابعون في تفسيرهم، والمسالك التي انتهجوها عند تفسيرهم للآيات معتمداً على التصميم التالي:

صدرت البحث بمقدمة بينت فيها أهمية الموضوع وتصميم البحث، ثم قسمت البحث إلى مبحثين:

خصصت المبحث الأول للحديث عن المصادر التي استقى التابعون منها تفسيرهم، ثم تحدثت عن مسالك التابعين في التفسير.

أما المبحث الثاني: فخصصته لقيمة تفسير التابعين عند ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان، حيث أبرزت عناية الإمام الطبري بتفسير التابعين، وتقديمه على من بعدهم في الجملة.

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، د. ط، 1974م، 244/4.

المبحث الأول: مصادر ومسالك التفسير عند التابعين

المطلب الأول: مصادر تفسير التابعين:

أقصد بهذا العنوان المصادر التي اعتمد عليها التابعون في تفسيرهم للقرآن الكريم وهي ترجع في الجملة إلى: القرآن والسنة وأقوال الصحابة واللغة العربية والاجتهاد والاستنباط ثم أهل الكتاب.

1- القرآن الكريم:

بلا شك فإن أعظم ما يفسر به القرآن الكريم هو القرآن نفسه، فالله تعالى أعلم بمراحده، لذلك نجد التابعين شأنهم في ذلك شأن علماء التفسير عنوا بهذا النوع من البيان أشد العناية، وسلكوا في ذلك مسالك شتى.

ومن أمثلة اعتماد التابعين على القرآن في تفسير القرآن؛ عن قتادة قوله: «(قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ)⁽¹⁾، وذلك أنهم قالوا: (لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى)⁽²⁾، وقالوا: (نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ)⁽³⁾ ف قيل لهم: (فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)⁽⁴⁾»⁽⁵⁾.

وفسر قتادة قوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ بِنَاءً)⁽⁶⁾، قال: «جعل (السَّمَاءَ سَقْفًا)⁽⁷⁾» وفي قوله تعالى: «(الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا)⁽⁸⁾، فسرها بقوله (مِهَادًا)⁽⁹⁾»⁽¹⁰⁾.

(1) البقرة: 94.

(2) البقرة: 110.

(3) المائدة: 20.

(4) البقرة: 94.

(5) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث، مكة، د. ط، د. ت، 364/2.

(6) البقرة: 22.

(7) الأنبياء: 32.

(8) البقرة: 22.

(9) النبأ: 6.

(10) جامع البيان، م. س، 366/1.

وعن عطاء في تفسير قوله تعالى: (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ)⁽¹⁾، «الفسوق: المعاصي كلها، قال الله تعالى: (وَأَنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ)⁽²⁾»⁽³⁾.

2- السنة النبوية:

السنة النبوية موضحة للقرآن مبينة له، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: «السنة راجعة في معناها إلى الكتاب؛ فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره. وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)⁽⁴⁾»⁽⁵⁾.

لذلك اعتمدها التابعون في تفسيرهم وان اختلفوا بين مقل ومكثر نسبيا، حيث نجد المدرسة المدنية من أكثر المدارس عناية بالسنة رواية ودراية، ثم المدرسة البصرية، أما المدرسة الكوفية والمكية فقد غلب عليهما جانب الورع في هذا الباب، فقلّت روايتهما عن النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁶⁾.

كما تنوعت مسالكهم في الأخذ بها ومن أمثلة ذلك:

عن قتادة في قوله تعالى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ)⁽⁷⁾، قال: «كنا نحدث أن أرواح الشهداء تعارف في طير بيض يأكلن من ثمار الجنة، وأن مساكنهم

(1) البقرة: 197.

(2) البقرة: 281.

(3) م. ن، 4/ 135.

(4) النحل: 44.

(5) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م، 4/ 314.

(6) ينظر: الخضير، محمد بن عبد الله بن علي، تفسير التابعين عرض ودراسة مقارنة، دار الوطن للنشر، الرياض، د. ط، د. ت، 2/ 32-33.

(7) البقرة: 154.

سدرة المنتهى، وأن للمجاهد في سبيل الله ثلاث خصال من الخير: من قتل في سبيل الله منهم صار حيا مرزوقا، ومن غلب آتاه الله أجرا عظيما، ومن مات رزقه الله رزقا حسنا»⁽¹⁾.

ف نجد قتادة يفسر الآية بأحاديث تتفق معها في الموضوع وهو فضل الشهادة في سبيل الله. ومثاله أيضا ما جاء عن عطاء في تفسير قوله تعالى: (وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ)⁽²⁾، قال: الإنسان يحلف أن لا يصنع الخير، والأمر الحسن، يقول: «حلفت»! قال الله: افعَل الذي هو خير وكفر عن يمينك، ولا تجعل الله عرضة⁽³⁾. فقوله افعَل الذي هو خير وكفر عن يمينك هو معنى حديث قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: (من حلف على يمين، فرأى غيرها خيرا منها، فليأتها، وليكفر عن يمينه)⁽⁴⁾.

3- أقوال الصحابة:

لعل المصدر الواضح التأثير الذي تلقى منه التابعون التفسير هو الأخذ من الصحابة الذين تربوا على أيديهم، وأخذوا بمناهجهم الاستدلالية، وتعلموا منهم طرق الاستنباط. لذلك نجد التابعين يأخذون بتفسير الصحابة ويقولون به، خصوصا تفسير الصحابي الذي يرفعه للنبي صلى الله عليه وسلم أو الوارد في سبب النزول بالصيغة الصريحة أو الوارد من باب الاجتهاد وجار على مقتضى اللغة، فإنهم في الغالب لا يخالفونه. فإذا تعارضت أقوال الصحابة، فإن التابعين يسلكون مسلك الترجيح بينها.⁽⁵⁾

(1) جامع البيان، م. س، 215/3. ومن الأحاديث في فضل الشهادة وأجر الشهيد ما رواه مسلم في صحيحه عن مسروق قال: سَأَلْنَا عَبْدَ اللَّهِ هُوَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: (وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ) قَالَ: «أَرَأَوْا حُطْمَ فِي جَوْفِ طَبْرِ خُضِرٍ، لَهَا قَنَادِيلُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ نَسْرُحُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ، ثُمَّ تَأْوِي إِلَى تِلْكَ الْقَنَادِيلِ، فَاطَّلَعَ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِإِطْلَاعَةٍ، فَقَالَ: هَلْ تَشْتَهُونَ شَيْئًا؟ قَالُوا: أَيُّ شَيْءٍ نَشْتَهُ؟ وَنَحْنُ نَسْرُحُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شِئْنَا، فَقَعَلَ ذَلِكَ بِهِمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا رَأَوْا أَنَّهُمْ لَنْ يُثْرَكُوا مِنْ أَنْ يُسْأَلُوا، قَالُوا: يَا رَبِّ نُرِيدُ أَنْ نَرُدَّ أَرْوَاحَنَا فِي أَجْسَادِنَا حَتَّى نُقْتَلَ فِي سَبِيلِكَ مَرَّةً أُخْرَى، فَلَمَّا رَأَى أَنْ لَيْسَ لَهُمْ حَاجَةٌ تُرْكُوا». صحيح مسلم، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، 1502/3.

(2) البقرة: 222.

(3) جامع البيان، م. س، 421/4.

(4) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. كتاب: الإيمان، باب: ندب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه، 1271/3.

(5) تفسير التابعين عرض ودراسة مقارنة، م. س، 651/2 فما بعدها.

ومن أمثلة اعتماد التابعين على تفسير الصحابة عن قتادة قال، كان ابن عباس يقول في قوله: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ) ⁽¹⁾ قال، المناسك ⁽²⁾.

وعن سعيد بن جبير: أن أمير مكة سأله عن المولي، فقال: كان ابن عمر يقول: إذا مضت أربعة أشهر ملكت أمرها، وكان ابن عباس يقول ذلك ⁽³⁾.

وعن مجاهد قال: «كنت عند ابن عمر فقال: «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه» الآية، فبكي. فدخلت على ابن عباس فذكرت له ذلك، فضحك ابن عباس فقال: يرحم الله ابن عمر! أو ما يدري فيم أنزلت؟ إن هذه الآية حين أنزلت غمّت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم غمًا شديدًا وقالوا: يا رسول الله، هلكنّا! فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: قولوا: «سمعنا وأطعنا»، فندسختها: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ) إلى قوله: (وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتِ) ⁽⁴⁾ فَتُجَوِّزُ لَهُمْ مِنْ حَدِيثِ النَّفْسِ، وَأَخَذُوا بِالْأَعْمَالِ» ⁽⁵⁾.

4- اللغة:

اللغة العربية مصدر رئيسي من مصادر التفسير، وقد جعلها ابن عباس رضي الله عنهما قسما من الأقسام الأربعة للتفسير، حيث قال: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره» ⁽⁶⁾.

وقال ابن جرير: «وأن منه ما يعلم تأويله كلُّ ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن. وذلك: إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها، فإنَّ ذلك لا يجهله أحدٌ منهم. وذلك كسامعٍ منهم لو سمع تالياً

(1) البقرة: 123.

(2) جامع البيان، م. س، 12/2.

(3) م. ن، 482/4.

(4) البقرة: 286.

(5) جامع البيان، م. س، 108-107/6.

(6) م. ن، 75/1.

يتلو: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ) ⁽¹⁾، لم يجهل أن معنى الإفساد هو ما ينبغي تركه مما هو مضرّة، وأن الإصلاح هو ما ينبغي فعله مما فعله منفعة، وإن جهل المعاني التي جعلها الله إفساداً، والمعاني التي جعلها الله إصلاحاً. فالذي يعلمه ذو اللسان -الذي بلسانه نزل القرآن - من تأويل القرآن، هو ما وصفت: من معرفة أعيان المسمّيات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة، دون الواجب من أحكامها وصفاتها وهيأتها التي خص الله بعلمها نبيّه صلى الله عليه وسلم، فلا يدرك علمه إلا ببيانّه، دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه» ⁽²⁾.

ولازال التابعون في عصر الاحتجاج باللغة، وقد كان لهم في تفاسيرهم اعتماد على اللغة، وهذا ظاهر في تفاسيرهم، ومن ذلك: قول ابن زيد عند تفسير قوله تعالى: (وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ) ⁽³⁾ قال: «الشقاق: الفراق والمحاربة. إذا شاق فقد حارب، وإذا حارب فقد شاق، وهما واحد في كلام العرب» ⁽⁴⁾.

وعن السدي في قوله تعالى: (وَلَا يَأْخُذْ بِهَا عَدْلٌ) «أما عدل: فيعدلها من العدل، يقول: لو جاءت بملء الأرض ذهباً تفتدي به ما تقبل منها» ⁽⁵⁾. ففسر العدل بالفدية.

ومعرفة لسان العرب كانت لها أثر كبير في تفسير التابعين، فعن عطاء في قوله: (لا تقولوا راعنا)، قال: كانت لغة في الأنصار في الجاهلية، فنزلت هذه الآية: (لا تقولوا راعنا ولكن قولوا انظرونا) إلى آخر الآية» ⁽⁶⁾.

5-الفهم والاجتهاد:

اعتمد التابعون فهمهم في تفسير القرآن، وإبراز فوائده، وكان بينهم في ذلك اختلاف، نظراً لأن مرجع ذلك هو عقولهم وعلمهم ⁽⁷⁾.

(1) سورة البقرة: 11-12.

(2) جامع البيان، م. س، 1/75.

(3) البقرة: 136.

(4) جامع البيان، م. س، 3/115.

(5) م. ن، 2/34.

(6) م. ن، 2/461.

(7) الطيار، مساعد بن سليمان، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، الطبعة الثانية، 1423هـ، ص55.

«وشملت اجتهاداتهم مواطن كثيرة، غالباً مما سكت عنه الصحابة، ومن أهمها:

- بيان المراد من النص، وذلك إذا كان النص خفي الدلالة بسبب إجمال في اللفظ، أو التركيب.

- رفع التعارض بين النصوص التي يوهم ظاهرها التعارض، وهذا من أكثرها.

- استنباط بعض الأحكام من النصوص القرآنية.

- لبان الفروقات بين ما تشابه من الكلمات، والمعاني، والتفسير بين النظائر.

- العناية الفائقة بدقائق من علم الكتاب العزيز، كمباحث عد الآي والكلمات في القرآن وغيرها»⁽¹⁾.

فهاهو مجاهد يعمل نظره فيربط الآيات الكونية بالآيات القرآنية، فيقولك: كل حجر يتفجر منه الماء، أو يتشقق عن ماء، أو يتردى من رأس جبل، فهو من خشية الله عز وجل، نزل بذلك القرآن⁽²⁾.

والسدي يفرق بين ألفاظ القرآن بفهم دقيق فيقول عند تفسير قوله تعالى: (إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ)⁽³⁾ أما (السوء)، (فالمعصية)، وأما (الفحشاء)، (فالزنا)⁽⁴⁾.

وعن ابن جريج، قال: «حدثني عبد الله بن كثير، أنه سمع مجاهدًا يقول: الرّأُ أيسرُ من الطّبع، والطّبع أيسر من الأقفال، والأقفال أشدُّ ذلك كله»⁽⁵⁾.

(1) تفسير التابعين عرض ودراسة مقارنة، م. س، 711/2.

(2) جامع البيان، م. س، 240/2.

(3) البقرة: 168.

(4) م. ن، 303/3.

(5) جامع البيان، م. س، 258/1.

وقال سعيد بن جبير: مَا أُعْطِيَ أَحَدٌ مَا أُعْطِيَتْ هَذِهِ الْأُمَّةُ: (الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أَوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ) ⁽¹⁾، وَلَوْ أُعْطِيَ أَحَدٌ لِأَعْطِيَهَا يَعْقُوبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَلَمْ تَسْمَعْ إِلَى قَوْلِهِ: (يَا أَسْفَى عَلَى يُوسُفَ) ⁽²⁾ «⁽³⁾».

6- أهل الكتاب:

أقوال أهل الكتاب يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما وافق القرآن الكريم، فهذا النوع يُصدّق ويُتحدّث به.

القسم الثاني: ما يُكذِّبه القرآن، أو يخالف ما جاء به القرآن الكريم، فهذا يجب تكذيبه.

القسم الثالث: الأخبار التي لم يشهد لها القرآن بتكذيب أو تصديق، فهذا النوع يُستأنس به، ويُتحدّث به، من غير تصديق ولا تكذيب.

قال ابن كثير: «وما قصه كثير من المفسرين وغيرهم - فعامتها أحاديث بني إسرائيل، فما وافق منها الحق مما بأيدينا عن المعصوم قبلناه لموافقته الصحيح، وما خالف شيئا من ذلك ردّدناه، وما ليس فيه موافقة ولا مخالفة لا نصدقه ولا نكذبه، بل نجعله وفقا، وما كان من هذا الضرب منها فقد ترخص كثير من السلف في روايتها» ⁽⁴⁾.

لذلك نجد الكثير من التابعين استندوا في تفسيرهم على كلام أهل الكتاب، «كان رجوع التابعين، إلى أهل الكتاب أكثر من رجوع الصحابة، ولكن يبقى الأمر في أن ما روي عنهم من أخبار إسرائيلية فهو في حكم الإسرائيلية» ⁽⁵⁾.

(1) البقرة: 156-157.

(2) سورة يوسف: 84.

(3) جامع البيان، م. س، 3/224.

(4) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774 هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420 هـ/1999 م، 5/347.

(5) فصول في أصول التفسير، م. س، ص 55.

ومن أمثلة ما روي في ذلك، عند تفسير قوله تعالى: (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ)⁽¹⁾ قص وهب بن منبه⁽²⁾ والسدي⁽³⁾ السبب الذي كان وراء تملك الله طالوت على بني إسرائيل. قال وهب: «لما قال الملأ من بني إسرائيل لشمویل بن بآلي ما قالوا له، سأل الله نبهم شمویل أن يبعث لهم ملكا، فقال الله له: انظر القرن الذي فيه الدهن في بيتك، فإذا دخل عليك رجل فنش الدهن الذي في القرن...»⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: مسالك التابعين في التفسير:

تنوعت الأساليب التي انتهجها التابعون في تفسيرهم للقرآن الكريم، واختلفت مسالكهم في ذلك.

وفيما يلي بعض ما وقفت عليه من مسالك التابعين في التفسير من خلال سورة البقرة:

أ- الدلالة على التفسير بالسياق: حيث يلحظ المفسر سياق الآية فيربطها بما بعدها أو بما قبلها. ومن أمثلة هذا المسلك؛ عن قتادة في قوله تعالى: (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ)⁽⁴⁾، قال: «هم من نعمهم ووصفهم فأثبت صفتهم، فقال: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)⁽⁶⁾»⁽⁷⁾.

ب- نظائر القرآن: وهي تفسير الآية بأية أخرى متقاربة معناها في بعض اللفظ والمعنى، وهنا يلحظ المفسر تناظر الآيتين، ويلمح إلى أنه لا فرق بينهما.

ومن أمثلة هذا المسلك:

- (1) البقرة: 245.
- (2) جامع البيان، م. س، 305/5.
- (3) م. ن، 309/5.
- (4) م. ن، 307-306/5.
- (4) البقرة: 1.
- (6) البقرة: 2.
- (7) جامع البيان، م. س، 233/1.

عن مجاهد في قوله: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)⁽¹⁾، قال: «لم تكونوا شيئاً حين خلقكم، ثم يميتكم الموتة الحق، ثم يحييكم. وقوله: (أَمْتَنَّا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتِنَا اثْنَتَيْنِ)⁽²⁾ مثلها»⁽³⁾.

وقد يفسر التابعي الآية بأية أخرى تحمل نفس الموضوع، وإن اختلف اللفظ، فيكون الاجتهاد حاضراً، ومثاله: قول مجاهد في قوله: «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ»⁽⁴⁾ الآية. قوله: (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا)⁽⁵⁾ حتى فرغ منها»⁽⁶⁾.

ت-توضيح المهم: فعن ابن جريج في قوله: (وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ)⁽⁷⁾. قال: ذلك الميثاق الذي أخذ عليهم في المائدة: (وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا)⁽⁸⁾ إلى آخر الآية. فهذا عهد الله الذي عهد إليهم، وهو عهد الله فينا، فمن أوفى بعهد الله وفي الله له بعده»⁽⁹⁾.

ث- بيان النسخ: عن الضحاك في قوله تعالى (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ)⁽¹⁰⁾، قال: «كانت النفقات قربات يتقربون بها إلى الله على قدر ميسورهم وجهدهم، حتى نزلت فرائض الصدقات: سبع آيات في سورة براءة، مما يذكر فيهن الصدقات، هن المثبتات الناسخات»⁽¹¹⁾.

(1) البقرة: 27.

(2) غافر: 10.

(3) جامع البيان، م. س، 1/ 419.

(4) البقرة: 36.

(5) الأعراف: 23.

(6) جامع البيان، م. س، 1/ 545.

(7) البقرة: 39.

(8) المائدة: 12.

(9) جامع البيان، م. س، 1/ 558-559.

(10) البقرة: 3.

(11) جامع البيان، م. س، 1/ 243.

ج- بيان المحذوف من الجملة: فعن ابن جريج، قال: الختم على القلب والسمع، والغشاوة على البصر، قال الله تعالى ذكره: (فَإِنْ يَشَأْ اللَّهُ يُخْتِمَ عَلَى قَلْبِكَ)⁽¹⁾ وقال: (وَوَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً)⁽²⁾»⁽³⁾.

ح- بيان معنى مفردة بمفردة أخرى: عن أبي العالية في قوله: (وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ)⁽⁴⁾ قال: هو قوله: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا)⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.

خ- بيان التناسب: عن الربيع بن أنس، في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا)⁽⁷⁾ قال: هذا مثل ضربه الله للدنيا، إن البعوضة تحيا ما جاعت، فإذا سمنت ماتت. وكذلك مثل هؤلاء القوم الذين ضرب الله لهم هذا المثل في القرآن: إذا امتلأوا من الدنيا ربا أخذهم الله عند ذلك. قال: ثم تلا: (فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ)⁽⁸⁾»⁽⁹⁾.

د- تفسير المجمع: ومن ذلك ما جاء عن مجاهد في تفسير قوله تعالى: (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ)⁽¹⁰⁾. قال: إذا تَوَلَّى سعى في الأرض بالعدوان والظلم، فيحبس الله بذلك القطر، فيهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد. قال: ثم قرأ مجاهد: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)⁽¹¹⁾. قال: ثم قال: أما والله ما هو بحركم هذا، ولكن كل قرية على ماء جار فهو بحر»⁽¹²⁾.

(1) الشورى: 36.

(2) الجاثية: 23.

(3) جامع البيان، م. س، 1/265.

(4) البقرة: 35.

(5) البقرة: 21.

(6) جامع البيان، م. س، 1/538.

(7) البقرة: 25.

(8) الأنعام: 44.

(9) جامع البيان، م. س، 1/399.

(10) البقرة: 103.

(11) الروم: 41.

(12) جامع البيان، م. س، 4/240.

ر- بيان الكليات: عن مجاهد قال: «كل (ظن) في القرآن (يقين)»⁽¹⁾. وقال ابن زيد: «(الرجز) العذاب. وكل شيء في القرآن (رجز)، فهو عذاب»⁽²⁾.

ز- توضيح مشكل: فعن مجاهد: (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)⁽³⁾، قال: مسخت قلوبهم، ولم يمسخوا قردة، وإنما هو مثل ضربه الله لهم، كمثل الحمار يحمل أسفارا»⁽⁴⁾.

س- بيان التقديم والتأخير في الآية: في قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ)⁽⁵⁾، عن أبي العالية قال- في قراءة أبي بن كعب: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام)، قال: تأتي الملائكة في ظلل من الغمام، ويأتي الله عز وجل فيما شاء.⁽⁶⁾

ش- بيان التخصيص للعموم: في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)⁽⁷⁾. قال ابن شهاب: «جعل الله هذه العدة للمتوفى عنها زوجها، فإن كانت حاملا فيحلبها من عدتها أن تضع حملها، وإن استأخر فوق الأربعة الأشهر والعشرة فما استأخر، لا يحلبها إلا أن تضع حملها»⁽⁸⁾.

ك- توجيه القراءات: كان التابعون يقرؤون القرآن بتدبر ويتفهمون القراءة ويوجهون معناها ومن ذلك عن عكرمة أنه قال في هذه الآية: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ)، وكذلك كان يقرؤها-: إنها ليست منسوخة، كلّف الشيخ الكبير أن يُفطر ويطعم مكان كل يوم مسكيناً»⁽⁹⁾.

(1) م. ن، 19/1.

(2) م. ن، 117/1.

(3) البقرة: 64.

(4) جامع البيان، م. س، 173/2.

(5) البقرة: 208.

(6) جامع البيان، م. س، 261/4.

(7) البقرة: 232.

(8) جامع البيان، م. س، 80/5.

(9) جامع البيان، م. س، 430/3.

المبحث الثاني: قيمة تفسير التابعين عند ابن جرير الطبري

لقد شكل تفسير التابعين ثروة غنية، واحتل قيمة رفيعة، ومنزلة عظيمة في نفوس العلماء والمصنفين. وابن جرير الطبري رحمه الله تعالى، كان له قدم السبق في الاعتناء بتفسير السلف، وتفسيره يعدّ من المصادر الكبرى في التفسير بالمأثور.

وفيما يلي قيمة المروي عن تفسير التابعين عند الطبري من خلال سورة البقرة.

1- الحجم الكبير للأثار المنقولة عن التابعين:

حيث شكلت الآثار التفسيرية عن التابعين حوالي ثلثي تفسير الطبري، بمجموع بلغ 22576 رواية.⁽¹⁾ وتميزت هذه الروايات بقوة أسانيدھا وتعدد طرقھا، فنجد الطبري رحمه الله تعالى يكثر من الطرق عن التابعي الواحد، كما أنه لا تكاد تمر بآية إلاّ ولتابعي قول فيها.

2- اختلاف التابعين في التفسير ويمكن تقسيمه إلى نوعين:

اختلاف تنوع وهو أن تحمل الآية على جميع ما قيل فيها إذا كانت معان صحيحة غير متعارضة، وهذا هو الغالب على تفسير التابعين.

واختلاف تضاد وهما القولان المتنافيان، بحيث لا يمكن القول بهما معا، فإذا قيل بأحدهما لزم منه عدم القول بالآخر.⁽²⁾

قال شيخ الإسلام بن تيمية: الخلاف بين السلف في التفسير قليل، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.⁽³⁾

(1) الخضير، محمد بن عبد الله، التفسير بالأثر بين ابن جرير وابن أبي حاتم، مجلة الدراسات القرآنية، وزارة التعليم العالي بالسعودية، العدد الرابع، جمادى الأولى 1430هـ، ص 77.

(2) فصول في أصول التفسير، م. س، ص 57

(3) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ط، 1490هـ/ 1980م، ص 11.

ومن أمثلة اختلاف التنوع عند تفسير التابعين، قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ) (1). فقال الشعبي: «إنه الذي يقع على الشجر فيأكله الناس، وقال مجاهد: صمغه، وقال قتادة، كان المن ينزل عليهم مثل الثلج.

وعند قوله تعالى: (وَالسَّلَوَى) قال بعضهم: إنه طير يشبه السمان، وقال قتادة ومجاهد: طائر كانت تحشرها عليهم ريح الجنوب، وقال عامر الشعبي: إنه السُماني» (2).

قال الشاطبي بعد أن ذكر هذا المثال: «فمثل هذا يصح حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها» (3).

3- استدلال ابن جرير بأقوال السلف ومنهم التابعين لقبول المعاني وتصحيحها

ومن ذلك قوله: فقد أبان تأويل من ذكرنا تأويله من أهل التأويل قوله: (إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ) (4) عن صحة ما قلنا في تأويله (5). كما أنه يستدل بأقوال السلف من الصحابة والتابعين لرد المعاني وإبطالها ومن ذلك يقول معلقا على بعض الأقوال الباطلة: وذلك دفع لظاهر التنزيل، وما تتابعت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجاءت به الآثار عن الأئمة من الصحابة والتابعين (6).

4- كل من روى له ابن جرير من التابعين قولاً مستدلاً به فهو من أهل التأويل، ويصفهم

بالحجة:

حيث قال عند تفسير قوله تعالى: (مِثِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (7). وذلك أن ظاهر الخطاب بذلك إنما هو للذين قال لهم جل ثناؤه: (اهْبِطُوا مِنْهَا

(1) البقرة: 56.

(2) جامع البيان، م. س، 93-91/2.

(3) الشاطبي، الموافقات، م. س، 211/5.

(4) البقرة: 149.

(5) جامع البيان، م. س، 204/3.

(6) م. ن، 351/17.

(7) البقرة: 38.

جَمِيعًا) والذين خوطبوا به هم من سميناء في قول الحجة من الصحابة والتابعين الذين قد قدمنا الرواية عنهم⁽¹⁾.

5- يورد ابن جرير أحياناً قوله: (قال أهل التأويل)، أو (قال جماعة من أهل التأويل)، ثم لا يذكر إلا واحداً منهم،

كما في قوله: (وبنحو ما قلنا في ذلك قال أهل التأويل) ثم أسند عن السدي قوله: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)⁽²⁾، «أما (الموعظة) فالقرآن، وأما (ما سلف)، فله ما أكل من الربا»⁽³⁾.

ويخرج هذا الصنيع من ابن جرير على وجهين:

أولهما: أنه اختصر واجتزأ بقول الواحد من السلف عن ذكر غيره ممن وافقه.

ثانيهما: أن قول الواحد مع عدم مخالفة غيره من السلف، وعدم ذكرهم، لغيره من الأقوال، بمثابة قول عامتهم⁽⁴⁾.

6- عمل ابن جرير على توجيه أقوال التابعين،

وقد تميز في ذلك، بحسن توجيهه، وصحة فهمه لمقاصدهم، ودقة البيان عنهم. وفي ذلك يقول: «وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل وإن خالفت ألفاظ تأويلهم ألفاظ تأويلنا، غير أن معنى ما قالوا في ذلك يؤول إلى معنى ما قلنا فيه»⁽⁵⁾.

ومن أمثلة ذلك: عند الحديث عن الحروف المقطعة في قوله تعالى: (الْم) وبعد أن استعرض ما جاء عن السلف من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين وأهل العربية في تأويل الآية قال:

(1) جامع البيان، م. س، 1/550.

(2) البقرة: 174.

(3) جامع البيان، م. س، 6/14.

(4) الزهراني، نايف بن سعيد بن جمعان، الاستدلال في التفسير، دراسة في منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الطبعة الثانية، 1436هـ/2015م، ص 366.

(5) جامع البيان، م. س، 4/584.

«ولكل قول من الأقوال التي قالها الذين وصفنا قولهم في ذلك وجه معروف»⁽¹⁾. ثم بدأ يوجه كل قول.

7- اعتنى ابن جرير رحمه الله بنقد مرويات التابعين:

كما أشار إلى ما في بعضها من نكارة أو غرابة، كما في قوله: فإن ظنَّ ظانَّ أن الخبر الذي روي عن محمد بن كعب صحيح، فإن في استحالة الشك من الرسول عليه السلام - في أن أهل الشرك من أهل الجحيم، وأن أبويه كانا منهم، ما يدفع صحة ما قاله محمد بن كعب، إن كان الخبر عنه صحيحاً.⁽²⁾

8- القول بخلاف قول السلف خطأ قطعاً، إذ لو كان صواباً لقاله السلف من الصحابة

والتابعين،

وقد قرر ابن جرير في مقدمته أن ضابط إصابة الحق في التفسير؛ عدم الخروج عن أقوال السلف؛ فقال: فأحق المفسرين بإصابة الحق - في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيل - أوضحهم حجة فيما تأول وفسر... كائننا من كان ذلك المتأول والمفسر، بعد ألا يكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين وعلماء الأمة.⁽³⁾

9- أقوال السلف من الصحابة والتابعين حاکمة على أقوال أهل العربية:

ومن أمثلة ذلك:

قول ابن جرير: والصواب في تأويل ذلك عندي: أن كل حرف منه يحوي ما قاله الربيع، وما قاله سائر المفسرين غيره فيه - سوى ما ذكرت من القول عمن ذكرت عنه من أهل العربية...

(1) جامع البيان، م. س، 211/1.

(2) م. ن، 560/2.

(3) م. ن، 93/1.

فإنه قول خطأ فاسد، لخروجه عن أقوال جميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين من أهل التفسير والتأويل. فكفى دلالة على خطئها، شهادة الحجة عليه بالخطأ.⁽¹⁾

خاتمة:

في ختام هذا البحث يتضح مدى الاهتمام الذي أولاه التابعون لكتاب الله تعالى وتفسيره، والثروة الغنية التي خلفوها، والتي تستحق مزيد اهتمام وعناية ودراسة.

كما نجد عناية ابن جرير الطبري في تفسيره (جامع البيان)، بتفسير التابعين والذي يعد عنده من الأصول المعتمدة، خصوصاً وأنهم أخذوا كثيراً من التفسير عن الصحابة، وتملكوا الأدوات اللغوية والشرعية وكانوا على دراية بلسان العرب، ما جعلهم من المصادر المعتمد في التفسير، والأخذ بقولهم أولى من الأخذ عمّن جاء من بعدهم، دون إغفال أنهم من أهل القرون المفضلة، مما يعطي لتفسيرهم مزية على تفسير من بعدهم في الجملة.

لذلك يوصي البحث بالتوصيات الآتية:

- تعميق الدراسة في تفسير ابن جرير الطبري، لأنه بحق ثروة علمية زاخرة بالمعارف.
- دراسة أصول التفسير، دراسة علمية تبرز قيمتها، وتحدد أوجهها، وتنفي الشبهات المثارة حولها.
- دراسة مناهج المفسرين في التفسير، والتركيز على جمع أصول التفسير وقواعده من أمهات التفاسير، وتصنيفها ودراستها.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

(1) م. ن، 221/1.

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ)، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ط، 1490هـ/1980م.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774 هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ/1999م.

- الخضيرى، محمد بن عبد الله بن علي، تفسير التابعين عرض ودراسة مقارنة، دار الوطن للنشر، الرياض، د. ط، د. ت.

- الخضيرى، محمد بن عبد الله، التفسير بالأثر بين ابن جرير وابن أبي حاتم، مجلة الدراسات القرآنية، وزارة التعليم العالي بالسعودية، العدد الرابع، جمادى الأولى 1430هـ.

- الزهراني، نايف بن سعيد بن جمعان، الاستدلال في التفسير، دراسة في منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الطبعة الثانية، 1436هـ/2015م.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت 911هـ)، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، د. ط، 1974م.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، (ت 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث، مكة، د. ط، د. ت.

- الطيار، مساعد بن سليمان، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، الطبعة الثانية، 1423هـ.

- مسلم، أبو الحسين (مسلم) بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د. ط، 1955م.

توظيف المرأة في غرض الهجاء في الشعر العربي القديم: كعب بن الأشرف نموذجاً

Women Image in Ancient Arabic Poetry: Kaab bin al-Ashraf as Case Study

د. يسين العمري

دكتور في علم الاجتماع السياسي والديني

جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء - المغرب



ملخص:

منذ قديم الأزل والتعامل مع المرأة كان على أساس أنها مجرد جسد مخلوق لإشباع الرغبات الحيوانية لدى الذكور وتصريف مكبوتاتهم، وهذا الامتهان للمرأة الناتج عن عقلية ذكورية محضة كانت ولا زال وستظل، اتخذ في الشعر العربي القديم شكل القذف والسب، فكان الشاعر إذا أراد الإساءة لزعيم أو قبيلة سب نساءهم وقذف أعراضهم، وكان هذا الفعل يخلف الكثير من الاستياء لمن يطالهم هذا التشهير عبر الشعر، ويعدّ كعب بن الأشرف نموذجاً صارخاً لهذا التعامل المسيء للمرأة وأهلها وعشيرتها، فقد قذف هذا الشاعر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وحاول التشهير بنساء المسلمين، فما كان من رسول الله عليه السلام إلا أن أمر بقتله نظير فعله، وبالفعل تمّ اغتياله على يد ثلاثة جنود مسلمين. وكان هدف ذلك الشاعر في هجاء الرسول له بعد سياسي خفي آخر هو محاربة الدعوة والدولة الإسلامية الناشئة التي بدأ عودها يشتدّ في المدينة المنورة بعد هجرة النبي إليها، وكان الشاعر من يهود بني النضير بيثرب، فعارض الدعوة الجديدة وجاهر بعدائه لها، ثمّ حاول المسّ بقائدها من خلال التشهير به وقذف أعراض المسلمين، مما كلفه غالياً كما أسلفنا، فهل نحن من خلال هذه الحادثة إزاء أول عملية اغتيال سياسي في عهد الدولة الإسلامية؟ سنحاول في هذا المقال إمطة اللثام

عن استخدام المرأة كوسيلة للنيل من الخصم السياسي، وإثبات كون ذوي الفكر بدورهم يتاجرون بالنساء في سوق النخاسة الفكرية لهدف سياسي.

كلمات مفتاحية:

المرأة - الشعر العربي القديم - المعارضة السياسية - الهجاء - الأخلاق السياسية - كعب بن الأشرف.

Abstract:

Since ancient times, women have been dealt with on the basis that they are merely a body created to satisfy males desires and discharge their repressions. This insult to women resulting from a purely masculine mentality has continued to take the form of slander and insults, particularly in ancient Arabic poetry. So if the poet wanted to offend a leader or tribe, he would insult their women and slander their honour. This act left a lot of resentment for those affected by this defamation through poetry, and Kaab bin Al Ashraf is a blatant example of this abusive treatment to women, her family, and clan. Kaab insulted the Messenger Muhammad, may God's prayers and peace be upon him, and tried to defame the women of the Muslims. As a result, the prophet, peace be upon him, ordered the killing of Kaab. Indeed, he was assassinated by three Muslim soldiers. The objective behind attacking the Prophet has a hidden political dimension, which was to fight the emerging Islamic state whose power was widening in Medina after the Prophet's migration. The poet was a Jew from Medina, so he opposed the new State and openly declared his hostility against it, then tried to harm its leader by defaming him and insulting Muslim's women, which cost him his life. So, should this incident be considered as the first political assassination in the era of the Islamic state?

Keywords:

Women, ancient Arabic poetry, politics, opposition, satire, Kaab bin al-Ashraf, assassination.

مقدمة:

ننطلق من هذا المقال بتحديد بعض المفاهيم التي نعتبرها بمثابة مفاتيح أساسية لفهم المقال برمته، ونشر بتعريف السلطة مع ناصيف نصار الذي يذهب إلى أن «... السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر، فهي تستلزم أمراً ومأموراً وأمراً، أمراً له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأموراً عليه واجب الطاعة للأمر وتنفيذ الأمر الموجه له. إنها إذاً، علاقة بين طرفين متراضيين، يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجباً عليه إلا لأنه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدار الأمر إليه. فالمشكلة الأساسية الأولى في علاقة السلطة هي مشكلة الاعتراف بما تقوم به من حق وواجب عند طرفيها. فإذا كان الاعتراف تاماً ومتبادلاً، استقامت السلطة كعلاقة أمرية مشروعة. ولكن إذا تطرق الخلل إليه، من جهة الأمر أو من جهة المأمور أو من جهة الأمر نفسه، فإنها تتعرض للارتباك والتصدع والوهن، وقد تنتهي إلى انهيار»¹ وشخص الرسول محمد صلى الله عليه وسلم كان يتوقّر في الدولة والمجتمع الإسلاميين على هذه السلطة.

أمّا الأخلاقيات السياسية حسب دينيس طومسون فهي تعني: «... ممارسة باتخاذ الأحكام الأخلاقية حول العمل السياسي والعوامل السياسية، وتشمل مجالين الأول هو أخلاقيات المنصب التي تتعامل مع الموظفين العموميين، والأساليب التي يستخدمونها أما المجال الثاني فهو أخلاقيات السياسة أو (الأخلاق والسياسة العامة) وتتعلق بالأحكام ذات الصلة بالسياسات والقوانين»² والنوع الثاني هو الذي يعنينا في هذا المقال أي الأخلاق والسياسة العامة التي لها بقوانين المجتمع وسلوكياته وعاداته.

(1) - نصار، ناصيف، منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج للنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص 7.

(2)- Dennis F., Thompson, Political Ethics, International Encyclopedia of ethics, ed. Hugh la Folette, (Blackwell Publishing), 2012, p 48.

في حين اخترنا تعريف عبد العزيز بن محمد الخويطر للهجاء بكونه: «غرضاً من أغراض الشعر العربي عبر تاريخه الطويل، فكان منذ الجاهلية غرضاً مستقلاً متميزاً في أساليبه وعناصره ومقوماته، فضلاً عن تميّزه في دوافعه وعواطفه وميادينه ومبرراته... يسدّد من خلاله الشعراء سهامهم تجاه الخاصّة والعامة، السادة والسوقة، يقضون مأربهم به، ويشتفون من خصومهم من خلاله، بحقّ أو بغير حق، بإنصاف أو بإجحاف، وكان الهجاء دائماً هو السلاح الرهيب الذي يستعمله الشعراء ضدّ أعدائهم وخصومهم لاسيما من غير الشعراء في زمن كان فيه للشعر صولة وجولة، وسلطان ودولة.¹ وقد مارس كعب بن الأشرف الهجاء في حقّ الرسول صلى الله عليه وسلّم وعموم المسلمين.

ننتقل لتعريف المعارضة في النظم السياسية، فهي كما يعرفها هزاع عبد العزيز المجالي: «مجموعة من الجماعات أو الأفراد تمارس وتعبّر عن آرائها ونشاطاتها الفكرية داخل أو خارج البلاد، من خلال تنظيمات «أحزاب شرعية أو محظورة» أو مؤسسات المجتمع المدني أو بصفة فردية. وقد تتحوّل المعارضة إن كان لها امتداد شعبي إلى تنظيم عسكري أو ثوري.² وقد مارس كعب بن الأشرف هذا النشاط وعبّر بشكل فردي عن رأيه بمعاداة المسلمين وحرّض على قتلهم ومدح خصومهم السياسيين، كما مارس نشاطاته من خلال تنظيمات معادية للمسلمين مثل قريش ويهود يثرب وحلفائهما.

في حين يعرف مايكل هارالامبوس قواعد السلوك الاجتماعي بأنّها: «دليل محدّد للعمل المقبول والسلوك المناسب وتوقع ردود الأفعال في أوضاع معينة. بعبارة بسيطة هي مبادئ توجه سلوك الناس في مجتمع معين وثقافة معينة، فهي شبيهة بالقواعد واللوائح في كونها توجيهية، حتى لو افتقرت إلى الوضع الرسمي بتحوّلها لقوانين، فهي تبقى ملزمة أخلاقياً للناس

(1) - الخويطر، عبد العزيز بن محمد، الهجاء من الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي: نظرة في طبيعة الفن وتراوجه بين القبلية والإسلام والسياسة، مجلة قسم الآداب كلية اللغة العربية، جامعة الملك سعود، العدد 33، 2013، ص 129.

(2) - المجالي هزاع، عبد العزيز (2020)، مفهوم المعارضة في القانون وعلم السياسة: <https://alrai.com/article/10567176/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B1%D8%B6%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D9%88%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9> (consulté le 19/11/2021).

وتحدّد لهم كيف يجب أن يتصرّفوا وكيف يجب ألا يتصرفوا في مواقف مختلفة، ويتعرّض من يخترق قواعد السلوك الاجتماعي للنّبيذ من طرف عموم المجتمع. أما القيم فهي تصورات جماعية للاستشعار النسبي للأشياء، أي الاعتقاد بأنّ شيئاً ما جيّد وجدير بالاهتمام ويستحق الكفاح من أجله، والشيء الآخر سيء ولا ينبغي الالتفات له.¹ وصون أعراض النساء ورفض التعرض لشرفهنّ وعرضهنّ وسمعتهنّ بسوء من قواعد وقيم المجتمعات العربية المسلمة، التي بسببها يستعدّ الرجال للموت حفاظاً على سمعة نساءهنّ.

بعد ضبط المفاهيم، ننتقل للإشارة إلى أنّ المعارضة السياسية لنظام سياسي قائم تفترض النضال بالوسائل الممكنة للخروج عليه، وكما هو في العلوم السياسية، فالوسائل المعروفة للمعارضة تمتدّ من المظاهرات لتقديم عرائض للعصيان المدني... الخ، لكن هل يجوز في المعارضة السياسية «الشريفة» أن تستعمل أساليب كاذبة ووقحة وغير شريفة للإساءة إلى نظام سياسي لا يتفق معه معارضوه في نهجه السياسي أو الاختلاف معه دينياً أو مذهبياً... إلى غير ذلك؟ هل تعني هذه المعارضة نهج أساليب غير مهذبة مع الخصم السياسي، قد تصل لحدّ المسّ بأعراض قاداته ورموزه؟ وهل من حقّ من مُسّ في شرفه أن يدافع عنه بكل ما أوتي من قوة وبكل وسيلة ممكنة لإخراص ذلك الصوت المعارض الذي يفجر في خصومته، ولا يحترم لا الأخلاق ولا قواعد التدافع السياسي؟ رغم كون السياسة كما سمّاها محمد عبده في كتابه جيد المعالي بحر من النجاسة. إنّ هذا التناطح ذو الخلفية السياسية واستخدام أو إقحام النساء والأعراض في الأمر، يستحقّ منّا كباحثين وقفة تأمل، في أفق المناداة بتخليق المشهد السياسي والإعلامي وتنقيته من العبثيات والتراشقات التي تفتقر للحسّ الأخلاقي على وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي، وهذا ما يعطي لموضوع المقال طابع الراهنية والجِدّة.

سنحاول إذن النبش في التاريخ وتفكيك بعض معطياته استنباطاً واستقراءً، إيماناً بفكرة أنّ استلهام دروس الماضي يساعد في فهم الحاضر وبناء المستقبل، وذلك لا يكون فقط بسرد الأحداث التاريخية، وإنما بالعمل على استخلاص الدروس منها وتزليلها على الواقع والمستقبل، وهذه هي فلسفة التاريخ. فالأرجح أنّ ما نشاهده اليوم في الإعلام العربي من المحيط إلى الخليج،

(1) - هارالامبوس، مايكل، (2000)، معنى ووظائف القواعد والقيم في علم الاجتماع:

<https://ar.triangleinnovationhub.com/social-norms-meaning> (Consulté le 20/11/2021).

وكذا في الممارسات السياسية هو من باب خلط المعارضة السياسية بـ«الوقاحة» الأخلاقية، التي تصل إلى حدّ شتم الرؤساء والقادة السياسيين بأمهاتهم وزوجاتهم وأخواتهم وبناتهم، وهذا يتمّ كنوع من الدعاية السياسية التي تنتهجها جماعات وأحزاب معارضة وسياسيون ودول لإقناع الجمهور بـ«حقارة» خصمهم السياسي، فيسقطون من حيث لا يحتسبون في نفس التصنيف أي «الحقارة»، فالمتاجرة بأعراض النساء ولو على ألسنة ما قد نسميهم «مفكرين» أو «مثقفين» أو «أدباء»، هو نوع من احتقار المرأة وتنميطها في خانة الجسد الذي بقيت حبيسته من أزمان غابرة ولا زالت، إضافة لكونه إساءة لأهالي أولئك النساء، وللعرض والشرف معنى شبه مقدّس في الثقافة العربية – الإسلامية، ويكفي أن نذكر كم من حروب قامت وكم من دماء سالت وكم من أرواح أزهقت بسبب العرض والشرف، وكمثال عن ذلك فقد تمّ فتح عمورية سنة 89 هجرية، حين قاد الخليفة العباسي المعتصم بالله بنفسه جيوشه ودحر جيوش الإمبراطورية البيزنطية، استجابة لنداء استغاثة امرأة عربية مسلمة اسمها شراة العلوية، تعرضت لإهانة كرامتها على يد بعض جنود الروم، فنادت «وا معتصماه»، فلمّا بلغه الخبر، ساءه الأمر فكان فتح عمورية وهزم البيزنطيين.¹

ونزعم أنّ أولئك المعارضين يدركون تمام الإدراك بأنّ الجمهور ينتهج في تشكيل قناعاته بما يسمى في علم الاجتماع السياسي بسياسة القطيع أو غريزة القطيع، التي لا مفرّ من تجنبها إلا باستخدام العقل والمنهج الانتقادي،² وفي علم النفس فإنّ الجمهور يميل لا إراديا لنهج عقلية القطيع أو سلوك القطيع،³ فتجد الناس يهتمون من خلال الإعلام بأخبار الفضائح الأخلاقية أكثر من غيرها، وبالتالي فقد أدرك الشعراء العرب القدماء هذا المعطى، وسنضرب المثل في هذا المقال بالشاعر كعب بن الأشرف الذي عمل على حشد قبائل العرب لمعاداة الدولة الإسلامية الناشئة، من خلال التشهير بنساء المسلمين ونبههم، بأبيات شعر ماجنة شديدة الخلاعة والإباحية.

(1) - إلهامي، محمد، (2020)، فتح عمورية: معركة الغضب:

<https://www.rabtasunna.com/7154> (consulté le 18/11/2021)

(2) - شغيدل، مصطفى كاظم، حشر مع الناس عيد: قراءة في سياسة القطيع، دار الورشة الثقافية للطبع والنشر والتوزيع، دار الورشة الثقافية للطبع والنشر والتوزيع، بغداد، 2021، ص 6.

(3) - نفسه.

بالتالي تكون الإشكالية التي نتطرق لها هي: هل تبرر المعارضة السياسية الخروج عن الأخلاقيات؟ وإلى أي حدّ يتمّ النجّ بالمرأة في الخصومة السياسية؟ وما ردّ الفعل الأمثل على هذا النوع من السلوكات؟ وهل هو مبرر؟

إنّ إشكالية المقال قد تبدو معقّدة لتداخل ما هو سياسي بما هو أدبي، ما هو اجتماعي بما هو نفسي، لكن تفكيك هذه النقاط وحصرها ضمن جزئيات نزع أنّه سيسهّل نوعاً ما هذا الطرح الاستشكالي. فهدف البحث استخلاص عبر من درس ماضي (تجربة الشاعر كعب بن الأشرف في هجائه للنبي عليه السلام والنيل من عرضه، نكايه في الدعوة الإسلامية والدولة الإسلامية الجديدة وقائدها)، فالبناء على هذا النموذج سيساعدنا في الخروج بنوع من التوصيات للمعارض السياسي «النزيه» الحالي والمستقبلي الذي يشغل هموم مجتمعه، وكذا للسلطة السياسية في تعاملها مع المعارض السياسي «المحترم» و«غير المحترم»، وكذا توصيات للمثقف الذي يفترض فيه أن يكون صاحب قضية ومبدأ ينخرط في هموم مجتمعه بما ينفع هذا الأخير.

أمّا المنهجية المستعملة في المقال، فستكون مزيجاً من التاريخية والوصفية كمنهجيتين رئيسيتين، والمنهجية التحليلية النقدية كمنهجية ثانوية.

بالتالي، سنحاول الاشتغال ضمن نسق علم الاجتماع السياسي والديني، وربطه بالشعر العربي القديم، وانطلاقاً من الثقافة العربية الإسلامية، ومن تجربة كعب بن الأشرف لنطرح الفرضيات التالية:

- هل يفترض في المعارض السياسي انتهاج أسلوب يستند للأخلاق وعدم التورط في لعبة «قدرة» للنيل من الخصم السياسي؟ أم أنّ السياسة لا أخلاق فيها؟ وبالتالي يمكن نهج أي أسلوب يُسقط الخصم؟

- ألا يعتبر استغلال المرأة في الخصومة السياسية إهانة واستغلالاً لها لنيل مكاسب سياسية؟ أليست متاجرة بالمرأة؟

- إلى أي حدّ يعطي المعارض السياسي الذي يخرج عن نطاق الأخلاق في معارضته المبرر والمشروعية للسلطة للنيل منه؟

- أليس من حقّ السلطة أن تضرب بيد من حديد على المعارض السياسي الذي يَفْجُر في خصومته؟ وإلى أي حدّ قد تصل السلطة في ردّ الفعل إزاء ذلك المعارض؟

سنحاول الاشتغال على هذه الفرضيات، وفي الخاتمة سنبين التي سنرجّح صوابها والتي سيتمّ تفنيدها ودحضها.

المبحث الأول: كعب بن الأشرف: هجاء الرسول محمد عليه كخصم السياسي بالنيل من عرضه وشرف نسائه

1- السياق التاريخي:

سنستند في هذا الجزء من المقال إلى كاتب السيرة النبوية، حيث يذكر ابن هشام عن ابن إسحاق أن: «كعب بن الأشرف كان لأبٍ من قبيلة بني طيء، وتحديدًا بني نهان، ولكن أمّه من يهود بني النضير. وكان من حديث كعب بن الأشرف أنّه لما أصيب أصحاب بدر وقدم زيد بن حارثة إلى أهل السافلة وعبد الله بن رواحة إلى أهل العالية بشيرين بعثهما رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى من بالمدينة من المسلمين بفتح الله عز وجل عليه وقتل من قُتِلَ من المشركين... قال كعب بن الأشرف حين بلغ الخبر: أحقُّ هذا؟ أترون محمّداً قتل هؤلاء الذين يسمّي هذان الرجلان؟ يعني زيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة، فهؤلاء أشرف العرب وملوك الناس، والله لئن كان محمّد أصاب هؤلاء القوم لبطن الأرض خير من ظهرها»¹.

هنا نستنتج أول ملامح عداوة الشاعر كعب بن الأشرف للنبي صلى الله عليه وسلم كقائد سياسي وزعيم دولة، بغضّ النظر عن العداوة بسبب ديني كما سنبيّن في المطلب الثاني، فانتماء الشاعر للديانة اليهودية هو أحد أسباب كرهه للنبي ودعوته ودولته الناشئة، مع أنّه عليه السلام أبرم اتفاقية مع يهود ومشركي يثرب، والتي تعتبر أول دستور في تاريخ الإسلام (وثيقة المدينة)، حيث اتضحت الحقوق والواجبات المتبادلة، والاتفاق على الدفاع المشترك في حالة الغزو الخارجي، وحرية المعتقد للجميع إلى آخره، بالتالي فالمعاداة بسبب الدين سبب من أسباب عداوة الكثير من اليهود للمسلمين، وقد تعزّزت هذه العداوة بنشوب مواجهات عسكرية حدثت بين الطرفين بالمدينة وبخيبر، نتيجة المكر والتآمر والخيانة التي أبداهها اليهود

(1) - ابن هشام، أبو محمد عبد الملك المعافري، السيرة النبوية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ص 9.

إزاء المسلمين، لكن ما يهَمُّنا في هذا المقال هو السبب السياسي الظاهر والواضح من شهادة ابن هشام، حيث ظهر تعاطف كعب بن الأشرف مع أعداء الدولة الإسلامية، وكرهه لانتصارها في معركة بدر، وأسفه على مقتل قادة قريش. بالتالي فالسبب السياسي محدّد من محدّدات العلاقة العدائية بين الشاعر المذكور والنظام السياسي الجديد الذي بات يحكم المدينة المنورة (يثرب)، بقيادة النبي صلى الله عليه وسلّم. فماذا كان ردّ فعله على انتصار أعدائه؟ وكيف انتقل العداء من إحساس داخلي وشعور باطني إلى تصريح باللسان ثم إلى عمل ملموس ضدّ الدولة الجديدة وقائدها ومجتمعها؟

للردّ عن الأسئلة السالفة، نعود إلى ابن هشام الذي يذكر أنّ: «... كعباً لما تيقّن خبر انتصار المسلمين على قريش في غزوة بدر، خرج حتى قدم مكّة، فنزل على عبد المطلب بن أبي وداعة بن ضبيرة السهمي، وعنده عاتكة بنت أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، فأنزله وأكرّمته وجعل يحرض على الرسول وينشد الأشعار، ويبكي أصحاب القليب من قريش، الذين أصيبوا في بدر»¹.

نستنتج ممّا سبق أنّ أوّل فعل عدائي قام به كعب بن الأشرف هو اللجوء السياسي لدى أعداء الدولة الإسلامية، حيث ذهب إلى قبيلة قريش واستقرّ عندهم فترة قبل عودته للمدينة، وكانت قريش وحلفائها حينئذ في حرب سياسية وعسكرية ودينية وتجارية ودعائية ممنهجة ومفتوحة مع الدولة الإسلامية. لم يقف الأمر عند اللجوء إلى الخصوم، بل شرع كعب بن الأشرف فعليا في المجاهرة بعدائه للمسلمين من خلال شعره، حيث قام باستعداد قبائل العرب ضدّ المسلمين، وهجا الرسول عليه السلام والمسلمين، وقام برثاء قتلى قريش بمعركة بدر، وبدأ دعايته السياسية ضدّ الرسول عليه السلام زعيم المسلمين، ويحرّض ضده، ويؤلّب القبائل العربية عليه، وكان للشعر والشعراء في ذلك العصر مكانة رفيعة في القلوب والنفوس، وكان الشاعر حينئذ يمارس ما يوازي وظيفة الإعلامي والمثقف حالياً. وبالتالي، تجلّت في هذا المقام المعارضة السياسية الشرسة لكعب بن زهير بشكل أوضح ضدّ الدولة الإسلامية الوليدة وقائدها.

(1) - نفسه.

وسنسوق بعض الأبيات التي أنشدها كعب بن الأشرف في هذا السياق، حزناً وأسفاً على هزيمة قريش ومقتل قادتها في معركة بدر، حيث قال:¹

طحنت رحي بدر لمهلك أهله ولمثل بدر تستهل وتدمع...
 قتلت سراة الناس حول حياضهم لا تبعدوا إن الملوك تصرع...
 كم قد أصيب به من أبيض ماجد ذي بهجة يأوي إليه الضيع...
 طلق اليدين إذا الكواكب أخل حمال أثقال يسود ويربع....
 ويقول أقوام أسر بسخطهم إن ابن الأشرف ظل كعبا يجزع
 صدقوا فليت الأرض ساعة قتلوا ظلت تسوخ بأهلها وتصدع

فهل اكتفى كعب بن الأشرف بالمعارضة السياسية المشروعة والتزم بالهجاء من ناحية الاكتفاء بذمّ المسلمين، ومدح خصومهم؟ أم انتهج في هجائه أساليب أخرى تتنافى مع الأخلاق؟ وإلى أيّ حدّ مارس الشاعر المذكور نوعاً من الدعاية السياسية الممكن تسميتها بـ«القدرة» و«الرخيصة» للنيل من خصمه السياسي؟ وكيف استغلّ المرأة ووظفها في شعره للتعريض بخصومه والنيل منهم؟

يجيب ابن هشام عن هذه التساؤلات حيث ذكر أنّ كعب بن زهير لجأ إلى أسلوب غير لائق في معاداته للمسلمين، فوصل هجومه عليهم إلى حدّ المسّ بالأعراض وقذف نساء المسلمين، بما يسيء لعقمتهم وشرفهم وكرامة رجالهم كآباء وأزواج وأبناء وأصهار... إلى آخره، حتى بلغ من شدة ما فعله أنّه أذى المسلمين واستفزهم استفزازاً شديداً - في يثرب نفسها معقل المسلمين - بلغ لدرجة أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم أهدر دمه، ذكر ابن هشام هذا الأمر فقال: «ثمّ رجع كعب بن الأشرف إلى المدينة فشبّب بنساء المسلمين حتّى آذاهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم - كما حدّثني عبد الله بن المغيث بن أبي بردة -: من لي بابن الأشرف؟ فقال له محمّد

(1)- ابن هشام، السيرة النبوية، م. س، ص 9-10.

مراعاة الرسول عليه السلام كقائد دولة لحرية الرأي والتعبير، وحقّ المعارضة السياسية، في حين أنّ كعب بن الأشرف فقد المبدأ الذي يجعل من معارضته السياسية ذات منطق وصواب ومعقولة، ففي تقرّبه من زعماء قريش مدح دينهم القائم على عبادة الأصنام وتقديس الأوثان، وهو اليهودي الذي يقوم معتقده على التوحيد، والأقرب من معتقده دين الإسلام الذي رفضه وعادى أصحابه، وهنا يظهر أنّ المشروع السياسي لكعب بن الأشرف مفتقد للأساس السليم، لأنّه قائم فقط على مبدأ المكايدة السياسية. مع ذلك تركت له حرية القول والفعل إلى أن ارتكب خطأ جعله يقع في المحذور ويدخل تحت طائلة العقوبة.

وقد سبق أن استشهدنا بما قاله موسى ومحمد بن إسحاق من أنّ كعب ابن الأشرف قدم للمدينة يعلن بالعداوة ويحرض الناس على الحرب، ولم يخرج من مكة حتى أجمع أمرهم على قتال رسول الله صلى الله عليه وسلّم، وجعل يشبب بأم الفضل بن الحارث وبغيرها من نساء المسلمين.

هنا بات تدخل الرسول كقائد سياسي وزعيم مجتمعي فيما نرى ضرورياً، للحفاظ على لُحمة المجتمع نفسه، حيث أنّ السكوت عن شعره القبيح في حقّ المسلمات تجاوز حقّه في حرية الرأي والتعبير وحقّه في المعارضة السياسية، فللدولة حاجات تتخطّى اجتهاد الفرد، لذلك قد نفسّر سكوت النبي عليه السلام عن هذا الشاعر عندما كان يهجو ويؤلّب للحرب ضده، كنوع من الجلم وسعة الصدر، لعلّه يعود عن موقفه لاحقاً، ولذلك قد نفهم كونه لم يعره اهتماماً، لكن حين تجرّأ ذلك الشاعر وسبّ أعراض الناس، وقذف المسلمات في عفتنّ وشرفهنّ، بات الأمر يستوجب التدخّل لفرض حكم القانون، لأنّ المجتمع قد لا يسمح ما يمكن للسلطة أن تتسامح معه أو تغضّ الطرف عنه.

نستفيد من هذا الأمر أنّ لِعرض النساء وشرفهنّ قدسية في المجتمع الإسلامي، إن انتهك تقوم الدنيا ولا تقعد، ومن جهة أخرى، فللسلطة وللمجتمع حدود للصبر يستحيل أن يسكتا إن تمّ تجاوزها، ولو تحت قناع الحرية، هذا ما نسمّيه اليوم في المصطلح القانون والإداري النظام العامّ بمبدلولاته الثلاث: الأمن العامّ، الصحة العامة والسكينة العامة، وكلّها تصبّ في ثقافة المجتمع وأخلاقياته، لذلك على المعارض السياسي أو المثقف أن يراعي هذه المحاذير، ولعلّ أصدق مثال يعبر عن هذه الحالة هو المقولة التي تُنسبُ للفقيه الفرنسي مونتيسكيو

في كتابه روح الشرائع، حيث قال: «حريتك تقف عند حدود حرية الآخرين». وهذا درس آخر نستفيدة من درس كعب بن الأشرف، فلا وجود لحرية مطلقة، لأن الحرية المطلقة في تقديري قد تؤدي لمفسدة وفوضى مطلقة، وبالتالي تُقيّد الحرية بالقوانين التي ترتبها المجتمعات، لتُحكّم من خلالها. وننتقل إلى المحور الثاني لنرصد كيف تصرّف الرسول عليه السلام إزاء تمادي كعب بن الأشرف في عداوته، وإقدامه على النيل من سمعة وشرف المسلمات؟

المبحث الثاني: ردّ فعل الرسول محمد عليه السلام على هجاء كعب بن الأشرف لأعراض المسلمات

1- السياق التاريخي:

سنستشهد في هذا المقام بما ذكره ابن هشام راوي سيرة النبي عليه السلام، حيث ذكر بالتفصيل حادثة قتل كعب بن الأشرف على يد ثلاثة من المسلمين بعدما أهدر رسول الله عليه السلام دمه، بعد أن تمادى في الفجور في خصومته للمسلمين، وأذاهم في أعراضهم، ممّا يسقط معه تشبيه هذه الحادثة بالاعتقال السياسي، على الرغم من أنّ أصل العداوة ديني – سياسي، لكن سبب القتل سبب أخلاقي- اجتماعي كما حاولنا أن نوضّح في المحور الأوّل.

ذكر ابن هشام حادثة تصفية كعب بن الأشرف بنوع من التفصيل، سنقوم بسرده على النحو التالي: «... فاجتمع في قتله محمد بن مسلمة، وسلطان بن سلامة بن وقش، وهو أبو نائلة أحد بني عبد الأشهل، وكان أخا كعب بن الأشرف من الرضاعة، وعباد بن بشر بن وقش أحد بني عبد الأشهل، والحارث بن أوس بن معاذ أحد بني عبد الأشهل، أبو عبس بن جبر أخو بني حارثة. قال: فقدموا بين أيديهم إلى عدو الله كعب سلطان بن سلامة أبا نائلة، فجاءه فتحدث معه ساعة، فتناشدا شعرا - وكان أبو نائلة يقول الشعر - ثم قال: ويحك يا ابن الأشرف إني قد جئتك لحاجة أريد ذكرها لك فاكنتم عني، قال: أفعل. قال: كان قدوم هذا الرجل علينا بلاء عادتنا العرب، ورمتنا عن قوس واحدة، وقطعت عنا السبيل حتى ضاع العيال، وجهدت الأنفس، وأصبحنا قد جهدنا وجهد عيالنا. فقال كعب: أنا ابن الأشرف أما والله لقد كنت أخبرك يا ابن سلامة أن الأمر يصير إلى ما أقول، فقال له سلطان: إني قد أردت أن تبيعنا طعاما، ونرهنك ونوثق لك وتحسن في ذلك. قال: ترهنوني أبناءكم؟ قال: لقد أردت أن تفضحنا

إن معي أصحابا لي على مثل رأيي، وقد أردت أن أتيتك بهم فتبيعهم، وتحسن في ذلك، ونرهنتك من الحلقة ما فيه وفاء. وأراد سلكان أن لا ينكر السلاح إذا جاؤوا بها. فقال: إن في الحلقة لوفاء. قال: فرجع سلكان إلى أصحابه فأخبرهم خبره، وأمرهم أن يأخذوا السلاح ثم ينطلقوا فيجتمعوا إليه، فاجتمعوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال ابن إسحاق: فحدثني ثور بن زيد، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: مشى معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بقيع الغرقد ثم وجههم وقال: انطلقوا على اسم الله اللهم أعنيهم. ثم رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بيته، وهو في ليلة مقمرة، فانطلقوا حتى انتهوا إلى حصنه فهتف به أبو نائلة، وكان حديث عهد بعرس، فوثب في ملحفته، فأخذت امرأته بناحيتهما وقالت: أنت امرؤ محارب وأن أصحاب الحرب لا ينزلون في هذه الساعة. قال: إنه أبو نائلة لو وجدني نائما ما أيقظني، فقالت: والله إني لأعرف في صوته الشر. قال: يقول لها كعب: لو دعي الفتى لطعنة أجاب. فنزل فتحدث معهم ساعة، وتحدثوا معه، ثم قالوا: هل لك يا ابن الأشرف أن تتماشى إلى شعب العجوز فنحدث به بقية ليلتنا هذه؟ قال: إن شئتم. فخرجوا فمشوا ساعة. ثم إن أبا نائلة شام يده في فود رأسه ثم شم يده فقال: ما رأيت كالليلة طيبا أعطر قط. ثم مشى ساعة ثم عاد لمثلها حتى اطمأن. ثم مشى ساعة ثم عاد لمثلها، فأخذ بفودي رأسه ثم قال: اضربوا عدو الله، فاختلفت عليه أسياهم فلم تغن شيئا. قال محمد بن مسلمة: فذكرت مغولا في سيفي فأخذته، وقد صاح عدو الله صيحة، لم يبق حولنا حصن إلا أوقدت عليه نار. قال: فوضعت في ثنته، ثم تحاملت عليه حتى بلغت عانتة، فوقع عدو الله وقد أصيب الحارث بن أوس بجرح في رجله أو في رأسه، أصابه بعض سيوفنا. قال: فخرجنا حتى سلكنا على بني أمية بن زيد، ثم على بني قريظة، ثم على بعث، حتى أسندنا في حرة العريض، وقد أبطأ علينا صاحبنا الحارث بن أوس، ونزفه الدم، فوقفنا له ساعة، ثم أتانا يتبع آثارنا فاحتملناه، فجئنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم آخر الليل، وهو قائم يصلي، فسلمنا عليه فخرج إلينا فأخبرنا به بقتل عدو الله وتفل على جرح صاحبنا، فرجع، ورجعنا إلى أهلنا، فأصبحنا وقد خافت يهود لوقعتنا بعدو الله، فليس بها يهودي إلا وهو يخاف على نفسه»¹.

(1)- ابن هشام، السيرة النبوية، م، س، ص 11-12-13-14.

2- الدروس المستفادة:

إنّ السلطة السياسية مكلفة من طرف المجتمع بأن تحفظ أمنها الروحي والمجتمعي، وذلك بأن تضع حداً لكلّ من يحاول التلاعب بمعايير المجتمع التي وضعها لنفسه بنفسه، وبالتالي فإنّ العقاب مهما بدا لنا قاسياً، إلا أنّه يشكّل زاجراً ورادعاً لكلّ من يستغلّ مبدأ حرية الرأي والتعبير أو موقع المعارضة السياسية وضرورة التسامح معها، ليستهدف البنية السوسيولوجية للمجتمع ككلّ، فلا يراعي حرمة نساء ولا كرامة رجال، ولا رمزية حاكم أو عالم... إلى غير ذلك من الأمور التي تجعل من التسامح معه مرفوضاً، والدعوة لمعاقبته مطلباً مجتمعيًا، ومعاقبته فرض عين على ولي الأمر، حفاظاً على النسيج الاجتماعي، وعلى المفاهيم الأخلاقية والمعايير التي تضبط المجتمع، والتي إن استبيحت تجعل المجتمع إلى الانهيار أقرب منه إلى التماسك.

والأقرب إلى الصواب أنّ العقوبة المشدّدة هنا ليست قسوة ولا تتناقض مع التسامح والحرية، إذا ما تمّ النظر إليها بمنظار ارتكاب أخفّ الضررين، إفساد مجتمع أو حرية فرد؟ إذا قيست هذه الحادثة بمقياس الضرورات تبيح المحظورات، فإنّ عقاب كعب بن الأشرف بقتله كان ضرورة اجتماعية أكثر منها سياسية. لذلك نرى أنّه قرار معاقبة مدروس وحكيم وليس ردّ فعل انفعالي، فالهجاء المرّ الذي صدر عن الشاعر، خلف ردّة فعل اجتماعية عنيفة وهزّة نفسية ذات أثر بليغ ليس فقط عند النساء، بل لدى الرجال أيضاً، وبالتالي فالتعامل الحاسم والحازم مع ذلك الهجاء الذي لم يراعي حرمة النساء كمحظور اجتماعي، أعاد الاعتبار للنساء والرجال وللمجتمع ككلّ.

لهذا فالسلطة بصفتها المكلفة بالضبط الاجتماعي للمحكومين بما تملكه من وسائل القوة والإكراه المؤسسية (قضاء - شرطة)، ومن قوانين، عليها ألا تتوانى إزاء أيّة محاولة لاستهداف المجتمعات في أخلاقها، وأمنها الروحي، ولو تشدّدت في العقوبة من باب زجر الباقي وجعلهم يروعون وينضبّطون، كذلك فالمعارض السياسي أو المثقف المعارض عليه الالتزام بالأخلاق السياسية في معارضته، وألا يتحول إلى إنسان فاجر في خصومته، ينال من خصومه بأحطّ الوسائل وأقدر النعوت، بل ينتقد الأفكار السياسية، ويجادل في جدوى السياسات المتبعة، ويناصر قضايا المظلومين، وينشغل بهموم المجتمع وقضايا الكبرى والمصيرية، وينتهج في ذلك أسلوباً لائقاً، والالتزام بمبادئ معينة يؤمن بها ويستعدّ للموت في سبيلها، ليكون صاحب

قضية تستحق الاحترام، ويكتمل ذلك بأن يبتعد عن الشخصية والحياة الخاصة للأفراد والتطاول على المجتمعات والتركيز على صفائر الأمور، فالمعارضة والنقد والتقييم والتقويم يكون لصاحب المنصب من خلال تتبع حصيلة عمله وللمنهج المتبع في عمله، وليس للشخص بعينه ولونه ودينه وجنسه... الخ، لأنّ العقول الكبيرة تناقش الأفكار والعقول الصغيرة تناقش الأشخاص.

3- تحليل النتائج:

إنّ الحرية في القول والفعل مقيّدتان ولا يمكن القول بإطلاقيتهما.

إنّ الالتزام بالأخلاق السياسية ضروري، كمنهاج وكمرجعية يؤطّران عمل المعارضة السياسية، فهذه الأخيرة لا تعني أن يطلق «المعارض السياسي» أو «المثقف» العنان للسانه وقلمه، فيقول ويكتب ما يشاء، غير آبه بمشاعر الناس، ومن ضمنهم خصومه.

إنّ الانفلات في القول والفعل يكلف المعارض ثمنا غاليا قد يصل إلى حياته نفسها.

إنّ السلطة السياسية مدعّوة لاحترام الحق في حرية الرأي والمعارضة السياسية، ما التزمت هذه الأخيرة بأدبيات المعارضة دون أن تزيع عنها وتنتقل لأسلوب غير أخلاقي.

إنّ تعامل مع المعارض سليط اللسان مبرّر بمدى حجم إساءته للسلطة ورموزها والمجتمع الذي تحكمه، وعلى قدر الإساءة تكون العقوبة، والتعرّض للأعراض واتّهام النساء في شرفهنّ وعقّتهنّ لمجرّد المكايدة السياسية ينقل التعاطف مع المعارض إلى تعاطف مع السلطة، وبالتالي يبرّر لها أمام الناس قسوتها على المعارض، بل يكسبها ذلك نوعاً من المشروعية السياسية والمجتمعية والأخلاقية، لدورها في حماية الأعراض.

إنّ المرأة لها مكانة كبيرة في التراث الإسلامي، والشاهد أنّ الإساءة لها يضاهي الإساءة لدولة بأكملها ولمجتمع بمجمله.

خاتمة:

أهمّ النتائج التي توصّلنا لها في نهاية هذا المقال يمكن تلخيصها في المجمل بكون أنّ الأخلاق السياسية تلزم الحاكم والمعارض معاً، ففلسفة الحكم تقتضي من السلطة ألا تقمع معارضاً أو تخرس صوته لمجرّد أنّه لا يتّفق مع سياساتها، لأنّ حرية الرأي والتعبير لا نزاع فيهما في السياسة وغير السياسة، فكما قال جون ستيوارت ميل: «إذا انعقد إجماع البشر على رأي وخالفهم في هذا الرأي بشر واحد، ما كان من حقّ البشرية إخراس هذا الفرد»¹.

لكن بالمقابل الحقّ في المعارضة السياسية وحرية الرأي والتعبير ليست شيكاً على بياض، تعطي الحقّ لمن شاء ليقول ويفعل ما شاء تحت يافطة المعارضة السياسية والحرية، لأنّ هذا سيتحوّل إلى ضرب من العبث، وسيسود منطق الفوضى، فحرية الرأي والتعبير وحرية ممارسة المعارضة السياسية- في زعمي- لها سقف، وهو الالتزام بالأخلاق السياسية، وهذه الأخيرة فرع من فروع العلوم السياسية، وتدرّس ببعض الجامعات، المعارضة تقتضي الالتزام بالموقف السياسي، والدفاع عنه ولو ببذل أقصى وأقصى الأثمان، وهو الحرمان من الحرية بالسجن، أو الحرمان من الحياة حتى بالقتل، هذا الالتزام يجعل موقف المعارض نبيلاً، وينقل الانتقاد لمعسكر السلطة، فقتل معارض لموقفه شرف له، ومذمة وسبّة في جبين من يتعرّضون له، لكن المعارض المتهوّر الشّتّام الذي لا يحترم أحداً ولا يوقّر عرضاً ولا شرفاً، ويخوض في أعراض المخالفين له، يمكن اعتباره ممّن يفجر في خصومته، وهذا النوع من المعارضين، يعطي السلطة ليس فقط المبرّر للتعامل معه بقسوة وعنف، بل ويجعل التعاطف معه شبه منعدم، فلا أحد يلوم السلطة على تعاملها معه، بل ربّما العكس هو الذي يقع، فقد يكون تعامل الحاكم معه زيادة في شعبيته واحترامه بين الناس، ممّا يزيد في رصيد مشروعيته، بمعنى أنّ المجتمع ليس فقط يتعاطف مع السلطة ضدّ النوع المتهوّر أو «غير المحترم» من المعارضين أو المفكرين، بل قد يكون التنكيل بهم مطلباً شعبياً، تفقد السلطة من هيبتها الكثير إن لم تستجب له.

هذه أمور يجب على المعارض السياسي سواء كان من زمرة المثقفين أو لا أن يستحضرها، فقد يريد هذا الأخير التنكيل بخصومه السياسيين بأسلوب غير أخلاقي، أو رغبة في الشهرة،

(1)- إمام، عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص 5.

أو للتقرب من الناس بسبب الحاكم وأركان دولته ورموزها بالتشهير بهم وبأعراضهم، فيصبح في نهاية المطاف هو المنكّل به. إنّ المعارض السياسي والمثقف مدعوّان لاستخدام العقل كما رأينا في المقدّمة باعتباره الأسلوب الأوحد للنجاة من الانجرار للاشعوري نحو مصيدة «سلوك القطيع».

لذلك لا يمكن البتّة في تقديري تبرير السلوكات الرعناء لمن تطلق عليهم تسمية معارضين سياسيين، بل أرجّح أنّ الأقرب إلى الصواب هو أن تقوم السلطة السياسية والحاكم بتأديهم إن تجاوزوا حدود المعارضة والمطالبة بحقوق الإنسان والحريات العامّة والفردية المكفولة بنصوص الدساتير الوطنية والمواثيق الدولية والمبادئ الدينية، إلى التطاول والمسّ بالشرف والأعراض، ممّا يخدش كرامة الأفراد والمجتمعات معاً، ولا سيما إن تعلّق الأمر بامتهان كرامة النساء والدوس على شرفهنّ ابتغاء تحقيق نقاط في معركة مع خصم سياسي، هذا أرجّح كونه أمراً سافلاً، يستوجب العقاب، لذلك فالأصوب عندي أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كرجل دولة وزعيم مجتمع كان مصيباً في ردّ فعل على بذاءة كعب بن الأشرف وشعره الخلع في حقّ نساء المسلمين، وقد عارض داخل وخارج المدينة ولم يتعرّض له أحد بسوء، ما يدلّ على أنّ القيادة السياسية الحاكمة بالمدينة لم يضق صدرها بمعارضتها السياسية كما أسلفنا، لكنه حين انزلق إلى مستنقع المسّ بأعراض الناس، أخذ جزاءه وهذا فيما نرى عين العدل.

نختم إذن مقالنا بتوصية هامّة وهي ضرورة تعميم تدريس الأخلاق السياسية، وأخلاقيات التخاطب وآداب الحوار في الجامعات والمدارس والمعاهد، وتأليف كتب عن معاملة الغير والتسامح مع الآخر، سواء من خلال المرجعية الدينية بالعودة للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تأمر بالمجادلة بالتي هي أحسن مع الآخرين المخالفين والمختلفين والوقوف معهم على المشتركات الإنسانية (كلمة سواء بيننا وبينكم)، أو من خلال المرجعية الدنيوية بالعودة لنصوص القوانين التي تجرّم التشهير والقذف والسب، حتى لا نشاهد في البرامج الحوارية العربية وفي خطب السياسيين ذلك الكمّ الهائل من القذف والتشهير بأعراض النساء وكرامة الرجال، بل ومن الشتم والسب في حقّ دول ومجتمعات بأكملها.

قائمة المراجع:

*- كتب:

- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك المعافري، السيرة النبوية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005.

- شغيدل، مصطفى كاظم، حشر مع الناس عيد: قراءة في سياسة القطيع، دار الورشة الثقافية للطبع والنشر والتوزيع، دار الورشة الثقافية للطبع والنشر والتوزيع، بغداد، 2021.

- إمام، عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001.

- نصار، ناصيف، منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج للنشر والتوزيع، بيروت، 2001.

- Dennis F., Thompson, Political Ethics, International Encyclopedia of ethics, ed. Hugh la Folette, (Blackwell Publishing), 2012.

*- مقالات:

- الخويطر، عبد العزيز بن محمد، الهجاء من الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي: نظرة في طبيعة الفن وتراوحه بين القبلية والإسلام والسياسة، مجلة قسم الآداب كلية اللغة العربية، جامعة الملك سعود، العدد 33، 2013.

*- مواقع الانترنت:

- إلهامي، محمد، (2020)، فتح عمورية: معركة الغضب:

<https://www.rabtasunna.com/7154> (consulté le 18/2021/11/)

- المجالي هزاع، عبد العزيز (2020)، مفهوم المعارضة في القانون وعلم السياسة:

<https://alrai.com/article/10567176/%D983%D8%AA%D8%A7%D8%A8/%D985%D981%D987%D988%D985-%D8%A7%D984%D985%D8%B9%D8%A7%D8%B1%D8%B6%D8%A9-%D981%D98A-%D8%A7%D984%D982%D8%A7%D986%D988%D986-%D988%D8%B9%D984%D985-%D8%A7%D984%D8%B3%D98A%D8%A7%D8%B3%D8%A9> (consulté le 19/2021/11/).

- هارالامبوس، مايكل، (2000)، معنى ووظائف القواعد والقيم في علم الاجتماع:

<https://ar.triangleinnovationhub.com/social-norms-meaning> (Consulté le 20/2021/11/)

الأسلوب الفني في شعر العبدري

The Artistic Style in Al Abdari Poem

ذ. إبراهيم الطاهري

باحث في سلك الدكتوراه – اللسانيات وتحليل الخطاب - المغرب



ملخص:

يتجلى الهدف الأساسي من هذه الدراسة في تسليط الضوء على بعض الخصائص الأسلوبية والفنية التي يتميز بها الموروث الشعري العربي القديم عموماً، وقصيدة الرحالة محمد العبدري (ت 720هـ) خصوصاً -والتي لخص فيها كل تفاصيل رحلته التي أسماها بالرحلة المغربية- وعليه؛ فالقصيدة العبدرية نموذج فني أدبي بكل المقاييس، فهي تمتلك خصائص بنائية متعددة؛ تتفق تارة مع مميزات النصوص الأدبية النثرية منها والشعرية، كما تختلف عنها تارة أخرى، فقد مزج فيها صاحبها بين الأسلوب اللغوي والبلاغي الذي يبنى على تحسين الألفاظ والمعاني وجعلها بديعية إلى حد كبير، ثم هناك الأسلوب التقريري الذي يقوم على الكشف والوصف والتشخيص والمحاورة ونحو ذلك، ومن ثمة فالأديب استطاع تطويع اللغة وتسخير الجرس الموسيقي الذي أحدث من خلاله قوة تأثيرية تترك وقعها على متلقي النص الشعري.

الكلمات المفتاح:

الأسلوب، الفنية، الشعر العربي.

Abstract:

The main objective of this study is to highlight some of the stylistic and artistic characteristics of the ancient Arab poetic heritage in general, and the traveller Mohamed Abdari's poem in particular. The latter summarizes all the details of his

journey which he called the Moroccan journey. On this basis, the Abdariya poem is by all accounts a literary art model that have multiple artistic characteristics. There is also a combination of linguistic and rhetorical language, which is based on the improvement of words and meanings and makes them highly imaginative. Then there is the military method of detection, description, diagnosis, dialogue, and so on. Thus, the literati can be able to adapt the language and harness the rhythm through which he created an effective impact that would leave its mark on the recipient of the poetic text.

Keywords:

Style; Art; Arabic Poetry; Rhetoric; Traveller; Abdari.

تقديم:

يعتبر الأدب بمثابة مرآة للواقع وللأديب على السواء-بخصائصه وتغيراته التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية، بل هو انعكاس-أيضا- لمجموع العادات والتقاليد والأعراف المجتمعية، فالشعر ديوان العرب وفقا لما نصت عليه كتب النقد العربية القديمة، والنثر ديوان العالم استنادا لما جادت به قريحة النقد الأدبي الحديث، وكلاهما-أي الشعر والنثر- قطبا رعى الأدب ككل، والجمع بينهما خصلة لا يملكها إلا مبدع تطاوعه اللغة ويطاوعه أسلوب القول.

وتأتي هذه الدراسة لتكشف عن جانب آخر لا يقل أهمية في بناء القول العام، جانب ارتبط-أساسا-بما هو جمالي وفني كامن في الشعر العربي القديم، انسجاما مع ما يحمله من أبعاد تختلف باختلاف الحالات النفسية والانفعالية والسياقية التي عاشها الشاعر العربي، إذ نجده يُصور ويشخص، ويصف ويشبه، ويجعل من كلامه قائما على الإيقاع الصوتي الموسيقي، وغير ذلك من العناصر اللغوية البلاغية منها والأسلوبية التي تمتزج مع بعضها البعض، ويتحقق عبرها التأثير والتأثر.

وتجذر الإشارة إلى أن مدونة هذه الدراسة عبارة عن قصيدة شعرية للرحالة محمد العبدري (ت 720هـ) افتتحها أولاً: بعبارات النصح والإرشاد والوعظ، لينتقل بعد ذلك إلى تلخيص ما فيها من تفاصيل لأحداث ووقائع عاشها زمن رحلته المغربية، وما عرفته هذه الرحلة من حركية في المواقف، وتحول عبر الزمان والمكان والأشخاص، لتكون خاتمتها دعاء، وهي بذلك -أي القصيدة- تنحو منحى أشعار الأولين زمن النبوة وما بعدها.

ويعتبر الرحالة العبدري نموذجاً للأديب الفذ الذي جمع بين القول نثره، وشعره، فبالرغم من ذبوع صيته في مجال أدب الرحلة -من خلال رحلته المغربية المشهورة- فهو شاعر لا يُشَقُّ له غبار، ولا يمكن -بأي حال من الأحوال- إبعاده عن دائرة الشعراء العرب الكبار -على مختلف العصور- الذين نظموا شعرهم وفق قالب فني له مقاييس ومركزات أهمها اتباع النظم الشعرية التي نبه إليها الخليل بن أحمد الفراهيدي؛ نظم قائمة على الأوزان والقوافي ونحو ذلك من الخصائص ذات التأثير الصوتي.

ويمتاز النص الشعري الذي خلفه العبدري (شعر الرحلة) بارتباطه الوثيق -شأنه في ذلك شأن باقي النصوص الأدبية الأخرى- بمختلف علوم العربية؛ من تركيب وبيان وبديع وعروض ونحو ذلك من العلوم اللغوية التي أبان -من خلالها- عن درايته التامة بالدور الذي تؤديه هذه العلوم في وضع أسس البناء النصي أولاً، وإظهار ما يحمله من دلالات وأبعاد مقصدية ثانياً، وثالثاً: الكشف عما يتخلل هذا النص من أساليب فنية وجمالية وصوتية تستهدف -بالدرجة الأولى- المتلقي الذي يسعى باحثاً عن الفهم قصد الاقتناع والتأثر.

انطلاقاً من هذه المرتكزات يكون الأسلوب الفني أحد أبرز ما امتازت بنية القصيدة العربية التقليدية عامة، وشعر العبدري على وجه التحديد، وتنطلق هذه الورقة البحثية من إشكالات مختلفة هي: أين تكمن فنية القصيدة العربية القديمة؟ وما تجلياتها في شعر العبدري؟ ما الأساليب اللغوية والتعبيرية التي توسل بها محمد العبدري في شعره من أجل التأثير في القارئ؟ وكيف يمكن لهذه الأساليب -مجتمعة- أن تجعل من المتلقي منساقاً أمام متن الخطاب الشعري؟

واقترضت الإجابة عن هذه التساؤلات اتباع منهج وصفي تحليلي يسعى إلى تحليل الظاهرة تحليلًا لغويًا انسجامًا مع سياق تأليفها، من خلال دراسة متن قصيدة بنيت وفق قالب فني جمالي محكم، وآليات تجمع بين البلاغة الإمتاعية والتأثيرية، والجرس الموسيقي الإيقاعي.

وتبني هذه الدراسة وفق ثلاثة محاور أساسية، ثم مقدمة وخاتمة، حددنا في المحور الأول جمالية الأسلوب التصويري الفني في القصيدة الشعرية أنموذج الدراسة، ليأتي المحور الثاني مسلطًا الضوء على بعض مميزات الأسلوب الفني البلاغي المتضمن في قصيدة الرحلة، ثم أخيرًا يأتي المحور الثالث ليستنبط بعض ظواهر الأسلوب الصوتي والإيقاعي في النص الشعري موضوع الدراسة.

المبحث الأول: جمالية التصوير الفني في قصيدة الرحلة

يستحق العمل الأدبي الذي خلفه العبدري -نثره وشعره- مزيد بحث وكبير مجهود، وذلك لأنه عمل متكامل جمع بين التأريخ للتاريخ والجغرافية، والمادة الفنية التصويرية الغنية ذات الدلالات المختلفة والقيم الجمالية المتنوعة، وقصيدة الرحلة العبدرية نموذج للجنس الأدبي الشعري الذي أظهر فيه صاحبه إلمامه الواسع بضروب اللغة وفنون التعبير وآليات التخاطب، التي يمكن إجمالها -حسب ما اعتمده العبدري- في عنصرين أساسيين هما: الوصف والحوار، وهما عنصران تصويريان لهما ارتباط وثيق بالمبدع والمتلقي على السواء، وذلك لكونهما يجنحان إلى التقرير والتشخيص الذي يزيد النص الشعري تفسيرًا ووضوحًا ومصداقية، كما يزيده قوة جمالية وفنية، وقوة تأثيرية.

1- التصوير الوصفي في القصيدة:

يعرف الوصف على أنه إخبار عن حقيقة شيء ما، يمكنه أن يكون أدبيًا أو علميًا، فمن الناحية الأدبية يعتمد الوصف في نصوص النثر وفي نصوص الشعر أيضًا؛ لأنه يتناول موضوعات مشتركة مثل المكان والطبيعة والإنسان أو ونحو ذلك. ومن ثمة يكون الوصف مستوى من مستويات التعبير التي تعكس الصورة الخارجية لكل شيء. كيفما كان نوعه بطريقة دقيقة ومنسجمة يعتمد فيها على تراكيب وعبارات ملائمة يتحقق من خلالها ائتلاف اللفظ والمعنى.

ويزاحم أسلوب الوصف-باعتباره غرضاً شعرياً-الأغراض الشعرية الأخرى، بل يعد القاسم المشترك بينها، ومن ثمة؛ فالوصف للمكان أو الشخصية أو الشيء والوصف: «كل حكي يتضمن-سواء بطريقة متداخلة أو بنسب شديدة التغير-أصنافاً من التشخيص لأعمال أو أحداث تكون ما يوصف بالتحديد سرداً هذا من جهة، ويتضمن من جهة أخرى تشخيصاً لأشياء أو أشخاص، وهو ما ندعوه يوم هذا وصفاً»¹.

ويؤدي الوصف -أيضاً- دور التعبير عن الانطباع والأحاسيس التي يثيرها لدى الواصف، وقد استعان به الشاعر العبدري لتأدية وظائف مختلفة أولها: الإخبار الذي يجنح إلى الضبط والدقة، وثانيها: التفسير الذي يعتبر وسيلة للإبلاغ والإفهام.

ومن مقاصد أسلوب الوصف إضافة إلى ما أسلفنا من قول: البرهنة؛ والتي يلجأ فيها الواصف إلى توظيف معجم لفظي يمكن أن يجمع بين ما هو موضوعي يطابق الواقع، وبين ما هو ذاتي يعكس وجهة نظر الواصف، وتأتي وظيفة الإيهام-هي الأخرى-لتكون صلة وصل بين الواصف والمتلقي، إذ الثاني يعيش لحظة تشويق وترقب انطلاقاً من هذه الوظيفة، أما الأول -أي الواصف- فيعتمد في إيهامه على عناصر جمالية تكسر رتابة المخبر عنه، وتشخيصية توضح المعالم والحدود. على اعتبار أن الوصف كما قال الرافعي: «جزء من منطق الإنسان، لأن النفس محتاجة إلى ما يكشف لها من الموجودات، ويكشف للموجودات منها، ولا يكون ذلك إلا بتمثيل الحقيقة، وتأديتها إلى التصور في طريق السمع والبصر والفؤاد»².

واتبع العبدري طريقة مائعة في الوصف شأنه في ذلك شأن باقي الشعراء القدماء، إيماناً منه أن أسلوب الوصف «عبارة عن بيان الأمر باستيعاب أحواله وضروب نعوته الممثلة له، وأصوله ثلاثة وهي: أن يكون الوصف حقيقياً بالموصوف مفرزاً له عما سواه، وثانيها: أن ذا طلاوة ورونق، وثالثها: ألا يخرج فيه إلى حدود المبالغة والإسهاب، ويكتفي بما كان مناسباً للحال»³. وكلها شروط قد التزم بها العبدري في شعره ووصفه، إذ الناظر فيما أورده من أوصاف يجدها قد استوعبت الموصوفات وصورتها تصويراً دقيقاً، ويظهر ذلك من خلال وصفه لعدد

(1) الحمداني، حميد، بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، 2000م، ص78.

(2) الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1974م، ص19.

(3) الهاشمي، أحمد، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، ج1، مطبعة السعادة، مصر، 1965م، ص326.

من الأماكن التي عرج عليها في رحلته، فقد وصف الحالة التي صارت عليها حاحة -بطريقة تشخيصية عجيبة- بعد مغادرة أهلها لها بقوله:

مَرَرْتُ بِحَاحَةٍ فَسَأَلْتُ عَمَّنْ.. أَنَاخَ بِآخِرِ الْغَرْبِ الْقَسِيِّ

فَقَالَتْ خَلْفُونِي ذَاتَ شَجْوٍ.. أَبْكِي بِالْغَدَاةِ وَبِالْعَشِيِّ

وقد وصف أماكن أخرى-كثيرة-من قبيل سوسة، وتلمسانة، ومليانة، وبني ورار، وميلة، وبونة، وخولان، وغير هذه الأماكن كثير، وعن وصفه لمدينتي باجة وتونس يقول:

وَبَاجَةَ بِالْبَوَائِحِ قَدْ أَبَا حَتْ.. وَأَمَحَلْ رَوْضُهَا مِنْ بَعْدِ رَيِّ

وَلَمَّا جِئْتُ تُونُسَ وَهِيَ خَوْدٌ.. زَهَتْ بِجَمَالِهَا وَبِحُسْنِ زَيِّ

إلى أن قال في وصف القيروان:

وَجِئْتُ الْقَيْرَوَانَ فَجِئْتُ قَفْرًا.. يَجِيبُ صَدَاهُ بِالصَّوْتِ الشَّجِيِّ

وقد وصف حالة طرابلس بقوله:

وَرُحْتُ إِلَى طَرَابُلُسَ فَقَالَتْ.. رَمَتْ أَهْلِي الْحَوَادِثَ مِنْ قَسِيٍّ

واستمر الشاعر في الوصف استمرار الرحلة في الحركة والتنقل لأنه يعرف أن «الإنسان من خلال حركته في المكان يقوم برسم جماليات هذا المكان»¹، وقد تجلّى هذا الرسم من خلال وصف العبدري لأحوال الأمكنة-مُدُنًا وقرى، ومنازل وقصور-ومتغيراتها التاريخية والحضارية والاجتماعية، ويكفي أن نعود إلى نص قصيدته الشعرية لتبين أنه قد اعتمد على التشخيص والواقعية في تبين ذلك، كما اعتمد الدقة في رسم كل الموصوفات الأخرى، وتلك لعمرى من الأساليب الفنية التعبيرية التي أجاد فيها الشعراء كما أجاد فيها العبدري.

(1) طالب، أحمد، جماليات المكان في القصة الجزائرية القصيرة، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005م، ص22.

2- التصوير الحوارى فى القصيدة:

يظهر الأسلوب الفنى الحوارى فى قصيدة الرحلة للعبدرى بشكل ملفت، والحوار شكل تعبيرى تواصلى يتبادل فيه الكلام شخصان أو أكثر، وأسلوب لعرض الأحداث الخارجية والكشف عن المشاعر الداخلية حىال شيء ما، يقول عبد الستار الهيتى: «الحوار أسلوب يجرى بين طرفين، يسوق كل منهما من الحديث ما يراه ويقتنع به، ويراجع الطرف الآخر فى منطقته وفكره قاصدا بيان الحقائق وتقريرها من وجهة نظره»¹.

وتجدر الإشارة إلى أن الحوار فى هذا النص الشعري موضوع الدراسة جاء بأساليب أنسب لتلائم التعبير عن الأفكار والمواقف والأحاسيس، حيث تخلص الشاعر-بداية-من صفة الكلام اليومى الذى يحدث عادة بين اثنين، ليرتبط بمقصد آخر؛ ألا وهو المقصد التفسيري الإخباري منه والوصفي الذى يجعل الكلام وسيلة لعرض مجرى الأحداث والوقائع التى تضمنتها القصيدة الشعرية.

وينقسم أسلوب الحوار إلى قسمين أساسيين هما: الحوار الداخلى النفسى؛ الذى عادة ما يدور بين الشخصية ونفسها، ثم الحوار الخارجى الذى يمكن أن تتبادل فى أطراف الحديث بين شخصين -بعبارة قال/ قلت- ونسميه الحوار المباشر، فى حين ما يخالفه، وهو الحوار غير المباشر -وهو المعتمد فى النصوص الشعرية عموما- فىكون بمثابة نقل غير مباشر تلخص فيه الوقائع ويختصر فيه الزمن.

وجنح العبدرى فى قصيدة الرحلة إلى الحوار المبني على المناجاة الذى لا رد فيه للطرف الثانى المتحاور الواقعي أو المفترض، الآدمي أو غير الآدمي، والمتأمل فى ثنايا القصيدة يجد أن الحوار قد دار بين العبدرى وأشياء أخرى غير حية، وهو نفسه المنهج الذى سلكه الشعراء الأوائل قبله فى مختلف الحقب الزمنية، فمثلا يقول الشاعر امرؤ القيس محاورا الليل: [من بحر الوافر]²

(1) الهيتى، عبد الستار، الحوار، الذات والآخر، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ع99، ط1، 1425هـ/2004م، ص40.

(2) السندوبى، حسن، شرح ديوان امرؤ القيس، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1410هـ/1990م، ص173.

فَقُلْتُ لَهُ لِمَا تَمْضِي بِجَوْزِهِ وَأَرْذَفَ أَعْجَازًا وَنَادَى بِكُلِّكَ
 أَلَا أَهْيَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا نُجَلِي بِصُبْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِالْأَمْثَلِ
 فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ بِكُلِّ مَعَارِ الْفَتْلِ شُدَّتْ بِدَيْبِلِ

ومن أمثلة التحوار مع شخص آدمي مفترض ما قاله الشاعر المغربي مالك بن المرحل (ت 699هـ) في قصيدته الغزلية: [من بحر الطويل]¹

فَلَمَّا فَتَى صَبْرِي وَقَلَّ تَجَلُّدِي وَفَارَقَنِي نَوْمِي وَحُرِمْتُ مَضْجَعِي
 شَكُوتُ لِقَاضِي الْحُبِّ قُلْتُ: أَحَبَّتِي جَفَوْنِي وَقَالُوا: أَنْتَ فِي الْحُبِّ مُدَّعٍ

ويحضر الحوار في القصيدة-نموذج هذه الورقة البحثية- على نحو لافت مع مجموع الأماكن التي زارها محمد العبدري، والتي دونها في متن رحلته المغربية، وهو ما يؤكد لنا أن المكان هو الحاضن الأساسي للوقائع والأحداث سواء أكانت قليلة أو كثيرة، صغيرة أو كبيرة؛ فإحساس الإنسان/العبدري بالمكان «هو إحساسه بذاته، فالذات لا تكتمل داخل حدود ذاتها، بل تستنبط خارج الحدود، في مكان يمكن أن يتفاعل فيه»².

والناظر في شعر العبدري يجد هذا الشاعر يعتمد في عملية التحوار بينه وبين معظم الأماكن التي زارها على أسلوب التشخيص الذي يشمل الإنسان وغيره من الأشياء الأخرى، والتشخيص كما هو معلوم: «عبارة عن تمثيل مسرحي وإبراز الجماد والمجرد من الحياة من خلال الصورة، بشكل كائن متميز بالشعور والحركة والحياة، وهذا النهج كثير الشيوع في الشعر(..) والتشخيص إسباغ الحياة الإنسانية على ما لا حياة له كالأشياء الجامدة والكائنات المادية غير الحية»³. ومن ثمة؛ فالعبدري قد وضع الأماكن التي تحاور معها نصب العين حيث بث الحياة فيها وجعلها أكثر صلة به وكأنها أشخاص تكمل وجوده الإنساني.

ويؤدي التشخيص الحوارية الذي اتبعه الشاعر-أيضا- دورا تجمياليا، باعتباره فنا من فنون التعبير، أو كما قال أرسطو: «وينبغي إذ نطقنا بالشئ نصب العين أن نبين ماذا يفعل وماذا

(1) كنون، عبد الله، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، د. ت، ص 687.

(2) إبراهيم، نبيلة، فن القصة، في النظرية والتطبيق، دار قباء، د. ط، د. ت، ص 139.

(3) جبور، عبد النور، المعجم اللغوي، ج2، دار العلم للملايين، بيروت، 1984م. ص 67.

يكون»¹، ومن ثمة فمعالم الأسلوب الحوارى فى قصيدة الرحلة تظهر من خلال محاوراة الأرض التى شهدت على رحلته تلك، وفى ذلك يقول:

مَسَحْتُ الْأَرْضَ غَرْبًا ثُمَّ شَرْقًا أَسْأَلُ عَنْ عَوَاقِبِ كُلِّ حَيٍّ
فَقَالَتْ مَا سَوَّالُكَ بَعْدَ عِلْمٍ أَلَمْ تَرَهُمْ جَمِيعًا تَحْتَ طِيٍّ

وسجلت مدونة الرحلة المغربية -أيضا- تحاور العبدري -شعرا- مع بلاد السوس قائلا:

وَجِئْتُ السُّوسَ أَسْأَلُ وَهُوَ الْأَقْصَى فَقَالَ إِلَيْكَ عَنْ كَمَدِ شَجِيٍّ
أَلَمْ تَرَنِي وَحِيدًا مِنْ أَنْاسِي كَمَا عَطَلْتُ كِعَابَ مَنْ حَلِيٍّ

والى جانب ذلك قال فى محاورته للجزائر وبعض مدنها خاصة بجاية:

وَرَحْتُ إِلَى الْجَزَائِرِ ذَا سُؤَالٍ فَقِيلَ سَأَلْتُ مَنْ هِيَ بِنُ بِيٍّ
دَعِ التَّسْأُولَ عَمَّنْ حَلَّ تُرْبًا وَبَادِرَ مَنْحِ الْبِرِّ التَّقِيٍّ
وَقَالَتْ لِي بِجَايَةٍ أَنْتَ خَلُو فَيَا وَيْحَ الشَّجِيِّ مِنَ الْخَلِيِّ

وعُرفت بلاد تونس بازدهارها العلمى والثقافى والحضارى استنادا إلى ما قاله العبدري فى رحلته: «ما من فن من فنون العلم إلا وجدت بتونس به قائما، ولا موردا من موارد المعارف إلا رأيت بها حوله واردا وحائما، وبها من أهل الرواية والدراية عدد وافر يجلو الفخار بهم عن محى سافر وينير علمهم»²، وعليه؛ فتتجلى عملية التحاور بين العبدري وبلاد تونس فى قوله:

وَلَمَّا جِئْتُ تُونُسَ وَهِيَ حَوْذُ زَهَتْ بِجَمَالِهَا وَبِحُسْنِ زَيٍّ
سَأَلْتُ عَنِ الْأَوَّلَى هَامُوا إِلَيْهَا فَكَمْ بَرَّ بِهَا مِنْهُمْ حَفِيٍّ
فَقَالَتْ مَا أَرَى مِنْهُمْ أُنَيْسًا وَشَرُّ الْوَصْلِ وَصْلَ الْأَدَمِيِّ

وهناك محاورات كثيرة أخرى أهمها: محاورته لمكة زمن وصوله إليها، حيث قال:

(1) أرسطو، طاليس، الخطابة، تح: عبد الرحمان بدوي، بيروت، 1975م، ص50.

(2) العبدري، محمد، الرحلة المغربية، تح: على إبراهيم الكردى، دار سعد الدين للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1999م، ص63.

وَلَمَّا جِئْتُ مَكَّةَ قُمْتُ فِيهَا أَسْأَلُهَا بِكَعْبٍ أَوْ لُؤْيٍ
فَقَالَتْ قَدْ سَطَا بِهِمَا مَنْوُنٌ وَبَعْدَهُمَا أَنَاخٌ عَلَى قَصِيٍّ
وَصَالَ عَلَيْهِمْ شَخْصًا فَشَخْصًا فَسَلَ إِنَّ السُّؤَالَ جَلَاءُ عِيٍّ

وأول ما يلحظه متلقي هذه الأبيات الشعرية هو المستوى الأدبي الشعري الذي وصل إليه العبدري من خلال قصيدته التي أفضت بنتائج غير قليلة من الناحية الفنية، والتي كشفت عن دور التداخل بين ما إخباري ووصفي وحواري في بناء النص الشعري، الشيء الذي ينتج عنه تحقيق الأبعاد التصويرية التي خصت بها هذه القصيدة وذلك من خلال وقوفها وتلخيصها لمجريات أحداث ووقائع عاشها الرحالة الشاعر محمد العبدري في رحلته المسماة بالرحلة المغربية.

المبحث الثاني: الأسلوب الفني البلاغي في قصيدة الرحلة

يجاوز الأسلوب الفني البلاغي وظيفة الإخبار والإبلاغ إلى وظيفة التأثير والإقناع، وهو ما عبر عنه العسكري (ت395هـ) في تعريفه للبلاغة بقوله: «كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك على صورة مقبولة ومعرض حسن»¹، وعليه؛ فالبلاغة قائمة على التأثير والتأثر، وهو الشيء الذي تنبه إليه الأديب محمد العبدري حيث استقى مادته الأدبية عامة من عدد من الأساليب اللغوية البلاغية، فكان بذلك مثالا للأدباء العرب الذين تميزوا بالأصالة والإبداع شبيه ما قاله علي عبد العظيم في ابن زيدون الأندلسي (ت463هـ) إنه: «قمة باذخة من شواهد الأدب (...) الرفيع، ترك أثرا خالدا في الأدب العربي بما أبدعه من نظم رقيق، ونثر أنيق»².

ولذلك لم تخلو الإبداعات الأدبية الشعرية التي خلفها العبدري من تشبيهات واستعارات وغيرها من الأساليب المعنوية والبديعية التي تضيف على النص تماسكا بنائيا، كما تضيف عليه جمالا فنيا بلاغيا، وذلك لأنه على دراية تامة أن الشعر «صناعة لا تعرف بمجرد الذوق

(1) العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين، نج: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت، 1419هـ، ص12.

(2) عبد العظيم، علي، ابن زيدون، أعلام العرب، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م، ص3.

الساذج العفوي، وإنما تعرف بالإحاطة علما بكل القوانين التي تتحكم فيها، كما هو الحال في جميع الصناعات التي تحتاج إلى التجويد والإتقان»¹

ويلحظ الناظر في شعر العبدري وجود زخم من الأساليب اللغوية، على اعتبار أن اللغة أساس الإبداع فهي: «وسيلة التفاهم بين البشر يكتسبها الإنسان من المحيط الذي يعيش فيه»²، كما أنها آليات تعبيرية استطاع من خلالها العبدري بناء صورة مكتملة لمعظم الأماكن التي زارها في رحلته، وذلك في قالب شعري يحيل على التناسق القائم بين الألفاظ والمعاني الذي يسهم بشكل كبير في إبراز الخصائص التركيبية من جهة، والخصائص الفنية الجمالية من جهة ثانية.

توسل الأديب محمد العبدري في شعره إذن؛ بعدد من الأساليب المعنوية التي تجعل من أسلوب الكلام أسلوباً منتظماً التركيب جلي الدلالة، فعلم المعاني عند علماء البلاغة: «علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال أي هو العلم الذي يبحث أحوال اللفظ مثل التعريف والتنكير والذكر والحذف والإظهار والإضمار وغير ذلك، ويتبين كيف تكون هذه الأحوال واقعة موقعاً تطابق دواعي النفس؟ ولم تأتي زائدة ثقيلة، ولا متكلفة كريهة، وهذه الأحوال هي التي نسميها الخصائص أو الكيفيات أو الهيئات»³

ويكفي أن نشير إلى أن الأساليب المعنوية التي هيمنت على القصيدة الشعرية من بدايتها إلى نهايتها، إنشائية صرفة، وذلك لكون هذه الأخيرة من أهم أبواب علم المعاني لما تحمله من دلالات خفية ومعان لا تدرك إلا بالتأمل، فالإنشاء عموماً هو: «ما لا يحصل مضمونه ولا يتحقق إلا إذا تلفظت به. فطلب الفعل في (أفعل) وطلب الكف في (لا تفعل)، وطلب المحبوب في (التمني) وطلب الفهم في (الاستفهام)، وطلب الإقبال في (النداء)، كل ذلك ما حصل إلا بنفس الصيغ المتلفظ بها»⁴.

(1) رحمانى، أحمد، النقد التطبيقي الجمالي في القرن الرابع، عالم الكتب الحديثة، اريد، 2007م، ص10.

(2) عماد، حاتم، في فقه اللغة وتاريخ الكتاب، المنشأة العامة للنشر، طرابلس، ليبيا، 1982م، ص9.

(3) أبو موسى، محمد محمد، خصائص التركيب، دراسة متخصصة في مسائل علم المعاني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1416هـ/1996م، ص75.

(4) الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تح: وحيد قطب، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، د ط/د ت، ص89.

وقسمت هذه الأساليب إلى قسمين؛ طلبية وغير طلبية، أما الأولى فهي التي: «تستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، وتكون بصيغ المدح أو الذم، وصيغ العقود والقسم والتعجب والرجاء، وكذا ربَّ ولعل وكم الخبرية [في حين] الإنشاء الطلبي فهو الذي يستدعي مطلوباً غير حاصل في اعتقاد المتكلم وقت الطلب، ويكون بخمسة أشياء: (الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والنداء)»¹، والمتأمل في القصيدة موضوع الدراسة يجد: أن هناك ثلاثة أساليب إنشائية طلبية حاضرة بشكل ملفت، ألا وهي: أسلوب الأمر، ثم النهي، ثم الاستفهام، وكلها أساليب تستدعي مطلوباً.

1- فنية أسلوب الأمر:

يحمل أسلوب الأمر دلالات مخصوصة، فهو عند ابن الشجري (ت 542هـ): «استدعاء الفعل بصيغة مخصوصة مع علو الرتبة»²، وقال في السيوطي (ت 911هـ) أيضاً: «هو طلب فعل من غير كف، وصيغته (افعل) و(ليفعل) وهي حقيقة في الإيجاب»³، وقد يأتي هذا الأسلوب -شأنه شأن باقي الأساليب الإنشائية الأخرى- لتأدية معاني بلاغية تستفاد من سياق القول من قبيل الدعاء والالتماس، والتمني والتعجيز، والإباحة والتخيير والتحقير، والتعجب وغيرها كثير، وفي قصيدة الرحلة للشاعر محمد العبدري يظهر هذا الأسلوب بشكل جلي، حيث تنوعت دلالاته ووظائفه، كما اختلفت مواضعه بحسب ما يخدم مقصد الأمر في النص الشعري، ومن ذلك قوله في مستهل القصيدة مخاطباً المتلقي:

عَلَيْكَ النُّصْحُ رَدُّهُ بِكُلِّ حَيٍّ وَإِنْ أَلْفَيْتَ وَارِدَهُ فَحَيٍّ

ثم قال على لسان بلاد الجزائر زمن وصوله إليها:

دَعُ النَّسْأُولَ عَمَّنْ حَلَّ ثُرْبًا وَبَادِرْ مَنْهَجَ الْبَرِّ التَّقِيَّ

ثم قال:

(1) نفسه، ص 89-90.

(2) ابن الشجري، العلوي هبة الله بن علي بن حمزة، أمالي ابن الشجري، ج 1، تح: محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1427هـ/ 2006م، ص 410.

(3) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1394هـ/ 1974م، ص 666.

وَسَلَّ اسْكَنْدَرِيَّةَ أَيْنَ وَلَّى
وَسَلَّ فُسْطَاطَ عَمْرُو عَنْ نَوَاهِ
وَسَلَّ عَنْ سَاكِنِ اسْكَنْدَرِيَّ
وَسَلَّ عَنْ جَوْهَرِ مَوْلَى الشَّقِيَّ

لقد تنوعت أفعال الأمر في الشواهد الشعرية التي سقناها وذلك بحسب سياق إيرادها، لكن القاسم المشترك بينها أنها جاءت بصيغة واحدة، وهي صيغة (افعل) كما هو مبين في صدر البيت الشعري الأول، وهي صيغة تظهر علو الطالب الأمر على المطلوب الملزم فعله في كثير من الأحيان.

ويمكن لأسلوب الأمر أن يأتي ليفيد معاني بلاغية تستفاد من سياق قول الأمر، وهو ما يمكن تلمسه في الشواهد الشعرية السالفة ففي البيت الشعري الأول يحمل الأمر (رُدّه) معاني النصيح والإرشاد التي وجهها الشاعر للمتلقي. وقد أفاد فعل الأمر (سل) في الأبيات الشعرية المتبقية معنى بلاغيا آخر يفيد الحسرة التي كشف عنها الشاعر بفعل ما آلت إليه بعض الأماكن العربية العريقة.

يعتبر أسلوب الأمر إذن؛ لبنة من لبنات بناء قصيدة الشاعر، وذلك لأنه جعله وسيلة لغوية تعبيرية، وأتقن استخدامه في عملية الكشف عن علاقته بالآخر الأدمي وغير الأدمي، وحسبنا ما لاحظناه من تراكيب على مستوى الأبيات الشعرية وما تضمنته من ألفاظ ومعاني دلالية وبلاغية متنوعة.

2- فنية أسلوب الاستفهام:

لا يمكن -بحال من الأحوال- إبعاد أسلوب الاستفهام من دائرة الأساليب اللغوية والإنشائية التي تستدعي مطلوبا، بل أكثر من ذلك تبقى لهذا الأسلوب -عند علماء النحو والبلاغة- الصدارة في الكلام، ويظهر ذلك من خلال قولهم: «وإنما لزم تصديره لأنك لو أخرته تناقض كلامك، فلو قلت: جلس زيد أين؟ وخرج محمد متى؟ جعلت كلامك جملة خبرية، ثم نقضت الخبر بالاستفهام، فلذلك وجب أن تقدم الاستفهام (...)»¹.

(1) أمالي ابن الشجري، م. س، ص 402.

ويحمل هذا الأسلوب معاني دلالية مختلفة أهمها: «تحويل تركيب إخباري إلى استفسار باستعمال أدوات خاصة، وتنغيم معين، أو الاكتفاء بالتنغيم أحياناً»¹، والناظر في قصيدة الرحلة يجد أن من الأدوات الاستفهامية - القائمة مقام (استفهم) - التي توصل بها الشاعر: الحروف مثل: (الهمزة) والأسماء نحو: (أين الظرفية) و(كم غير الظرفية) وكلها أدوات أدت وظائف مختلفة تعكس قصد المتكلم، فعن الهمزة، وهي عند النحاة «أم باب الاستفهام، أو الأداة الأصلية في الاستفهام»² نجد قول الشاعر معبراً عن حال التي زارها أثناء رحلته بقوله:

فَقَالَتْ مَا سُؤَالَكَ بَعْدَ عِلْمٍ أَلَمْ تَرَهُمْ جَمِيعًا تَحْتَ طَيِّ

ثم قال في موضع آخر مشيراً إلى الحالة التي صارت عليها مدينة سوسة:

أَلَمْ تَرَنِي وَحِيدًا مِنْ أَنَاسِي كَمَا عَطَلْتُ كِعَابَ مِنْ حُلِيٍّ

ويجد المتأمل في هذه الأبيات أن الهمزة دخلت على حرف نفي (لم) بل تقدمته، ليكون جوابها إثباتاً (بلى) ونفياً (نعم)، يقول سيبويه (ت180هـ) وابن هشام (ت761هـ) وغيرهما من النحويين: «ولأصالتها خصت بأحكام: تمام التصدير على حروف العطف (الفاء) و(الواو) و(ثم) تنبيهاً وتحقيقاً لأصالتها بوقوعها صدر الجملة، ومنها دخولها على الإثبات والنفي»³ والشرط والتوكيد، كما يطلب بها تعيين أحد أمرين وذلك بالإتيان ب(لم) المتصلة، والهمزة الاستفهامية - كما هو معلوم - حرف مشترك تدخل على الأسماء والأفعال لطلب التصديق؛ أي يكون جوابها ب(نعم) أو (لا) ومثال دخولها على الفعل قول العبدري في عجز هذا البيت الشعري:

وَقُلْ أَيْنَ الْأَحْبَبَةِ لَيْتَ شِعْرِي أَيَخْفِي التُّرْبُ أَقَمَارَ السَّيِّ

والناظر في عجز هذا البيت الشعري يجد؛ أن الهمزة قد أفادت معنى بلاغي يمكن استنباطه من خلال سياق كلام المخاطب، وهذا المعنى يتجلى في الإنكار الذي عبر عنه الشاعر بقوله: (أيخفي التراب أقمار السبي) أي إن مثل هذه الأقمار لا ينبغي للتراب إخفاؤها، هذا وقد تؤدي الهمزة معاني بلاغية أخرى مثل: التسوية والتهكم والاستبطاء وغيرها.

(1) شريف، سمير، الشرط والاستفهام في أساليب العربية، د. ط، 2000م، ص98.

(2) الأوسي، قيس، أساليب الطلب عن النحويين والبلاغيين، بيت الحكمة، بغداد، 1988م، ص319.

(3) الأنصاري، ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، مؤسسة الصادق، طهران، ط1، 1378هـ، ج1، ص21.

أما عن شواهد الاستفهام بالأسماء الظرفية - (أين) خاصة- نجد قول العبدري في مواضع مختلفة من قصيدته ما يلي:

وَسَلْ إِسْكَندَرِيَّةَ أَيْنَ وَلَّى
وَسَلْ عَنْ سَاكِنِ اسْكَندَرِيَّ

ثم قال العبدري متسائلا عن موضع أوس وأخيه:

فَقُلْتُ لَهَا فَدَيْتُكَ أَيْنَ أَوْسٌ
وَأَيْنَ أَخُوهُ مُعْتَنِقَ الْكَمِيِّ

جاءت صيغة الاستفهام (أين) في الشواهد التي سقناها، والتي استفهم بها العبدري عن مكان الإسكندرية، وعن مكان الأحبة، ليستفهم بها للسؤال عن المكان¹، كما إنها جاءت لتؤدي معنى (حيث) كقول السائل في المثال الأول: (أين ولي؟) أي (حيث ولي) في حين يحضر الاستفهام بشكل ملفت خاصة بالاسم غير الظرفي (كم) التي يؤتى بها للكناية عن العدد المهم، وتتصل بقليله وكثيره، ومن خصائها أيضا دخول حرف الجر عليها نحو قولك: (بكم ثمن هذا الكتاب) والناظر في قصيدة الرحلة يجد أنها تضمنت تسعة شواهد لهذه الصيغة الاستفهامية نحو قول الشاعر:

سَأَلْتُ عَنِ الْأَوَّلَى هَامُوا إِلَيْهَا
فَكَمْ بَرَّ بِهَا مِنْهُمْ حَفِيَّ

ثم قال في موضع آخر:

وَسَلْ أُمَّ الْقِفَارِ بِمَنْ طَوَّنَهُ
وَكَمْ حَلَّتْ قَوَى مَنْ حَلَّ فِيهَا
فَكَمْ مِنْ فَاضِلٍ فِيْهُمْ رَضِيَّ
وَكَمْ حَالَتْ حُلَى وَجْهِ وَضِيَّ

والملاحظ في هذه الأبيات الشعرية التي سقناها أن صيغة كم الاستفهامية لم ترد في معنى الاستفهام الحقيقي الذي يكون من ورائه طلب معرفة شيء، وإنما جاءت لتفيد معاني أخرى بلاغية تفهم من سياق القول، ومن ثمة ف (كم) غير الظرفية أدت معنى الإخبار أولا، ثم التحسر ثانيا، فعن الإخبار نجد الشاعر قد توسل بها لخبرنا عن عدد المصائب التي حلت بعدد من الأماكن والمدن العربية التي زارها، ثم التحسر فقد عبر عن أسفه الشديد تجاه ما آلت إليه هذه الأماكن بفعل الزمن والهجر بعدما كانت مزارا لأهل العلم وحضنا للثقافة والفكر.

(1) سيبويه، الكتاب، تج: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ/1988م، ج1، ص220.

وتبقى لهذا الأسلوب قيمة جمالية وفنية يختص بها، ويخص بها النص الذي وردت فيه، فالاستفهام من الأساليب اللغوية والتعبيرية التي لا يخلو منها خطاب، إذ يجعل هذا الأخير- كيفما كان نوعه ومقصده-قوي الظهور حسن الدلالة والمعاني البلاغية، وذلك للتنوع الذي يعرفها هذا الأسلوب على مستوى صيغ التخاطب، ثم على مستوى الآليات التعبيرية التي يسعى من خلالها المستفهم إلى تحقيق التأثير والإقناع وذلك باعتماد طريقة متفردة في الصياغة والتركيب المراد إيصاله للمتلقي.

ويحضر الأسلوب البياني في قصيدة العبدري مؤديا دور الكشف عن جمالية النص الشعري، واستمالة قلوب المتلقين له بما ينطوي عليه من سمات وخصائص فنية وما يزره به من صور بيانية من قبيل التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية وغيرها، وقد قال فيه القيرواني (ت 739هـ) وغيره: هو «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة، من تشبيه واستعارة ومجاز مرسل وكناية»¹ والمتضمن في قصيدة العبدري يجد؛ أن أسلوب التشبيه والاستعارة قد أضفيا عليها لمسة جمالية فريدة استطاع من خلالها تحقيق مبتغاه، وذلك بتصوير ما عاشه زمن رحلته المغربية تلك في قالب فني شعري منقطع النظير.

3- فنية أسلوب التشبيه:

يعرف علماء البلاغة أسلوب التشبيه -بداية- على أنه «صفة الشيء بما قاربه وشاكله، من جهة واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته؛ لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه، ألا ترى أن قولهم «خد كالورد» إنما أرادوا حمرة أوراق الورد وطراوتها، لا ما سوى ذلك من صفرة وسطه وخضرة كمائمه»²، ويعتبر أسلوب التشبيه -أيضا- بمثابة «وسيلة إفصاحية وتعبيرية لدى الإنسان يزيد المدلول قوة كشفية»³، وهو ما توسل به الشاعر في عملية الوصف بذكر بعض خصائص الأماكن والمواقع التي زارها، ويظهر ذلك بجلاء من خلال قوله:

(1) ابن رشيق، القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تح: محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، 1401هـ/1981م، ج1، ص286.

(2) القزويني، جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص5.

(3) الميداني، عبد الرحمان، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط1، 1996م، ج1، ص479.

وَقَدْ أَهْدَى الْكُسُوفُ إِلَى أَنَّاسٍ.. تَرَاهُمْ كَالْبُدُورِ لِنَدِيٍّ

ويرى الناظر في هذا البيت الشعري أن الشاعر قد شبه بعض الناس بالبدر في الاكتمال والنور، ليكون التشبيه تام الأركان، من مشبه، ومشبه به، وأداة التشبيه (الكاف) ثم وجه الشبه، وهو ما يظهر بجلاء-أيضا-في الشواهد الشعرية الأخرى، فقد صور العبدري حالة بلاد السوس بعد هجران أهلها لها بقوله:

أَلَمْ تَرِنِي وَحِيدًا مِنْ أَنَّاسِي كَمَا عُطِّلَتْ كِعَابٌ مِنْ حَلِيٍّ

ويظهر أسلوب التشبيه في موضع آخر بصورة بلاغية أخرى تعكس بعض صفات بلاد تونس العربية، وفي ذلك يقول الشاعر:

وَلَمَّا جِئْتُ تُونُسَ وَهِيَ خَوْدٌ زَهَتْ بِجَمَالِهَا وَيَحْسُنِ زَيٍّ

وفي هذا البيت الشعري-أيضا-يظهر أن أركان التشبيه حاضرة ما عدا أداة التشبيه التي حذف، وهذا تشبيه مؤكد يعتبره رواد البلاغة العربية من «أوجز وأبلغ، وأشد وقعا في النفس، أما أنه أوجز فلحذف أدواته، وأما أنه أبلغ فلا إيهامه أن المشبه عين مشبه به»¹، ومن شواهد هذا الأسلوب قول الشاعر معبرا عن التحول الذي قد يطرأ على كل شيء ضخم حتى يصير مثل النضي:

وَكَمْ ضَخْمٌ يَمْوُجٌ مِنْ امْتِلَاءٍ غَدَا نِضْوًا يَبَا مِثْلَ النَّضِيِّ

وتختلف أداة التشبيه في هذا المثال عن سابقتها، لكن تتشابه معها في تأدية الوظيفة البلاغية، فأدوات التشبيه عموما «هي ألفاظ تدل على معنى المشابهة، كالكاف، وكأن ومثل، وشبه، وغيرها، مما يؤدي معنى التشبيه (كالمضاهاة والمحاكاة، والمشابهة والمماثلة)»² وتحضر أداة التشبيه (مثل) في البيت الشعري أعلاه والأصل فيها أنها من «الأسماء المضافة لما بعدها يليها المشبه به لفظا أو تقديرا»³.

(1) جواهر البلاغة، م س، ص 286.

(2) م. ن، ص 284.

(3) نفسه.

4- فنية أسلوب الاستعارة:

يدخل أسلوب الاستعارة ضمن قائمة المكونات البلاغية البيانية، إذ فيه يقول ابن قتيبة (ت 276هـ): «فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاورا لها، أو مشاكلا»¹، وفي معناها العام هي تشبيه حذف أحد طرفيه؛ مشبه (مستعار له) أو مشبه به (مستعار منه) أو كما قال القاضي الجرجاني (ت 392هـ): «الاستعارة ما اكتفي فيه بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها، وملاكها تقريب الشبه، ومناسبة المستعار للمستعار منه، وامتزاج اللفظ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة، ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر»².

وتحضر في شعر العبدري أمثلة للاستعارة المكنية التي تعد-على حد تعبير-الصولي (ت 336هـ): من «أجل الاستعارات وأحسنها و[أن] كلام العرب جار عليها»³، لأنها تسهم في منح كل ما هو معنوي أو مادي صفات حسية، والناظر في متن قصيدة الرحلة يلحظ هيمنة طابع التجسيم والتشخيص، فالشاعر ينتقل بالماديات من معنوية إلى حسية من خلال رسمه لصور نفسية لعدد من الأماكن التي زارها أثناء رحلته المغربية، نحو قوله مصورا حالة بلاد حاحة:

فَقَالَتْ خَلْفُونِي ذَاتَ شَجْوٍ أَبْكِي بِالْغَدَاةِ وَبِالْعَشِيِّ

أسند الشاعر في هذا الشاهد الشعري صفات إنسانية محسوسة مثل: (الشجو) و(البكاء) إلى مكان معنوي مادي ألا وهو بلاد (حاحة) لتكون الاستعارة مكنية حذف فيها المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه، ومن هذا ما جاء على لسان الشاعر في مواضع أخرى نحو قوله:

وَطُفْتُ بِلَادَهُ أَرْضًا فَأَرْضًا تُخْبِرُنِي بِمَوْتِهِمُ الْوَجِي
وَوَافَيْنَا تَلِمَسَانَا فَأَبَدَتْ عَلَى أَهْلِ مَضُو شَجْوُ النَّعِيِّ

(1) ابن قتيبة، أبو محمد، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، ص 102.

(2) الجرجاني، عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ومحمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، د. ط، د. ت، ص 41.

(3) الصولي، أبو بكر بن يحيى، أخبار أبي تمام، تح: خليل محمود عساكر، ومحمد عبد عزام، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، د. ط، د. ت، ص 37.

ويظهر في كل هذه الشواهد الشعرية تجسيم انتقل به الشاعر-عن طريق اللغة-مما هو مادي معنوي إلى ما هو حسي مدرك، وذلك لكون الحواس «أفضل بكثير من ذلك الذي يعلم بالفكرة والقوة والاستحكام وبلوغ الثقة، فضلا عن أنه أسبق إلى النفس»¹.

حظي إذن أسلوب الاستعارة عامة-والممكنة خاصة-بمكانة كبيرة في مضمون قصيدة الرحلة، ومرد ذلك راجع بالأساس إلى كون هذا الأسلوب البلاغي-في نظر الشاعر- أكثر تجسيما وتشخيصا للمعاني، وأكثر طواعية في نقل الجمادات أو الأمور المجردة-من أمكنة وأزمنة وأشياء- من حالة ثابتة إلى حالة مفعمة بالحياة عن طريق سلك سبيل اللغة الدلالية والانتقال بها إلى لغة إيحائية توهم بواقعية الأشياء الموصوفة، وذلك من خلال اعتماده معجما يجعل من الوصف مطابقا للواقع.

وعموما؛ تبقى الغاية من اعتماد الأسلوب الفني البياني-تشبيها واستعارة وغيرهما- هو المبالغة في الوصف الذي يضفي على الموصوف صورة أكثر اتضاحا وبيانا، كما يمكن اعتبار هذا الأسلوب وسيلة فنية عبر بها الشاعر عن الأشياء والأماكن، من خلال رسمه لمعالم المدن العربية بطريقة لغوية تركيبية نزع فيها إلى نمط التوليف والتواشج بين الصور التشبيهية والصور الاستعارية التي تقرب المتلقي من المشهد بطريقة تخيلية.

المبحث الثالث: الأسلوب الصوتي في قصيدة الرحلة

يعد مكونا؛ وذلك لما يحمله من على حد سواء، ومن ثمة يعتبر الأسلوب الصوتي عنصرا أساسيا في البناء النصي لكل قصيدة شعرية، ولقصيدة الرحلة على وجه التحديد، فهو جانب يبرز الطابع الموسيقي والجمالي والفني الذي تمتاز به القصيدة، شأنه في ذلك شأن باقي الأساليب الفنية التصويرية واللغوية التي طبعت القصيدة موضوع الدراسة.

ونشير في هذا الصدد إلى الدراسات-القديمة منها والحديثة-المهتمة بالشعر أكدت على أنه: «تسليط نظام إيقاعي على نظام لغوي»². أما عن النظام الإيقاعي الذي سلكه الشاعر فلا

(1) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تج: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 108.

(2) انظر: Milino, Tamin , Introduction à l'analyse linguistique de la poésie, Presses Universitaires, Paris, 1982, p 08.

يختلف كبير اختلاف عن نظام باقي الشعراء الذين اتبعوا نهج الخليل في العروض والقوافي، ولا عن الضوابط التي وضعها نقاد هذا المجال، فكان الإيقاع عندهم: «جرس التفعيلة المسموع أو المحسوس به، والمختلف من بحر إلى آخر، ذلك أن الإيقاع في الشعر تمثله التفعيلة في البحر العربي»¹، وقد اتفق أهل العروض، يقول ابن فارس (ت 395هـ): «على أنه لا فرق بين صناعة العروض، وصناعة الإيقاع، إلا أن صناعة الإيقاع تقسم الزمن بالنغم، وصناعة العروض تقسم الزمن بالحروف المسموعة»².

يمكن القول إذن، أن البنية الإيقاعية في النص الشعري عامة-وفي قصيدة الرحلة خاصة- عبارة عن نشاطات نفسية تتشكل وفق أسس محددة، يمكن إجمالها في عنصرين هامين هما: الإيقاع الخارجي، والإيقاع الداخلي، ينضوي تحتها عناصر جزئية أخرى تكمل بعضها البعض صوتياً، وكل تلك العناصر الإيقاعية الفنية-العام منها والخاص-يمكنها أن تجمع بين عنصري الحركة والتنظيم أولاً-وتلك غايتها التعبير-وثانياً: يمكنها إحداث الجمال والنغم والجرس الموسيقي المفضي إلى الفهم والتأثير على أذن السامع، يقول ابن طباطبا (ت 322هـ): «وللشعر الموزون إيقاع يطرب الفهم لصوابه وما يرد عليه من حسن تركيبه واعتدال أجزائه، فإذا اجتمع للفهم مع صحة وزن الشعر صحة وزن المعنى وعذوبة اللفظ فصفا مسموعه ومعقوله من الكدر تم قبوله له»³.

1- فنية الإيقاع الخارجي:

نشير-بداية-إلى أن من مؤشرات الإيقاع الخارجي في كل قصيدة شعرية الوزن والتفعيلات العروضية وما يتخللها من زحافات وعلل، ثم بعد ذلك القافية؛ وهي ذات دلالات كبيرة من حيث التوظيف، وذلك راجع إلى حركة حرف الروي لأنه يعتبر العنصر المتحكم فيها، كما يعتبر الجزء الأساس في القالب الشعري الذي يعكس حركة النفس الشعورية لدى كل شاعر بكل انفعالاتها الوجدانية والعاطفية.

(1) غانني، هلال محمد، النقد الأدبي الحديث، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، ط4، 1973م، ص35.

(2) ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م، مادة وقع، ص1062.

(3) ابن طباطبا، العلوي، عيار الشعر، تح: عبد العزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ط، د. ت، ص21.

وقد عُدّ الوزن من «أعظم أركان الشعر وأولها خصوصية»¹ إذ إن وظيفته-على تعدده واختلافه-تكمن في تنسيق الصوت الإيقاعي وجعله منسجما، فضلا عن تنبيه المتلقي لاستقبال تفعيلات ذات نغمات مختلفة تستدعي السمع والذوق المرهفين، ومن وظائفه أيضا رونقة الكلام وجعله في أبهى حلة وجمال.

وبالنظر إلى قصيدة العبدري التي جاءت على شكل ملخص عام لتفاصيل رحلته إلى بلدان المغرب العربي، والتي ضمت ما يفوق المائة بيت شعري، كلها بُنيت وفق وزن بحر الوافر الذي يرجع سبب تسميته إلى «وفرة حركاته، فليس في البحور أكثر حركات منه، ووفرة حركات أجزائه، فليس في الأجزاء أكثر من مفاعلتين، ثم وفرة أجزائه»²، ليكون بذلك من أهم الأوزان التي نظر لها الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ).

ويجد المتمعن في أبيات القصيدة الشعرية أن بعض تفعيلاتها طرأت عليها بعض التغيرات التي تصنف ضمن خانة الزحافات والعلل، وهو ما تبينه الشواهد الشعرية الآتية:

لِسَانُ الْحَالِ أَبْلَغُ مِنْ بَلِيغٍ.. وَفِي ذِي الْجَهْلِ أَعْيَ مِنْ عَيٍّ
لِسَانُ لِحَالِ أَبْلَغُ مِنْ بَلِيغٍ.. وَفِي ذِي لَجْهْلِ أَعْيَ مِنْ عَيٍّ
0/0// [0//0// [0/0/0//...0/0// [0 / //0/ / [0/0 /0//
مفاعلتين - مفاعلتين - مفاعل -... مُفَاعَلَتَيْن - مفاعلتين - مفاعل

نلمس من خلال هذا المثال أن بحر الوافر جاء تاما، وذلك لكونه سداسي التفاعيل: (مفاعلتين/ مفاعلتين/ مفاعلتين) في الصدر ومثلها في العجز، لكن الملاحظ أن بعض تفاعيل حشوه في صدر البيت الشعري أصابها زحاف العصب أي تسكين الحرف الخامس المتحرك، وعليه فقد تحولت من (مُفَاعَلَتَيْن) إلى (مفاعلتين)، أما في عجزه فقد أصاب بعض تفعيلات الحشو زحاف الوقص أي حذف الحرف الثاني المتحرك بتغير (مفاعلتين) مكان (مفاعلتين)، أما بالنظر إلى عروضه وضرب البيت الشعري فقد أصابهما زحاف النقص بإسكان الحرف الخامس وحذف الحرفين السادس والسابع فصارت (مفاعل) بدل (مفاعلتين) ويسمى هذا بالزحاف المزدوج أو المركب الذي يصيب حرفين.

(1) العمدة في محاسن الشعر، م. س، ص134

(2) مأمون، عبد الحليم، العروض والقافية بين التراث والتجديد، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1428هـ/ 2007م، ص118.

ويتابع العبدري نظم باقي أبياته الشعرية وفق تفعيلات عروضية تعرضت لرحافات وعلل مختلفة-قد تكون بالزيادة أو بالنقص-اقتضتها الضرورة الشعرية من جهة-إذ يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره-كما اقتضتها ازدواجية الهدوء والسرعة النفسيتين من جهة ثانية، وفي ذلك أبعاد دلالية تعكس التغيرات الطارئة على نفسية الشاعر بحسب تأثره بالأمكنة وما تعرضت له من تحولات جمة بعدما عمها السكون، ليكون العبدري بذلك قد استطاع توظيف تقنيات عالية في التعبير عن الحالات الشعورية المختلفة التي عكست انسجامه مع ذاته ومع الموضوع زمن إنتاجه لهذا العمل الإبداعي الشعري.

وتتكامل العلاقة الجامعة بين الوزن والقافية لينتج عن ذلك تكامل على مستوى البناء والمعاني والدلالات وباقي العناصر الصوتية التي يمتاز بها كل نص شعري، فالقافية «أوضح في السمع وأشد أسرا للأذن لأن الروي فيها يعتمد على حركة بعده، وقد تستطيل في الإنشاد وتشبه حينئذ حرف مد»¹ وهي عند أهل العروض: «جزء إيقاعي متمم للوزن ومساهم في ضبط نهاية الأبيات»²، وفيها المقيد (بروي ساكن)، والمطلق (بروي متحرك)، وهو ما ميز قصيدة الرحلة التي جاءت بروي متحرك: (حرف الياء) وقافية مطلقة تعكس المجال الواسع الذي مر منه الشاعر بدليل قوله: (مسحت الأرض غربا ثم شرقا).

ولجأ العبدري في قصيدته إلى اعتماد قافية متواترة (0/0/) وهو نوع يأتي عادة عندما يكون بين ساكني القافية حركة واحدة، أما مكوناتها فنجد: حرف الروي (الياء) المتحركة، ثم حرف الوصل المتصل بالروي (نندي/ي) وحرف الخروج وهو: حرف مد وقع قبل الروي مباشرة يمكن أن يأتي ياء، أو واو، أو ألفا، وكلها عناصر إيقاعية تحدث رخاوة ونغما صوتيا، وجرسا موسيقيا فإن صحت في النص الشعري «استقامت جريته، وحسنت مواقفه، ونهايته»³

(1) القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط3، 2008م، ص271.

(2) الوحي، عبد الرحمان، الإيقاع في الشعر العربي، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1989م، ص71.

(3) عيد، رجاء، التجديد الموسيقي في الشعر العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية، د. ط. د. ت، ص16.

2- فنية الإيقاع الداخلي:

لا يقوم أساس النظام الصوتي الموسيقي في النص الشعري على مكونات عروضية مخصصة كالوزن والقافية والروي، بل هناك أسس أخرى تشكل نسيج القصيدة تدرك بالتأمل، كما تعد مصدرا للفنية والجمال والجرس، هذه الأسس يمكن أن تقوم على مجموعة من الظواهر اللغوية التي تجري مجرى الأسلوب الفني والبلاغي، ومجرى الأسلوب الإيقاعي الصوتي.

ويعتبر الإيقاع الداخلي الحاضن لكل هذه العناصر الجرسية التأثيرية، وما تتضمنه من أصوات وكلمات وجمل وتراكيب، تقول رجاء عيد في هذا الصدد: «هناك الموسيقى الداخلية من تناغم الحروف، وائتلافها، وتقديم الكلمات على بعض، واستعمال أدوات اللغة الثانوية بوسيلة خاصة، وغير ذلك مما يهئ جرسا نفسيا خاصا يكاد يعلو على الوزن العروضي ويفوقه»¹.

وتوسل الشاعر محمد العبدري في قصيدة الرحلة بعدد من الأسس الإيقاعية الداخلية، من قبيل: أسلوب التكرار وبعض من أساليب البديعي اللفظية منها والمعنوية، ونحو ذلك من الأسس التي تحمل في كنفها جرسا صوتيا لا يخلو من تأثيرات موسيقية.

أ- فنية أسلوب التكرار:

يعرف أسلوب التكرار على أنه «الإتيان بعناصر مماثلة في مواضع مختلفة من العمل الفني، والتكرار هو أساس الإيقاع بجميع صوره»²، وقد ورد هذا الأسلوب في قصيدة الرحلة بشكل لافت، حاملا دلالات مختلفة أهمها: التقرير، والتأكيد، والتنبيه، إلى جانب التعظيم، والتشويق، والاستغاث، والتهويل ونحو ذلك، ويمكن إبراز أسلوب التكرار في النص الشعري قيد الدراسة من خلال ما يأتي:

(1) مجدي، وهبة، والمهندس كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م، ص117.

(2) نور الدين، عصام، علم الأصوات اللغوية الفونتيكا، دار الفكر، لبنان، ط1، 1992م، ص251.

- تكرار الأصوات:

تنقسم الأصوات إلى صوائت وصوامت، أما الصوائت فهي حركات معروفة، ومن هذه الحركات ما يأتي قصيرا: (الكسرة والضمة والفتحة..)، ومنها ما يأتي طويلا: (تنوين الضم، والفتح، والكسر)، وفي مجملها تمتاز بالوضوح والجهر، كما تأتي «خالية من الضجيج، وكلها مجهورة غير مهموسة، فهي تمر دون أن ينحبس النفس مما يؤدي إلى سهولة نطقها، وسهولة في انتقالها إلى السمع(..) بل هي أشد وضوحا في السمع من الأصوات الصامتة»¹.

والناظر في القصيدة-أنموذج هذه الورقة البحثية-يجد أن الصوائت القصيرة قد عمت مختلف أبياتها، أما عن تكرار الصوائت الطويلة (حروف المد) في شعر العبدري -باعتبارها من الأسس الإيقاعية- فإنها ترد بحسب حركة ما قبلها، والظاهر أن صوت(الألف) وصوت (الياء) هما المهيمنان في النص الشعري على عكس صوت(الواو)، نحو قول الشاعر على سبيل المثال:

فَمُعْظَمُ دِينِنَا نَصْحُ الْبِرَايَا كَذَاكَ أَتَى الْحَدِيثُ عَنِ النَّبِيِّ

وقوله في موضع آخر:

أَلَمْ تَرْنِي وَحِيدًا مِنْ أَنْاسِي كَمَا عُطِّلْتُ كِعَابُ مِنْ حَلِيٍّ

وكلها أمثلة -وغيرها- تتناسب والبنية الإيقاعية والصوتية للقصيدة، كما تبرز مواطن التأكيد والتشويق والتنبيه والاستغاثة التي تعتبر من مقاصد الشاعر، هذا فضلا عن كونها «تمنح المتلقي إدراكات أخرى أعمق وأكمل»².

وتحضر في القصيدة-الأنموذج-أصوات قصيرة يطلق عليها لفظ الصوامت (الحروف الساكنة)، وهي ثمانية وعشرون صوتا في العربية، وتعرف أيضا بالألفبائية، كما أنها «تتصف بصفات الشدة والرخاوة والليونة والسائلة والأنفية»³. ومن أمثلة هذه الصوامت التي تضمنتها قصيدة الرحلة نجد: حرف (الياء) باعتباره رويا للقصيدة، وهو صوت مجهور لين يتميز

(1) سلوم، تامر، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار، سوريا، ط1، 1983م، ص46.

(2) جرس، جرس، علم الألسنية الحديث، الاتجاهات والمبادئ والفروع، الجامعة اللبنانية، بيروت، ط1، 2001م، ص57.

(3) م. ن، ص59.

بمخرجه الذي يتسع لانسياب الهواء بشكل بارز حين النطق به¹، ويشترك معه في ذلك حرف (الميم) أيضا.

ومن الأحرف التي تم تكرارها أيضا نجد: (اللام) و(الراء) وهي صوامت سائلة «فحرف اللام يعرف بأنه يتميز بانحراف اللسان نحو الأسنان عند التلفظ به، فعرف بالمنحرف، وحرف الراء يتميز بتموج اللسان أثناء ملامسته مقدمة اللثة بذلك عرف بالمكرر»²، وقد تكرر في القصيدة -أيضا- أصوات أنفية وهي: (الميم) و(النون) وهناك أصوات شديدة مثل: (الباء، التاء، القاف..). وأصوات رخوة نحو: (الشين، السين، الحاء، الخاء، الهاء..)، ومعظم ما ذكر-من الأصوات-في الأخير يأتي ميموسا.

- تكرار الألفاظ:

ويظهر هذا الضرب من التكرار في الشعر العربي بجلاء؛ مؤديا دورا هاما في الانسجام النصي والتشكيل الإيقاعي والموسيقي، الذي يعكس التجربة الشعرية لدى محمد العبدري، والناظر في شعره يجد أن تكرار الألفاظ من كلمات ومرادفات وصيغ اشتقاقية وغيرها، يجدها حاضرة بقوة، تماشيا مع الأسلوب الفني الذي سلكه وتفرد به لأن الأسلوب -كما يقال- «هبة الكاتب للسماء على الأرض، فاللغة عامة أو مشتركة، والأسلوب خاص أو متفرد»³.

وبعودتنا لمضمون القصيدة نجد أن من الألفاظ التي تم تكرارها -بشكل كبير- ما يلي:

اللفظ	عدد المرات التي تكررت فيها	أرقام الأبيات الشعرية
نصح (ومشتقاته)	7 مرات	105/103/25/6/3/2/1
الأرض	5 مرات	93/68/17/10/7
جاء (ومشتقاته)	8 مرات	79/71/65/33/30/24/15
القفر (ومشتقاته)	5 مرات	89/88/49/37/33

(1) نفسه.

(2) مرتاض، عبد الملك، الكتابة من موقع العدم، دار الغرب للنشر والتوزيع، د. ط، د. ت، ص 89.

(3) معجم المصطلحات العربية، م. س، ص 138.

قال (ومشتقاته)	18 مرات	/38/35/32/26/22/20/15/12/8
سأل (ومشتقاته)	29 مرة	105/103/72/67/66/59/58/55/41 4/46/34/31/23/21/20/15/11/9/8/7 48/7
كم (الخبرية)	7 مرات	99/76/73/71/67/64/63/53/49 52/51/50/45/42/39/31

والظاهر من خلال هذا الجرد والإحصاء العددي أن الألفاظ التي تم تكرارها في القصيدة الشعرية تشكل مضمون القصيدة من بدايتها إلى نهايتها، فقد قدم النص في بداية النص، ثم انتقل لتفاصيل لرحلته التي عمت الأرض العربية، والتي صورها على شكل حوار تقريري تصويري مشيراً إلى تأسفه -بعد سؤاله- عن كثير من البلدان التي صارت خراباً وقفاراً بعدما كانت تزدهر بالثقافة والعمران وغيرهما.

ب- فنية الأساليب البديعية:

تحمل الأساليب البديعية-مجتمعة-ألواناً جمالية وجرسية موسيقية تتصل بالألفاظ والمعاني، ووردت بعض هذه الأساليب بشكل جلي في قصيدة الرحلة، من أسلوب الجناس الذي عرف على أنه «عبارة عن تشابه اللفظتين في النطق مع اختلافهما في المعنى، وهو إما تام إن اتفق اللفظان في عدد الحروف ونوعها وشكلها وترتيبها، وإما غير تام إن اختلف اللفظان في واحد من هذه الأربعة»¹ ومن شواهد في النص الشعري قيد الدراسة نجد قول العبدري في أول بيت شعري:

عَلَيْكَ النُّصْحُ رُدَّهُ بِكُلِّ حَيٍّ وَإِنْ أَلْفَيْتَ وَارِدَهُ فَحَيٍّ

ففي هذا المثال جناس تام مستوفي وقع بين كلمتين مختلفتين من حيث النوع، اسم (حَيٍّ) الدال على المكان وفعل (حَيٍّ) فعل أمر بمعنى ألقى التحية، وتظهر أمثلة أخرى-على هذه الشاكلة- في مواضع أخرى كثيرة من القصيدة مثل (تملُّ) و(مَيْلَةً) في البيت 25 ولفظي (بُؤْنَةً) و(أَبَانَ) في البيت (27) بالإضافة إلى حصوله بين فعل (برقَ) واسم (برقة) في البيت (45) وفي البيت

(1) الجندي، علي، فن الجناس، دار الفكر العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1904م، ص123.

الشعري (50) يظهر التجانس بين لفظتي (حال) و(حلي)، وبين فعل (دار) واسم (دار)، وبين (كسر) و(كسرى) في البيت الشعري (77) وغير ذلك كثير.

ويظهر في النص الشعري نوع آخر من الجناس يسمى بالجناس الاشتقائي وهو أسلوب صوتي يأتي عندما «توافق اللفظتان في الحروف الأصلية مع الترتيب والانساق في الأصل والمعنى»¹، ومن الشواهد التي تدل عليه في القصيدة موضوع الدراسة قول الشاعر مثلاً:

لِسَانُ الْحَالِ أَبْلَغُ مِنْ بَلِيغٍ ذَوْفِي ذِي الْجَهْلِ أَعْيَ مِنْ عَيٍّ

وقع الجناس الاشتقائي في صدر البيت الشعري بين لفظة (أبلغ) على وزن أفعل، ولفظة (بليغ) على وزن فاعيل وهي صفة مشبهة، ومثل ذلك في (أعي) و(عَيٍّ) في عجز البيت، وهو ما يتجلى في مواضع أخرى، وبين ألفاظ أخرى نحو: (صافحت) التي تجانس كلمة (التصفح) في البيت (10) وكلمة (أباح) التي تجانس كلمة (البوايح) في البيت (29).

وعليه؛ فالتجانس الحاصل بين ألفاظ القصيدة الشعري للعبدري قد أحدث نغماً موسيقياً، كما إنه قد أحدث انسجاماً على مستوى المعاني ورنه صوتية على مستوى الألفاظ، وهذا يعد «من أسرار الجمال الصوتي والوزني، فيثير فينا نشوة الحدس، ويدفع بالذهن إلى الانتباه والتفريق بين اللفظتين (..) وإيجاد التقارب بين المعنيين»².

وتوسل الشاعر بأسلوب الاقتباس كمحسنٍ بديعي لفظي هام في التأثير، إذ يمكن لكل كلام -نظماً كان أو نثراً- أن «يتضمن شيئاً من القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف تزييناً لنظامه وتفخيماً لشأنه لا على أنه منه بأن يقال فيه (قال تعالى) أو (قال النبي صل الله عليه وسلم) ونحوه، فإن ذلك حينئذ لا يكون اقتباساً»³ ومن شواهد ما اقتبسها العبدري -من القرآن الكريم خاصة- قوله في البيت الثاني عشر من القصيدة:

فَقَالَتْ خَلْفُونِي ذَاتَ شَجْوٍ أَبْكِي بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ

(1) المجدوب، عبد الله الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، دار الفكر، بيروت، ط2، 1970م، ص262-263.

(2) الإتيان، م. س، ص، 386.

(3) سورة الأنعام، الآية 52.

والناظر بإمعان في هذا الشاهد الشعري يجد أن كلمتي: (الغداة والعشي) الواردتين في عجز البيت قد اقتبسهما الشاعر من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾¹ فالغداة تدل على أول النهار. أما العشي فتأخذ من وقت الزوال إلى الصباح، وقصد بهما المخاطب -عموما- «استيعاب الزمان والأيام كما يقصد بالمشرق والمغرب استيعاب الأمكنة»².

ويحضر إلى جانب الاقتباس أسلوب التضمين، في أبيات شعرية مختلفة من شعر العبدري حيث ضمنه كلاما من مشهور الشعر ومشهور النثر ومنه الأمثال العربية خاصة، ومن تجليات تضمين هذه الأمثال التي تعتبر «قصارى فصاحة العرب العرباء وجوامع كلامها ونوادر حكمها، وببضعة منطقتها، وزبدة حوارها وبلاغتها التي أعربت بها عن القرائح السليمة»³ من تجلياتها نجد قول العبدري في قصيدته:

وَقَالَتْ لِي بُجَايَةَ أَنْتَ خُلُوْ
فَيَا وَنَحْ الشَّجِي مِنْ الْخَلِي

والناظر في عجز البيت الشعري يجده مثلا عربيا قد وردت قصته في مجمع الأمثال إذ إن امرأة كانت في زمن لقمان بن عاد تخون زوجها المسمى بالشَّجِي، مع خليلها الذي يدعى الْخَلِيُّ «ولمَّ سمع لقمان ذلك قال: ويل للشَّجِي من الخلي»⁴.

أما عن شواهد تضمين الشعر العربي فقد تنوعت بتنوع مشارب الشعراء، ومن ذلك ما قاله الشاعر العبدري في قصيدته:

يَشْقُ الْقَفَرُ أَهْدَى مِنْ قُطَاةٍ
وَلَيْلُ النَّعْجِ أَجْرَى مِنْ كَمِي

فعبارة (ليل النعج) الدالة على غبار الحرب مأخوذة من شعر بشار بن برد (ت 168هـ) في قوله [من بحر الطويل]⁵:

(1) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1984م، ج7، ص247.

(2) النيسابوري، أبو الفضل، مجمع الأمثال، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ت، ج2، ص393.

(3) م. ن، ص174.

(4) ابن عاشور، الطاهر، ديوان بشار بن برد، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007م، ج1، ص355.

(5) الزوزني، الحسين بن أحمد، شرح المعلقات العشر، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، 1983م، ص314.

كَأَنَّ مُنَارَ النَّعْجِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

وفي صدر هذا البيت الشعري ترد عبارة (يمشي الهُوَيْنَا) وهي مأخوذة من قول الشاعر الأعشى الأكبر أحد شعراء المعلقات:

غراء، فرعاء، مصقول عوارضها تمشي الهوينا كما يمشي الوجل الوجل¹

وترد المحسنات الصوتية التي لها ارتباط بما هو معنوي في النص الشعري-أنموذج الدراسة- بشكل طفيف اللهم أسلوب الطباق الذي يحضر بقوة في القصيدة نظرا للتباين الذي عبر عنه الشاعر بشأن التحولات التي عرفتها المدن والبلدان العربية، والطباق في معود علماء البلاغة هو: «الجمع بين متضادين أي معنيين متقابلين في الجملة (..) أو فعلين (..) أو حرفين»²، ومن جملة الشواهد التي أوردها العبدري قوله:

وَشَأْنُ الدَّهْرِ حِلٌّ وَارْتِحَالٌ وَبَطْشٌ بِالْعَدُوِّ وَبِالْوَلِيِّ
وَكَمْ أَعْدَى الضَّعِيفِ عَلَى قَوِيٍّ مِثْلٌ وَالْفَقِيرِ عَلَى غَنِيٍّ

ويظهر الطباق في البيت الشعري الأول بين لفظي (حِلٌّ) و(ارتحال)، ثم بين بين لفظي (العدو) و(الولي)، كما يظهر في البيت الموالي بين (الضعيف) و(القوي)، ثم بين (الفقير) و(الغني) شأن ذلك شأن الشواهد الأخرى المتبقية نحو: (الشرق) ضد (الغرب) في كل من البيت (7) والبيت (66)، ثم (المحل) و(الري) في البيت رقم (25)، ثم (البر) ضد (البحر) في البيت الشعري رقم (53)، وهناك تضاد واقع بين (مسلم) و(جاهل)، (ذكي) و(غبي) في البيت (76) وغير ذلك كثير، والمتأمل يجد أن الطباق بين الأسماء هو المهيمن، وعموما فإن لهذا الأسلوب الفني البديعي دور هام في انسجام موسيقى الشعر وإبراز قدرة الشاعر على الخيال ورسم الصورة بطريقة تركيبية تجذب انتباه المتلقي.

أدت إذن كل الأساليب البديعية التي توصل بها العبدري مهادا لغويا استند إليها في بناء نظمه الشعري ورصف أبياته دون تصنع أو تكلف، ليكون البديع ظاهرة صوتية إيقاعية لها

(1) الإيضاح، م. س، ص 317.

(2) عيار الشعر، م. س، ص 6.

أثرها الكبير في التأثير وجذب السامع وجعله يستمتع بلاغيا، ويستلذ معنويا بما جادت به قريحة الشاعر.

خاتمة:

ختاما فإن الأسلوب الفني في أدب الشعر العربي القديم جديرة بالاهتمام والمناقشة والوصف، وكل هذا لا يتأتى إلا بإزالة الحدود الفاصلة بين ما هو لغوي وما هو تراثي، دون إغفال خصوصية كل منهما، الشيء الذي يجعلنا نؤكد أن المحاولة الشعرية التي خلفها العبدري لها أثر كبير في إبراز جمالية الأسلوب، والقصيدة رغم صغر حجمها قد بدت لنا جديرة بالدراسة والتحليل، وذلك لأهمية موضوعها أولا، وثانيا: لأن صاحبها من كبار المبدعين الذين جمعوا بين أصناف الأدب نثره وشعره، وعليه يمكن أن نلخص نتائج هذه الدراسة في النقاط الآتية:

- إن قصيدة الرحلة لمحمد العبدري هي مشاركة أدبية تثير جملة من القضايا المتصلة بالأساليب الفنية التي لها ارتباط وثيق بمدى جودة النص الشعري، اعتمادا على خصائص بنائية تصويرية أولا، وخصائص لغوية البيانية ثانيا، وثالثا: خصائص ومميزات جرسية وموسيقية.

- إن العبدري قد مثل الأدباء المغاربة أحسن تمثيل حيث سار على دربهم دون التخلي عن مقاييس الشعر العربي القديم الذي يعد نظمه مصدرا أساسيا للبناء الفني والجمالي.

- أن العبدري لجأ إلى أسلوب الوصف والحوار باعتبارهما أولا: بنى لغوية تواصلية مرتبطة بما هو واقعي، وباعتبارهما ثانيا: أساليب لا تخلو من أبعاد جمالية ودلالية تعبر عن أفكار وآراء وتصورات ومشارب فكرية وثقافية وسياسية، أسهمت-مجتمعة-في إبراز قدرات الرحالة الشاعر في نسج مادته الخطابية الشعرية التي جمعت بين ما هو ذاتي وبين ما هو موضوعي.

- أن أساليب الإنشاء الطلبي وغير الطلبي، قد أدت-مجتمعة-دورا هاما في جعل الخطاب الأدبي الشعري لدى محمد العبدري في وحدة منسجمة متماسكة تصبو إلى غايات مختلفة؛

يتجلى أهمها في إظهار براعة الرحالة الشاعر، وقدرته على تطويع الأساليب اللغوية التركيبية التي يصبو من خلالها إلى التأثير في جمهور المتلقين.

- أن توظيف أسلوب التشبيه والاستعارة في قصيدة الرحلة؛ ملمح بلاغي فني موجّه لمسار خطاب الشاعر الذي كان يصبو للكشف عن معالم المكان والأشخاص والأشياء.

- أن الموازنة الإيقاعية- بكل مكوناتها- أدت دورا هاما في بناء قصيدة الرحلة، يكمن في تأدية الغرض الصوتي وتحسينه وإبراز الذوق الموسيقي بشكل تصاعدي متناسق، ويمنح النغم الصوتي طاقة تأثيرية على المتلقي/ السامع، فضل عن توفير الانتشار الواسع للمعاني والدلالات التي تمنح للشاعر قوة تعبيرية ملائمة لغاياته المختلفة.

- أن لجوء الرحالة الشاعر إلى توظيف أساليب البديع- من جناس واقتباس وتضمين وطباق وتكرار- لجوءا قصديا، وآلية لغوية مكتملة تمت الاستعانة بها من أجل إظهار المستوى البديعي الصوتي المميز لبنية النص الشعري، فضلا عن الإسهام في رصّ كلمات قصيدة الرحلة، وجعلها منسجمة تركيبيا وداليا.

المصادر والمراجع:

- إبراهيم، نبيلة، فن القصة، في النظرية والتطبيق، دار قباء، د. ط، د. ت.
- ابن رشيق، القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تح: محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، 1401هـ/ 1981م.
- ابن الشجري، ضياء الدين، أمالي ابن الشجري، تح: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1413هـ/ 1991م.
- ابن طباطبا، العلوي، عيار الشعر، تح: عبد العزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ط، د. ت.
- ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، د. ط، 1984م.

- ابن عاشور، الطاهر، ديوان بشار بن برد، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007م.
- ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ/ 1979م.
- ابن قتيبة، أبو محمد، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.
- أبو موسى، محمد محمد، خصائص التركيب، دراسة متخصصة في مسائل علم المعاني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1416هـ/ 1996م.
- أرسطو، طاليس، الخطابة، تح: عبد الرحمان بدوي، بيروت، 1975م.
- الأنصاري، ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، مؤسسة الصادق، طهران، ط1، 1378هـ.
- الأوسي، قيس، أساليب الطلب عن النحويين والبلاغيين، بيت الحكمة، بغداد، 1988م.
- جبور، عبد النور، المعجم اللغوي، دار العلم للملايين، بيروت، 1984م.
- جرس، جرس، علم الألسنية الحديث، الاتجاهات والمبادئ والفروع، الجامعة اللبنانية، بيروت، ط1، 2001م.
- الجرجاني، عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، د. ط، د. ت.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د. ط، د. ت.
- الجندي، علي، فن الجناس، دار الفكر العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1904م.
- الحمداني، حميد، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، 2000م.

- الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1974م.
- رحمانى، أحمد، النقد التطبيقي الجمالي في القرن الرابع، عالم الكتب الحديثة، اريد، 2007م.
- الزوزني، الحسين بن أحمد، شرح المعلقات العشر، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، 1983م.
- سلوم، تامر، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار، سوريا، ط1، 1983م.
- السندوبي، حسن، شرح ديوان امرؤ القيس، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1410هـ/ 1990م.
- سيوييه، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ/ 1988م.
- السيوطي، جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م.
- شريف، سمير، الشرط والاستفهام في أساليب العربية، د. ط، 2000م.
- صابر، عبد الدايم، موسيقى الشعر، بين الثبات والتطور، مكتبة الخانجي، مصر، ط3، 1993م.
- الصولي، أبو بكر بن يحيى، أخبار أبي تمام، تح: خليل محمود عساكر، ومحمد عبد عزام، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، د. ط، د. ت.
- طالب، أحمد، جماليات المكان في القصة الجزائرية القصيرة، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005م.
- عبد العظيم، علي، ابن زيدون، أعلام العرب، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م.

- العبدري، محمد، الرحلة المغربية، تح: علي إبراهيم الكردي، دار سعد الدين للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1999م.
- العبدري، محمد، الرحلة المغربية، تقديم: سعد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، 1428هـ/ 2007م.
- العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت، 1419هـ.
- العلوي، هبة الله بن علي بن حمزة، أمالي ابن الشجري، ج1، تح: محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1427هـ/ 2006م.
- عماد، حاتم، في فقه اللغة وتاريخ الكتاب، المنشأة العامة للنشر، طرابلس، ليبيا، 1982م.
- عيد، رجاء، التجديد الموسيقي في الشعر العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية، د. ط، د. ت.
- غانمي، هلال محمد، النقد الأدبي الحديث، دار العودة ودار الثقافة، بيروت، ط4، 1973م.
- القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط3، 2008م.
- القزويني، جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبدیع، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.
- كنون، عبد الله، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، د. ت.
- مأمون، عبد الحليم، العروض والقافية بين التراث والتجديد، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1428هـ/ 2007م.
- المجدوب، عبد الله الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، دار الفكر، بيروت، ط2، 1970م.

- مجدي، وهبة، والمهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م.
- مرتاض، عبد الملك، الكتابة من موقع العدم، دار الغرب للنشر والتوزيع، د. ط، د. ت.
- الميداني، عبد الرحمان، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط1، 1996م.
- نور الدين، عصام، علم الأصوات اللغوية (الفونتيكا)، دار الفكر، لبنان، ط1، 1992م.
- النيسابوري، أبو الفضل، مجمع الأمثال، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ت.
- الهاشمي، أحمد، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، مطبعة السعادة، مصر، 1965م.
- الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، تح: وحيد قطب، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، د. ط، د. ت.
- الهيتي، عبد الستار، الحوار: الذات والآخر، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ع99، ط1، 1425هـ/ 2004م.
- الوجي، عبد الرحمان، الإيقاع في الشعر العربي، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1989م.

تقارير حول أنشطة علمية Scientific Reports

تقرير حول ندوة علمية دولية في موضوع: «الاستدلال عند المتكلمين»

إعداد: ذ. أحمد جنتي

طالب باحث - جامعة عبد المالك السعدي - تطوان - المغرب



في إطار الأنشطة العلمية والفكرية التي دأبت على تنظيمها كلية أصول الدين بجامعة عبد المالك السعدي تطوان، وانطلاقاً من اختصاص الكلية في مجال علم العقيدة وما يرتبط به من علوم إسلامية عقلية كانت أو نقلية، وبهدف الإسهام في خلق دينامية علمية تجذب أنظار

الباحثين والنظار داخل الوطن وخارجه، احتضنت الكلية أشغال ندوة علمية دولية من تنظيم شعبة الفلسفة والفكر الإسلامي والحضارة بشراكة مع مركز دراسات الدكتوراه «الدراسات العقدية والفكرية» في موضوع: «الاستدلال عند المتكلمين»، وذلك يومي الأربعاء والخميس 8 و9 دجنبر 2021م.

وقد شارك في الندوة ثلة من الدكاترة والباحثين من جامعات وطنية ودولية، ويتعلق الأمر بجامعات: عبد المالك السعدي، وأبي شعيب الدكالي، والمولى إسماعيل، ومحمد الأول، ومحمد بن عبد الله، وابن طفيل، ودار الحديث الحسنية، بالإضافة إلى كلية الشريعة في قطر، وجامعة العلوم الإسلامية بموريتانيا.

وتوزعت فقرات الندوة إلى جلسة افتتاحية وثلاث جلسات علمية في اليوم الأول، فيما استهل اليوم الثاني بمحاضرة علمية، وجلستين علميتين أعقبتهما جلسة ختامية.

ترأس الجلسة الافتتاحية الأستاذ زين العابدين الحسيني، نائب العميد المكلف بالبحث العلمي، الذي شكر جميع الجهات التي أسهمت في الإعداد لهذه الندوة وعلى رأسها جامعة عبد الملك السعدي، التي مثلها نائب الرئيس الدكتور جمال الدين بن حيون، الذي أعرب عن دعم الجامعة لمثل هذه المحافل والندوات العلمية القيمة التي تروم تطوير البحث العلمي وتجويده، كما رحب الأستاذ زين العابدين بجميع الحاضرين طلابا، وأساتذة باحثين، ومحاضرين، وزوارا، مبرزا الإسهام الكبير لهذه الندوات في إذكاء روح البحث العلمي لدى الباحثين، منوها بالجهود المبذولة في سبيل إنجاز هذه الندوة العلمية الدولية في هذا الموضوع التخصصي.

ثم تسلم الكلمة بعده السيد عميد كلية أصول الدين الدكتور محمد الفقير التمسmani الذي رحب بالمشاركين والحضور، مبرزا اهتمام الكلية بتعميق وإثراء البحث العلمي وتطويره خاصة في مجال الدراسات العقدية، باسطة الأهداف الكبرى المؤطرة، والثمار المرجوة من انعقاد هذه الندوة، وأجملها في النقاط الآتية:

- الاستدلال أساس المنهجية العلمية الشرعي.

- الاستدلال من أشرف الطرق الموصلة إلى العلم والمعرفة.

- تصحيح عمل المستدل وحمايته من الانحراف.

- أهمية الاستدلال في تدبير الخلاف العقدي، وحماية الدين من تحريف الغالين.

بعد ذلك توجه الدكتور أحمد الفراخ رئيس شعبة الفلسفة والفكر الإسلامي والحضارة إلى جميع الباحثين واللجان المنظمة للندوة بالشكر الجزيل على مشاركتهم الفعالة في تنظيم فعاليات الندوة الدولية. أما الدكتور محمد الشنتوف فقدم كلمة باسم مركز دراسات الدكتوراه «الدراسات العقدية والفكرية»، وكذلك الدكتور عبد العزيز رحموني عن اللجنة المنظمة، في حين تحدث الدكتور الزبير درغازي عن لجنة تحكيم أعمال الندوة، والذين أعربوا جميعاً عن أهمية الندوة والجهود التي بذلت في سبيل الإعداد لها.

مباشرة بعد استراحة صباحية انطلقت أشغال الجلسة العلمية الأولى بتسيير الدكتور توفيق الغلبيزوري، وضمت خمس مداخلات ركزت في مجملها على إبراز الأسس النظرية لمفهوم الاستدلال العقدي، من خلال إبراز القيمة العلمية والجهد الكبير الذي بذله المتكلمون في إحكام بناء الدليل على اختياراتهم العقدية عقلاً ونقلاً، سواء عند الأشاعرة أو عند غيرهم.

ثم ترأس بعدها مباشرة الدكتور عبد الغني يحيايوي الجلسة العلمية الثانية، حيث تضمنت ست مداخلات، تم التطرق من خلالها إلى مقارنة منهج الاستدلال عند نماذج من المتكلمين.

وترأس أعمال الجلسة العلمية الثالثة الدكتور الأمين اقريوار، وشهدت خمس مداخلات، من بينها مداخلة باللغة الفرنسية للدكتورة أمال زميتة، حول كتاب «القضايا الكبرى في علم اللاهوت الإسلامي» لمؤلفه «لويس كاردي»، وقد توزعت المداخلات في مجملها إلى محورين:

المحور الأول: مداخلات ركزت على مناهج البحث والجدل والمناظرة عند المتكلمين، تنظيراً وتطبيقاً.

المحور الثاني: مداخلات ركزت على إبراز مناهج الاستدلال عند المتكلمين عموماً، وعند متكلمي الغرب الإسلامي على وجه الخصوص، وتميزت هذه المداخلات باستنباط الأسس النظرية، وعرض النماذج التطبيقية.

وافتتحت فعاليات اليوم الثاني من الندوة بمحاضرة علمية قيمة للدكتور «عبد الرحمن القاطي»، والتي عنوانها «الاستدلال البرهاني في الدرس الشرعي؛ رؤية نقدية في الملزم أدلة ودلالة (نحو كلام جديد)»، من تسيير الدكتور مصطفى بوجمعة، أثار من خلالها المحاضر جملة من القضايا المعرفية، من أبرزها:

- إعادة النظر في القول بتأثير علم الكلام في أصول الفقه وأن العكس هو الصحيح.

- مفهوم البرهان وخصائصه ومراتبه ودوره في تحصيل اليقين والوصول إلى الحقيقة.

- الأدلة الشرعية: مفهوما وأنواعها ومراتبها.

ثم شرع في الجلسة العلمية الرابعة التي ترأس أطوارها الدكتور أحمد مونة، تضمنت ستّ مداخلات يمكن إجمال مضامينها فيما يلي:

- الاستدلال العقدي: آلياته ووظائفه.

- مناهج الاستدلال عند متكلمي الغرب الإسلامي.

- أشكال ومناهج الاستدلال العقدي بين المتقدمين والمتأخرين.

كما اشتملت الجلسة الخامسة والأخيرة التي ترأسها الدكتور أحمد الفقيري ستّ مداخلات، يمكن اختصار محاورها فيما يلي:

أولا: عرض نماذج تطبيقية للاستدلال العقدي عند علماء الغرب الإسلامي.

ثانيا: عرض نماذج للمناظرات العقدية عند علماء الغرب الإسلامي.

ثالثا: الاستدلال النسقي، ماهيته وخصائصه وتطبيقاته.

رابعا: الإبداع والاتباع في الاستدلال العقدي في علاقته بالمنطق الأرسطي.

ثم ختمت أشغال الندوة بجلسة ختامية ترأسها الدكتور عبد العزيز القاسح، ضمت كلمات مختصرة للجان الندوة، منها كلمة للدكتور عبد العزيز رحموني عن اللجنة المنظمة، وكلمة رئيس شعبة الفلسفة والفكر الدكتور أحمد الفراك، ثم تمت قراءة التقرير التركيبي

للندوة، ألقاه الطالب الباحث في سلك الدكتوراه عبد الله مصباح، كما تمت قراءة توصيات الندوة من طرف الدكتور الزبير درغازي، بعد تجميعها وتصنيفها من طرف اللجنة المنظمة، وكانت على الشكل الآتي:

- 1 - تدريس مادة الاستدلال عند المتكلمين في الجامعات المغربية.
- 2 - إخراج أعمال الندوة في أقرب الآجال، ورقية ورقمية، وصياغتها وفق ترتيب منطقي لأبحاث الندوة.
- 3 - التأسيس لمشروع إنتاج موسوعة علمية تتضمن قاعدة بيانات ماسحة للتراث العلمي بشتى تخصصاته لاستنباط التكامل المعرفي بين هذه العلوم في قضية الاستدلال.
- 4 - جعل موضوع الندوة أرضية لمشاريع بحثية وندوات في المستقبل.
- 5 - استثمار بعض المداخلات في شكل محاضرات تقدم من طرف أصحابها للطلبة في كلية أصول الدين.
- 6 - العناية بعلم الجدل والمناظرة دراسة وبحثا وإقراره في المناهج الدراسية تحصيلاً لملكة الاستدلال والحوار والنقد.
- 7 - استثمار آليات ووظائف الاستدلال الكلامي لتدبير إشكالات الواقع العقديّة.
- 8 - رصد آليات الاستدلال عند علماء اللاهوت النصراني في ردهم على متكلي الإسلام.

هذا وكان مسك الختام تلاوة آيات بينات من كلام رب العالمين ختمت به الندوة كما بدأت، تلتها على مسامع الحاضرين الطالبة القارئة بشرى لعلام.



تقرير حول ندوة علمية دولية في موضوع: العمارة التاريخية بطانطان

إعداد: د. بوبكر أنغير

طالب باحث - جامعة ابن زهر - لأكادير - المغرب



احتفاءا بشهر التراث الذي نظمته المحافظة الجهوية للتراث الثقافي بجهة كلميم واد نون ساهمت اللجنة الجهوية لحقوق الانسان في فعاليات ندوة جهوية احتضنتها قاعة معهد التكنولوجيا للصيد البحري ببلدية الوطنية عمالة طانطان يوم السبت 21 ماي 2022 حول موضوع العمارة التاريخية بمدينة طانطان وسبل حمايتها. افتتحت الندوة التي قام بتسييرها السيد أنغير بوبكر عضو اللجنة الجهوية لحقوق الانسان بكلمة المدير الجهوي للثقافة بجهة كلميم واد نون السيد بوياء لعتيق ماء العينين ثم كلمة السيد رئيس اللجنة الجهوية لحقوق الانسان لجهة كلميم واد نون السيد إبراهيم لغزال. بعد الكلمات انتقل الحضور الى الاستماع لمداخلات السادة الدكاترة:

الدكتور عبد الله استيتو أستاذ الحضارة و التاريخ بجامعة ابن زهر اكادير الذي ذكر في البداية بالدور التاريخي لمدينة طانطان في المقاومة و في الجهاد ضد المستعمر ثم مر الى العمارة التاريخية بمدينة طانطان حيث ذكر بشح المصادر التاريخية فيما يخص ما ذكر عن المدينة و قام بقراءة دلالية لاسم طانطان باعتبار الاسم مشتق من صوت يحدثه الدلو في البئر و هي إشارة الى أهمية الماء في هذه المرحلة التاريخية في هذه المنطقة و خلصت مداخلة الأستاذ الى ضرورة الاعتناء بالتراث المادي واللامادي بالمنطقة و ضرورة تخصيص ميزانيات لذلك.

الدكتور محمد الملوكي أستاذ التاريخ و الحضارة بجامعة ابن زهر والمختص في العمارة التاريخية انطلق في مداخلته من معطى أساسي يتعلق بضرورة تدشين شراكة مؤسساتية من طرف جميع مؤسسات الدولة من اجل إعادة الاعتبار للتراث الثقافي بالمنطقة خاصة وان منطقة طانطان تحتضن كنوز اثرية إنسانية ذات قيمة استثنائية، كما أشار الدكتور إلى أهمية القيام بعملية جرد علمي وتصنيف لجميع المآثر التاريخية التي تحتضنها المنطقة وصيانتها.

الدكتور محمد بوزنكاض أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة ابن زهر بدوره أشاد بمبادرة «شهر التراث» وأكد على ان تاريخ مجال طانطان لم يدرس بما فيه الكفاية، لذلك أكد على ضرورة توجيه الطلبة للقيام بأبحاث في المنطقة من اجل سد ثغرات بحثية كثيرة، لذلك شدد على الأدوار التاريخية التي لعبتها طانطان في ما يخص التجارة الصحراوية. في نهاية مداخلته اكد الأستاذ بوزنكاض على ان طانطان يجب ان تلعب دورها كاملا في الاستراتيجية المغربية الجديدة في الانفتاح على إفريقيا..

خرجت الندوة الجهوية بتوصيات هامة:

- ضرورة جرد وتصنيف التراث الثقافي المادي واللامادي بمجال طانطان.
- حث الطلبة على القيام بأبحاث في منطقة طانطان في جميع التخصصات.
- الترافع من اجل حماية المآثر التاريخية عبر الترميم والصيانة.

- القيام بشراكة مؤسساتية متعددة الأطراف من أجل إعادة الاعتبار للتراث المادي واللامادي بالمنطقة.




وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
 Direction Régionale de la Culture
 Direction Régionale de la Culture
 Direction Régionale de la Culture

وزارة الثقافة
 Direction Régionale de la Culture
 Direction Régionale de la Culture
 Direction Régionale de la Culture

إحتفالاً بشهر التراث برسم سنة 2022 تحت شعار:
”من جيل إلى جيل“
 المحافظة الجهوية للتراث الثقافي بالمديرية الجهوية للثقافة
 بجهة كلميم وادنون و اللجنة الجهوية لحقوق الانسان بجهة كلميم وادنون
 تنظمان ندوة حول:
الممارق التاريخية بمدينة هانطان وميل حمايتما
 بمشاركة الأساتذة:
 مسير الندوة
 د. بوبكر انغير
 عضو اللجنة الجهوية لحقوق
 الانسان بجهة كلميم وادنون
 د.عبد الله استينو
 استاذ التعليم العالي بجامعة
 ابن زهر باكاير
 د.محمد بورتكا
 استاذ التعليم العالي بجامعة
 ابن زهر باكاير
 د.محمد الملوكي
 استاذ التعليم العالي بجامعة
 ابن زهر باكاير
 بمعهد التكنولوجيا للصيد البحري جامعة الوطية إقليم طانطان
 يوم السبت 21 ماي 2022
 ابتداء من الساعة 11 صباحا

قراءات في كتب Book Reviews

قراءة في كتاب:

أسطورة نقاء الحضارات، مقارنة في النقد الثقافي لكتاب:

«أثينا السوداء» لمارتن برنال

إعداد: د. مكي سعد الله

جامعة تبسه - الجزائر



مقدمة:

يتوقف التأريخ الأوروبي لأصول حضارتهم عند اليونان والرومان⁽¹⁾ ويتجاهلون تحت سلطة المركزية والتعصب المؤثرات الأجنبية في الحضارة اليونانية التي لو تكن صافية المنبع كما يعتقد مؤرخو الغرب، فالتجاهل والإنكار يُنجز وفق منهجية علمية، يتقدمها الإقرار بأن مبادئ العلوم والفلسفات كانت يونانية صرفة لم تدنسها أفكار الشعوب البدائية التي لم تكن مؤهلة للإنتاج العلمي والتفكير المنطقي، لتليها عمليات التشويه للآخر، في عمليات متنوعة ومتسلسلة حسب مقتضيات وضرورات الموقف، فالتجاهل والتجاوز والاحتقار والتقليل من

القيمة والشأن.

(1) - يعتقد جاك روسيل، أن الحضارة الأوروبية الحديثة تعود أصولها إلى عبقرية روما، وقدراتها في استثمار الموروث اليوناني وتحويله إلى مشروع تنويري، كان أرضية لبناء الحضارات الأوروبية. يُنظر:

-ROSSEL, Jacques, Aux racines de l'Europe occidentale, Edition L'âge de L'Homme, Lausanne, Suisse, 1998, p 30.



لقد كانت الرهانات كبيرة لتحقيق نخبة أكاديمية تتبني مواقف وآراء ورؤى تلتزم بوصف ثقافة الاختلاف وخاصة الشرقية والإفريقية بالدونية وإثبات تخلف نخبتها وعدم أهليتهم للبناء الحضاري، مع الإقرار بضعف القدرات العقلية في تقبل الحضارات المعاصرة للأمم غير الأوروبية لانتماءهم إلى مجتمعات بدائية، غرائزية ومتوحشة.

يرى الباحث الفرنسي جون فيليب اوموتوند (Jean-Philippe Omutunde) المنحدر من جزيرة الغوادلوب (Guadeloupe) في دراسته الموسومة بـ «الأصول الزنجو- إفريقية للمعرفة اليونانية» (L'origine négro-africaine du savoir grec) أن المركزية الاستعمارية الغربية كانت عائقاً أمام التعريف بالدور الإفريقي في بناء الحضارة اليونانية من خلال عمليات التشويه والتحريف والسخرية على الرغم من «إن الخطاب الفلسفي والعلمي اليوناني كان تحت تأثير أفكار قدماء المصريين، وأن كبار المفكرين اليونانيين من أمثال (فيثاغور، أفلاطون، طاليس، أقليدس) ومعاصريهم قد قدّموا لنا أدلة متعددة على أنهم تلقوا تعليمهم الفكري والروحي من إفريقيا، ولكن يستمر إخفاء وطمس الحقيقة التاريخية عن الجمهور»⁽¹⁾.

(1)- OMOTUNDE, Jean-Philippe, L'origine négro-africaine du savoir grec, Volume 1, Editions MENAIBUC, 2000, p 7.

أثار الباحث الكامبروني مفينغ انجلبرت (Mveng Engelbert) (1995-1930) في كتابه «الموسوم ب» المصادر اليونانية للتاريخ الزنجو- إفريقي من هوميروس إلى سترابو (Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon) وقد القى فيه الضوء بالتحليل والتأويل لتاريخ إفريقيا الزنجية ودورها المركزي في تشكيل الحضارة اليونانية، وخلص إلى الطمس المقصود والممنهج للتأثير الإفريقي من المؤرخين اليونانيين، ونفي الجذور الإثيوبية لحضارتهم وفكرهم.

أما أبحاث الشيخ انتا ديوف (Cheikh Anta Diop) (1986-1923) المؤرخ والانثروبولوجي السينغالي، فقد تناولت بالدليل التاريخ مقاربات تتعلق بأصول الحضارة المصرية القديمة والتي تعود جذورها حسب رأيه إلى إفريقيا السوداء، ففي كتابه «الأمم الزنجية والثقافة، من العصور القديمة الزنجية المصرية إلى إفريقيا السوداء اليوم» (Nations nègres et culture: de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui) سنة 1954، يطرح مسألة تاريخية جدلية تتعلق بأصول الحضارات والتي ترجع منابعها وإلهامها إلى الشعوب الزنجية التي تعتبر مهد الحضارات القديمة كلها.

وفي أطروحته الثانية «أسبقية الحضارات الزنجية بين الأسطورة والحقيقة التاريخية» (Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique) سنة 1967، يذهب إلى إثبات أقدمية الحضارات الإفريقية الزنجية عن جميع الحضارات القديمة، ابتداء من الحضارة المصرية القديمة إلى الحضارة اليونانية التي ورثت مؤثرات زنجية ومصرية واضحة وثابتة لا يمكن إنكارها، فقد نهلت هذه الحضارات من منابع وأصول إفريقيا.

ونظرا للجرأة وقوة الحجة والبرهان العقلي والأكاديمي فقد «أثارت أطروحة مفينغ (Mveng) (1972) وأعمال الشيخ انتا ديوف (Cheikh Anta Diop) (1981-1954) احتجاجات واعتراضات في الأوساط الجامعية والإعلام وفي منابر العالم الفرنكوفوني»⁽¹⁾.

لقد مثلت الحركة الفرانكفونية بأطروحاتها المتعالية صورة وصدى للمركزية الأوروبية، فقد سخرت أعلامها وخطاباتها لتفنيد الأطروحات المناهضة للاستعمار وطمس التاريخ وأبحاث

(1) - BATTESTINI, Simon P. X., Ecriture et texte, contribution africaine, Presses Université Laval, 1997, p 146.

المراجعات التي أثبتت الأصول التاريخية لمنابع الحضارة اليونانية واستلهاها للفكر الإفريقي والمصري.

حاولت المركزية الغربية تقديم حجج واهية كردود على المقاربات العلمية التي أعادت فكرة التراكم الحضاري والاستثمار في المشترك الإنساني والبناء الكوني المشترك لجميع الأعراق في صناعة الحضارات وتطورها ضمن سنن التدافع الفطري والطبيعي، ولكنها فشلت باعتمادها على الأيديولوجيا كآلية لدحض وتنفيذ المشاريع والأفكار، المهيكلة بالمناهج العلمية في الطرح والتحليل والتأويل والاستنتاج.

أسطورة أثينا البيضاء:

كانت الفلسفة اليونانية القديمة النواة الأساسية لبناء وصناعة المركزية الأوروبية الحديثة بمختلف تمظهراتها وتجلياتها، سواء تلك المتعلقة بالعرق (Ethnocentrisme) أو بالعقل والثقافة (Egocentrique) أو تلك المتعلقة بالجغرافيا، وترتبط غالبًا بتصنيف البشر حسب المناطق والأقاليم الجغرافية لتشكيل صور نمطية، سطحية وسخيفة، لتبرير التدخلات الاستعمارية وتسويق مظاهر الاحتلال تحت أقنعة التبشير والبعث الحضاري.

لقد فرّخت فكرة النقاء الأخلاقي التي سادت الفلسفة الجمالية والمثالية، انبثاق ثقافة الغريبة ورؤية الآخر/المختلف، فأصّلت لتصورات وتمثيلات تحدّد جدلية المحلي والوافد، الأصل والغريب، ووفق هذه المعادلات تأسّست رؤية المغيرة فوّضت المعايير والقواعد والضوابط التي تُهيكل العلاقات بين اليوناني الأصل والبربري الغريب/الأجنبي، فتدرجت الأحكام والخصوصيات السوسيو- ثقافية في تصنيف بنية المجتمع وتركيبته البشرية، وامتدت من اللسان إلى الانتماء العرقي (اللون خاصة) فالبعد الانثروبولوجي الشامل لعنصري العرق والدرجة الثقافية (التمييز بين المفكر، والحرفي، العامل العادي البسيط).

ذهب أرسطو في نظرية الكيوف إلى تقسيم العالم إلى مناطق وأقاليم، كتأطير طبيعي للتواجد البشري، والتوزيع الديمغرافي، ولكنه اخضع الطبائع والأخلاق والذكاء والاستعداد الحضاري لمميزات هذه المناطق، مما جانبه الصواب العلمي والعقلاني، وفتح له باب التأصيل والتأسيس للعنصرية الثقافية المتمركزة حول المناخ والأرض. فتحول «الأنا» الأثيني متمركزًا حول العقل

والأصل والموقع الجغرافي وهذا ما ضمن له تصنيفًا وترتيبًا على هرم البناء الحضاري والتمدّن بقيمة ونوعية المساهمات التي يقدمها للإنسانية.

وتخندق «الأخر» الأجنبي/الغريب في فلسفة الدونية، بعجزه عن عدم إتقانه للغة أئينا، مما حوّلته إلى مادة للسخرية، وموضوعًا للدراسة وبراديجم للمكانة الاجتماعية والعلمية المتدنية، ونموذجًا لسلبية الإنتاج الثقافي حجمًا ونوعًا، لأسباب تعود إلى أصوله العرقية أو موطنه وتأثير البيئة فيه.

لعبت هذه الإرهاصات دورًا مركزيًا في تكريس فكرة تعالي الحضارة اليونانية عن الحضارات الأخرى «يعتبر الفاتحون الإغريق أن الحضارة الزنجو- إفريقية، هي حضارة متخلفة، وبالتالي فهي بربرية»⁽¹⁾، فالمنظومة الفكرية اليونانية بمختلف مشاربها وتوجهاتها تؤمن بوجود حضارات وثقافات مختلفة ومتعددة لإثنيات متواجدة في الفضاءات الجغرافية ولكنها وبمعايير المركزية العقلية اليونانية ونقاء مصادرها، ضعيفة ومتدنية ووحشية بسبب مضامينها وتشريعاتها وفوضوياتها فهي ترقى لدرجات حضارة الأولمب (Olympe) التي تحميها الآلهة وتزكّيها.

لا تخلو الفلسفة اليونانية من صناعة تصورات حول الإنسان، مستندة على مرجعية العلاقة بين الأسطورة والعرق، فتعتقد أن الحضور الإنساني ليس واحدًا فهو متنوّع وفق تصنيفات إدراكية في الوعي «يشتمل المفهوم اليوناني للإنسان على عنصر تاريخي، فجوهر الإنسان ليس هو ذاته بين العبد والمواطن الحر، وبين اليوناني والبربري (الأجنبي)»⁽²⁾.

ولعل التحوّل من العنصرية البيولوجية إلى عنصرية الطبع والخلق والجوهر والانا الباطنة، تجسيد للفعل الإقصائية وصناعة لأيديولوجيا الأنساق الثقافية المركزية، وتكريس للتعالي المعرفي.

ارتفعت وتيرة تصنيف «الأخر» الغريب، الأجنبي، الموسوب بـ «البربري» إلى درجات الدونية، وشرعنّت الفلسفة والنظريات الأخلاقية مبادئ وتعاليم تتسم بالتهويل والترهيب من خطورته،

(1) - TCHALEU, Joseph Wouako, Le racisme colonial, Analyse de la destructivité humaine, L'Harmattan, Paris, 2015, p 30.

(2) - MARCUSE, Herbert, L'homme unidimensionnel, Editions de Minuit, Paris, 1968, p 151.

فوصل الاعتقاد بأنه خارج النوع البشري، فانتماؤه الجنسي والنوعي ضمن الكائنات الحيوانية التي تفتقد للعاطفة والعقل، وتتمتع بالغرائز دون غيرها مما يفقدها القدرة على التمييز واحترام القيم والأخلاق «يُصنّف البرابرة مع الحيوانات، فالمعادلة الإنسانية تتشكّل من اليونانيين والبرابرة، بمعنى الإنسان والحيوان فهم لا يختلفون عنه، ولذا وجب التعامل معهم معاملة الحيوان»⁽¹⁾.

فتحت لفظة «الحيوان» باب التأويل أمام الفلاسفة والأدباء والسياسيين لتخيّل أنظمة التعامل مع البرابرة، فذهب البعض إلى اقتراح تجريدهم من صفة المواطنة واعتبارهم من الكائنات الضالة، واتجه رأي آخر إلى إخراجهم من أثينا ونفيمهم حتى يتأدّى منهم المواطنين ويؤلّثوا الحضارة بأفكارهم البدائية، وانحازت رؤية أخرى إلى وجوب معاملتهم معاملة الحيوان المتوحش، بإبادته وتخليص البشرية من سلبياته.

واعتبرت المركزية الغربية وجود البربري (الأجنبي) على أرضها وضمن فضائها الثقافي والاجتماعي من المخاوف الكبرى (Les grandes peurs) التي تعكّر صفاء ونقاء حضارته وتهدد وجوده وكيانته، فهو عدو مزدوج للإنسان ولحضارة الإنسان المساهمة في أمنه وراحته والمنتجة لوسائل السعادة والرفاهية «يبقى البربري العدو الخارجي، فهو الغازي الحقيقي أو الرمزي، تُستحضر وتُفعل أصوله الجغرافية وهويته الإثنية وفق المستجدات التاريخية واحتياجات الوعي الذاتي والوطني»⁽²⁾.

ويربط ليونيل ريشار (Lionel Richard) (1938) الأستاذ والباحث بجامعة جيل فيرن (Jules-Verne) بيكارديه (Picardie) بفرنسا، بين ثقافة البرابرة والأيديولوجية النازية، من حيث الارتباط بالإقصاء والتشريد والإبادة، ويرى أن الحركات العنصرية والأدبيات الإقصائية انبثقت جميعها من أصول ومنابع واحدة ترجع إلى جذور مفهوم البرابرة في الحضارة اليونانية «يجمع المتخصصون في البحث الاشتقاقي وعلم الدلالة على أن «الأجانب» كانوا يوصفون بالبرابرة في الحضارتين اليونانية والرومانية وتوحي الصورة ضمينا إلى اللامتحضر، والعنيف

(1) - SCHMIDT, Thomas S., Plutarque et les barbares, la rhétorique d'une image, PEETERS, LOUVAIN, 1999, p 34.

(2) - Collectif, Travaux de Littérature, Volume XVII, Les grandes Peurs, 2, L'Autre, Colloque de Nancy (30 septembre-3 octobre 2003) organisé par l'ADIREL, DROZ, Genève, 2004, p 362.

واللإنساني، وقد ورث المسيحيون هذه الصفات السلبية لتعميمها على الوثنيين وهم كل الأجانب الذين لم يعتنقوا دينهم»⁽¹⁾.

بدأ مصطلح «بربري» و«برابرة» بمحمول دلالي سطحي يطلق على الأجنبي غير الناطق بلغة أئينا، لغة الحضارة والعلم والفلسفة، كمركية إجرائية لولوج فضاءات المدنية والخروج من المرحلة البدائية وبداية التدرج في الهرم الحضاري، لينتقل مهاجرًا من دلالته على الغريب الذي يلحن في لغة الأصل، إلى الأجنبي، المُجسّد للمغايرة، موسوم بـ «الأخر»، المتميّز بهويته وخصوصياته الثقافية مختلفة في مرآة «الأنا» الوطنية التي تضع وتحدد معايير المحلي والوافد، الأصل والمصطنع.

وضمن فضاء الهوية والاختلاف والتعدّد تغيّرت الشحنة الدلالية لتُعبر عن «يوظّف معنى «البربري» في التداول والاستعمال في اللغات الأوروبية الحديثة، على صفة (adjectif)، بينما تستخدم «البربرية» كحكم على القيمة التحقيرية، فالبربري من كانت درجة حضارته أو ثقافته ضعيفة قياسا بالمعايير الأوروبية المركزية، ولهذا ليس كل متوحش بربري بالضرورة، إنها أحكام متعلقة بالقيم والنظام الأخلاقي، فالبربري هو من يسلك سلوكًا قاسيًا، ولا إنسانيًا»⁽²⁾.

أنتجت الرؤى والتصورات المختلفة حول الغيرية (L'altérité) وحضور «الأخر» الأجنبي في الفضاء الأثيني، والوسط الاجتماعي والثقافي والسياسي للحضارة اليونانية، ثقافة تؤسس للتمييز العنصري، والتأصيل لمفهوم الضيافة (L'Hospitalité) في المجتمع اليوناني، والذي يفرض على الأجنبي أن يبحث عن مُضيف يضمن وجوده ويوفر له حضانة وحماية، فهو لا يملك بطاقة هوية ماعدا لغته التي تكشف عن بربريته⁽³⁾.

لعبت هذه المقاربات جميعها دورا مركزيا في نشأة وتكريس نظريتين يتكاملان منهجا ورؤية ووظيفة:

(1) - RICHARD, Lionel, Nazisme et barbarie, Editions Complexe, Bruxelles, 2006, p 11.

(2) - DUBUISSON, Michel, Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain, L'antiquité classique, Tome 70, 2001, p 1.

(3) - ينظر:

BASLEZ, Marie-Françoise, L'Étranger dans la Grèce antique, Gallimard, Paris, 2003, (Introduction).

- أسطورة نقاء الحضارة اليونانية وهي الفكرة المتهمة التي تعتقد بمركزية الإنتاج المعرفي اليوناني الخالص الذي لم يتأثر بالمؤثرات الأجنبية، وهو فعل واعتقاد ينافي سيروية الطبيعة وفكرة التدافع البشري والمشارك الإنساني والتراكمات المعرفية للحضارات والثقافات القديمة، بصرف النظر عن نوع الحضارة وقيمتها.

فقد أثبتت التجارب التاريخية وتطور الحضارات أنها تتبادل التأثير والتأثر وفق مرجعيات وشروط ذاتية تضمن الاحتكاك الطبيعي والمنطقي الذي يؤهل المنظومة المحلية إلى الاطلاع على المنجز الأجنبي بمراعاة هوية محددة وخصوصيات ثقافية تشكل ثقافة الممانعة خوفا من الانصهار والتماهي، وفي نفس الآن إثبات استحالة العزلة الحضارية، ف«الأنا» تنعكس في مرآة الغيرية للتأثير والتأثر والتقييم والتقويم.

- التأصيل لنشأة المركزية (الغربية) الأوروبية (égocentrisme)

لقد كانت الحضارة اليونانية الإطار المرجعي للمركزية الغربية، ففي تربتها نمت الجذور الأولى ومع فلسفتها الحاضرة ظهرت مبادئها وتمظهراتها وتياراتها، من مركزية حول العقل (Logocentrisme) أو تمركز حول الذات (Egocentrisme) أو تمركز حول العرق (Ethnocentrisme) وهي تهدف بجميع أشكالها إلى «نزوع جماعي ذو طبيعة مركزية للسلاسل، فالتمركز الاثني يتناسب مع الأشكال المتنوعة التي تتبنى رفض التنوع والتعدد الثقافي... وتتجسد هذه المركزية في ثلاثة محاور، أولها التنصل والتنكر (عدم الاعتراف) من وجود ثقافات «للآخر»، وثانيها عدم وجود ثقافات مغايرة تستوعب الذات، وثالثها، انعدام وجود ثقافة مغايرة يمكنها مواكبة ثقافة «الأنا» ومحاكلتها»⁽¹⁾.

ويعود المصطلح المنبثق من فلسفة الأجنبي (Le Barbare) في الحضارة اليونانية إلى عالم الاجتماع الأمريكي ويليام سومر (William Sumner) (1840-1910) والذي فسّره بأنه «النظرة إلى الأشياء التي تجعل من ثقافتنا مركزاً لكل الأشياء وتُقيّم «الآخرين» (المغايرة) وفق

(1)- SUAUDEAU, Yves, «Ethnocentrisme», Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 30 décembre 2019.

URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ethnocentrisme/>

مركزيتها»⁽¹⁾. وعلى الرغم من تنبيه كلود ليفي ستروس (Lévi-Strauss Claude) (1908-2009) إلى نسبية الثقافة (relativisme culturel) واستحالة النقاء الثقافي والفكري في الإنتاج والمنجز والمرجعية، محاولاً تفنيد ثقافة البربرية (Les Barbares) التي أفرزتها الحضارة اليونانية لتحتويها وتبنيها المركزية الأوروبية تحت قناع «المتوحش» (Sauvage).

ولعل عبارة الشهيرة (البربري هومن يعتقد بالبربرية) «Le barbare, c'est d'abord» و l'homme qui croit à la barbarie كانت صدمة لدعاة المركزية، ودعوة لنداء اليونسكو في التعددية والتنوع الثقافي، ورفض دعوات الانغلاق تحت أقنعة المحافظة على الهوية سواء من هيمنة البرابرة أو من تسويق النموذج الواحد الذي جاءت به ثقافة العولمة وعولمة الثقافة.

لقد أثبتت التجارب الثقافية والتاريخية أن الأمم تعيش أرقى مظاهر نهضتها بالتواصل مع المغايرة، ضمن استراتيجيات للمثاقفة تحترم الذات والآخر، وتؤطر وتهيكل جدلية الأنا والآخر في استثمار المشترك الإنساني الذي يحارب الإقصاء والانعزال والهيمنة.

يذهب معجم الأفكار ومفاهيم العلوم الاجتماعية (Dictionnaire des Idées & Notions en Sciences sociales) إلى اعتبار المركزية الأوروبية مجرد تكرار للصور النمطية والأفكار المسبقة التي شكلتها المرويات الكبرى اليونانية عن «الآخر» وتوارثتها المنظومات الأدبية والفكرية الغربية دون نقد أو تمحيص، فهي عبارة عن أحكام مرتجلة، انفعالية، تعميمية تفتقد للموضوعية والمنهجية العلمية «المركزية هي حكم أو موقف يحتقر ولا يعترف دون أي تحقيق وبحث تحليلي، للسلوكيات ولقيم الثقافات الأجنبية التي يسعى لتقييمها. فمنطقه القيمي ينطلق من مركزية ذاتية، تخضع ثقافة «الآخر» لمعايير «الأنا» المتحيزة»⁽²⁾.

لعبت هذه الإرهاصات والأرضيات الثقافية جميعها دوراً مركزياً وجوهرياً وأساسياً في توريث فكرة التعالي العرقي، والنقاء الحضاري، ونظافة الأصول والمنابع إلى المنظومة الفكرية الغربية التي ورثت اليونان فلسفة وتشريعاً، حيث شكل التداول والإعادة والتكرار وغياب

(1) - KILANI, Mondher, L'éthnocentrisme du discours anthropologique, In «Pour un universalisme critique», Édition La Découverte, 2014, p 286.

(2) - Encyclopaedia Universalis, Dictionnaire des Idées & Notions en Sciences sociales (Ethnocentrisme), France, 2019.

النقد والتفكيك الفكرة إلى قناعات واعتقادات تؤمن بنقاء الموروث اليوناني، باعتبارها على خصوصياتها وأدواتها الذاتية ومجهوداتها الخاصة وإمكانات مفكرها وفلاسفتها.

انتقلت هذه الثقافة بالتوارث وفي غياب النقد التاريخي للحضارات، الذي يفكّك ويُشرّح المواقف والأحكام إلى أوروبا الغربية التي ورثت اليونان، وهيكلت نفسها ضمن أطرها ومرجعياتها المثبّعة بالإقصاء والعنصرية والتعالي، والمؤمنة بالتفاوت بين الأعراق والثقافات والحضارات.

وجدت المركزية الأوروبية في الموروث العنصري اليوناني حاضنة ومهدا لتطوير منظومتها في جدلية الناظر والمنظور إليه، بحيث تتجدد المقاربة والاستراتيجية وفق المنفعة والظرف، فمن البربري إلى المتوحش إلى المتوحش الطيب إلى الاستعمار وتبريره باسم الفتح والبعث الحضاري وتلبية نداء الرب.

فالبرابرة قادمون وهم يهددون نقاء الجنس الأوروبي المتفوق، بثقافتهم المتوحشة والسلبية التي تفسد وتهدد الوجود الحضاري لئلا المتضخمة التي تستهجن «الآخر»، وتنتج في هذا الإطار تحيزات أيديولوجية خطابية وحجاجية تسعى للإقناع والتنفير والترهيب من حضور الأجنبي في الفضاء الأوروبي وهي جملة الرؤى التي انبثقت من أفكار آرثور دي غوبينو (Arthur de Gobineau) (1882-1816) التي كتب في التفاوت بين الأعراق والاستعداد الحضاري للرجل الأبيض ووحشية المجتمعات غير الأوروبية، ووصف ثقافات الشعوب غير الأوروبية بأنها «عادات همجية تستجيب للغرائز العرقية فلا تقهر ولا تُروّض، فهي لم تتعرض مطلقاً للاختلاط والانفتاح، وليست لها القابلية والاستعداد للتغيير، وخطرها كبرريات همجية يُهدّد العالم والحضارات»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من ظهور فكرة «الموت» في الفكر الأوروبي الحديث، من موت الإله (نيتشه) إلى موت المؤلف (بارث) وفكرة النهايات، نهاية التاريخ (فوكوياما) ونهاية الأيديولوجيا (سيمور مارتن) ونهاية الجغرافيا وبروز نظرية الحكومة الإلكترونية والقرية الواحدة وغيرها من مفاهيم فتوحات التقنية وثورة الاتصالات والعولمة الثقافية، فإن منظومة الموت لم تلامس ولم تتقاطع مع المركزية الغربية ولم ترق إلى تفكيك أصولها وتقويض سلطتها.

(1) - DE GOBINEAU, Joseph-Arthur, Essai sur l'inégalité des races humaines, Librairie FIRMIN-DIDOT et C^{ie}, Paris, 1853, p 44.

فشلت أيضا تنبؤات دراسات المستقبلات والاستشراف التي نادت بنهاية «الغرب» وزوال نفوذه مع استقلال أغلب المستعمرات، فقد زادت قوة المركزية واتسعت ميادين وحقول نفوذها، لتستغل وعاء العولمة الثقافية لتعميم نموذجها الثقافي والحضاري وإنشاء معجم إعلامي يتحكّم في المفاهيم والمصطلحات ويسخرها لخدمة مصالحها في نموذج للبراغماتية المتوحشة.

رؤية أكاديمية أخرى لم تتمكن من تفكيك الصور النمطية ومنظومة التحيزات المعرفية، رغم اجتماعاتها وجراتها، وهي مقاربات حركات الحداثة وما بعدها، وأبحاث ودراسات ما بعد الكولونيالية (Postcolonialisme) ودراسات التابع (subalterns Etudes) التي تحاول بأكاديمية وموضوعية خلخلة المفاهيم المشوهة التي صنعها الاستشراق والفكر الاستعماري حول «الشرق» وعوالم الاختلاف عامة وشعوب المستعمرات خاصة.

تصطدم دائما هذه الدراسات بنظريات الاستعلاء العرقي والتشويه العلمي⁽¹⁾ والقوة المعرفية التي تشكّل هوية الغرب الثقافي ومستفيدًا من تشظي «الآخر» وضعفه وقابليته للتبعية وهيمنة الفكر الخرافي والأسطوري على مُنجزه العلمي وإقراره بمحدودية قدراته التي تلقى صداها في السياسات البحثية الفاشلة وفي مراكز البحث الخاضعة للمركزية الأوروبية.

مؤشرات أخرى ساهمت أيضا في الترويج والتسويق لثقافة المركزية، الفجوة المعرفية الكبيرة بين المركز والهامش، وبين المنتج (الأنا) والمستهلك (الآخر) والفوارق المادية في آليات إنتاج مجتمع المعرفة وجودة التعليم وتحقيق الديمقراطية.

- المدونة:

اعتبرت بعض الدراسات أن أطروحة مارتين برنال (Martin Bernal) لا تستند على دليل علمي وعقلاني خاصة في القسم المتعلق بزوجة الحضارة المصرية القديمة، أما مسألة التأثيرات فهي إشكاليات معلومة من حيث التبادل الثقافي بين الثقافات المتوسطة، وأن انتشار النظرية

(1) - تعتبر المنظومة الفكرية الفرنسية، دراسات ما بعد الكولونيالية مجرد كرنفال أكاديمي، لا يتجاوز فضاء أكاديمي محدد زمانا ومكانا، ينظر:

-BAYART, Jean-François, Les Etudes postcoloniales, Un carnaval académique, KARTHALA, Paris, 2010.

الإفريقية لأصول الحضارة اليونانية يعود إلى العرق الزنبي الأمريكي الذي رأى في الأطروحة والمقاربة إعادة اعتبار لجذوره التاريخية ونفي صفة الوحشية والبربرية التي ارتبطت بجنسه منذ إقرار قوانين العبودية.⁽¹⁾

كما تم تصنيف أبحاثه أيضا ضمن القضايا الشخصية والمنازعات الخاصة والحسابات الأكاديمية الشخصية التي قادها برنال (Bernal) ضد النموذج الآري (modèle aryen) مع تشكيلة من الفلاسفة الألمان التي تسعى لتمجيد النموذج القديم (modèle ancien)⁽²⁾.

وتعتقد دراسات نقدية أخرى أن هذه المقاربات تأتي ضمن سلسلة أبحاث المراجعات، التي ظهرت مع تطور المناهج النقدية المعاصرة، التي اتخذت من تفكيك خطاب المركزية والأصوليات والمرويات الكبرى أرضية لإعادة قراءة التاريخ وتأويل مواقفه ومشاهده، بالإضافة إلى محاولات تصحيح وتصويب الصور النمطية (Stéréotypes) والأفكار المسبقة (Préjugés) التي أنتجت خطابات الأدلجة السياسية والتاريخية، والمنظومات المعرفية المتحيزة التي شوهت وحرفت العلاقات التواصلية بين الحضارات والثقافات.

وتستند أغلب هذه الدراسات على مراجعة المنتج التاريخي اليوناني ذاته، فقد ذكر هوميروس (Homère) في الأوديسة، مصر ودورها ودياناتها، وتحدث هيرودوت (Hérodote) في كتابه الثاني (Livre II) عن مصر ودلتا النيل تحت شروحات قساوسة ومترجمين مؤهلين، فتحوا له أبواب وأفاق المقارنة بين تشريعات المصريين ونظيراتها في المجتمع اليوناني، مما دفع بالمعتدلين في التاريخ الحضاري إلى اعتبار الحضارات القديمة منجزات هجينة (métissage) اشترك في بنائها شعوب وأعراق مختلفة ومتعددة.

تزخر بيبليوغرافيات التأثير والتأثر التاريخي بالعديد من الدراسات التي تثبت تأثير مصر القديمة في حضارة اليونان، وتستعرض مختلف مجالات التأثير والتبادلات الثقافية وحجمها

(1) - MARONGIU, Jean-Baptiste, Zarbi le Grec, Libération, 19 décembre 1996 à 02:48:

https://next.liberation.fr/livres/1996/12/19/zarbi-le-grec-martin-bernal_190591

(2) - Ibidem.

لدرجة تصل إلى الاقتباس والمحاكاة وإعادة التشكيل، يقول هيرودوت «تقع فائدة الحضارة المصرية في القمة، فبُعدها كبير جدا، وأهميتها عميقة وقيمتها عجيبة»⁽¹⁾.

اتسعت رقعة التأثيرات المصرية في المشهد الثقافي والحضاري اليوناني لتشمل العديد من الميادين والمجالات والحقول ابتداء من الفكر والفلسفة إلى اللغة والزراعة ووصولاً إلى آلهة البحار، ولعل إقرار واعتراف مؤرخها هيرودوت (Hérodote) بهذا الحجم الهائل من التأثيرات هو جعل «النقد القديم في العصر الإسكندري ينعتة ويصفه بـ «صديق البرابرة» «L'Ami des Barbares»⁽²⁾.

عجزت نظريات التلقي والتفكيك والاستقبال والانفتاح على ثقافة الاختلاف والغيرية من زعزعة وخلخلة قناعات المركزية الأوروبية التي توظف الإمكانات المادية والمنابر الأكاديمية لطمس وتفنيد جميع المقاربات والرؤى لأبحاث المراجعات التاريخية التي تحاول إثبات نظريات التراكمات المعرفية والتعاون الإنساني في حقل البناء الحضاري «إن المركزية الأوروبية العقائدية لها نظامها الخاص في التصنيف الحضاري، الذي يضرنا نسبياً، فكل التجارب التاريخية الأوروبية تصبح علامة إنسانية وتتحول إلى مرجع للإتباع والاقتداء. بينما تبقى تجارب الأجداد الأفارقة مُهمَّشة وغير مدروسة على المستوى الاثنولوجي. وبهذا المنطق المركزي الأوروبي تصبح إفريقيا أوروبا، وهذا أكبر إهانة للذكاء الإنساني»⁽³⁾.

إن الإقرار بتأثيرات حضارة مصر القديمة وحضارة الزنوجة الإفريقية لن تُقلل أو تُنقص أو تُقوّض من سلطة وهيبة حضارة علمية وفكرية وفلسفية، شكّلت أرضيتها مشروعا للحدثة والتقنية المعاصرة وما زالت حركات التنوير تستلهم منها وتستثمر من نتائجها وجدلياتها ومقارباتها في النظرة للإنسان والكون.

(1) - ZOGRAPHOU, Gerasimoula, L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne, Centre international d'étude de la religion grecque antique, Kernos, 8, 1995, p 188.

(2) - Ibid, p 203.

(3) - ETILE, René-Louis Parfait, Etude sur une civilisation négro-africaine, l'Egypte antique, Edition MENAIBUC, 2003, p 7.

لقد كانت انتقادات المركزية الأوروبية للأبحاث الأكاديمية المرتبطة بالأصول الحضارة اليونانية ومنايعها، مرتجلة وغير مؤسسة ولا تؤصل لأطروحات علمية، موضوعية، فقد كانت عبارة عن حالات انفعالية وتحيزات أيديولوجية وانتماءات إثنية، ترفض «الأخر» وتعجز عن تقدير منجزاتها ومساهماته في الموروث الإنساني والبناء الحضاري للبشرية.

فقد أعابت المركزية الأوروبية الأعمال المنجزة وانتقدتها من زوايتها ورؤيتها حيث ركزت المنظومة خطابها على تفنيد وتشويه كل بحث يثبت عدم نقاء الحضارة اليونانية بوجود عناصر أجنبية فيها، فهي حضارة اعتمدت على إمكاناتها الذاتية في بناء مجدها. ولم ينبج من النقد والاستهجان والتسفيه حتى مؤرخي اليونان أنفسهم، فقد وضعت لهذه الغاية استراتيجية تمثلت في «أولاً طمس كل النصوص اليونانية التي تثبت التأثيرات، وثانياً انتقاد المؤرخين هيرودوت (Hérodote) وديودور (Diodore) لإثبات ضعف رؤيتهم وإدراكهم خاصة فيما تعلّق بالزنوج، وقالوا: إن هيرودوت لم ير أجساد المصريين جيداً، وقد أخطأ حين وصفهم بالسود وهو يقصد أنهم سمر⁽¹⁾».

ينأى البحث عن المحاكمة العلمية لأطروحات برنال، ويتجنّب أيضاً تتبع الآراء المتعاقبة والمتناقضة والتي تنوّعت حجماً ومنهجاً حول فكرة الأصول الإفريقية والمصرية للحضارة اليونانية، كما يتجاوز أيضاً التّهم والتأويلات التي ارتبطت بدوافع التأليف والتخصّص العلمي للمؤلف والتوجهات السياسية أو الموضوعية التي تقاطعت مع صدور الكتاب في أجزائه الثلاثة.

فقد أحدث الكتاب عند صدوره موجات مثيرة من ردود الأفعال تنوّعت بين الانفعالات الآنية، والقناعات الإيديولوجية والمراجعات التاريخية العلمية، ومن الصعوبة المنهجية استعراضها جميعاً، لذلك سوف يعتمد البحث على التركيز على فكرتين أساسيتين هما:

1- هيمنة المركزية الأوروبية بمقارباتها ومنظوماتها الفكرية والمعرفية وبآلياتها المادية في مناوئة ومحاربة كل الأفكار أو الأطروحات التي تخالف توجهاتها وتهدّد وجودها ونفوذها، فكما سفيت وهمشت دراسات ما بعد الكولونيالية، فهي تقف أيضاً أما فكر المراجعات، مُرَجِّحة ثقافة المؤامرة على البحث العلمي والاجتهاد في قراءة التاريخ وإعادة تفسيره وتأويله. فما زالت

(1) - OMOTUNDE, Jean Philippe, Les racines africaines de la civilisation européenne, Edition Menaibuc, 2002, volume 2, p 216.

فكرة دونية «الآخر» مهيمنة على القناعات ومسيطرة على التوجهات، فلا بدّ من بقاء الهامش في فضائه يتطلع لتزكية المركز، مُنتظرًا دوره في تصحيح صوره النمطية وترتيبه ضمن الأعراق البشرية والحضارات التي تُحدّد معاييرها الترتيبية والتصنيفية المركزية الغربية.

2- نفي أسطورة ووهم فكرة النقاء الحضاري ونظافة العرق، وهي ثقافة عنصرية اقصائية تتناقض مع سنن التدافع الحضاري، الذي يعتمد على الاستثمار في التراكمات المعرفية لمختلف الأمم بحيث تتواصل عمليات التبادل المعرفي في جدلية طبيعية ومنطقية ومعادلة معلومة هي الآخذ والعطاء.

فالحضارة هي مجموع الثقافة والمدنية، وإن كانت المدنية تقنيات ومنتجات علمية لتسهيل الحياة وتيسيرها، فإن الثقافة هي الأفكار والرؤى والجدليات والإشكالات والتعليم والإعلام والعادات والتقاليد وغيرها، وهي محاور التأثير والتأثر والمد والجزر، فعمليات التلاقي والتلاقح والصراع والصدام متواصلة بين الحضارات مع استحالة العزلة والانكفاء على الذات والادعاء بالفردية في الإبداع والإنجاز، فسنن البناء تستوجب استفادة السابق من اللاحق باستثمار نتائجه بالتطوير والنقد والإضافة والحذف.

لقد ترك الجداليون موضوع «التراكمات» و«نقاء الحضارات» والنوع البشري، وركزوا مجهوداتهم حول إشكالات تبدو شكلية وسطحية من الناحية المنهجية ويعد البحث فيها ترفاً فكرياً وايدئولوجياً، وهدراً للجهد والطاقة.

اعتبر أحدهم كتاب برنال «غضباً شديداً»⁽¹⁾ للأوساط العلمية والمحافل الأكاديمية، بما يثيره من استفزاز مزدوج، أولهما إعادة الاعتبار لنوع بشري (الزنجي) تصفه المركزية الأوروبية قديماً وحديثاً بالسذاجة والحمق وتقدمه في صورة نمطية كنموذج للسلبية والبربرية، وثانيهما الدعوة إلى البحث والتنقيب للإقرار أو التفنيد لأطروحة عدها جزء كبير من الباحثين، من أعظم القنابل المعرفية في القرن العشرين.

(1) - CARTLEDGE, Paul, Martin Bernal et la fureur Black Athena, In: Afrocentrismes, Editions Karthala, 2010, p 47.

بينما تذهب اتجاهات نقدية موازية إلى إثارة التمييز المعرفي بتسطيح المقاربة وتسفيمها ونسف قيمتها العلمية كمبادرة للبحث الرصين ودعوة لتفكيك المقدسات الوهمية، فقد وصف مصطفى العبادي الكتاب بأنه «يُعاني من عيبين أساسيين، الأول أنه كُتب ليقدم هدفاً سياسياً والثاني عدم الالتزام بمنهج البحث العلمي»⁽¹⁾ علماً أن المركزية الأوروبية أيديولوجية سياسية ملتزمة بالدفاع عن المركز (الميتروبول) أما الهامش (المستعمرات القديمة) وعقيدة تتمحور حول نواة مركزية متعالية، تستند إلى فلسفات توظف سياقاتها في رفض الغيرية والمثاقفة الندية لاعتبارها الاختلاف ثقافة بربرية ووحشية. ولا تدخر المركزية الأوروبية جهداً في توظيف العلوم لتبرير مواقفها، فقد وظفت البيولوجيا لإثبات التفاوت بين الأعراق والأجناس في أطروحات أرثور دي غوبينو (Arthur De Gobineau) (1832-1816) ونظريات التصنيفية العرقية ممثلة في نظرة «النقاء العرقي» أو «العرق النظيف» (L'hygiène Raciales) للطبيب الألماني ألفريد بلوتز (Alfred Ploetz) (1940-1860).

أما الجانب العلمي ومنهجيته فيتمثل في عرض برنال لأفكاره كفرضيات مستنبطة من كتابات مؤرخي اليونان أنفسهم وفلاسفتهم الذين أشاروا تصريحاً وتلميحاً إلى المؤثرات الأجنبية في حضارتهم وخاصة المصرية والإفريقية.

إن مضمهرات الآثار الفنية والفلسفية تنفتح وتكشف عن المنتج الأجنبي مؤثراً بعلامات وصور وبدرجات ونسب متفاوتة وهي سُنَّة فطرية في البناء الثقافي والحضاري «أن اليونانيين القدماء يعترفون بدُّين تجاه مصر وخاصة في علوم الفلك والرياضيات وغيرها. فلا يمكن لأحد أن ينكر أسبقية إفريقيا في المساهمة في بناء التاريخ الإنساني»⁽²⁾.

يتجاوز البحث فكرة العرض والتحليل إلى مساءلة الخطاب ومضمهراته، للدعوة إلى استكشاف المسكوت عنه، بعيداً عن ثقافة الجدلية والإثارة، وهو المنهج الذي يثير زواج علمية متحيزة وسطحية، ترتبط بالتكوين الأكاديمي للمؤلف وهي النظرية التي أعلنها بارث (R.).

(1) - العبادي، مصطفى، أثينا السوداء، مارتن برنال، عرض وتحليل، عالم الفكر، المجلد الحادي والعشرين، العدد الثالث، يناير، 1993، الكويت، ص 314.

(2) - COLLIN, Franck, & MOOMOU, Jean & SEVENO, Caroline, Eduquer en pays dominé (Afrique, Amériques, Europe), Editions KARTHALA, 2019, p. 85.

(Barthe) بإنهاء دوره ونهايته وبداية ظهور القارئ المنتج الذي يمارس التأويل وتعدد القراءات للآثار المفتوحة.

فحفريات المعرفة والتاريخ تذهب إلى البحث حول طبيعة المجتمع النخبوي اليوناني من حيث الانفتاح والانغلاق المعرفي، الذي تتأسس عليه طبيعة الحضارة اليونانية في أبعادها الإنسانية (المنفتحة) والمحلية (المغلقة)، وفي منابعها وأصولها واستلهاها للموروث الحضاري الذي سبقها، بصرف النظر عن الحجم والكم والمنهج والآلية.

يسقط الوعي الوطني وينهار والإحساس بالانتماء، أمام أنسنة المعرفة، ذلك أن الإنسانية أوسع وأرحب أفقاً من عصبية زائفة لا تستند على حجة ودليل، كما أن الوطنية الحقيقية والطبيعية هي التي تتغنى بالأمجاد والانجازات المصنوعة من الأجداد، لا بطمس الحقائق ومعاكسة التاريخ والموضوعية والمنهج العلمي.

1- مراجعات:

تُمثل الدراسة في جوهرها مراجعة لتاريخ مغتصب ومسروق حسب رأي جاك غودي (Jack Goody) (1919-2015) (Le vol de l'Histoire) أو كيفية سطو أوروبا في القرن التاسع عشر على التاريخ وكتابه وفق ما يناسب منظومتها ومنافعها ومصالحها، السياسية والاقتصادية التي لم تخرج عن مفهوم الهيمنة والسيطرة والاستيلاء والاستيعاب «ليس جاك غودي (Jack Goody) الوحيد الذي استنكر الشعور الأوروبي بالتفوق، وهو إحساس لم يفلت منه أي مجتمع، بل في الإشارة إلى الحالة الخاصة للغرب، الذي فرض سيطرته على العالم؛ حيث فرض نظريته على التاريخ، بتقليص نفوذ الثقافات الأخرى بشكل منهجي، مبتدئاً بتجاهلها ثم بنسبة المنجزات الإنسانية الكبرى لنفسه، فمن حقنا أن نتساءل في أفضل الحالات، عن أسباب الجمود التاريخي لبقية العالم والبشرية عامة»⁽¹⁾.

(1)- GARRIGOU, Alain, «Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde (J. Goody)», Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 4 janvier 2020. URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/le-vol-de-l-histoire-comment-l-europe-a-impose-le-recit-de-son-passe-au-reste-du-monde-j-goody>

2- يقينيات:

يرمي مفهوم اليقينيات إلى تحديد الحقائق التاريخية والوقائع الثابتة التي لا يقع الجدل حولها، وهي عبارة عن جملة من المعارف التي تداولتها الحضارة اليونانية في مختلف الحقول والمجالات المعرفية، نتيجة للاحتكاك الطبيعي مع المنجز الأجنبي، في إطار عمليات التبادل المشترك بين الحضارات والثقافات.

فالحقيقة الأولى التي لا تخضع لأحكام التأويل وإعادة القراءة الرببية هي أسبقية الحضارة المصرية وحضارة بلاد الرافدين على جميع الحضارات «فيما يخص الحضارة المصرية (فحقيقة) أنه من الأمور الواضحة أنها قامت على أساس من الثقافات الغنية التي ظهرت في مصر العليا والنوبة في فترة ما قبل الأسرات والتي لا منازع حول أصلها الإفريقي. ولكن مع ذلك فإن التأثير الرافديني الواسع النطاق والذي يتضح من مخلفات الفترة المتأخرة من عصر ما قبل الأسرات ومخلفات الأسرة الأولى، لا يترك مجالاً كبيراً للشك في أن نقطة الانطلاق التي انتهت بتوحيد البلاد وقيام عصر الأسرات تكمن في التطورات التي حدثت إلى شرقي المنطقة. هذا مما زاد في تعقيد الخليط الثقافي، الصلات اللغوية الأساسية وكذلك الصلات الحضارية التي ازمع وجودها، وهي صلات قامت بين مصر والمقوم السامي الأساسي لحضارة ما بين الرافدين»⁽¹⁾، الحقيقة الأولى التي يمكن إدراكها تكمن في أن الحضارات جميعها خليط مشترك من المجهود البشري ولا يمكن لحضارة بعينها أن تثبت نقاءها الخالص، فهي مُكوّن متجانس من حيث المبدأ متمثلاً في خدمة الإنسان وتطوير وسائله لتحقيق الأمن والسعادة ولا متجانس من باب التنوع والتعدد، فالاجتهادات تخضع لمعطيات الحاجة والضرورة والوسيلة والبيئة والمعطى البشري والموارد الطبيعي.

المؤشر الثاني الذي يحمل مدلولات الثبات هو أولوية تأثير السابق على اللاحق ذلك أن حضارات مصر القديمة وحضارة بلاد الرافدين سبقت الحضارات الكلاسيكية القديمة ومنها الحضارة اليونانية، وتميّزت بالغنى والثراء والتنوع فقد شملت ميادين الفكر والفلسفة والدين

(1) - برنال، مارتن، أثينة السوداء، الجذور الأفرو آسيوية للحضارة الكلاسيكية، (مجموعة من المترجمين) تحرير ومراجعة وتقديم، أحمد عثمان، مجلس الأعلى للثقافة، 2002، القاهرة، ص، 94.

والزراعة، لتشكّل فيما بعد أرضية للاستثمار المعرفي والتطوير في المنهج والوسيلة والمادة والروح.

تلعب مركزية «الأنا» دائماً دوراً فعالاً في تحديد التصورات نحو ثقافة الاختلاف وبناء التمثّلات (Les Représentations) في تهميش «الآخر» والتقليل من مردوده العلمي والحضاري من خلال نسج مقارنات غير عقلانية وتقديم مؤشرات وتأويلات لمواقف ومشاهد يختلط فيها الشعور الوطني بالتعصب الإقصائي للوعي بالغيرية كمرآة للذات. «ويبدو أن كلا من إيسخيلوس وأفلاطون، شأنهما شأن عدد من الإغريق الآخرين، ساءتهما الحكايات التراثية التي تتحدث عن الاستعمار. لأنها تضع الثقافة الإغريقية في منزلة أدنى من ثقافة كل من المصريين والفينيقيين الذين كان إغريق ذلك الوقت يشعرون نحوهم شعوراً يتسم بالتضارب الحاد. فقد كان الإغريق يحتقروهم، ولكنهم يكتنون لهم في الوقت ذاته احتراماً عميقاً بسبب تاريخهم العتيق وما كان لديهم من عقائد دينية وفلسفية بقيا على مدى الزمن»⁽¹⁾.

فيسود الاعتقاد عند عمليات التأثير والتأثر والتبادلات المعرفية بهيمنة القوي على الضعيف وبعجز المستعير من المستعار منه، وهي المعادلة التي تتنافى مع المنطق، فكثيراً ما تجاوز المتعلم معلمه والتلميذ أستاذه، كما الاستعارات الحضارية من تشريع فكر وثقافة ليست استعماراً وان إثراء وتثمين وتطوير لجهود «الآخر» وإكمالها وتدارك ما فيها من نقص.

وتكمن الخطورة في ان عقدة تضخم الذات الشخصية مسألة تستوجب العلاج السيكلوجي، في حين تستحيل معالجة تضخم الذات النخبوية التي تؤصل للتعالي الثقافي والنظرة الفوقية للآخر/المختلف.

يدحض البحث شبهة الأمية التي روجتها المرويات الكبرى حول جهل وأمية شعوب المتوسط، ونعتهم بالبربرية والوحشية نتيجة خضوعهم واستجابتهم للغرائز، فهم على درجة قريبة من البهائية لانتشار الأمية في أوساطهم «إن القسم الشرقي للبحر المتوسط لم يكن أمياً في الألف الثانية ق.م، لقد كان المصريون والمشرقيون يعرفون الكتابة من قرون. فجزيرة كريت

(1) - م. ن، ص 105.

كانت تستخدم طريقتها الخاصة في الكتابة التصويرية «hieroglyphs» والكتابة التخطيطية «Linear A» والتي كانت تستخدم كذلك في جزر الكيكلاديس «Cyclades»⁽¹⁾

وبحكم تخصص اللغوي والصوتي للباحث، فقد افرد فصولاً كبيرة للاشتقاقات اللغوية والمعجمية التي هاجرت فضاءها المصري إلى بيئتها الجديدة، وقد لامست جميع الحقول المعرفية والثقافية وتقاطعت حتى مع الآلهة والديانات.

ومن المفردات الأكثر تداولاً وانتقالاً، الألفاظ العسكرية التي شكّلت معجماً متميّزاً مؤثراً للانباه وجدير بالملاحظة «لقد أكدت على أهمية المفردات العسكرية، وعلى هذا فإن اشتقاق لفظة xsiphos من اللفظة المصرية sft (سكين، سيف) لها مغزى كبير لأن ذلك معناه أن هناك أصل مصري واصل سامي للفظتين الإغريقيتين اللتين ترمزان للسيف. وهناك اعتراف قائم بأن اللفظتين ليستا من المفردات الهندو-أوروبية. وتوجد إلى جانب ذلك أمثلة أخرى تستحق أن نذكرها هنا، وتشمل makar التي تأتي من الكلمة المصرية m3^hrw (صاحب الصوت الصادق)»⁽²⁾.

يُعَدُّ برنال، حقائق أخرى لا يتسع الفضاء لذكرها ومنها انتقال الأساطير المصرية إلى منظومة الميثولوجيا اليونانية واشتراك الآلهة في الوظائف والسيرة وحتى في الأسماء، مما أذى إلى إحداث تداخل لغوي كبير واشتراك المعجمين في العديد من الألفاظ المشتركة.

كان للمعارف العلمية نصيب من الاقتباسات اليونانية وقد ذكر أرسطو بعضها قبل أن يعود ويتناقض بالنفي، مما سبّب اضطراباً في منهجه خاصة في مقارنة العلوم الرياضية.

لقد كانت العنصرية والحضور البربري «الأجنبي» سبباً رئيسياً في إنكار النخبة للتأثيرات الأجنبية في الثقافة والحضارة اليونانية، والفكرة هي النواة الجينية لنشأة المركزية الأوروبية.

(1) - أثينة السوداء، م. س، ص ص 125-126.

(2) - م. ن، ص ص 154-155.

3- إشكالات:

وفاءً للمنهج العلمي يُشير برنال أن البحث ينفتح على مجموعة من الإشكالات المعرفية واللغوية والقضايا التاريخية، التي تستوجب التحقيق والتنقيب بالحجة والبرهان لإثبات التأثير والتأثر، فعلى الرغم من وجود ملامح ومؤشرات وبصمات جلية للآثار، إلا أن وجود الدليل العلمي من أبعاد أركيولوجية إلى دلائل أنثروبولوجي إلى مخطوطات يُعزّز الأطروحة، في مواجهة مركزية فكرية ومعرفية وعنصرية تنفي نفيا مطلقا فكرة الاقتباسات والتناص والتأثير.

سيترتب عن الإثبات المادي والعلمي نتائج ايجابية تمنع وتحد من امتدادات التحيزات المعرفية للمركزية الأوروبية التي لا تتوقف عن رفض فكرة التكامل الحضاري.

من القضايا الإشكالية التي أثارها الكتاب، أنواع الآلهة والعبادات اليونانية، والتي يعتقد الباحث بأصولها المصرية، فهي نماذج مقتبسة ومنسوخة من الديانات المصرية القديمة، فقد تم استيرادها والإبقاء عليها أو بإحداث تحويرات وتغييرات طفيفة لتلائم الفضاء الجغرافي والثقافي الجديد «لقد ظهرت في كل بلاد الإغريق عقائد تدور حول عبادة الثور مشتقة من عبادة «منطو» وكذلك من عبادات «مين» و«مينوس» و«حابي» ولكن هذه العبادات طغت عليها عبادات متصلة بالمعز والكباش. وفي هذا الصدد، فإن العبادة الملكية المصرية تحولت، عند بداية الأسرة الثانية عشر أو قرب ذلك الوقت، إلى عقيدة محورها عبادة الكبش «آمنون»⁽¹⁾.

المتعارف عليه في أصول العقائد الوضعية تكوينها وصناعتها وبناء منظوماتها الأدبية والفقهية وفق مرجعيات الزمان والمكان والتركيبية البشرية التي تختار وتنتقي ما يناسبها وما يتماشى مع مصالحها.

تتطلب فرضية برنال (Bernal) على الرغم من موثوقية القرائن إلى إثباتات مادية تجسّد العبادات المصرية القديمة في أديرة أثينا القديمة ومحافلها، لأن آلهة الاولمبي متعددة وفق مؤشرات وظروف وطبيعة المجتمع السياسية والاجتماعية والطبيعية، حيث فرضت هذه المعطيات وجود معبود قوي في كل بيئة.

(1) - أثينة السوداء، م. س، ص ص 158-159.

يستوجب البحث الدقيق والرصين في موضوع الديانات خاصة أن المجتمعات البدائية جميعها تمرُّ في تعبدها وممارسة طقوسها بمشترك عبادي يجمع بين العرافة والتنبؤ والخرافة وعالم الميتافيزيقا، والصلوات والتضرع والتطهر والاحتفال بالأعياد والمناسبات وغيرها.

فرضية أخرى شائكة ومعقدة تفرض على علماء اللغة والمخطوطات القديمة، البحث في مضامينها انطلاقاً من الآثار المكتوبة والمنحوتات «ونحن نعتقد أن حسم المشكلة لن يتم إلا بدراسة مدى تأثير اللغة المصرية القديمة في اللغات السامية ولا سيما الفينيقية. ومن الواضح أن اللغة المصرية القديمة هي الأقدم في التأثير على خطوط الكتابة المكتشفة عند الإغريق. لكن بعض هذه التأثيرات والموجات التي تليها ربما تكون قد وصلت من مصر عبر فينيقيا. ولكن بعض علماء الساميات يتخذون الطريق المعاكس ويركزون جهودهم في البحث عن التأثيرات السامية ولا سيما العبرية على اللغة المصرية»⁽¹⁾.

فالاختلاف واقع ودرجات متفاوتة بين المتخصصين في الحقل اللغوي حول أصول اللغة اليونانية ومضامين ومحتويات معجمها اللغوي، فبين أصلها المصري وتطعيم المعجم بالفاظ جديدة عن طريق الاشتقاق والترجمة وهي العملية الطبيعية لجميع اللغات في تطوير نفسها ومواكبة المستجدات، وجب التأصيل النظرية علمية تنهي الجدل وتكشف الحقائق وتدحض الريب والشك.

يفرض البحث العلمي التجديد في الآليات وأدوات البحث وتوفير عدة معاصرة ومناسبة لاستكمال الفرضيات بالنفي أو الإثبات، فقد أثبتت بعض التوجهات والوسائل عجزها ومحدوديتها في الوصول إلى الحقيقة، لذلك وجب تجديدها أو استبدالها «إن الأداة المفضلة لدى «الوضعيين الآثاريين» هي «الحجة الناتجة عن الصمت» argument from silence» أي الاعتقاد بأننا لذا لم نعثر على شيء ما، فإنه لا يمكن أن يكون قد وجد بكميات ذات قيمة»⁽²⁾.

إن المناهج النقدية والبحثية تتجدد وتتكاثر وتتوحد ولعل منهج العلوم البينية (L'interdisciplinarité) الذي يجمع بين مختلف المناهج يمكن أن يفيكُ شفرات بعض القضايا الإشكالية.

(1) - م. ن، ص ص 36-37.

(2) - أئينة السوداء، م. س، ص 86.

مسألة علمية يثيرها الباحث تتعلق بالتحقيق في المخطوطات والترجمات للمؤرخ اليوناني هيرودوت (Hérodote) حول الأصول المصرية للفلسفة وبعض التشريعات، وهي الحقائق التي أوردها عند زيارته لدلتا النيل والنوبة، والتي أثارت جدلاً وتكديبا، وتأويلاً وإعادة قراءة خاصة من الناحية اللغوية، حين ادعى البعض بخيانة المعنى «لقد تعلم أغلبنا أن ينظروا إلى هيرودوتوس «Herodotos» على أنه «أبو التاريخ» ولكن حتى أولئك الذين يتبعون (تصور) بلوتارخوس «Plutarchos» وينظرون إليه (هيرودوتوس) على أنه «أبو الأكاذيب» ليس بمقدورهم أن يزعموا أن هيرودوتوس كان كاذباً حين تحدث عن وجود مثل هذه الأخبار»⁽¹⁾.

ففضية التشابه مثبتة علمياً وتاريخياً بين الفلسفتين مع أسبقية المصرية، وهي أطروحة دعمتها أبحاث المتخصص في المصريات (Egyptologue) جون يويوت (Jean Yoyotte) حين وضع اختلاف الأسلوب بين الفلسفتين في تناول المفاهيم، والاتفاق والتشابه في الموضوعات، وهو ما يؤكد اطلاع المفكرين الهيلين على الأفكار المصرية والاقتباس منها⁽²⁾.

أورد الكاتب في متن بحثه ألفاظاً وتراكيب دلالية تبعث على التدقيق والتحقيق وتتطلب التأكيد لانتاج سياقات خطابية تثبت الاطاريح والمقاربات، ذلك أن الفرضيات تنفلت وتتححر من سلطة الأيديولوجيا والتحيز بالبرهان العلمي والدليل المادي، فالدعوة مفتوحة لعلماء اللغة لتفكيك خطوط اللغات القديمة لإثبات الأصول وتحيد المنابع والمصادر دون ارتجال وعشوائية منهجية تتعلق بالعواطف والانطباع والأمزجة والانتماءات العرقية والفكرية المتحيزة.

ومن التراكيب الاستفهامية والإنكارية التي تتنافى مع البحث العلمي وتتطلب التوضيح، الابتعاد عن توظيف التراكيب الجاهزة «من المتفق عليه»⁽³⁾ بالإضافة إلى عبارات الشك «في اعتقادي»⁽⁴⁾ «إذا كنت قد أصبت»⁽⁵⁾ «يبدو أن...»⁽⁶⁾.

(1) - م. ن، ص، 175.

(2) - ينظر كتاب: YOYOTTE, Jean, La pensée préphilosophique en Égypte, Paris, 1969.

(3) - أثينة السوداء، م. س، ص 102.

(4) - م. ن، ص 76.

(5) - م. ن، ص 77.

(6) - م. ن، ص 318.

4- دعوات:

بعيداً عن التشنجات الأيديولوجية والتعصب العرقي الذي يتناقض مع الوطنية ولا صلة له بالانتماءات الوطنية ومكونات الهوية وخصوصياتها الثقافية، لأن الأوطان تستمد قوتها من الاستثمار في المشترك الإنساني والمثاقفة الندية والانفتاح على ثقافة الغيرية باعتبارها مقياساً للذات ومنجزها الحضاري.

إن كتاب مارتين برنال (Martin Bernal) يعتبر مشروعاً رائداً للمراجعات الفكرية والعلمية، فالغاية من الأطروحات نبيلة تهدف إلى اكتشاف درجات الاحتكاك بين الحضارات، وخاصة تلك الموسومة والموصوفة بالحضارة المنفتحة، وهي القائمة على مبادئ التأثير والتأثر، عكس الحضارات المغلقة لأسباب تتصل بالجغرافيا خاصة كالحضارة الصينية.

فالدعوة إلى المراجعات غاية علمية ومنهجية، لأنها تتصل بحضارة أسس صداها لفكر الأنوار وحركة التنوير التي أنتجت الثورات العلمية والتي كانت إرهاباً للقرية العالمية والثورة المعلوماتية والرقمنة.

يسعى الفكر الاستشراقي إلى استقراء المستقبل والتنبؤ بالبنيات الثقافية الحداثية التي تستقي أفكارها من دلالات التاريخ ودروسه، والفكر اليوناني له ايجابية الدافعية إلى البناء الحضاري، فلا يُنقص من قيمته ولا من وزنه المعرفي والفلسفي الإقرار بالاعتقالات التي أثّرت فيه نتيجة الاحتكاك الطبيعي مع الحضارات المجاورة.

فالدعوة العلمية تقتضي المراجعة وتصويب الأغلاط، ذلك أن أجزاء كبيرة من التاريخ قد سُرقَت بتعبير الكاتب الانجليزي جاك غودي (Jack Goody) وحُرِّفت وتحوّلت دلالتها « يدعي الغرب اختراع العديد من التشريعات الجوهريّة، كالديمقراطية والرأسمالية وتحرير السوق، والحريات الشخصية، ولكنها تشريعات نعثر عليها في العديد من المجتمعات الإنسانية التي سبقت نشأة الغرب»⁽¹⁾

(1) - GOODY, Jack, Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde, Traduit par Fabienne Durand-Bogaert, Gallimard, 2010, p 10.

وربما تجاوزت السرقة التاريخية إنكار وجود حضارات بأكملها، خاصة تلك المرتبطة بالشرق « المؤرخون لا يُقرُّون ولا يذكرون مطلقًا بأن الحضارة الشرقية أقدم من الحضارة الغربية، وأن الشرق يمتلك حضارة تمتد جذورها في التاريخ وبقيت ثابتة رغم الغزوات والاحتلال المتتالي »⁽¹⁾.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- برنال، مارتين، أثينة السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الأول، تلفيق بلاد الإغريق، 1785-1985، ترجمة (مجموعة من المترجمين) تحرير ومراجعة وتقديم: أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

- برنال، مارتين، أثينة السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الثاني، النهاية البطولية لعصر بطولي (سقوط طيبة، وطروادة وموكيناى) ترجمة وتعليق وتحرير: محمود إبراهيم السعدني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

المراجع العربية:

- العبادي، مصطفى، أثينا السوداء، تأليف مارتين برنال، عرض وتحليل، عالم الفكر، المجلد الحادي والعشرين، العدد الثالث، الكويت، يناير، 1993.

المراجع باللغة الفرنسية:

-BASLEZ, Marie-Françoise, L'Étranger dans la Grèce antique, Gallimard, Paris, 2003.

-BATTESTINI, Simon P. X., Ecriture et texte, contribution africaine, Presses Université Laval, 1997.

- BAYART, Jean-François, Les Etudes postcoloniales, Un carnaval académique, KARTHALA, Paris, 2010.

(1) - Ibid, p 12.

- CARTLEDGE, Paul, Martin Bernal et la fureur Black Athena, In: Afrocentrismes, Editions Karthala, 2010.
- (Collectif), Travaux de Littérature, Volume XVII, Les grandes Peurs, 2, L'Autre, Colloque de Nancy (30 septembre-3 octobre 2003) organisé par l'ADIREL, DROZ, Genève, 2004.
- COLLIN, Franck, & MOOMOU, Jean & SEVENO, Caroline, Eduquer en pays dominé (Afrique, Amériques, Europe), Editions KARTHALA, 2019.
- DE GOBINEAU, Joseph-Arthur, Essai sur l'inégalité des races humaines, Librairie FIRMIN-DIDOT ET C^{ie}, Paris, 1853.
- DUBUISSON, Michel, Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain, L'antiquité classique, Tome 70, 2001.
- Encyclopaedia Universalis, Dictionnaire des Idées & Notions en Sciences sociales (Ethnocentrisme), France, 2019.
- ETILE, René-Louis Parfait, Etude sur une civilisation négro-africaine, l'Egypte antique, Edition MENAIBUC, 2003.
- GARRIGOU, Alain, «Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde (J. Goody)», Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 4 janvier 2020.
URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/le-vol-de-l-histoire-comment-l-europe-a-impose-le-recit-de-son-passe-au-reste-du-monde-j-goody>
- GOODY, Jack, Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde, Traduit par Fabienne Durand-Bogaert, Gallimard, 2010.
- KILANI, Mondher, L'ethnocentrisme du discours anthropologique, In «Pour un universalisme critique», Édition La Découverte, 2014.
- MARCUSE, Herbert, L'homme unidimensionnel, Editions de Minuit, Paris, 1968.

- MARONGIU, Jean-Baptiste, Zarbi le Grec, Libération, 19 décembre 1996 à 02:48, URL: https://next.liberation.fr/livres/199619/12//zarbi-le-grec-martin-bernal_190591
- OMOTUNDE, Jean Philippe, Les racines africaines de la civilisation européenne, Edition Menaibuc, 2002.
- OMOTUNDE, Jean-Philippe, L'origine négro-africaine du savoir grec, Volume 1, Editions MENAIBUC, 2000.
- RICHARD, Lionel, Nazisme et barbarie, Editions Complexe, Bruxelles, 2006.
- ROSSEL, Jacques, Aux racines de l'Europe occidentale, Edition L'âge de L'Homme, Lausanne, Suisse, 1998.
- SCHMIDT, Thomas S., Plutarque et les barbares, la rhétorique d'une image, PEETERS, LOUVAIN, 1999.
- SUAUDEAU, Yves, «Ethnocentrisme», Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 30 décembre 2019.
- TCHALEU, Joseph Wouako, Le racisme colonial, Analyse de la destructivité humaine, L'Harmattan, Paris, 2015.
- URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ethnocentrisme/>
- YOYOTTE, Jean, La pensée préphilosophique en Égypte, Paris, 1969.
- ZOGRAPHOU, Gerasimoula, L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne, Centre international d'étude de la religion grecque antique, Kernos, 8, 1995.

Issue n°

13

Journal
Dhakhaā'ir
Lil-'Ulūm al-Insānīyah
June 2022 AD, Dhu al-Qi' dah 1443 AH



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

A QUARTERLY ELECTRONIC PEER REVIEWED ACADEMIC JOURNAL OF HUMANITIES

Participated in this issue:

Maryam MILOUD SAAD AHMED

Moussa ELMOUDEN

Sidi Mohammed ABDOUSS

Mohammed ACHENDIR

Hamid RAMADAN SEGHIR

Hafid BOURADLA

Mustafa HASNIUI

Fatima Zahra ELYOUBI

Mohammed AGUERT

Yassine ELAMIRI

Brahim ETTAHIRY

Ahmed JANNATI

Boubaker OUNGHIR

Mekki SAADALLAH