

أعضاء إدارة المجلة

المدير الشرفي: أ.د. نور الدين غوالي ، رئيس جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان

مدير المجلة: أ.د. محمد سعيدي عميد كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

رئيس التحرير: أ.د. عبد الحق زريوح

اللجنة العلمية

أ.د. مصطفى أوشاطر	أ.د. محمد بشير	أ.د. خير الدين سيب
أ.د. معروف بلحاج	أ.د. مبخوت بودواية	د. غوثي بسنوسي
د. منوار لخضر	د. مقنونيف شعيب	د. العربي بوحسون
د. فقيه العيد	د. يحي بشلاغم	د. عبد القادر بودومة
أ. نقادي سيدي محمد	أ. ملياني محمد	أ. بلخير عثمان

الهيئة الاستشارية

أ.د. أبو عمشة نبيل (جامعة سوريا)	أ.د. وجيه حمد (جامعة الأردن)
أ.د. عبد الحميد بورايو (جامعة الجزائر)	أ.د. بلحاج كاملي (جامعة سيدي بلعباس)
أ.د. بول بوندلفي (مونبيلييه - فرنسا)	أ.د. عبد الهادي بن منصور (باريس - فرنسا)
د. جيلالي حاج سماعة (جامعة مستغانم)	د. محمد بن سعيد (جامعة وهران)
أ.طبيب ولد عروسي (باريس - فرنسا)	

الأمانة العلمية و التقنية

د. الغالي بن لباد	د. عبد الله بن معمر	أ. زازوي موفق
أ. بن معمر بوخضرة	أ. بلشير محمد	أ. عطار عبد المجيد
أ. كبار عبد العزيز	أ. للاح حسين	أ. بلقرنين عبد القادر
		ت. وشاني أمين مصطفى



قواعد و شروط النشر

1. أن تتوفر في البحوث الأصالة العلمية الجادة و الجيدة.
2. أن تحترم الشروط العلمية و المنهجية و التقنية من حيث الإحالات و الهوامش و المراجع و المصادر و العناوين و الإخراج.
3. يجب أن يستعمل الكاتب مقياس الكتابة Arial 16 و توضع الإحالات في آخر المقال مع مراعاة الترقيم.
4. تقدم الأبحاث في نسخة مطبوعة و أخرى على قرص CD.
5. أن يرفق مع المقال ملخص باللغات العربية و الفرنسية و الإنجليزية.
6. أن يرفق صاحب المقال تعريفا مختصرا بنفسه و نشاطه العلمي و الثقافي.
7. تخضع كل الأبحاث المقدمة للمجلة للجنة القراءة و التحكيم.
8. لا تعاد الأبحاث التي لم تنشر في المجلة إلى أصحابها.
9. لا تلتزم المجلة بنشر كل ما يرسل إليها.
10. تحتفظ المجلة بحق نشر البحوث وفق برنامجها الخاص و حسب الأوليات العلمية.
11. ترسل المجلة نسخة واحدة لكل باحث قد نشرت له بحثه.

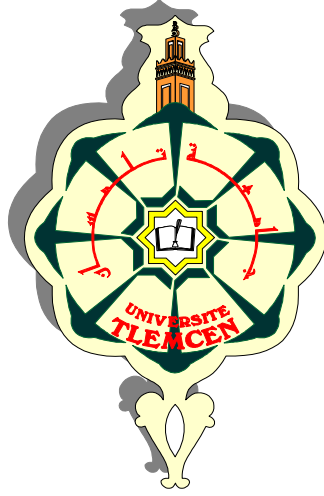
الأبحاث المنشورة لا تعبر عن رأي المجلة
و إنما تعبر عن آراء الباحثين أنفسهم.

- كلمة العدد ص7
- سعيدي محمد/ عميد الكلية
- موقف الفراء من القراءات القرآنية ص8
- خيرالدين سيب / جامعة تلمسان
- التفسير العلمي للقرآن الكريم (دراسة مفتاحية) ص34
- بلختير بومدين / جامعة تلمسان
- المقاصد الشرعية من إجراء المسابقات العلمية ص48
- بلحاجي عبد الصمد / جامعة تلمسان
- الآبار و أحكامها في المدينة الإسلامية ص60
- بن حمو محمد / جامعة تلمسان
- قراءة في مخطوط "ثبت ووفيات شمس الدين الندرومي" ص81
- طارق ورّاد/ جامعة تلمسان
- أبو عبد الله الماللي التلمساني ومؤلفه المواهب القدسية في المناقب السنوسية.... ص102
- خليفني الشيخ / جامعة تلمسان

- محمد بن إبراهيم الآبلي ودوره العلمي و التربويص120
- سيدي محمد نقادي /جامعة تلمسان
- العدد ، تحديد لتجلياته ودلالاته في أشكال من التعبير الشعبيص131
- ماحي عبد اللطيف /جامعة تلمسان
- التجليات التربوية في فكر ساطع الحصريص143
- شعيب مثنونيف /جامعة تلمسان
- الأنماط التربوية الأسرية و النمو المعرفي للطفلص155
- مسعودي محمد رضا /جامعة تلمسان
- مقاومة متيجة 1830 – 1833ص168
- علامة صليحة /جامعة تلمسان
- أثر التحولات الاقتصادية في الجزائر على الواقع الاجتماعي والثقافيص191
- منصوري مختار / جامعة تلمسان
- السوابق المؤثرة على رضى المستهلك: دراسة إمبريقية لمستهلكي العلامة Isis....ص206
- بن حبيب عبد الرزاق - بن أشنهو سيدي محمد /جامعة تلمسان
- الشباب والبطالة في الجزائر أرقام وواقع اجتماعي ملغمص225
- حجال سعود /جامعة تلمسان

Sommaire

- **Le dossier sur «« Pierre Bourdieu et l'Algérie »p2**
Professeur Saidi Mohamed
Doyen De La Faculte Des Sciences Humaines Et Sences Sociales
- **Pierre Bourdieu et l'Algérie L'histoire d'une rencontre et ses impacts Scientifiques et politiques.....p3**
Professeur SAIDI Mohamed
Doyen de la faculté des sceinces humaines et sciences sociales
- **Retour sur l'Algérie de Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad Notes sur les raisons et incidences de leurs choix sociologiques (1960-1963)p14**
Professeur Amín Pérez
Institut de recherche interdisciplinaire
Sur les enjeux sociaux (IRIS-EHESS)
- **Une Kabylie à la mesure de la théorie de l'habitus....p33**
Professeur Enrique Martin-Criado
Université Pablo d'Olavide. Séville (Espagne)
- **BOURDIEU REVISITE: Communication d'ouvertur...p59**
Professeur Charif Mustapha (MC)
Faculté des sceinces humaines et sciences sociales
- **Bourdieu et l'Algérie : Notes sur l'indissociabilité biographique du politique et du scientifique.....p87**
Professeur lauran petit
L'Université de PARIS 8
- **بيار بورديو وزمن الفلاح الجزائريص 127**
– بن معمّر عبد الله / جامعة تلمسان



تسعى مجلة "الإنسان و المجتمع" إلى أن تكون منبرا معرفيا للأساتذة و الباحثين المشتغلين بحقل المعرفة الإنسانية و الاجتماعية الوطنية و العربية و العالمية. لقد أردناها كذلك ، لأننا نعتقد اعتقادا جازما في الكفاءات العلمية في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية و في قدرتها الكبيرة و القوة على التكفل بقضايا الإنسان كذات اجتماعية و ثقافية و عقائدية و اقتصادية و سياسية متفاعلة مع الظروف الجديدة و ما أفرزته من تحولات مختلفة كان لها أعمق الأثر في حياته. لقد أصبح البحث في هذه الآثار ضرورة ملحة و من ثم أصبحت مسؤولية الباحث الإنساني و الاجتماعي الواعي والملتزم كبيرة جدا...

و من أجل القيام بمهمته المعرفية و تحمل هذه المسؤولية، لابد و أن يؤسس لأفكاره و أطروحاته و مقارباته، تأسيسا علميا و منهجيا معقولا و سليما بعيدا عن الأطروحات السياسية و الإيديولوجية و الإثنية الضيقة التي قد تسيء إلى الفكر العلمي أولا و إلى المفكر ثانيا و إلى موضوع الفكر ثالثا.

نريد أن تكون مجلة " الإنسان و المجتمع " منبرا علميا نزيها ، نظيفا و شريفا ، و فضاء خصبا للحوار المعرفي الحر و الديمقراطي ، و ساحة للسؤال و النقاش العلمي حول قضايا إنسانية و اجتماعية ، روادها الأساسيون و بامتياز المصابون بهاجس السؤال الاجتماعي و الإنساني بعيدا عن اللغو و الصراعات الهامشية و الخطابات الديماغوجية السطحية و المزيفة و التي لا تمت إلى العلم بأية صلة.

إن مجلة "الإنسان و المجتمع" و التي تعرف نفسها بنفسها ترحب بكل الأقلام التي تريد أن تتخطى لحظة الشك المعرفي و المنهجي و صدمة التحولات لتعلن عن خطها و لونها المعرفي الأصيل و النزيه و أن تتحمل مسؤوليتها خدمة للإنسان و المجتمع.

كلمة العدد

إن سباق الميل يبدأ بخطوة، وقد شكل العدد التجريبي أول خطوة لمجلة الإنسان والمجتمع في سباق المعرفة الإنسانية والاجتماعية. نريد لهذا السباق، ونريدها أن تصل إلى خط الوصول محتلة في ذلك المراتب الأولى والمشرفة في دنيا العلم والبحث والثقافة.

ظهر العدد التجريبي الذي يعد على الأقل بالنسبة إلينا حدثا معرفيا لا بد من المحافظة عليه والعمل بجد و إخلاص من أجل ضمان حياته واستمراره و هو الأمر الذي آمن به أعضاء الهيئة العلمية فعملوا على تجسده وترجمته وذلك بإصدار العدد الأول.

ولعل ما زادنا حماسة و التزاما من أجل الإسراع بهذا العدد هي تلك المراسلات التي وصلتنا، فبعضها جاء محملا بقيم التهاني والشكر والتشجيع والمواصلة في إصدار المجلة ، و البعض الآخر لم يحصل على المجلة وإنما سمع عنها فطلبها منا ونحن بدورنا نشكر كل الذين راسلونا، ونسعى لأن تكون عند حسن ظنهم.

ويطل علينا هذا العدد بدراسات ومقالات مختلفة من حيث الموضوع و المقاربة فهي مواضيع مست الدين، والتاريخ والتربية والمجتمع.

وقد تزامن تاريخ إصدار هذا العدد مع يوم دراسي حول المفكر الاجتماعي و الأنثروبولوجي بيار بورديو وهو يوم دراسي دولي نظمتها الكلية بالتعاون مع المركز الثقافي الفرنسي بتلمسان، "بيار بورديو والجزائر" وقد نشط فعاليات هذا اليوم عدد من أساتذة الكلية وأساتذة فرنسيين من جامعة باريس 8.

وبهذه المناسبة، رأت الهيئة العلمية للمجلة، أن ترفق هذا العدد بملف خاص يحتوي على عدد من هذه المداخلات وهو أمر استحسنه الجميع، واقترحوا أن يصير تقليدا فيقرن كل عدد بملف خاص حول شخصية علمية أو موضوع اجتماعي وإنساني ذي أهمية.

لا يسعني في هذه الكلمة إلا أن أشكر كل أعضاء الأمانة العلمية وهيئة التحرير على ما بذلوه من جهد لتحضير وإخراج وإصدار هذا العدد كما اشكر كل الخبراء الذين تحملوا أعباء قراءة المقالات والدراسات وتقييمها.

مدير المجلة / أ. د. محمد سعيدي

موقف الفراء من القراءات القرآنية.

خيرالدين سيب *

مقدمة :

تعدّ القراءات القرآنية مصدرا من مصادر النحويين سواء أكانوا بصريين أم كوفيّين، فهي مبثوثة في كتبهم بوصفها شواهد على صحة القواعد التي استنبطوها. وعلى الرغم من اختلاف مواقفهم من القراءات تبعا لاختلاف مناهجهم في دراسة اللغة النحو، إلّا أنّ القراءات التي اختلفوا في صحة الاستشهاد بها أو القياس عليها لا تعدو أن تكون يسيرة إلى الدرجة التي يمكن حصرها وتوضيح جوانب الاختلاف حولها. فمن المعروف أنّ الخليل وسيبويه لم يخطئا أية قراءة إلّا أنّ البصريين فيما بعد كانوا متزمّتين إزاء قبول طائفة من القراءات فضعفوها ووصموا أصحابها بالوهم تارة وباللحن وعدم معرفة النحو تارة أخرى. أمّا الكوفيون فذهب بعض الدارسين إلى أنّ موقفهم أكثر انسجاما مع طبيعة اللغة فقد قبلوا القراءات واحتجوا بها وعقدوا على ما جاء فيها أكثر من أحكامهم وأصولهم. وقد مرّت بي أثناء قراءتي كتاب الفراء "معاني القرآن" طائفة من القراءات اتخذ منها الفراء مواقف عدّة فعمدت إلى تتبع تلك القراءات في كتابه المذكور فحسب ، ولكي يكون البحث وافيا عرضت موقف البصريين من القراءات ، ثمّ موقف الكوفيّين وأطلت الوقوف عند موقف الفراء بوصفه عماد مدرسة الكوفة في النحو في نظر عدد من الدارسين ، فتبيّن لي أنّ له مواقف متباينة من القراءات فمنها ما كان يقبله ويحتجّ به ومنها ما قبله ووجد له وجها أو تفسيرا على الرغم من رفض البصريين له ومنها ما رجحه على غيره ومنها ما تردّد في الطعن فيه أو طعن فيه بغير تردد ، فدرست كل موقف على حدة ثمّ ختمت البحث بخاتمة أجملت فيها أهمّ نتائج البحث.

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

موقف البصريين من القراءات القرآنية :

اهتمّ الخليل وسيبويه بالقراءات القرآنية فلم يخطأ قراءة بل نظرا إلى القراءات نظرة احترام وتقديس ، فقد جاء في الكتاب في "باب حروف أجريت مجرى حروف الاستفهام وحروف الأمر والنهي" : وقد قرأ بعضهم : "وأما ثمود فهديناهم" إلا أنّ القراءة لا تخالف ، لأنّ القراءة السنّة⁽¹⁾ .

أمّا بعد الخليل وسيبويه فقد أخضع البصريون القراءات لأقيستهم وقواعدهم ، فلما وافق تلك المقاييس دون حاجة إلى تأويل قبلوه ، أمّا ما خالف تلك القواعد فضعّفوه وعدّوه شاذّا⁽²⁾ .

وذهب بعض الباحثين إلى أنّهم قد استبعدوا من منهجهم الاستشهاد بالقراءات إلاّ إذا كان هناك شعر يسندها أو كلام عربي يؤيدها أو قياس يدعمها⁽³⁾ .

وقد عرف عن المازني أنّه « كان يتشدّد في الأخذ بالقياس ويردّ ما لا يطرد معه من لغة العرب ومن بعض القراءات للذكر الحكيم »⁽⁴⁾ .

ومن القراءات التي رفضها البصريون قراءة ابن عامر : « وكذلك زَيْن كثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم » [الأنعام:137] ، حيث قرأها « زَيْن » بضمّ الزاي وكسر الياء و« قتل » بارفع و« أولادهم » بالنصب ، و« شركائهم » بالخفض ، وقرأ الباقر : « زَيْن » بفتح الزاي والياء و« قتل » بالنصب ، و« أولادهم » بالخفض ، و« شركائهم » بالرفع⁽⁵⁾ .

وسبب رفض البصريين قراءة ابن عامر لكونه فصل بين المصدر المضاف إلى فاعله بالمفعول ، فقد منع ذلك جمهور البصريين ورموا ابن عامر ، وهو من القراء السبعة ، بالجهل بأصول العربية ورفضوا الاحتجاج بقراءته⁽⁶⁾ .

وخطأوا قراءة إبراهيم وقتادة وحمزة⁽⁷⁾ بخفض «الأرحام» من قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: 1] ، فقال النحاس بصدد هذه القراءة : «فأما البصريون فقال رؤسائهم : هو لحن لا تحلّ القراءة به»⁽⁸⁾ ، وذكر المبرد أنّ البصريين : «لا يعطفون الظاهر على المضمر المخفوض ومن أجازهم غيرهم فعل قبح كالضرورة ، والقرآن إنما عمل على أشرف المذاهب وقرأ حمزة : «الذي تساءلون به والأرحام» ، وهذا مما لا يجوز عندنا إلا أن يضطر إليه شاعر كما قال :

فاليومَ قَرَّيْتُ تَهْجُونَا وَتَشْتَمُنَا

فاذهبْ فما بك والأيام من عجب»⁽⁹⁾.

وقد أنكر ابن يعيش على المبرد غلوّه في مذهبه ذلك فقال : «وقد ردّ أبو العباس محمد بن يزيد هذه القراءة وقال لا تحلّ القراءة بها ، وهذا القول غير مرضٍ من أبي العباس لأنّه قد رواها إمام ثقة ولا سبيل إلى ردّ نقل الثقة مع أنّه قد قرأها جماعة من غير السبعة كابن مسعود وابن عباس والقاسم وإبراهيم النخعي والأعمش والحسن البصري وقتادة ومجاهد ، وإذا صحت الرواية لم يكن سبيل إلى ردّها»⁽¹⁰⁾.

وجنح النحاس إلى موقف البصريين في رفض هذه القراءة ونقل رأي المازني في هذه المسألة : «وقال أبو عثمان المازني : المعطوف والمعطوف عليه شريكان لا يدخل في أحدهما إلا ما دخل في الآخر فكما لا يجوز مررت بزید وبك وكذا لا يجوز مررت بك وزید»⁽¹¹⁾.

ورفض المازني قراءة نافع بن أبي نعيم : «ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش» [الأعراف: 10] ، حيث همز "معاش" فقال : «أصل أخذ هذه القراءة عن نافع ولم يكن يدري من العربية وكلام العرب التصحيح في نحو هذا»⁽¹²⁾.

وتابعه المبرد في تغليط قراءة نافع فقال : «من قرأ - معائش - فهمز فإنه غلط ، وإنما هذه القراءة منسوبة إلى نافع بن أبي نعيم ولم يكن لع علم بالعربية»⁽¹³⁾.

وذهب الزجاج إلى أنّ : «جميع نخاة البصرة تزعم أنّ همزها خطأ ولا أعلم لها وجهها إلا التشبيه بصحيفة وصحائف ولا ينبغي التعويل على هذه القراءة»⁽¹⁴⁾.

وذهب النحاس مذهب البصريين في عدّ قراءة نافع لحنا فقال :

«وقرأ الأعرج "معائش" بالهمز وكذا روى خارجة بن صعب عن نافع ، قال أبو جعفر : والهمز لحن لا يجوز لأنّ الواحد معيشة فزدت ألف الجمع وهي ساكنة والياء ساكنة فلا بدّ من تحريك ، إذ لا سبيل إلى الحذف والألف لا تحرك فحركات الياء بما كان يجب لها في الواحد»⁽¹⁵⁾.

وقد دافع أبو حيان الأندلسي عن قراءة نافع فقال : «فهذا نقل عن الفراء عن العرب أنّهم ربما يهمزون هذا وشبهه وجاء به نقل القراء الثقات ابن عامر وهو عربي صراح وقد أخذ القرآن عن عثمان قبل ظهور اللحن ، والأعرج وهو من كبار قراء التابعين ، وزيد بن علي وهو من الفصاحة والعلم الذي قلّ أن يدانيه في ذلك أحد ، والأعمش وهو من الضبط والإتقان والحفظ والثقة بمكان ، ونافع وهو قد قرأ على سبعين من التابعين وهم من الفصاحة والضبط والثقة بالحل الذي لا يجهل ، فوجب قبول ما نقلوه إلينا ولا مبالاة بمخالفة نخاة البصرة في مثل هذا»⁽¹⁶⁾.

وأنكر على المازني نقله القراءة عن نافع فحسب ودافع عن عربية نافع فقال : «إذ هو فصيح متكلم بالعربية ناقل للقراءة عن العرب الفصحاء ، وكثير من النخاة يسيئون الظنّ بالقراء ولا يجوز لهم ذلك»⁽¹⁷⁾.

وقد مالت طائفة من اللهجات العربية القديمة إلى التخلص من أصوات المدّ الطويلة فجنحت لتحقيق الهمز⁽¹⁸⁾. وبذلك فما تنبه إليه الفراء من هذا المنحى في سلوك تلك اللهجات يعدّ خير مبرر لصحة هذه القراءة التي رفضها البصريون فهي انعكاس لأثر لهجي غلب على طائفة من القراءات القرآنية وهذه واحدة منها⁽¹⁹⁾.

وخطأ البصريون ضمن ما خطأوه قراءة يحيى بن وثاب والأعمش وحمزة⁽²⁰⁾ «وما أنا بمصرحك وما أنتم بمصريّ» [إبراهيم: 22] ، بكسر الياء من "مصري" ، وعلى الرغم من أنّ القراءة مروية عن هؤلاء القراء الأعلام فقد عدّوها وهماً وعتوها بالشذوذ لأنهم يرون أنّ في ياء المتكلم لهجتين هما :

«الفتح والتسكين إذا لم يكن قبلها ساكن فالتح لا غير»⁽²¹⁾.

وقال الأخفش الأوسط فيها : « وهذه لحن لم نسمع بها من أحد من العرب ولا أهل النحو»⁽²²⁾.

وكذلك فعل الزجاج⁽²³⁾ ، وتابعهم أبو جعفر النحاس فقال : « فقد صار بالإجماع لا يجوز»⁽²⁴⁾.

أمّا في قوله تعالى : ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى﴾ [النجم: 50] ، فقد قرأ ابن كثير وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي «عاداً الأولى» منونة ، وقرأ نافع وأبو عمر بن العلاء «عاد الولي» مدغمة موصولة⁽²⁵⁾.

وقد عدّ المبرد قراءة نافع وأبي عمرو لحناً ونقل عنه النحاس قوله : «وما علمت أنّ أبا عمرو لحن في صميم العربية في شيء من القرآن إلّا في «يؤدّ إليك» [آل عمران: 75] ، وفي «وإنّه أهلك عاد الولي»⁽²⁶⁾.

وفي قوله تعالى : ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا معجزين في الأرض﴾ [النور: 57] ، فقد قرأ حمزة وابن عامر «ولا يحسبنّ» بالياء وباقي السبعة بالتاء⁽²⁷⁾.

وعدّ أبو حاتم السجستاني هذه القراءة لحناً إذ قال : «إنّ هذا لحن لا تحلّ القراءة به ولا يسمع لمن عرف الإعراب وعرفه»⁽²⁸⁾ ، فقد لحن قارئان من القراء السبعة على الرغم مما عرف عنهما من نزاهة ودراية بالعربية.

ذلك جزء مما تيسر الوقوف عليه بمثل موقف البصريين المتشدد إزاء طائفة من القراءات التي رويت عن قراء عرفوا بنزاهتهم ومكانتهم في القراءة ومعرفة العربية ، فلم يكن للقراءات التي خالفت منهجهم عاصم فضّعفوها ورفضوها وطعنوا في أصحابها ورموهم باللحن والوهم ، وهم في نهجهم هذا يعاملون القراءات القرآنية معاملة النصوص اللغوية الأخرى فما لم يوافق هواهم عدون شاذاً أو يحفظ ولا يقاس عليه»⁽²⁹⁾.

موقف الكوفيين من القراءات :

تعدّ القراءات مصدراً من مصادر الكوفيين اللغوية ، فتوسعوا في قبولها مثلما توسعوا في الاستشهاد بما سمعوه عن العرب بغض النظر عن مخالطة هؤلاء الكوفيين للقبائل الحضرية، لذا توسعوا في دائرة السماع مثلما توسعوا في دائرة القياس ، فقال فيهم السيوطي : «لو سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيئاً مخالف للأصول جعلوه أصلاً وبوّبوه عليه»⁽³⁰⁾.

وقال في موضع آخر : «إذا سمعوا لفظاً في شعر أو نادر كلام جعلوه باباً أو فصلاً»⁽³¹⁾.

وقد فرّق الدكتور مهدي المخزومي بين موقف البصريين وموقفهم من القراءات فقال :

«أمّا الكوفيون فلهم موقف آخر يغاير موقف البصريين من القراءات كل المغايرة ، فقد قبلوها واحتجوا بها وعقدوا على ما جاء فيه كثيراً من أصولهم وأحكامهم ، وهم إذا رجحوا القراءات التي تجمع بين القراء فلا يرفضون غيرها ، ولا يغلطونها، لأنّها صواب عندهم أيضاً»⁽³²⁾.

وقد ذهب أغلب الدارسين مذهب المخزومي في كون الكوفيين أقلّ تزمّناً وأكثر حذراً من مسألة تخطيء القراءات ورمي القراء بالوهم وذلك لسيادة الطابع الديني على علماء الكوفيين ولا سيما الكسائي بوصفه أحد القراء السبعة⁽³³⁾.

ولعلّ الراجح في هذه المسألة أنّ مواقف النحويين اختلفت من القراءات كما اختلفت مواقفهم من مسائل اللغة والنحو ، فقد صدق هذا على مستوى المنهج النحوي : «أو قد يكون في مواقف يخالف فيها النحوي جماعة مذهبه ويوافق مذهباً آخر أو قد ينفرد هو بالموقف دون أن يتفق مع أحد»⁽³⁴⁾ ، ولعلّ هذا الرأي يصدق على مواقف الفراء المختلفة من القراءات فقد قبل ما رفضه البصريون وتميّز بالخروج عن مذهب الكوفيين في التعامل مع النصوص اللغوية والقراءات ففاضل بينها أو تردّد في قبولها أو رفضها ، ونجده يطعن في طائفة من القراء ويرميهم باللحن والوهم ولم يسلم من

نُحجّه هذا حتّى القراء السبعة بما فيهم أبو عمرو بن العلاء وحمزة الزيات وذلك ما سنبينه في الصفحات الآتية.

موقف الفراء من القراءات القرآنية :

لم يطرد موقف الفراء من القراءات في نسق واحد ولذلك قمت بجرد موقفه في كتابه "معاني القرآن" ثمّ صنّفت هذا الموقف إلى موقف القبول وموقف المفاضلة والترجيح وموقف التردد في الطعن في القراءات ثمّ موقف التخطيء ، وإليك هذه المواقف مفصلة على وفق الشواهد التي جمعتها حول موقفه من القراءات.

1- موقف القبول :

وهو موقف يشيع لديه إذ يروي القراءة دون أن يعقب عليها ، بل يذكر أوجه الاختلاف في القراءة ويحتج لكل وجه من غير مفاضلة أو ترجيح ، ومما يعكس موقفه هذا قوله في قراءة ﴿ الحمد لله ربّ العالمين ﴾ [الفاتحة: 2].

«اجتمع القراء على رفع "الحمد" وأما أهل البدو فمنهم من يقول "الحمد لله" ومنهم من يقول "الحمد لله" ، وقال غيرهم : "الحمد لله" فيرفع الدال واللام»⁽³⁵⁾.
وقد قرأ الحسن البصري : "الحمد لله" | ، وقرأ إبراهيم بن أبي عبلة : "الحمد لله" ، ورويت عن رؤبة بن العجاج : "الحمد لله"⁽³⁶⁾.

ويعلّل الفراء هذه القراءات على اختلافها تعليلا صوتيا فقال :

«وأما من خفض الدال من "الحمد" فإنه قال هذه كلمة كثرت على ألسن العرب حتّى صارت كالاسم الواحد ، فثقل عليهم أن يجتمع في اسم واحد من كلامهم ضمة بعدها كسرة أو كسرة بعدها ضمة ، ووجدوا الكسرتين قد تجتمعان في الاسم الواحد مثل : إيل فكسروا الدال ليكون على المثال من أسمائهم ، وأما الذين رفعوا اللام فغنّهم أرادوا المثال الأكثر من أسناء العرب الذي يجتمع فيه الضمتان مثل : الحلم والعُقب»⁽³⁷⁾.

فمن الواضح أنّ الفراء فسر كلمتا القراءتين وحاول أنّ يحتج لكل منهما بما يناسبها من المنطق العربي السليم دون أن يشذّذها أو يخطأها كما فعل البصريون»⁽³⁸⁾.

وقد ذكر النحاس أنّ قراءة الحسن البصري موافقة لهجة تميم وقراءة ابن أبي عجلة موافقة لهجة ربيعة⁽³⁹⁾.

وفسر المحدثون هذه القراءات على أنّها اتباع حركي يهدف إلى الانسجام بين الحركات المتباعدة في الكلمة الواحدة أو في الكلمات المتجاورة ، ويحدث فيها تأثير إحدى الحركات على ما يجاورها ، وتعني هذه الظاهرة ميلا إلى تقليل الجهد العضلي المبذول لتحقيق المجانسة بين أصوات المد القصيرة⁽⁴⁰⁾.

وينحو الفراء إلى عرض طائفة من القراءات وقبولها ، من ذلك القراءات التي وردت في قوله تعالى : ﴿ يُضِلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [التوبة : 37] ، فقد قرأها عبد الله بن مسعود "يُضِلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا" ، وقرأها زيد بن ثابت : "يُضِلُّ" وقرأها الحسن البصري "يُضِلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا" ، فعرض الفراء هذه القراءات وعلّق على قراءة الحسن بقوله : «كأنّه جعل الفعل لهم يضلّون به الناس وينسئونه لهم»⁽⁴¹⁾.

وفعل نظير ذلك في الآية الكريمة : ﴿ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا ﴾ [النبأ : 28] ، فقال : «خففها علي بن أبي طالب رحمه الله "كِذَابًا" وثقلها عاصم والأعمش وأهل المدينة والحسن البصري ، وهي لغة يمانية فصيحة يقولون : كَذَّبَتْ بِهِ كِذَّابًا ، وَخَرَقْتُ الْقَمِيصَ خِرَاقًا ، وَكَلَّ فَعَلْتُ فَمَصْدَرُهُ فِعَالٌ فِي لُغَتِهِمْ مُشَدَّدٌ ، قَالَ لِي أَعْرَابُ مِنْهُمْ عَلَى الْمُرَّةِ : الْحَلْقُ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ الْقِصَّارُ ؟ يَسْتَفْتِينِي»⁽⁴²⁾.

ف نجد الفراء يذكر القراءتين ويحتج لإحدهما بما وافقها من لهجات اليمن دون أن يضعف الأخرى ، وقد وردت طائفة من القراءات قبلها لأنّها موافقة لإحدى اللهجات العربية القديمة⁽⁴³⁾. وإلى جانب ما ذكرت من نماذج تمثل موقف القبول لديه فهناك طائفة أخرى قبلها أو وجد مسوغا لها لتقبل أو يقاس عليها⁽⁴⁴⁾.

2- موقف الترجيح والمفاضلة :

وفيه نجد الفراء يميل إلى ذكر قراءتين أو أكثر ثم يرجح إحداها دون أن يخطئ أية قراءة ، بل يعتمد في أحيان كثيرة إلى ذكر الشواهد التي تسند القراءة التي رغب عنها.

واستعمل طائفة من التراكيب تدل على ترجيحه لهذه القراءة على تلك ، منها مثلاً قوله :
"إنّه لأحبّ الوجهين إليّ، و"الرفع أحبّ إليّ من الجزم" ، و"الرفع أجود" ، و"الوجه الأول أحسن" ،
و"لست أشتهي ذلك" ، و"لا يعجبني ذلك" ، و"الرفع قراءتنا أجود من النصب" ، و"لست
أشتهيه" ، ومثل هذه الأحكام نجدها مبثوثة في كتابه "معاني القرآن"⁽⁴⁵⁾.

والفراء في هذا الموقف يسلك سبيلين : فإما أن يفاضل بين القراءات ويرجح إحداها على
غيرها دون أن يذكر سبب الترجيح ، أو يفاضل بين القراءات ثم يستشهد لم يسندها جميعاً بعد ذلك
يميل لإحداها.

وأغلب الظنّ أنّ الفراء في موقفه هذا نصح نصحاً خاصاً به لم يوافق ما عرف عن الكوفيين
من ميل إلى القراءات وتوسع في القياس والسماع ، ويقترب من نصح البصريين المتشدد في السماع
والقياس معاً ، إلّا أنّها لم يصل في هذا الموقف إلى ردّ القراءة أو رفضها بل نجده في مواضع عدّة يميل
إلى تصويب القراءات التي رفضها البصريون ويعطي من الحجج والشواهد ما يسند صحّة استعمالها
في اللغة مستشهداً لها بالقرآن الكريم أو الشعر أو أقوال العرب ، أو يفسر اختلاف القراءات
باختلاف اللهجات.

ومن خلال تتبع موقفه هذا تبين أنّه أورد طائفة من الأمثلة التي سأذكر نماذج منها لكثرة
ورودها من ذلك مثلاً :

1- «وقد قرأ بعض القراء ﴿ لا يحزّم الفزع الأكبر ﴾ [الأنبياء : 103] ، بالجزم وهم ينوون الرفع ،
وقرأوا : ﴿ أنلزمكموها وأنتم لها كارهون ﴾ [هود : 28] ، والرفع أحبّ إليّ من الجزم»⁽⁴⁶⁾.

فعلى الرغم من ترجيحه الرفع في الفعل المضارع على الجزم أو اختلاس الحركة في قراءة أبي
عمرو بن العلاء⁽⁴⁷⁾، إلّا أنّه ذهب ليفسر صواب قراءة أبي عمرو بقوله : «وقوله "أنلزمكموها"
العرب تسكن الميم التي من اللزوم فيقولون : أنلزمكموها وذلك أنّ الحركات قد توالى فسكنت الميم
لحركاتها وحركتين بعدها وأنّها مرفوعة ، فلو كانت منصوبة لم تستثقل فتخفف ، إنّما يستثقلون كسرة

بعدها ضمة أو ضمة بعدها كسرة أو كسرتين متواليتين أو ضمتين متواليتين ، فأما الضمتان فقوله :
"لا يَحْزَنُهُمْ" جزموا النون لأنَّ قبلها ضمة فحفت كما قال : زُئِلَ ، وأما الضمة والكسرة فمصل قول
الشاعر :

وناعٍ يَحْبِرُنَا بِمَهْلِكِ سَيِّدٍ

تَقْطَعُ مِنْ وَجَدٍ عَلَيْهِ الْأَنَامُ

وقوله في الكسرتين :

إذا اعوججَ قَلْتُ صاحِبُ قوم⁽⁴⁸⁾.

وقد حكى الفراء عن تميم وأسد أنهم يسكنون المرفوع من "يعلمهم" ونحوه⁽⁴⁹⁾.

وقد وردت قراءة أبي عمرة موافقة لهاتين اللهجتين اللتين تنحان إلى اختلاس حركة
الإعراب.

فرجح الفراء إظهار حركة الإعراب لكونها توافق النطق العربي الفصيح إلاَّ أنَّه لم يخطئ
القراءة الأخرى بل ذكر من الشواهد ما يؤيد صحتها بالإضافة إلى أنَّه ذكر أنَّ تلك صفة من صفات
اللهجات العربية القديمة التي عدَّت مصدرا للغويين في مدَّة الجمع اللغوي.

2- «وقوله في الأنعام : ﴿يَالَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكْذِبُ﴾ [الأنعام : 27] ، هي قراءة عبد الله بالفاء ، "نرد
فلا نكذب بآيات ربنا" ، فمن قرأها كذلك جاز النصب على الجواب والرفع على الاستئناف أي
فلسنا نكذب ، وفي قراءتنا بالواو ، فالرفع في قراءتنا أجود من النصب ، والنصب جائز على
الصرف⁽⁵⁰⁾.

3- : ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ [البقرة : 210] ، «رفع
مردود على الله تبارك وتعالى ، وقد خفضها بعض أهل المدينة يريد : "في ظلل من الغمام وفي
الملائكة" ، والرفع أجود⁽⁵¹⁾ ، ففضل رفع "الملائكة" عطفا على لفظ الجلالة.

4- «وقوله : ﴿في مقام أمين﴾ [الدخان: 51] ، قرأ الحسن والأعمش وعاصم : "مقام" وقرأها
أهل المدينة "في مقام" بضم الميم ، والمقام ؛ بفتح الميم أجود في العربية لأنَّه الماكن ، والمقام ، الإقامة ،
وكلَّ صواب⁽⁵²⁾.

فعلى الرغم من صواب القراءتين فإنه رجح الأولى بفتح الميم من "مقام".

5- ﴿والليل إذ يسر﴾ [الفجر: 4].

«قرأ الفراء "يسري" بإثبات الياء ، و"يسر" بحذفها ، وحذفها أحب إليّ لمشاكلتها لرؤوس الآيات ، ولأنّ العرب تحذف الياء وتكتفي بكسر ما قبلها»⁽⁵³⁾ ، فهو يرجح القراءة بحذف الياء لكونها منسجمة مع الرسم القرآني لرؤوس الآيات ولكونها توافق ميل بعض العرب لحذف ياء المضارع ، لأنّها صوت مدّ طويل جنحت طائفة من اللهجات إلى تقصيره.

6- ﴿والذي قدّر فهدى﴾ [الأعلى: 3].

«القراء يجتمعون على تشديد "قدّر" وكان أبو عبد الرحمن السلمي يقرأ "قدّر" مخففة ويرون أنّها قراءة علي بن أبي طالب رحمه الله ، والتشديد أحب إليّ لاجتماع القراء عليه»⁽⁵⁴⁾.
فرجح قراءة التشديد لأنّ القراء يجتمعون عليها دون أن يغلط القراءة الثانية أو يرفضها.

7- ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [السجدة: 17].

«وكان الحسن يقرأ "وأما ثمود فهديناهم" بنصب ثمود وهو وجه ، والرفع أحوذ منه ، لأنّ أما تطلب الأسماء وتمتنع من الأفعال فهي بمنزلة الصلة للاسم»⁽⁵⁵⁾.

8- ﴿إنّ هذان لساحران﴾ [طه: 63].

«وقد اختلف فيه القراء فقال بعضهم هو لن ، ولكنّا نمضي عليه لئلا نخالف الكتاب..
وقرأ أبو عمرو : "إنّ هذين لساحران"... وقرأ بعضهم : "إنّ هذان لساحران" خفيفة ، وفي قراءة عبد الله : "وأسرّوا النجوى أنّ هذان ساحران" ، وفي قراءة أبيّ : "إنّ ذانٍ إلّا ساحران" ، فقراتنا بتشديد إنّ وبالألف على جهتين : إحداهما على لغة بني الحرث بن كعب... والوجه الآخر أن تقول وجدت الألف من هذا دعامة وليست بلام فعل»⁽⁵⁶⁾.

فقد رجح القراءة المشهورة لكونها توافق الرسم القرآني ولأنّها تمثل طائفة من اللهجات العربية القديمة منها قبيلة بلحارث بن كعب التي تلزم الألف المثني في حالات الرفع والنصب والجر. ونُهج الفراء في الاعتداد بالرسم القرآني يظهر في أكثر من قراءة من القراءات⁽⁵⁷⁾.

9- ﴿بل عجبٌ ويسخرون﴾ [الصفات: 12].

«قرأها الناي بنصب التار ورفعها أحب إليّ لأنّها قراءة علي وابن مسعود وعبد الله بن عباس»⁽⁵⁸⁾، فرجح القراءة لكونها قراءة هؤلاء الأعلام.

10- ﴿من كل جانبٍ دُخُوراً﴾ [الصفات: 9].

«بضمّ الدال ونصبها أبو عبد الرحمن السلمي ، فمن ضمها جعلها مصدرا كقولك: دحرت دُخُورا ، ومن فتحها جعلها اسما كأنّه قال : يقذفون بداحر وما يدخر ولست أشتيهيها ، لأنّها لو وجهت على ذلك على صحّة لكانت فيها الباء ، كما تقول : يقذفون بالحجارة ولا تقول يقذفون الحجارة وهو جائز ، قال الشاعر :

نغالي اللحم للأضياف نبيّاً

وُرخصُهُ إذا نضج القدور

والكلام : نغالي باللحم⁽⁵⁹⁾، فلم يرد القراءة بل أجازها واستشهد على صحتها إلا أنّ قراءة ضمّ الدال هي المفضلة لديه.

3- موقف التردد :

على الرغم من قلة الشواهد على هذا الموقف فإنّي عثرت على نماذج توضح هذا المنحى لدى الفراء ، فتجده أولاً يحاول أن يرفض القراءة أو يرمي أصحابها بالوهم ثمّ تجده يعود عن موقفه الراض فيقبل القراءة ويستشهد لصوابها مما تيسّر لديه من كلام العرب أو لهجاتهم ، فيظهر الفراء وكأنه واقع تحت تأثير منهجين كل منهما يشده إلى اتجاه يخالف الآخر ، وستبيّن ذلك من خلال القراءات الآتية :

1- ﴿ ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي ﴾ [إبراهيم: 22].

قال الفراء : «أي الياء منصوبة لأنّ الياء من المتكلم تسكن إذا تحرك ما قبلها وتنصب إرادة الهاء كما قرئ "لكم دينكم ولي دين" فنصبت وحزمت ، فإذا سكن ما قبلها رُدت إلى الفتح الذي كان لها ، والياء من مصرخي ساكنة والياء بعدها من المتكلم ساكنة فحرّكت إلى حركة كانت لها فهذا يطرد في الكلام»⁽⁶⁰⁾.

ثمّ يستشهد على صحة القراءة بما ورد في القرآن الكريم فقال :

« ومثله: ﴿ يا بني إنّ الله... ﴾ [البقرة: 132] ، ومثله: ﴿ فمن تبع هداي ﴾ [البقرة: 38] ، ومثله ﴿ محياي ومماتي ﴾ [الأنعام: 162] ، وقد خفض الياء من قوله "مصرخي" الأعمش ويحي بن وثاب ، حدثني القاسم بن معن عن الأعمش عن يحي أنّه خفض الياء ، قال الفراء : ولعلها من وهم القراء طبقة يحي فإنه قلّ من سلّم منهم من الوهم ، ولعله ظنّ أنّ الباء في "مصرخي" حافضة للحرف كله والياء من المتكلم خارجة من ذلك»⁽⁶¹⁾.

ففي الوقت الذي استشهد لقراءة النصب بنصوص من القرآن الكريم ، يذكر القراءة الأخرى التي وردت بكسر ياء المتكلم فعدها أوّل الأمر من وهم القراء ، إلّا أنّه عاد فنقض موقفه واستشهد على صحة قراءة الكسر إذ قال : «وقد سمعت بعض العرب تنشد :

قال لها هل لك ياتا فيّ

قالت له ما أنت بالمرضيّ

فخفّض الياء من "يَّ" فإن يك صحيحاً فهو ممّا يلتقي من الساكنين فيخفّض الآخر منهما وإن كان له أصل في الفتح ، ألا ترى أنّهم يقولون : لم أرهُ مُدُّ اليوم ومُدُّ اليوم والرفع في الذال هو الوجه لأنّها أصل حركة مُدُّ والخفض جائز فكذلك الياء من مصرّحيّ خفضت ولها أصل في النصب»⁽⁶²⁾.

ونوّه النحاس بموقف الفراء المتردد من هذه القراءة وذكر أنّ الفراء قد نقض موقفه الرافض لها⁽⁶³⁾.

وذكر صاحب الخزانة أنّ كسر ياء المتكلم من "يَّ" يوافق لهجة بني يربوع من تميم لكنّه عند النحاة ضعيف⁽⁶⁴⁾ ، لأنّه يمثل استعمالاً لهيجاً محدوداً.

2- ﴿ وكذلك نُجِّي المؤمنين ﴾ [الأنبياء: 88].

ومما تردّد فيه الفراء موقفه من قراءة عاصم "نُجِّي" فقال : «وقد قرأ عاصم – فيما أعلم – "نُجِّي" بنون واحدة ونصب "المؤمنين" كأنّه احتمل اللحن والنعلم لها جهة إلّا تلك ، لأنّ ما يُسمّى فاعله إذا خلا باسم رفعه إلّا أن يكون أضمر المصدر في "نُجِّي" فنوى به الرفع ونصب "المؤمنين" فيكن كقولك : ضُربَ الضُّربُ زيداً ، ثمّ تكني عن الضرب فتقول: ضرب زيداً وكذلك نُجِّي النجاء المؤمنين»⁽⁶⁵⁾.

فتجده يجعل قراءة عاصم تحتل اللحن أوّل الأمر لأنّه بنى الفعل للمجهول دون أن يرفع الاسم بعده ثمّ يعود ليؤوّل قراءة عاصم ويجد لها مبرراً لغوياً منسجماً معها.

3- ﴿ نوله ما تولى ، ونصله جهنّم ﴾ [النساء: 115].

اختلف القراء في أداء ضمير الغائب المتصل بالفعل المضارع أو الأمر من ذلك اختلافهم فيما ورد من سورة النساء : 115 ، و﴿ يؤده إليك ﴾ [آل عمران: 75] ، و﴿ نؤته ﴾ [آل عمران: 145] ، و﴿ ارجه ﴾ [الأعراف: 111] ، و﴿ فألقه ﴾ [النحل: 28].

فقد قرأ أبو بكر وأبو عمرو وحمزة بإسكان الهاء من (نوله ، ونصله).

وقرأ قالون بكسر الهاء فيهنّ من غير ياء ، وقرأ الباقون بصلة الهاء بياء في الوصل⁽⁶⁶⁾.

وقد قرأ حمزة "يؤده" و"نؤته" و"ارجه" و"فألقه" بإسكان الهاء ، وقرأ عاصم "نوده" ، و"نوله" و"نصله" و"فألقه" و"يرضه" و"نؤته" بإسكان الهاء⁽⁶⁷⁾.

«إنّ القوم ظنوا أنّ الجزم في الهاء وإنّما هو فيما قبل الهاء فهذا وإن كان توهماً خطأ»⁽⁶⁸⁾.
وقال في موضع آخر : «ومّا نرى أنّهم أوهموا فيه قوله : ﴿نوّلة ما تولى ونصله جهنّم﴾ [النساء: 115] ، ظنوا - والله أعلم - أنّ الجزم في الهاء ، والهاء في موضع نصب وقد انجزم الفعل قبلها بسقوط الياء منه»⁽⁶⁹⁾.

ويتراجع عن موقفه هذا ليذكر : «أنّ من العرب من يجزم الهاء إذا تحرك ما قبلها فيقول : ضربته ضرباً شديداً ، أو يترك الهاء إذ سكنها وأصلها الرفع بمنزلة رأيتهم وأنتم»⁽⁷⁰⁾.
وعاد في الآية : ﴿أرجه وأخاه﴾ [الأعراف : 111] ، ليؤكد أنّ تسكين الهاء هو لهجة عربية فقال : «وقد جزم الهاء حمزة والأعمش وهي لغة العرب يقفون على الهاء المكنى عنها في الوصل إذا تحرك ما قبلها»⁽⁷¹⁾.

فوجدنا الفراء مرّة أخرى يرمي هذه القراءات بالخطأ والوهم ثم يعود ليذكر أنّ هذه القراءات جاءت موافقة لإحدى اللهجات العربية القديمة إذ قال أبو حيان نقلاً عن الكسائي : «أنّ لغة عقيل وكلاب أنّهم يختلسون الحركة في هذه الهاء إذا كانت بعد متحرك وأنهم يسكنون أيضاً»⁽⁷²⁾. وعزا ابن جني تسكين ضمير الغائب إلى لهجة أزد السراة⁽⁷³⁾.

4- ﴿فاجمعوا أمركم وشركاءكم﴾ [يونس: 71].

قرأ الحسن وأبو عبد الرحمن وابن أبي إسحاق وعيسى بن عمر ويعقوب ورويت عن أبي عمرو "شركاءكم" برفع شركاء عطفاً على الضمير في "اجمعوا" ، وقرأ الجمهور : "وشركاءكم" بالنصب مفعولاً به لفعل محذوف تقديره : "وادعوا"⁽⁷⁴⁾.

وتردّد الفراء في قبول قراءة الرفع لمخالفتها للرسم القرآني ولضعف المعنى عنده⁽⁷⁵⁾.

5- ومما يمثل موقف التردد قوله في قراءة الحسن البصري : ﴿ولا أدراكم به﴾ [يونس: 16] : «فإنّ يكن فيها لغة سوى دريت وأدرت فلعل الحسن ذهب إليها ، وأمّا أن تصلح من دريت وأدرت فلا ، لأنّ الواو والياء إذا انفتحت ما قبلهما وسكنتا صحّتا ولم تنقلبا إلى ألف مثل : قضيت ودعوت ، ولعلّ الحسن ذهب إلى طبيعة فصاحته فهمزها لأنّها تضارع درأت الحد وشبهه»⁽⁷⁶⁾.

فلم يرفض القراءة رفضا قاطعا أول الأمر بل تذرّع بأن تكون قراءة الحسن موافقة لإحدى اللهجات أو يكون ذلك بسبب من تفاسح الحسن ، ويعود في موضع آخر فيما بعد ليطعن في القراءة وبعدها مما يرفض من القراءة⁽⁷⁷⁾.

ولعلّ قراءة الحسن تمثل ميله إلى تحقيق الهمز جريا على منهج طائفة من اللهجات العربية القديمة التي جنحت إلى الهمز⁽⁷⁸⁾.

4- موقف التضعيف والطعن :

ضعف الفراء طائفة من القراءات بل طعن فيها ووصم أصحابها بالوهم حيناً وباللحن حيناً آخر ، وإليك ما يؤكد هذا النهج لديه.

1- ﴿ وكذلك زَيْنٌ لكثيرٍ من المشركين قتل أولادهم شركائهم ﴾ [الأنعام: 137].

قرأ ابن عامر "زَيْنٌ" بضمّ الزاي وكسر الياء ، و"قتل" بالرفع ، و"أولادهم" بالنصب ، و"شركائهم" بالخفض ، وقرأ الباقر "زَيْنٌ" بفتح الزاي والياء ، و"قتل" بالنصب ، و"أولادهم" بالخفض ، و"شركائهم" بالرفع⁽⁷⁹⁾.

فضعف الفراء قراءة ابن عامر وهو من القراء السبعة فقال : «وليس قول من قال : ﴿مُخَلَّفَ وَعَدَهُ رَسَلَهُ﴾ [إبراهيم: 47] ، ولا "زَيْنٌ لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم" بشيء ، وقد فسر ذلك ، ونحوه أهل المدينة ينشدون قوله :
فَرَجَحْتُهَا مَتَمَكْنَا

زَجَّ القُلُوصَ أَبِي مَزَادَةَ

قال الفراء : باطل ، والصواب :

زَجَّ القُلُوصِ أَبُو مَزَادَةَ⁽⁸⁰⁾.

فنجده يحكم على القراءة بالضعف ذلك لأنّه لا يجوز الفصل بين المتضامين بغير الظرف والجار والمجرور إلّا إذا كان الفصل لضرورة الشعر في رأي الكوفيين⁽⁸¹⁾. أمّا أن يكون ذلك في القراءات فليس ضرورة.

غير أنّ المتأخرين من النحويين أجازوا أن يفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف أو الجار والمجرور ، فقد أجاز ابن مالك ذلك فقال :

فَصَلْ مُضَافٍ شَبَّهَ فَعِلٌ مَا نَصَبَ

مفعولاً أو ظرفاً أَجَزَ ولم يُعَبَّ⁽⁸²⁾.

2- ﴿بالغداة والعشي﴾ [الكهف: 28].

«قرأ أبو عبد الرحمن السلمي "بالغدوة والعشي" ولا أعلم أحداً قرأ غيره ، والعرب لا تدخل الألف واللام في الغدوة لأنها معرفة بغير ألف ولام ، وسمعت أبا الجراح يقول : ما رأيت كغدوة قط ، يعني غداة يومه ، وذلك أنها باردة ، ألا ترى أن العرب لا تضيفها فكذلك لا تدخلها الألف واللام ، إنما يقولون : أتيتك غداة الخميس ولا يقولون : غدوة الخميس ، فهذا دليل على أنها معرفة»⁽⁸³⁾.
فهو يضعف القراءة لكونها تخالف سماع الفراء عن العرب ، وأغلب الظن أن قراءة أبي عبد الرحمن السلمي هي من باب الميل إلى الضم الذي يعد أحد صفات طائفة من اللهجات العربية القديمة.

3- ﴿ولا يأتكم﴾ [الحجرات: 14].

قرأ أبو عمرو : "ولا يأتكم" بزيادة همزة ساكنة بين الياء واللام ويبدل منها ألفا إذا سهّل الهمزة ، وقرأ الباقون بغير همز ولا بدل⁽⁸⁴⁾.

وقال الفراء بصدد قراءة أبي عمرو : «وقد قرأ بعضهم : لا يأتكم ولست أشتيهيها بغير ألف كتبت في المصاحف وليس هذا بموضع يجوز فيه سقوط الهمز... إنما اجتراً على قراءة "يأتكم" أنه وجد : ﴿وما ألتناهم من عملهم من شيء﴾ [الطور: 21] في موضع مأخوذاً من ذلك ، فالقرآن يأتي باللغتين المختلفتين ، ألا ترى قوله : ﴿تملى عليه﴾ [الفقران: 5] وهو في موضع آخر ﴿فليكتب وليملل﴾ [البقرة: 282] ، ولم تحمل إحداها على الأخرى فتتفقا ، ولات يليت وألت يألت لغتان»⁽⁸⁵⁾.

فقد وردت قراءة أبي عمرو موافقة لهجة أسد وغطفان إذ ورد أتم يقولون : ألت يألت ، بينما يقول الحجازيون : لات يليت⁽⁸⁶⁾ ، وقد نزل القرآن باللهجتين معا ، فما هو وجه الاجتراء في قراءة أبي عمرو ؟ ولماذا يؤاخذه الفراء عليها ؟! في الوقت الذي توافق فيه لهجة قبيلتين من قبائل العرب التي عدت مصدرا من مصادر اللغويين في مرحلة الجمع اللغوي ، والفراء أعلم بفصاحتهما من

غيره لكونه مولى بني أسد⁽⁸⁷⁾، فكان الأجدر به أن يكون متسامحا ويقبل القراءة دون تردد أو تضعيف.

4- ﴿وما تنزلت به الشياطين﴾ [الشعراء: 21].

قرأ الحسن البصري: "وما تنزلت به الشياطين" فغلط الفراء هذه القراءة وقال: «وكأنه من غلط الشيخ ظن أنه بمنزلة المسلمين والمسلمون»⁽⁸⁸⁾. وعدّها في موضع آخر ضمن ما أوهم فيه القراء⁽⁸⁹⁾.

وذكر ابن خالويه⁽⁹⁰⁾ أن الحسن قرأ: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ﴾ [البقرة: 102]، وقرأ: ﴿كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ﴾ [الأنعام: 71] ، ولا أحسب أن أبا عمرو وهو ممن رسخ أصول النحو العربي يجهل أن يفرق بين جمع التكسير وجمع المذكر السالم ، وذلك ما أخذه الفراء على أبي عمرو ، إلا أن الراجح لديّ هو أن الحسن عاقب بين الواو والياء في قراءته هذه ، والمعاقبة صفة من صفات اللهجات العربية القديمة حيث أثر عن الحجازيين ميلهم إلى الياء في ألفاظ معينة بينما جنح أهل نجد من قيس وتميم وأسد إلى الواو⁽⁹¹⁾ ، وهذه المعاقبة لا تحدث بين أصوات المدّ الطويلة فحسب بل تقع بين أصوات المدّ القصيرة.

5- ﴿لا تحسبن الذين كفروا﴾ [النور: 57].

قرأ حمزة وابن عامر: "لا يحسبن" ، وقرأ الباقون بالتاء⁽⁹²⁾ ، وعدّ الفراء القراءة هذه ضعيفة في العربية والصواب عنده أن تقرأ بالتاء⁽⁹³⁾.

6- وقرأ أبو عمرو: ﴿إن هذين لساحران﴾ [طه: 63].

وعدّ الفراء قراءة أبي عمرو اجتراء على كتاب الله ، فقال بعد أن ذكر القراءة هذه : «ولست اجتري على ذلك»⁽⁹⁵⁾ لكونها خالفت الرسم القرآني.

7- ﴿والشمس وضحاها﴾ [الشمس: 1].

ذكر الفراء أن "ضحاه" تقرأ مماله وكذلك كل الآيات التي تشاكلها على الرغم من أن طائفة من الأفعال المعتلة التي تشكل رؤوس الآيات فيها أصل الألف واو فإنّها تقرأ مماله أيضا مراعاة لما تقدمها لأنّ السورة ابتدأت برؤوس آيات أصلها الياء ، فقال : «والضحى هو النهار كله بكسر الضحى من ضحاها وكل الآيات التي تشاكلها وإن كان أصل بعضها الواو ، من ذلك : تلاها

وطحها ودحاها لما ابتدئت السورة بحروف الياء والكسر اتبعها ما هو من الواو ، ولو كان الابتداء للواو لجاز فتح ذلك كله.. فإذا انفرد جنس الواو فتحته ، وإذا انفرد جنس الياء فأنت فيه بالخيار إن فتحت وإن كسرت فصواب»⁽⁹⁶⁾.

ويوضح الفراء فيما تقدّم سبل الإمالة في القراءة فلو انتهت رؤوس الآيات بألف أصلها ياء تمال الألفاظ التي تلحقها في السورة في رؤوس الآيات حتى ولو كان أصل بعضها الواو، أمّا إذا انتهت بألف أصلها واو فتمتنع الإمالة في هذه الحالة ، وأمّا إذا انتهت بألف أصلها ياء فيجوز للقارئ أن يميل أو يفتح ، غير أنّ حمزة الزيات خالف مذهب الفراء في الإمالة حيث قرأ رؤوس الآيات ممالة إن كان أصل الألف فيها ياء وفتح ما كان أصله من الواو ولذلك فقد عاب عليه الفراء قراءته وقال : «وكان حمزة يفتح ما كان من الواو ويكسر ما كان من الياء وذلك من قلة البصر بمجاري كلام العرب»⁽⁹⁷⁾.

فمن المعروف أنّ حمزة أحد القراء السبعة وقراءته ينبغي أن تكون صحيحة متواترة فقد أخذ القراءة عن سليمان الأعشى الذي أخذ القراءة عرضاً على طائفة منهم زر بن حبيش وعاصم ومجاهد⁽⁹⁸⁾، فأَيّ طعن أشقّ على حمزة من طعن الفراء؟

ومما تقدّم يظهر أنّ الفراء أكثر تزمناً من غيره من الكوفيين وهو لا يكاد يختلف عن البصريين⁽⁹⁹⁾ الذين طعنوا في طائفة من القراءات فنراه يضعف القراءة ويرمي طائفة من القراء بالوهم وباللحن وقلة البصر بالعربية.

ولعلّ نهج الفراء هذا لا يمثل نهج الكوفيين بقدر ما يمثل موقفه الخاص به واجتهاده في علوم العربية والقراءات.

الخاتمة :

وبعد أن تمّ عرض هذه المواقف المختلفة إزاء طائفة من القراءات يمكن القول أنّ النحويين بصورة عامة كانوا لا يتخرجون من الطعن في القراءات بل اتجهوا إلى تغليط ما لم يوافق منهمجهم م القراءات وهم في ذلك سواء أكانوا كوفيين أم بصريين ، وخير دليل على ذلك مواقف الفراء المتباينة من القراءات ، فعلى الرغم من عنايته بالقراءات إذ لا تخلو صفحة من صفحات معاني القرآن من ذكر

أوجه الاختلاف فيها ، فإنّه خرج عما هو مألوف من الكوفيين لكونه مال إلى الترجيح لسبب أو لغير سبب بل طعن في طائفة من القراءات والقراء.

أمّا ما أشيع في طائفة من دراسات المحدثين ما مفاده أنّ للكوفيين نهجا متسامحا في مجال الاعتداد بالقراءات فذلك لا يصدق على موقف الفراء في الأقل بوصفه علم مدرسة الكوفة في النحو نظرا لرميه طائفة من القراء بالوهم واللحن.

هذا ومن الله التوفيق..

الهوامش :

- (1) – الكتاب : 148/1 ، ط. هارون ، وينظر : دراسات في كتاب سيبويه الدكتور خديجة الحديثي : 36.
- (2) مدرسة الكوفة ، الدكتور مهدي المخزومي : 377 وتابعه في الرأي عدد من الباحثين منهم د. عبد الحميد السيد طلب
- في "تاريخ النحو وأصوله" : 82/1 ، وعبد الجبار علوان في : "الشواهد والاستشهاد" : 203.
- (3) القرآن وأثره في الدراسات النحوية ، للدكتور عبد العال سالم مكرم : 97.
- (4) المدارس النحوية ، الدكتور شوقي ضيف : 119.
- (5) التبصرة في القراءات ، لأبي محمد مكي بن أبي طالب : 199.
- (6) إعراب القرآن ، لأبي جعفر النحاس : 582/1-583 ، الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري : 436/2.
- (7) ينظر في القراءة ، التبصرة : 179.
- (8) إعراب القرآن : 390/1.
- (9) الكامل في اللغة والأدب ، لأبي العباس المبرد ، 39/3.
- (10) شرح المفصل ، لابن يعيش : 87/3.
- (11) إعراب القرآن : 391-390/1.
- (12) البحر المحیط ، لأبي حيان الأندلسي : 271/4.
- (13) المقتضب ، لأبي العباس المبرد : 123/1.
- (14) البحر المحیط : 271/4.
- (15) إعراب القرآن : 601-600/1.
- (16) البحر المحیط : 271/4.
- (17) نفسه : 4-271-272.
- (18) الكتاب : 179/4 ، البحر : 163/6 ، شرح المفصل : 107/9 ، وعزي تحقيق الهمز إلى نعيم وقيس وأسد وينظر في ذلك : زاد المسير : 79/3 ، الاتحاف : 179 ، وينظر لهجة قبيلة أسد : 113.
- (19) هنالك طائفة من القراءات حققت فيها الهمزة ينظر مفصل ذلك في لهجة قبيلة أسد ، رسالة مقدمة إلى مجلس كلية الآداب – جامعة البصرة : 121.
- (20) ينظر في القراءة ، التبصرة : 237.
- (21) إعراب القرآن : 182/2.
- (22) معاني القرآن ، للأخفش الأوسط : 375/2.
- (23) البحر المحیط : 419/5.
- (24) إعراب القرآن : 183/2.
- (25) التبصرة : 338.
- (26) إعراب القرآن : 277-276/1.
- (27) التبصرة : 274.

- (28) إعراب القرآن : 682/1-683.
- (29) مدرسة الكوفة : 337.
- (30) الاقتراح : 105.
- (31) جمع الهوامع : 45/1.
- (32) مدرسة الكوفة : 341.
- (33) ينظر في ذلك مثلاً : دراسات في كتاب سيبويه : 31 ، تاريخ النحو وأصوله : 195.
- (34) مجلة آداب المستنصرية ، العدد الخامس عشر ، بحث الدكتور زهير غازي زاهد "النحويون والقراءات القرآنية" ، ص 120
- (35) معاني القرآن : 3/1.
- (35) المختص ، لابن جني : 37/1 ، مختصر في شواذ القراءات ، ابن خالويه : 1.
- (36) معاني القرآن : 3/1-4 ، ينظر إعراب القرآن للنحاس : 120/1.
- (37) إعراب القرآن : 120/1.
- (38) نفسه والصفحة نفسها.
- (39) في اللهجات العربية ، الدكتور إبراهيم أنس : 56.
- (40) معاني القرآن : 437/1.
- (41) معاني القرآن : 229/3 ، وينظر في القراءة أيضاً التبصرة : 369.
- (42) ينظر معاني القرآن : 78/2 ، 164/3 ، 254/3.
- (43) من ذلك ما ورد في معاني القرآن : 1-426-427 ، 12/2 ، 253/3.
- (44) معاني القرآن : 276/1 ، 233/2 ، 364 ، 384 ، 14/3 ، 184 ، 256 ، 260.
- (45) معاني القرآن : 88/1.
- (46) الحجة في علل القراءات السبع : 77-78.
- (47) معاني القرآن : 12/2 ، ينظر تفسير سيبويه لهذه القراءة في الكتاب : 202/4.
- (48) النشر في القراءات العشر : 213/2 ، الاتخاف : 83.
- (49) معاني القرآن : 276/1.
- (50) معاني القرآن : 124/1.
- (51) معاني القرآن : 44/3.
- (52) نفسه : 260/3.
- (53) نفسه : 256/3.
- (54) المعاني : 14/3.
- (55) نفسه : 183/2-184.
- (56) ينظر في ذلك المعاني : 183/2 ، 250/2 ، 231/3 ، 260/3.

- ⁽⁵⁷⁾ المعاني : 384/2.
- ⁽⁵⁸⁾ المعاني : 383/2 ، وقد ورد فيه ترخيصه مخففاً إلا أنّ رواية اللسان أصوب وهي "ترخصه" فلذلك أثبتتها.
- ⁽⁵⁹⁾ المعاني : 75/2.
- ⁽⁶⁰⁾ المعاني : 75/2.
- ⁽⁶¹⁾ المعاني : 76/2 ، وعزى البيت للأغلب المحلي ينظر الخزانة : 258/2.
- ⁽⁶²⁾ إعراب القرآن : 183/182/2.
- ⁽⁶³⁾ الخزانة : 259-258/2.
- ⁽⁶⁴⁾ المعاني : 210/2.
- ⁽⁶⁵⁾ التبصرة : 172.
- ⁽⁶⁶⁾ السبعة في القراءات : 212.
- ⁽⁶⁷⁾ المعاني : 223/1.
- ⁽⁶⁸⁾ المعاني : 76-75/2.
- ⁽⁶⁹⁾ نفسه : 223/1.
- ⁽⁷⁰⁾ نفسه : 288/1.
- ⁽⁷¹⁾ البحر المحيط : 499/2.
- ⁽⁷²⁾ المختضب : 244/1.
- ⁽⁷³⁾ إعراب القرآن ، للنحاس : 67/2 ، شواذ ابن خالويه : 57.
- ⁽⁷⁴⁾ المعاني : 473/1.
- ⁽⁷⁵⁾ المعاني : 459/1.
- ⁽⁷⁶⁾ المعاني : 216/2.
- ⁽⁷⁷⁾ لهجة قبيلة أسد : 113.
- ⁽⁷⁸⁾ التبصرة : 199.
- ⁽⁷⁹⁾ المعاني : 82-81/2 ، 358/1 ، وينظر شرح المفصل : 19/3.
- ⁽⁸⁰⁾ الإنصاف في مسائل الخلاف : 427/2 "المسألة 60".
- ⁽⁸¹⁾ شرح ابن عقيل : 82/3.
- ⁽⁸²⁾ المعاني : 139/2.
- ⁽⁸³⁾ التبصرة : 333.
- ⁽⁸⁴⁾ المعاني : 74/3.
- ⁽⁸⁵⁾ البحر المحيط : 117/8.
- ⁽⁸⁶⁾ معجم الأدباء ، ياقوت الحموري : 10/20 ، ط. ليزك "أوفسيت".
- ⁽⁸⁷⁾ المعاني : 76/2.

- ⁽⁸⁾ نفسه : 284/2-285.
- ⁽⁹⁾ شواذ ابن خالويه : 8 ، 38.
- ⁽¹⁰⁾ إصلاح المنطق : 139 ، المخصص : مج 4 ، سفر 19/13.
- ⁽¹¹⁾ التبصرة : 274.
- ⁽²⁾ المعاني : 259/2.
- ⁽³⁾ المعاني : 293/2 ، التبصرة : 260.
- ⁽⁴⁾ نفسه : 293/2-294.
- ⁽⁵⁾ المعاني : 266/3.
- ⁽⁶⁾ نفسه : 266/3.
- ⁽⁷⁾ غاية النهاية في طبقات القراء : 315/1.
- ⁽⁸⁾ وقد عدّه الدكتور أحمد مكي الأنصاري هو الذي فتح الباب أمام البصريين للطعن في القراءات ، ينظر أو زكريا الفراء : 392 ، إلّا أنّ الثابت أنّ أبا عمرو بن العلاء قد سبقه وسبق البصريين في مجال الطعن في القراءات ، ينظر أبو عمرو بن العلاء جهوده في القراءة والنحو للدكتور زهير غازي زاهد : 125-129.

ثبت المصادر والمراجع :

- 1- أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة ، للدكتور أحمد مكي الأنصاري ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، 1964.
- 2- أبو عمرو بن العلاء جهوده في القراءة والنحو ، للدكتور غازي زاهد ، مركز دراسات الخليج العربي ، جامعة البصرة ، مط جامعة البصرة ، 1987.
- 3- إتخاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر ، للشيخ أحمد الدمياطي ، مط الميمنية ، القاهرة ، 1317هـ.
- 4- إصلاح المنطق ، ليعقوب بن إسحاق السكيت تح أحمد محمد شاكر وعبد السلام معروف ، ط. الثالثة ، دار المعارف ، بمصر ، 1970.
- 5- إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس ، تح الدكتور زهير غازي زاهد ، ط. الأولى ، مط. العاني ، بغداد ، 1979.
- 6- الاقتراح في علم أصول النحو ، لجلال الدين السيوطي ، تح أحمد محمد قاسم ، مط. السعادة ، القاهرة ، 1976.
- 7- الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري ، ط. الرابعة ، تح محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، 1961.
- 8- البحر المحيط ، لأبي حيان الأندلسي ، نشر مكتبة النصر الحديثة ، "أوفست" د.ت.
- 9- تاريخ النحو وأصوله ، للدكتور عبد الحميد اليد طلب ، مط العلوم ، القاهرة.
- 10- التبصرة في القراءات ، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي ، تح الدكتور محيي الدين رمضان ، معهد المخطوطات العربية ، ط. الأولى ، الكويت ، 1985.
- 11- الحجة في علل القراءات السبع ، لأبي علي الحسن بن أحمد الفارسي ، تح علي النجدي ناصف وآخرين ، القاهرة ، 1965.
- 12- خزانة الأدب لعبد القادر بن عمر البغدادي ، ط. الأولى ، مط المنيرية ، بولاق ، مصر ، 1259هـ.
- 13- دراسات في كتاب سيبويه ، للدكتورة خديجة الحديثي وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1980.
- 14- زاد المسير في علم التفسير ، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجزري ، ط. الأولى ، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ، 1964.
- 15- السبعة في القراءات ، لأبي بكر بن مجاهد ، تح الدكتور شوقي ضيف ، دار المعارف ، مصر ، د.ت.
- 16- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، تح محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط. السادسة عشرة ، دار الفكر ، بيروت ، 1974.
- 17- شرح المفصل لابن يعيش ، مط. المنيرية بمصر ، د.ت.
- 18- الشواهد والاستشهاد في النحو ، عبد الجبار علوان ، ط. الأولى ، مط. الزهراء ، بغداد ، 1976.
- 19- غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ، تح ج. بوغشتاسر ، ط. الأولى ، مكتبة الخانجي ، مصر ، 1932.
- 20- في اللهجات العربية ، للدكتور إبراهيم أنيس ، ط. الرابعة ، القاهرة ، مط. الأنجلو المصرية ، 1973.
- 21- القرآن وأثره في الدراسات النحوية ، للدكتورة عبد لعال سالم مكرم ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، 1965.
- 22- الكامل في اللغة والأدب لأبي العباس المبرد ، تح محمد أبو الفضل إبراهيم ، مط. تحضة مصر ، القاهرة ، 1971.

- 23- الكتاب لسيبويه ، تح عبد السلام هارون ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، 1971.
- 24- لهجة قبيلة أسد ، علي ناصر غالب ، رسالة ماجستير مقدّمة إلى كلية الآداب ، جامعة البصرة ، 1985.
- 25- المحتسب في تبیین وجود شواذ القراءات لابن جني ، تح علي النجدي تناصف وآخرين ، 1386هـ.
- 26- مختصر في شواذ القراءات ، لابن خالويه ، تح ج.برغشتراسر ، مط. الرحمانية ، القاهرة ، 1934.
- 27- المخصص لابن سيده ، المكتب التجاري ، بيروت ، "أوفسيت".
- 28- مدرسة الكوفة ، للدكتور مهدي المخزومي ، ط. الثانية ، مط. البابي الحلبي وأولاده ، مصر ، 1958.
- 29- المدارس النحوية ، للدكتور شوقي ضيف ، ط. الثانية ، دار المعارف ، مصر ، 1972.
- 30- مراتب النحويين ، لأبي الطيب اللغوي ، تح محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار تحضة مصر ، ط. الثانية ، 1973.
- 31- المقتضب ، لأبي العباس المبرد ، تح محمد عبد الخالق عضيمة ، ط. الأولى ، القاهرة ، 1385هـ-1388هـ.
- 32- معاني القرآن للأخفش الأوسط ، تح الدكتور فائز فارس ، ط. الثانية ، الكويت ، 1981.
- 33- معاني القرآن ، للفراء ، تح أحمد يوسف نحائي ، ومحمد علي النجار ، ط. الثانية ، بيروت ، 1980.
- 34- النحويون والقراءات القرآنية ، للدكتور زهير غازي زاهد ، بحث في مجلة آداب المستنصرية ، العدد الخامس عشر ، 1987.
- 35- النشر في القراءات العشر ، لابن الجوزي ، مراجعة علي محمد الضباع ، المكتبة التجارية بمصر ، د.ت.
- 36- همع الهوامع ، لجلال الدين السيوطي ، تصحيح محمد بدر النعساني ، دار المعرفة ، بيروت "أوفسيت".

التفسير العلمي للقرآن الكريم (دراسة مفتاحية)

لختير بومدين*

ملخص:

لقد أبدع علماءنا الأقدمون في تقديم شرح وبيان للقرآن الكريم بما لا يدع مجالاً للشك في أن هذا القرآن قد حوى علومنا شتى، وأن الله سبحانه لم يفرط فيه من شيء، على معنى أننا لو أعدنا النظر في تراثنا لوجدنا أن جيوشاً من العلماء هبت صوب القرآن تنهل من مكنوناته؛ شرحاً وتحليلاً ليس في الجانب اللغوي والشرعي آياته فحسب بل حتى في الجوانب العلمية التجريبية التي سبقت آراؤهم فيها ما أثبتته تكنولوجيا اليوم.

مقدمة:

إن المسلم مطالب في كل حين بأن يتدبر آيات الله تعالى سواء المقروء منها أو المنظور؛ معملاً في ذلك عقله وفكره حتى يفهم معانيها فيطمئن قلبه وتستقر خواطره إلى أن هذا القرآن ليس من صنع بشر بل هو منزل من عند الله عز وجل.

ولا شك أن العلم اليوم بلغ منزلة رفيعة من التفوق والتطور لم يصل إليها في أي عصر من العصور، ومن ثم أصبح لزاماً علينا ونحن نعيش هذا الواقع أن ندرك المعنى من قوله تعالى: {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [محمد: 24]، ونعلم أن القرآن قد حوى شتى العلوم والمعارف، يقول سبحانه {مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} [الأنعام: 38]، رغم أنه نزل في بيئة بسيطة لا تملك من الوسائل سوى الإيمان الغيبي بالله وحده تصديقاً للنبي الكريم صلى الله عليه وسلم .

ولقد جاء العلم اليوم بكل ما أوتي من تفوق وحداثة ليثبت حقائق تحدث عنها القرآن الكريم منذ قرون خلت، ولا يماري أحد في أن هذا القرآن الكريم حافل بالإشارات العلمية الكونية، وكل منها يدعو الفطرة الموحدة لمزيد من التوحيد والخشوع والخشية أمام عظمة الله خالق كل شيء.

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

ولقد أسهم علماء المسلمين المتقدمون وخاصة المفسرون منهم أمثال الرازي والألوسي وأبي حيان والقرطبي... في بيان الكثير من معاني الآيات الدالة على الإعجاز سواء في الكون أم في الإنسان والتي كانت كالمفاتيح للنظر فيها من قبل العلماء بعدهم، مع انعدام الوسائل المادية التي تثبت حقيقة ما يتكلم عنه القرآن، فظهر ما يسمى بالتفسير العلمي للقرآن الكريم كعلم مستقل يتناول شرح الآية شرحاً علمياً، وأخذ رواجاً كبيراً عند المتأخرين في زماننا أكثر مما كان عليه عند المتقدمين.

وقبلولوج في تفاصيل التفسير العلمي والتمثيل بنماذج عنه، لا بأس أن أبين معنى التفسير بمفهومه العام، ثم معنى التفسير العلمي.

تعريف التفسير

في اللغة: الإيضاح والتبيين ومنه قوله تعالى: {وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا} [الفرقان: 33]، ولم تذكر كلمة التفسير في القرآن الكريم إلا في هذا الموضع.

في الاصطلاح: علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية⁽¹⁾.

وجاء في البرهان: التفسير علم يفهم به كتاب الله تعالى المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج إلى معرفة أحكام النزول والناسخ والمنسوخ⁽²⁾.

تعريف التفسير العلمي:

من أنواع التفسير التي شاعت في العصر الحاضر ما يسمى بالتفسير العلمي، ولهذا النوع من التفسير جذور في تراثنا التفسيري القديم، ويمكننا القول أن الإمام أبا حامد الغزالي في "إحياء علوم الدين" و "جواهر القرآن" والإمام الرازي في "مفاتيح الغيب" والألوسي في روح المعاني كانوا من بين أوائل الباحثين فيه.

ولكننا في مطلع القرن الهجري الرابع عشر نرى هذا اللون من التفسير قد راج ونما، وتوسعت أرجاؤه وتعددت، وتخصص فيه بعض المؤلفين.

لذلك لو أردنا البحث عن تعريف للتفسير العلمي سوف لن نجد ذلك عند المتقدمين، أي منذ القرن الخامس حتى القرن الرابع عشر الهجري، أما عند المتأخرين من العلماء فقد عرفه الإمام محمد حسين الذهبي في كتابه "التفسير والمفسرون" فقال: "نريد بالتفسير العلمي: التفسير الذي يُحْكَمُ الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها"⁽³⁾.

فالقرآن إذن وفق هذا التعريف يشمل - إلى جانب العلوم الدينية الاعتقادية والعملية - سائر علوم الدنيا على اختلاف أنواعها، وتعدد ألوأها.

جذور التفسير العلمي للقرآن:

إن للتفسير العلمي في الحقيقة جذوراً في تاريخنا وتراثنا الإسلامي، فلم يُبتَدَع هذا اللون من التفسير في العصر الحديث، ومؤكد أن المفسرين المحدثين الذين عُرف عنهم هذا اللون من التفسير تأثروا بسابقيهم ويستندون إلى أصول سابقة.

وإذا أردنا التحقيق في مسألة التفسير العلمي عند الأقدمين نجد أن أبا حامد الغزالي كان ممن تكلموا في هذا النوع من التفسير وإن لم يسمه باسمه الذي هو معروف به اليوم، بل كان أكثر من استوفى القول في بيان تفسير القرآن علمياً، وأهم من أيده وعمل على ترويجه في الأوساط العلمية الإسلامية⁽⁴⁾، ويظهر ذلك من خلال كتابيه: "الإحياء" و"جواهر القرآن"، فيرى أبو حامد الغزالي أن القرآن يحوي على العديد من العلوم، حيث يقول في الإحياء في الباب الرابع من أبواب آداب تلاوة القرآن، في فهم القرآن وتفسيره بالرأى من غير نقل: "وبالجملة فالعلوم كلها داخلية في أفعال الله عزَّ وجلَّ وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن إشارة إلى مجامعها"، ثم يزيد على ذلك فيقول: "بل كل ما أشكل فهمه على النُّظَّار، واختلف فيه الخلائق في النظريات، والمعقولات، في القرآن إليه رمز ودلالات عليه، يختص أهل الفهم بدركها"⁽⁵⁾.

ثم في كتابه "جواهر القرآن" الذي ألفه بعد الإحياء كما يظهر ذلك من مقدمته، نجده يزيد هذا الذي قرره في الإحياء بياناً وتفصيلاً، فيعقد الفصل الرابع منه لكيفية انشعاب العلوم الدينية كلها وما يتصل بها من القرآن عن تقسيمات وتفصيلات تولاهها، كما أنه تحدث عن الكيفية التي

انشعبت بها سائر العلوم من القرآن، فيذكر علم الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الحيوان وتشريح أعضائه...⁽⁶⁾

كذلك نجد العلامة جلال الدين السيوطي ينحو منحى الغزالي في القول بالتفسير العلمي، ويقرر ذلك بوضوح وتوسع في كتابه "الإتقان" في النوع الخامس والستين منه، كما يقرر ذلك أيضاً بمثل هذا الوضوح والتوسع في كتابه "الإكليل في استنباط التنزيل" ونجده يسوق من الآيات والأحاديث والآثار ما يستدل به على أن القرآن مشتمل على كل العلوم⁽⁷⁾.

ومن سلك هذا المسلك من المفسرين الأقدمين، ولمح إلى مثل هذه الأمور أبو بكر بن العربي (ت 543 هـ) في كتابه ((قانون التأويل)) ، والفخر الرازي (ت 606 هـ) في ((مفاتيح الغيب))، وأبو الفضل المرسي (ت 655 هـ) في تفسيره⁽⁸⁾.

ولم يكن النظر إلى هذا العلم عند الأقدمين نظراً ذا وجهة واحدة من حيث جواز التكلم فيه، بل من العلماء من وقف ضد هذا النوع من التفاسير وأنكر على من تكلم فيه، ومن أبرز الذين وقفوا في وجه هذا النوع من التفاسير الإمام الشاطبي (790 هـ) في كتابه ((الموافقات))، حيث يقول: "أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يُذكر للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم كالمهندسة وغيرها من الرياضيات، والمنطق وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح"⁽⁹⁾.

ويحتج في ذلك بأنه لم يرد عن السلف الصالح من التابعين ومن يليهم من تكلم في هذا اللون من التفسير، وهم من أعرف الناس بالقرآن وعلومه، ومع أنه في الوقت نفسه لا ينكر أن في القرآن آيات تشير إلى ما كان العرب يعرفونه من علوم زمن نزوله، لكنه أنحى باللائمة على أولئك الذين أضافوا إلى القرآن كل علوم الأولين والآخرين، كما فند ما احتج به أصحاب هذا النوع من التفسير من أدلة لتأييد دعواهم⁽¹⁰⁾.

إذن، وكما يظهر بعرض هذه الوقفة التاريخية السريعة للتفسير العلمي للقرآن الكريم أنه ليس وليد الزمن الحاضر وإنما تكلم فيه علماؤنا الأقدمون ولكن ليس بالحجم الذي هو معروف به اليوم كما أنه لم يفرد بالبحث ولم يعقد له باب مستقل ضمن أنواع التفاسير، عكس ما راج في زماننا

الحاضر عن بعض العلماء ومنهم: محمد عبده (ت 1905)، ومصطفى صادق الرافعي (ت 1937م)، و طنطاوي جوهري (ت 1940 م) في كتابه الموسوم بـ ((الجواهر في تفسير القرآن الكريم)) الذي نوه فيه بجدوى هذا التفسير، وتعجب من إعراض العلماء المسلمين عن تلك الآيات التي ترشد إلى علوم الكون على الرغم من كثرتها.

قواعد التفسير العلمي:

والظاهر أن التفسير العلمي لا يمكن رده جملة، بل لا بد من إخضاعه لشروط التفسير التي ذكرها العلماء، فما خالف تلك الشروط يرد لا لأنه تفسير علمي وإنما لمخالفته قواعد التفسير عامة، ويمكن إجمال تلك القواعد - وهي التي عبر عنها الزركشي (ت 794 هـ) بأمّهات مآخذ التفسير - فيما يلي:

1/ النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، لكن يجب الحذر من الضعيف منه والموضوع فإنه كثير.

2/ الأخذ بقول الصحابي؛ فإن تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما قاله الحاكم في مستدركه.

3/ الأخذ بمطلق اللغة فإن القرآن نزل بلسان عربي.

4/ التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع وهذا هو الذي دعا به النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس حيث قال "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"⁽¹¹⁾.

يظهر من أمّهات مآخذ التفسير التي ذكرها الزركشي أنه لم يجعل الحقائق العلمية الثابتة عن طريق التجربة مأخذاً من المآخذ، وهذا طبيعي لأن في زمانه لم تعرف العلوم الطبيعية التطور المبهّر الذي نعرفه الآن، مع أنه ذكر أن المآخذ كثيرة وهذه أمهاتها، وبالتالي فهي ليست محصورة فيما ذكر وإنما جميع المآخذ ترجع إليها.

وعليه، فبالرجوع إلى معنى التفسير العلمي كما عرفه الإمام الذهبي، فإنه التفسير الذي يُعنى باستخراج كافة العلوم من القرآن الكريم وفق القواعد الموضوعية للتفسير دون تحميل النص القرآني أكثر مما يحتمل ودون إخراجها عن المعنى المراد، حتى وإن استعملت بعض المصطلحات العلمية

الحديثة، وبالتالي فلا يُخضع النص القرآني للحقائق العلمية فيفسر بها، وإنما يستأنس بها بعد تفسير النص القرآني وفق قواعده وضوابطه.

والقرآن الكريم ليس كتاب رياضيات أو فيزياء أو جيولوجيا أو أي علم من العلوم التطبيقية، بل هو كتاب حوى شتى العلوم والمعارف، حيث يقول الله عز وجل: "ما فرطنا في الكتاب من شيء"، لكن احتواؤه لهذه العلوم والمعارف لم يكن على سبيل التفصيل، بل على سبيل الإجمال، فعندما يأمر الله عز وجل عباده بالتأمل في ملكوت السماوات والأرض وإلى بدء الخلق وإلى الإنسان نفسه، يشير إلى أن الإنسان مطالب بتعلم العلوم وإخضاع الظواهر الطبيعية إلى التجربة واستنباط القوانين بنفسه، لا أن يقعد وينتظر.

ولكن الإشكالية التي تنقدح في ذهن كل من يقرأ القرآن الكريم هي كيف تعامل علماءنا الأقدمون وبالأخص منهم المفسرون مع النصوص القرآنية التي فيها إشارة إلى قضية علمية تتعلق بالكون أو بالإنسان مع أن في زمانهم لم تعرف العلوم من التطور ما عرفته اليوم؟ وإذا تعددت الأقوال في تفسير آية من هذه الآيات، فهل يمكن ترجيح أحد الأقوال بما أثبتته العلم في العصر الحاضر؟

نماذج للتفسير العلمي:

سأبين في ما يلي بعض نماذج التفسير العلمي وفق تفسير الأقدمين وذلك بذكر ثلاث قضايا تحدث عنها القرآن:

أولاً: شكل السماء:

دار جدل كبير حول شكل الأرض في الزمن الماضي قبل تصوير الأرض بواسطة الأقمار الصناعية، بين كونها كروية أو مسطحة.. ولم يستقر القول فيها بأنها كروية الشكل إلا في القرن 15م، بعد قيام "كولومبوس" (1451 م) برحلته وقيام "ماجلان" (1480 م) بدورته حول الأرض وكان ذلك بين عام (1518 و 1522 م).

لكن الكلام عن شكل السماء وكنهها مازال محل بحث ونظر من قبل العلماء اليوم، ولقد وردت آيات كثيرة تبين أن السماء بناء وأنها سقف وأنها مرفوعة على الأرض، ونأتي إلى بعض الآيات

لنرى كيف تعامل معها المفسرون من حيث تفسيرها، يقول الله عز وجل: "خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ" [لقمان: 10]:

يقول الإمام الرازي في تفسير هذه الآية: اختلف قول العلماء في السموات فمنهم من قال إنها مبسطة كصفحة مستوية، وهو قول أكثر المفسرين ومنهم من قال إنها مستديرة وهو قول جميع المهندسين، والغزالي رحمه الله قال نحن نوافقهم في ذلك فإن لهم عليها دليلاً من المحسوسات ومخالفة الحس لا تجوز، وإن كان في الباب خبر نؤوله بما يحتمله، فضلاً عن أن ليس في القرآن والخبر ما يدل على ذلك صريحاً، بل فيه ما يدل على الاستدارة كما قال تعالى: {كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} (الأنبياء: 33) والفلك اسم لشيء مستدير، بل الواجب أن يقال بأن السموات سواء كانت مستديرة أو مصفحة فهي مخلوقة بقدرة الله لا موجودة بإيجاب وطبع، وإذا علم هذا فنقول السماء في مكان وهو فضاء لا نهاية له وكون السماء في بعضه دون بعض ليس إلا بقدرة مختارة وإليه الإشارة بقوله: {بِغَيْرِ عَمَدٍ} أي ليس على شيء يمنعها الزوال من موضعها وهي لا تزول إلا بقدرة الله تعالى. وقال بعضهم المعنى أن السموات بأسرها ومجموعها لا مكان لها لأن المكان ما يعتمد عليه ما فيه فيكون متمكناً والحيز ما يشار إلى ما فيه بسببه يقال ههنا وهناك، على هذا قالوا إن من يقع من شاهق جبل فهو في الهواء في حيز إذ يقال له هو ههنا وهناك، وليس في مكان إذ لا يعتمد على شيء، فإذا حصل على الأرض حصل في مكان، إذا علم هذا فالسموات ليس في مكان تعتمد عليه فلا عمد لها⁽¹²⁾.

وفي قوله تعالى: "وَالسَّمَاءَ بَنَاءً" [البقرة: 22] قال السيوطي: بنى السماء على الأرض كهيئة القبة، وهي سقف على الأرض⁽¹³⁾، وقال البيضاوي: "قبة مضروبة عليكم"⁽¹⁴⁾ وقال الألوسي: "والمراد بكون السماء بناءً أنها كالقبة المضروبة أو أنها كالسقف للأرض، ويقال لسقف البيت بناء، وروي هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما"⁽¹⁵⁾.

يلاحظ أن الإمام أبا حامد الغزالي مع القول بأن السماء مستديرة الشكل يوافق بذلك المهندسين في زمانه لأن لديهم دليلاً مادياً يعتمدون عليه، مع أن الأمر مختلف فيه كما ذكر الإمام الرازي، مما يدل على أن الإمام أبا حامد الغزالي رجع أحد القولين بما كشفه العلم التجريبي آنذاك، إضافة إلى ما يوحى إليه ذكر الفلك الذي يعني في اللغة الشيء المستدير.

وإذا أتينا إلى السيوطي والبيضاوي والألوسي ومجموعة أخرى من المفسرين نجد أنهم يفسرون بناء السماء بالقبة المضروبة، ومعلوم أن القبة هي ما كان سقفا مستديرا من جهة، وبالتالي لو فسرت السماء بالقبة من كل جهات الأرض لما كانت سوى شكلا دائريا شبيها بهيئة الأرض، ولا يمكن التوقف عند أقوالهم على الاستدلال بكروية السماء بل لا بد من دليل تجريبي قطعي يحسم النزاع ولو أن البحث في مثل هذه الأشياء لا يجلب كثير فائدة؛ لأن عظم السماء يكفي لاستشعار عظمة الخالق سبحانه وتعالى كما أشار إلى ذلك الإمام الغزالي.

ثانيا: فوائد اليقطين:

لقد ورد ذكر اسم اليقطين في القرآن الكريم في سورة الصافات عند ذكر قصة سيدنا يونس عليه السلام بعدما لفظه الحوت إلى العراء فقال عز وجل: {وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَّقُوطٍ} الصافات 146، فالله عز وجل أنبت لسيدنا يونس بعدما نبذه الحوت شجرة من يقطين، فالسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان بعد قراءة القصة يدور حول ماهية اليقطين أولا ثم لماذا هذه الثمرة بالذات دون غيرها؟، وما الذي كان يحتاجه سيدنا يونس بعد خروجه من بطن الحوت حتى يتقوى ويسترجع عافيته؟

جاء في لسان العرب أن اليقطين هو كل شجر لا يقوم على ساق نحو الدُّبَاء والقَرْع والبطيخ والحنظل⁽¹⁶⁾ وقال ابن مسعود : يعني القرع، وعن ابن عباس والحسن ومقاتل هو كل نبت يمتد وينبسط على وجه الأرض، ولا يبقى على الشتاء وليس له ساق نحو القثاء والبطيخ والقرع والحنظل، وعن سعيد ابن جبير : هو كل شيء ينبت ثم يموت من عامه، وقيل : هو يفعل من (قطن بالمكان) إذا أقام به إقامة زائل لا إقامة ثابت⁽¹⁷⁾

ولكن إذا كان اليقطين يمتد على وجه الأرض وبالتالي لا ساق له، فلماذا ذكر الله عز كلمة شجرة والشجر معروف على أنه ما له ساق؟ يقول أبو حيان: يحتمل أن يكون الله أنبتها ذات ساق يستظل بها وبورقها، حرقاً للعادة. وقال المبرد : وأحسب كل ما تفرعت له عيدان وأغصان، فالعرب تسميه شجرا في وقت تشعبه⁽¹⁸⁾.

وقيل كل شجرة تهلك من عامها فهي من اليقطين⁽¹⁹⁾.

فالأقوال إذا متعددة في معنى اليقطين ولكن أكثر المفسرين من الصحابة والتابعين على أنه القرع أو الدباء فهو مروي عن: ابن مسعود، وابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، وسعيد بن جبير، ووهب بن منبه، وهلال بن يساف، وعبد الله بن طاوس، والسدي، وقتادة، والضحاك، وعطاء الخراساني كما ذكر ذلك ابن كثير⁽²⁰⁾.

لا شك أن إنبات هذه الثمرة على سيدنا يونس كان لحاجته، لما تدره هذه الثمرة من فوائد صحية، ولكن قبل ذكر فوائدها حسب ما ذكر المفسرون نأتي إلى حالة يونس عليه السلام بعدما نبذ بالعراء، يقول تعالى: {فَبَدَأَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ} {الصفافات 145}، فروي أنه عاد بدنه كبدين الصبي حين يولد⁽²¹⁾، أي ضعيف البدن. وقال ابن مسعود -رضي الله عنه-: كهيئة الفرخ ليس عليه ريش⁽²²⁾، وقيل: كان قد بلى لحمه ورق عظمه ولم يبق له قوة⁽²³⁾، فسيدنا يونس حسب أقوال المفسرين بعد خروجه من بطن الحوت كان بحاجة إلى ما يقوي بدنه ويحميه مما قد يؤذيه من حر الشمس ومما يجلبه الهواء من الحشرات والميكروبات، ولئر الآن ما لليقطين من فوائد، فقد ذكر أبو حيان أن ورق القرع أنفع شيء لمن ينسلخ جلده⁽²⁴⁾، وقال ابن جزي: القرع إنما خصه الله به لأنه يجمع برد الظل ولين اللمس وكبر الورق، وأن الذباب لا يقربه، فإن لحم يونس لما خرج من البحر كان لا يحتمل الذباب⁽²⁵⁾. وذكر له ابن كثير فوائد فقال: وذكر بعضهم في القرع فوائد، منها: سرعة نباته، وتظليل ورقه لكبره، ونعومته، وأنه لا يقربها الذباب، وجودة أغذية ثمره، وأنه يؤكل نيئا ومطبوخا بلبه وقشره أيضا⁽²⁶⁾ وكان عليه السلام لرقه جلدته بمكثه في بطن الحوت يؤذيه الذباب ومما ساء ما فيه خشونة، ويؤلمه حر الشمس، ويستطيب بارد الظل فلطف الله تعالى به بذلك⁽²⁷⁾، وذكر البيضاوي أن هذه الشجرة غطته بأوراقها عن الذباب فإنه لا يقع عليه⁽²⁸⁾.

الظاهر بتحقيق النظر في كلام المفسرين أن سيدنا يونس كان عليل البدن منهك القوى، وبالتالي فهو يحتاج إلى ما يقويه ويحميه، فلم يكن آنذاك أنفع من اليقطين الذي جمع كل ما يحتاجه سيدنا يونس، وأفضل ما قيل في فوائد اليقطين أن ورقه لا يقربه الذباب، وأنه أنفع شيء للجلد المسلوخ، فما أحوجنا إلى استثمار هذا الورق بل الثمرة كلها في استخراج كل ما ذكر من فوائد.

ثالثا: القمر كان مشتعلا ثم انطفأ:

في عام 1969م وصل العالم الأمريكي "نيل آرمسترونغ" سطح القمر، وبعد الدراسات الجيولوجية المعمقة والتحليل الدقيقة للتربة استطاع علماء الفضاء أن يكتشفوا حقيقة علمية باهرة وهي أن القمر تشكل منذ 4.6 مليون سنة وخلال تشكله تعرض لاصطدامات هائلة مع الشهاب والنيازك، وبفعل درجات الحرارة الهائلة تم انصهار حاد في طبقاته مما أدى إلى تشكيل الأحواض التي تدعى ماريا "Maria" وقمم وفوهات تدعى كرايترز "Craters" والتي قامت بدورها بإطلاق الحمم البركانية الكبيرة التي ملأت أحواضه في تلك الفترة، ثم برد القمر فتوقفت براكينه وانطفأت حممه، وبذلك انطفأ القمر وطمس بعد أن كان مشتعلا.

يُذكر هذا في ستينيات القرن الماضي في حين نجد أن القرآن الكريم تكلم عن هذه الواقعة منذ قرون عديدة وذلك في قوله سبحانه وتعالى: {وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحْوُنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً} [الإسراء: 12].

ولو عدنا إلى تفاسير هذه الآية نجد أن الإمام الطبري روى عن ابن عباس أنه قال: كان القمر يضيء كما تضيء الشمس، والقمر آية الليل، والشمس آية النهار، (فمحونا آية الليل): السواد الذي في القمر⁽²⁹⁾.

كما أن الإمام القرطبي روى كذلك عن ابن عباس أنه قال: خلق الله شمسين من نور عرشه، وجعل ما سبق في علمه أن يكون شمسا مثل الدنيا على قدرها ما بين مشارقتها إلى مغاربها، وجعل القمر دون الشمس، فأرسل جبريل عليه السلام فأمر جناحه على وجهه ثلاث مرات وهو يومئذ شمس فطمس ضوءه وبقي نوره، فالسواد الذي ترونه في القمر أثر الخو، ولو تركه شمسا لم يعرف الليل من النهار⁽³⁰⁾.

وإذا أتينا إلى معنى المحو في اللغة نجد في لسان العرب أن معناه هو إذهاب الأثر، ولما أطلق البيان الإلهي لفظ المحو على آية الليل التي فسرّها العلماء بالقمر دل على أن القمر كان على شاكلة غير التي هي الآن فذهب أثرها.

نجد بالنظر إلى التفسير العلمي لهذه الآية أن علماء التفسير القدماء أثبتوا حقيقة علمية هائلة عُدَّت في القرن الماضي من نوادر الاكتشافات العلمية التي أبهرت العالم كله، مما يدل دلالة قطعية على أن المفسرين أمعنوا التفكير في آي القرآن وتجاوزوا ظاهره إلى باطنه دون الإخلال بقواعد التفسير المتواترة لدى جماهير العلماء.

خاتمة:

إن المفسرين القدامى لم ييخلوا ولم يدخروا أدنى جهد في تفسير جميع آيات القرآن بما في ذلك الآيات التي تشتمل على قضايا علمية؛ فتعاملوا معها معاملة تليق بأي القرآن ولم يخرجوا القرآن الكريم في الوقت نفسه عن كونه كتاب هداية فيه نبأ الأولين والآخرين. ولا يمكننا ونحن اليوم نعيش عصر التكنولوجيا الرقمية أن نستغني عن أقوال مفسرينا القدامى فيما يخص القضايا العلمية، فشرحهم للآيات لم يكن سطحيًا كما تبين، بل كان فيه نوع من التعمق، وحتى وإن اختلفت آراء المفسرين في قضية من القضايا وتعددت فبالإمكان اللجوء إلى ما يقوله العلم الحديث لترجيح أحد الأقوال كما تبين لك من قول الإمام الغزالي بخصوص شكل السماء. والتفسير العلمي للقرآن الكريم ليس أمرًا مستحدثًا، بل ظهوره كمصطلح كان في العصر الحديث، أما وجوده فكان مع ظهور علم التفسير وتدوينه، لذلك لا يمكن للتفسير العلمي أن يخرج عن نطاق التفسير العام للقرآن الكريم وشروطه وقواعده التي وضعها العلماء. وليس من اللائق أن نخضع آيات القرآن لما يثبته العلم الحديث اليوم؛ لأن بعض ما أثبتته العلم اليوم لا يزال مجرد نظرية تحتاج إلى بحث أكثر حتى تصبح حقيقة علمية، فرمما أثبت خطأ النظرية فيكون ذلك بابا من أبواب الطعن في القرآن، بل لا بد من الرجوع إلى ما قاله المفسرون الأوائل أولاً مما استدلو به على أقوالهم بالأحاديث وأقوال الصحابة رضي الله عنهم. كما أن أقوال المفسرين في القضايا العلمية لا ترقى إلى درجة القطع دائما بل قد تكون اجتهادات ظنية، فيمكن حينئذ أن نلجأ إلى الحقائق العلمية وليس النظريات لترجيح أحد الأقوال، فتصير بذلك الحقيقة العلمية وسيلة من وسائل الترجيح شريطة أن تكون قطعية وثابتة بالتجريب. وفي الختام لا بد أن نبين أن الإنسان مهما بلغ من العلم والتكنولوجيا فسوف لن يخرج من الإطار الذي رسمه الله له، وسوف لن يزيده ذلك العلم إلا إيمانا وتصديقا بأن خالق هذا الكون واحد لا شريك له وأنه أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وأنت لو تأملت ثم تأملت ما ترى في خلقه من تفاوت.

الهوامش:

- (1) الزرقاني، مناهل العرفان، تح: فواز أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995، 6/2.
- (2) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، 169/4.
- (3) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 2000، 349/2.
- (4) ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 2000، 349/2.
- (5) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت 289/1.
- (6) أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، دار إحياء العلوم، تح: محمد رشيد رضا القباني، بيروت، ط1، 1985، ص 44.
- (7) ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 351/2، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 330/2.
- (8) ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 352/2 وما بعدها.
- (9) الشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ / 1997م، 127/2.
- (10) ينظر: الشاطبي، الموافقات، 127/2 وما بعدها.
- (11) ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 1، 1376 هـ - 1957 م، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، 2/ (156-161).
- (12) تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 119/25.
- (13) الدر المنثور، جلال الدين السيوطي، دار النشر: دار الفكر - بيروت - 1993، 85/1.
- (14) تفسير البيضاوي، دار النشر: دار الفكر - بيروت 1/ 223

- (15) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي ، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1/ 188
- (16) ابن منظور، لسان العرب، مادة [قطن]
- (17) أبو إسحاق النيسابوري، الكشف والبيان، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، لبنان، 1422هـ - 2002 م، 8/ 171.
- (18) سراج الدين الدمشقي النعماني، تفسير الباب في علوم الكتاب، 1/ 240.
- (19) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ - 1999 م، 7/ 40.
- (20) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 7/ 40.
- (21) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق (1) د. زكريا عبد المجيد النوقي (2) د. أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - 1422هـ - 2001م، ط1، 7/ 360.
- (22) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 7/ 40.
- (23) البغوي، معالم التنزيل، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، ط 4، 1417 هـ - 1997 م، 7/ 61.
- (24) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 7/ 360.
- (25) ابن جزى الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتاب العربي، لبنان، 1403هـ - 1983م، ط 4، 3/ 176.
- (26) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 7/ 40.
- (27) الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 23/ 146.
- (28) تفسير البيضاوي، 5/ 27.
- (29) تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، 15/ 49.
- (30) تفسير القرطبي، دار الشعب ، القاهرة، 10/ 227 .

المقاصد الشرعية من إجراء المسابقات العلمية

بلحاجي عبدالصمد*

مقدمة

الحمد لله رب العالمين الذي علم الإنسان ما لم يعلم، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد النبي الأمي معلّم الناس الخير الذي أنار درب البشرية جمعاء إذ أخرجهم من ظلمات الجهل إلى نور العلم ومحراب الإيمان، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد؛

فمن أفضال الله على بني الإنسان أن جعل العلم متاحا للجميع؛ فالعلم لا وطن له والأمم كلها تنهل منه بقدر اهتماماتها به وأخذها بالأسباب المؤدية إليه. وهذا الاهتمام بالعلم يتناسب مع مدى تقدير دوره في تقدم البشرية وتطور الحضارات، ثم إن العلاقة مطردة فالمطلع على مسارات الحضارات حالة نشوئها وبلوغها الذروة ثم تدهورها يلاحظ أن اضمحلال الحضارات وثيق الصلة بتدني الالتفات إلى العلم والعلماء وسوء تقدير العلم في المجتمع. ولهذا فإن رسالة الإسلام ما إن ظهرت حتى حضت على الأخذ بأسباب وأسس الحضارة – والعلم أحدها- فكانت أول آية نزلت على قلب محمد صلى الله عليه وسلم قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (1).

ولقد اقتفى سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحث على العلم وتكريم العلماء الخلفاء الراشدون من بعده وملوك المسلمين وأمرائهم في عصور قوتهم وازدهار ملكهم، وما العصر العباسي الأول إلا خير شاهد على ذلك حيث عُرف ذلك العصر بالعصر الذهبي تعبيرا عن النهضة العلمية التي عاشتها الدولة الإسلامية حيث أحيط العلماء بالتقدير، وأغدقت عليهم الجوائز والأعطيات وبسبب ذلك شهدت الحضارة الإسلامية أوسع حركات الترجمة وتدفع العلماء المسلمون إلى الاطلاع على معارف الأمم والنهل من منابع العلم.

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

إن العلماء في الأمم الحية هم خيارها وساداتها وحراس عزها ومجدها، تقوم الأمة نحوهم بواجب الاعتبار والتقدير ويقومون هم لها بواجب القيادة والتدبير، والعلماء نحتاج إليهم أيام الأمن وأيام الخوف؛ ففي أيام الأمن نحتاج إليهم ليدلّونا على سبل السعادة في الحياة، وفي أيام الخوف نحتاج إليهم ليدلّونا على حلول لعويص المشكلات ونخرجونا من مضايقتها.

ولعل من أبرز صور الاعتبار والتكريم للعلم وأهله إجراء مسابقات علمية بينهم ومنح النابه المتقدم منهم جائزة سخية تعبيرا على اعتراف المجتمع بعطاءاته العلمية وتشجيعا لغيره على السير في هذا المضمار.

وفي هذه الورقة أحاول أن أبحث مسألة المسابقات العلمية من حيث كونها عقدا مستقلا له خصائصه وأركانه التي تميزه، وكذا الشروط الواجب توافرها حتى لا نحيد بها عن مقاصدها الشرعية التي لأجلها أقيمت هذه المسابقات.

ولقد انتظم هذا البحث في ثلاثة مطالب هي كالتالي:

المطلب الأول: تعريف المسابقات لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني : حكم إجراء المسابقات العلمية.

المطلب الثالث: شروط صحة المسابقات العلمية.

المطلب الأول: تعريف المسابقات لغة واصطلاحا.

أولا : لغة.

المسابقات جمع مسابقة وهي مصدر سابق يُسابق، ومنه السبق بتسكين الباء مصدر سبق وهو القدمة في الجري وفي كل شيء، تقول: له في كل أمر سبقة وسابقة وسبق، والجمع الأسباق والسوابق.

أما السبق بفتح الباء فهي الجائزة التي توضع بين المتسابقين حتى يأخذها الفائز منهم (2).

ثانيا: اصطلاحا.

المسابقة هي عقد بين طرفين أو أكثر على المغالبة بينهما في المجال العلمي أو الرياضي ونحوه لمعرفة الفائز منهما بعوض أو بدونه.

- قولنا في التعريف أنها عقد بين طرفين أو أكثر معنى ذلك أن لها أركاناً وهي كالتالي:
- المتعاقدان: وهما الطرفان المتسابقان اللذان يتم التعاقد بينهما على نوع من المسابقات.
 - المعقود عليه: والمقصود به نوع المسابقة التي يتم التعاقد عليها رياضياً كانت أو علمية أو غير ذلك مما هو شائع في عصرنا الحاضر.
 - الصيغة: والمقصود بها الإيجاب والقبول باللفظ أو ما يجري مجرى اللفظ مما يدل على التراضي بين الأطراف المتسابقة في إمضاء العقد.
- وعقد المسابقة عقد مستقل بنفسه له أحكام يتميز بها عن غيره من العقود، يقول ابن القيم رحمه الله بعد أن عقد مقارنة بين عقد المسابقة وعقود أخرى لها شبهة كالإجارة والجمالة والنذر: "فالصواب أن هذا العقد عقد مستقل بنفسه له أحكام يتميز بها عن سائر هذه العقود فلا تؤخذ أحكامه منه" (3).
- أما عن وجود بعض أوجه الاتفاق بين عقد المسابقة وعقود أخرى فإنه لا يعني أن العقدين متداخلان؛ فمثلاً عقد البيع وعقد الإجارة يتفقان في اشتراط معلومية العوض ومع هذا فإن كل عقد مستقل عن الآخر، وغير هذا من الأمثلة كثير.
- وقولنا في التعريف: "بعوض أو بدونه" معنى ذلك أنه يمكن أن تكون المسابقة مجانا – أي بلا عوض – كما أنه يجوز أن تكون المسابقة على جائزة تبذل للفائز من المتسابقين.
- ولا يكاد يختلف اثنان في أن المسابقة إذا كانت على عوض تكون المنافسة أقوى وذلك لما جُبلت عليه النفوس البشرية من حب المال، قال تعالى: ﴿وَيُحِبُّونَ الْمَالَ حُبَ جِمْاءٍ﴾ (4)، ويقول ابن قدامة رحمه الله تعالى: "وفي المسابقة مع العوض مبالغة في الاجتهاد في النهاية لها والإحكام لها" (5).

المطلب الثاني: حكم إجراء المسابقات العلمية.

أولا : تحرير محل النزاع.

اتفق الفقهاء رحمهم الله تعالى على جواز إجراء المسابقات العلمية إذا كانت بدون جوائز بين الطلاب لاختبار معلوماتهم وسعة اطلاعهم ولإثارة روح المنافسة بينهم، وذلك كأن يجتمع طلبة العلم ويتطرحون فيما بينهم مسائل العلم ليعلم الحاذق فيهم أو يطرح الأستاذ السؤال ويقع الجواب منهم.

والأصل في ذلك حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ﴿إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنما مثل المسلم، حدثوني ما هي؟ قال: فوقع الناس في شجر البوادي؛ قال عبد الله: فوقع في نفسي أنها النخلة، ثم قالوا: حدثنا ما هي يا رسول الله؟ قال: هي النخلة﴾ (6).

قال ابن حجر: " في الحديث امتحان العالم أذهان الطلبة بما يخفى، مع بيانه لهم إن لم يفهموه " (7).

وهذه الحالة المتفق على جوازها وإن لم تكن على جوائز لكن المنافسة بين المتسابقين حاصلة وذلك لما جبلت عليه النفوس من حب الغلبة، يقول ابن القيم رحمه الله بعد أن بيّن جواز المسابقة على الخيل والإبل والنضال على عوض: " وهذا القسم جوّزه الشارع بالرهان تحريضا للنفوس عليه فإن النفس ينقاد لها داعيان: داعي الغلبة وداعي الكسب، فتقوى رغبتهما في العمل المحبوب لله تعالى ورسوله " (8).

ثانيا: محل الخلاف.

اختلف الفقهاء رحمهم الله في إجراء المسابقات العلمية على أن يأخذ الفائز منهم جائزة على قولين:

القول الأول: يجوز بذل الجوائز في المسابقات العلمية، وبهذا القول قال الحنفية (9) وهو وجه عند الحنابلة (10) اختاره ابن تيمية وابن القيم (11).

القول الثاني: لا يجوز بذل الجوائز في المسابقات العلمية وبه قال المالكية والشافعية والحنابلة (12).

أدلة الأقوال:

دليل القول الأول:

- إنه لما جاز بذل الجائزة في الخيل والنضال لمعنى يرجع إلى الجهاد؛ فإنه يجوز بذل الجائزة في المسابقات العلمية للحث على الجهد في طلب العلم؛ لأن الدين يقوم بالعلم والجهاد.

دليل القول الثاني:

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ﴿لَا سَبَقَ إِلَّا فِي خَفٍ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ﴾ (13).
وجه الاستدلال من الحديث أنه خص السبق مع بذل الجائزة في الخف والحافر والنصل دون غيره فيبقى ما عدا ذلك على النفي.
- ولأن غير هذه الثلاثة لا يُحتاج إليها في الجهاد كالحاجة إلى الأشياء التي نص عليها الحديث؛ فلم تجز المسابقة عليها بعوض.

ثالثا: الترجيح.

- بعد عرض الأقوال في هذه المسألة وذكر دليل كل قول يظهر لي - والعلم عند الله تعالى - أن القول بجواز بذل الجائزة في المسابقات العلمية هو القول الراجح وذلك كأن تجرى مسابقات بين حفظة القرآن الكريم أو الحديث النبوي أو العلوم الأخرى كالطب والرياضيات وغير ذلك من العلوم وتكريم الفائز منهم.
- والذي يدعم هذا الترجيح مايلي:
- فضل العلم في بناء المجتمع الإسلامي لا يُنكر؛ فبفضل علمائنا ندحض شبه المغرضين وبفضلهم نتقدم في جميع مجالات الحياة.
 - استدلال أصحاب القول الثاني بحديث أبي هريرة رضي الله عنه على جواز بذل الجوائز في أنواع المسابقات الثلاثة التي ذكروها بحجة أنها يُحتاج إليها في الجهاد أما ما عداها فلا فغير ظاهر؛ وذلك لأن إجراء المسابقات العلمية وبث روح المنافسة بين المتسابقين ببذل الجوائز السخية داخل في إعداد القوة لمواجهة العدو؛ فالاستعمار لم يَعد في

عصرنا عسكريا فحسب؛ بل تنوعت أساليبه وأصبح هناك الاستعمار الثقافي والاستعمار الاقتصادي وحتى السياسي فمن لنا غير العلم الذي يزيح عنا غشاوة وظلمات الاستعمار ويث الوعي في مجتمعا الإسلامي.

يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: " الفروسية فروسيتان: فروسية العلم والبيان، وفروسية الرمي والطعان، ولما كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أكمل الخلق في الفروسيتين فتحوا القلوب بالحجة والبرهان والبلاد بالسيف والسنان، وما الناس إلا هؤلاء الفريقان ومن عداهما فإن لم يكن ردءا وعونا لهما فهو كلٌّ على نوع الإنسان، وقد أمر الله سبحانه وتعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بمجدال الكفار والمنافقين وجلاد أعدائه المشاقين المخاريين؛ فعلم أن الجدال من أهم العلوم وأنفعها للعباد في المعاش والمعاد" (14).

ويقول أيضا: " فإن الله تعالى أقام دين الإسلام بالحجة والبرهان والسيف والسنان، فكلاهما في نصره أخوان شقيقان" (15).

- لقد جرت عادة الأمراء في الزمن الماضي والحاضر (16) أيضا على إكرام النبغاء وتشجيعهم لمواصلة البحث والتنقيب؛ وما إجراء السبق بين أهل العلم وطلبته وتكريم المتقدم منهم إلا من باب التشجيع لهم على التفتن في العلوم كل في اختصاصه. يقول الجاحظ: " أهديت كتاب الحيوان إلى محمد بن الملك فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت كتاب البيان والتبيين إلى ابن أبي دؤاد فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت كتاب الزرع والنخل إلى إبراهيم بن العباس الصولي فأعطاني خمسة آلاف دينار" (17). ولقد وصف ابن الأثير يوسف ابن تاشفين بأنه كان حليما كريما، دينا خيرا، يحب أهل العلم والدين، ويبالغ في إكرام العلماء والوقوف عند إشارتهم (18).

وهذا الذي جرى عليه السلاطين من إكرام العلماء وإعزازهم فيه اقتداء بموقف الرسول صلى الله عليه وسلم من الشاعر كعب بن زهير حين سمع قصيدته الشهيرة وأثنى عليها، وخلع برده الشريفة وكساه بها؛ وهذا ما يشير إلى بواكير التكريم للعلم وأهله في التاريخ الإسلامي (19).

المطلب الثالث: شروط صحة المسابقات العلمية.

لا شك أن من وراء إجراء هذه المسابقات العلمية مقاصد شرعية مبتغاة وأهداف سامية متوخاة، وحتى تتحقق هذه المقاصد لا بد من توفر عدة شروط وهي:

1- أن تكون الجائزة مبدولة من طرف أجنبي عن المتسابقين؛ كهيئة مشرفة على إجراء هذه المسابقات أو شخص يتبرع بمقدار من المال للفائز، أو تكون الجائزة مبدولة من أحد المتسابقين.

2- إذا كانت الجائزة مبدولة من الطرفين المتسابقين جميعا فإنه حينئذ المسابقة لا تصح وذلك لاشتمالها على القمار⁽²⁰⁾؛ إذ لا يخلو كل من المتسابقين والحالة هذه من الغنم أو الغرم، وحتى تصح المسابقة فلا بد من إدخال مُحَلِّل بينهما حيث يأخذ الجائزة إن جاء سابقا ولا يغرم شيئا إن جاء مسبوقا، فعن يحيى بن سعيد أنه سمع سعيد بن المسيب رحمه الله تعالى يقول: ﴿ليس برهان الخيل بأس إذا دخل فيها محلل فإن سبق أخذ السبق وإن سبق لم يكن عليه شيء﴾⁽²¹⁾.

والفقهاء رحمهم الله تعالى لم ينقلوا خلافا في عدم جواز هذه الصورة إلا بمحلل ونقل بعضهم الإجماع في ذلك⁽²²⁾.

3- أن يكون المجال الذي تجرى فيه المسابقات نافعا ومفيدا للمسلمين، فلا يجوز إجراء المسابقات للتعرف على شخصية تافهة أو متعفنة أخلاقيا ومنحرفة فكريا؛ لأن المسابقات حينئذ تكون مساهمة في هدم المجتمع الإسلامي والإشادة بمن حقهم أن يدفون لا أن يذكروا، وهذا مخالف للقصد الذي جوزنا من أجله المسابقات العلمية.

يقول الشيخ محمد الحامد: "وصفة القول أن هذا الذي سألت عنه . أخذ مكافأة مالية لمن يجيب إجابة صحيحة . يحل أخذه، بقي أن تعلم أن أخذ الجائزة على صحيح الجواب إنما يجوز إذا كان الجواب لا إثم فيه، فإن كان فيه إثم فلا يجوز لأنه مكافأة على محرم"⁽²³⁾.

4- تعيين المتسابقين، وبالتالي لا يصح إجراء المسابقة مع إبهامهم؛ لأن الغرض من إجرائها معرفة حذق المتسابق بعينه، وهذا قياسا على اشتراط هذا الشرط في النضال. يقول الماوردي رحمه الله:

"إن المقصود فراهة الفرسين من السبق، والمقصود من الرمي حذق الرامي؛ فصار الفرس في السبق أصلا والراكب تبعا، فلزم تعيين الفرس ولم يلزم تعيين الراكب، وصار الرامي في النضال أصلا والقوس تبعا؛ فلزم تعيين الرامي ولم يلزم تعيين القوس، فإن أسقط تعيين ما يلزم تعيينه من الفرس في السبق والرامي في النضال بطل العقد" (24).

5- أن يكون سبق كل واحد من المتسابقين ممكنا وهذا يحصل عندما يكون هناك تقارب في المستوى العلمي، وهذا الشرط مترتب على الشرط السابق؛ إذ لو لم يتم تعيين المتسابقين كيف نعرف مستواهم وإمكان سبق أحدهم للآخر.

فإن غلب على ظننا فوز أحد المتسابقين لوجود علامات واضحة لم تصبح المسابقة وذلك لأن المقصد من اشتراط هذا الشرط هو أن يكون مستوى المتسابقين متقاربا ولا يبقى إلا فارق الحذق بينهم والذي من أجله تقام هذه المسابقات حتى يعرف الحاذق منهم.

الخاتمة

أوجز أهم النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط التالية:

- 1- المسابقة عقد كغيرها من العقود الشرعية ويمكن تعريفها بما يلي: " هي عقد بين طرفين أو أكثر على المغالبة بينهما في المجال العلمي أو الرياضي ونحوه لمعرفة الفائز منهما بعوض أو بدونه".
- 2- يشترط لصحة هذا العقد وجود أركانه وهي:
أ- المتعاقدان
ب- المعقود عليه
ج- الصيغة
- 3- عقد المسابقة عقد مستقل بذاته له أحكام يتميز بها عن غيره من العقود الأخرى كالإجارة والجمالة وغيرهما.
- 4- يجوز إجراء المسابقات العلمية في مختلف العلوم وتكريم الفائز بجائزة.
- 5- يشترط لصحة المسابقات العلمية لتحقيق مقاصدها عدة شروط وهي:
أ- أن يكون المجال الذي تجرى فيه المسابقة نافعا ومفيدا للمسلمين.
ب- أن تكون الجائزة مبدولة من طرف أجنبي عن المتسابقين أو تكون مبدولة من أحد المتسابقين، فإن كانت مبدولة من الطرفين فإن المسابقة لا تصح إلا بإدخال محلل بينهما.
ج- تعيين المتسابقين؛ فلا يصح إجراء المسابقة مع إبهامهم لأن الغرض معرفة حذق المتسابقين.
- د- أن يكون سبق كل واحد من المتسابقين ممكنا وذلك بأن يكون هناك تقارب بينهم في المستوى العلمي.

والحمد لله رب العالمين،،،

الهوامش :

- (1) سورة العلق الآية 1 إلى 5.
- (2) انظر لسان العرب لابن منظور 160/6، القاموس المحيط للفيروز آبادي 1185/2.
- (3) الفروسية لابن القيم ص 205.
- (4) سورة الفجر الآية 20.
- (5) المغني لابن قدامة 405/13.
- (6) رواه البخاري في كتاب العلم، باب طرح الإمام المسألة على أصحابه ليختبر ما عندهم من العلم. رقم 62 (33/1).
- (7) فتح الباري لابن حجر 184/1.
- (8) الفروسية لابن القيم ص 84.
- (9) انظر تبيين الحقائق للزيلعي 32 /6، حاشية ابن عابدين 493/9.
- (10) انظر الإنصاف للمرداوي 91/6.
- (11) انظر الفروسية لابن القيم ص 180.
- (12) انظر مواهب الجليل للحطاب 390/3، مغني المحتاج للشربيني 167/6، المغني لابن قدامة 405/13.
- (13) رواه أبوداود في كتاب الجهاد، باب السبق رقم 2574 (46/3)، والترمذي في كتاب الجهاد، باب ما جاء في الرهان والسبق رقم 1700 (4 /205)، والنسائي في كتاب الخيل، باب السبق رقم 3587 (535/6)، وابن ماجه في كتاب الجهاد، باب السبق والرهان رقم 2878 (960/2) بدون لفظة أو نصل.
- (14) الفروسية لابن القيم ص 71.
- (15) الفروسية لابن القيم ص 18.
- (16) من المسابقات العلمية التي تقام في زماننا المعاصر مسابقة جائزة الملك فيصل حيث تأسست عام 1397هـ وتعطى في خمسة فروع وهي: جائزة خدمة الإسلام، جائزة الدراسات

الإسلامية، جائزة الأدب العربي، جائزة الطب، جائزة الفيزياء والكيمياء والرياضيات. انظر جائزة الملك فيصل لزيد حسين ص 26.

(17) انظر معجم الأدباء لياقوت الحموي 493/4.

(18) انظر الكامل في التاريخ لابن الأثير 417/10. وينظر أيضا في ترجمة القاضي مجد الدين الفيروز آبادي وإكرامه من قبل سلطان زمانه، انظر فهرس الفهارس والأثبات للكتاني 909/2.

(19) انظر الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر 594/5.

(20) القمار هو كل مراهنة يكون الداخل فيها على خَطَر أن يَغْنَم أو يَغْرَم. ولقد وردت عدة تعريفات للقمار كلها تدور حول هذا المعنى. انظر معالم السنن للخطابي 400/3، الحاوي الكبير للماوردي 225/19، المغني لابن قدامة 408 /13، عارضة الأحوزي لابن العربي 18/7.

(21) رواه مالك في الموطأ في كتاب الجهاد، باب ما جاء في الخيل والمسابقة بينهما والنفقة في الغزو رقم 46 (2/468).

(22) انظر المقدمات الممهدة لابن رشد الجلد 3/475.

(23) ردود على أباطيل للشيخ محمد الحامد ص 181.

(24) الحاوي للماوردي 226/15.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني ت 852هـ، حققه علي محمد البجاوي/ دار الجيل - بيروت. الطبعة الأولى /1412هـ - 1992م.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل، أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي ت 885هـ، صححه وحققه محمد حامد الفقي / دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة الأولى /1376هـ - 1957م.
- تبين الحقائق شرح كنز الحقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي ت 743هـ/ دار المعرفة - بيروت. الطبعة الثانية.

- جائزة الملك فيصل ودالاتها الحضارية، د.زيد بن عبد المحسن الحسين/ دار الفيصل الثقافية. الطبعة الأولى /1419هـ - 1991م.
- الحاوي الكبير، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي ت 450هـ، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود/ دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة الأولى /1414هـ - 1994م.
- رد المختار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، محمد أمين بن عمر عابدين الدمشقي ت 1252هـ، تحقيق محمد صبحي حلاق وعامر حسين/ دار إحياء التراث العربي- بيروت. الطبعة الأولى/1419هـ - 1998م.
- ردود على أباطيل وتمحيصات لحقائق دينية، الشيخ محمد حامد/ مكتبة الدعوة- حماة. الطبعة الأولى /1398هـ - 1978م.
- سنن أبي داود، أبوداود سليمان بن الأشعث السجستاني ت 275هـ، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد/ دار ابن حزم – بيروت. الطبعة الأولى /1418هـ - 1997م.
- سنن ابن ماجه، أبوعبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني ت 275هـ، بعناية محمد فؤاد عبد الباقي.
- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ت 279هـ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر/ دار الحديث – القاهرة.
- سنن النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي ت 303هـ/ دار المعرفة – بيروت. الطبعة الثانية /1412هـ - 1992م.
- صحيح البخاري، أبوعبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ت 256هـ، اعتنى به مصطفى ديب البغا/ دار العلوم الإنسانية – دمشق. الطبعة الثانية /1413هـ - 1993م.

الآبار و أحكامها في المدينة الإسلامية

بن حمو محمد *

بسم الله، و الحمد لله و الصلاة و السلام على رسول الله و بعد، فقد أردت في هذه العجالة أن أتكلّم على عنصر هام و حيوي في المدينة الإسلامية، بل و في المدن القديمة عامة، إذ لم توجد مدينة إلا و بها هذا العنصر الحيوي ألا و هو البئر، و لا شك أن توفر الماء في المدن يعد أمر ضروري لاستمرار الحياة، و على هذا أردت أن أتطرق إلى بعض النقاط في هذه الدراسة من أهمية الآبار، و بعض الأحكام التي وضعها علماء الإسلام، و ما هي ضوابط إنشاء الآبار و غير ذلك مما سيحده القارئ لهذا المقال .

لقد كان من الشروط الهامة و الضرورية التي عددها مفكروا الإسلام لبناء المدينة الإسلامية وجودها بالقرب من نهر أو واد ليضمن حاجة الناس للماء، و الذي إن فقد فلا وجود للحياة البتة لقوله تبارك و تعالى: " و جعلنا من الماء كل شيء حي "⁽¹⁾، و مع هذا فقد كانت بعض المدن بموضع يكثر فيه الماء مما يسهل على القاطنين بها حفر الآبار في بيوتهم، و كانت كثير من الديار تحتوي على هذا المورد الهام و الحيوي⁽²⁾، بل و لقد ذكر الله عز و جل لنا بعضا من الآبار التي كانت معروفة في وقت مضى، كما قال عز من قائل: " فكأين من قرية أهلكناها و هي ظالمة فهي خاوية على عروشها و بئر معطلة و قصر مشيد "⁽³⁾، قال السعدي رحمه الله أي و كم من بئر قد كان يزدحم عليه الخلق لشربهم و شرب مواشيهم ففقد أهله و عُدم منه الوارد و الصادر⁽⁴⁾، فمثل هذه الآبار كانت للناس و الدواب على حد سواء، و كقوله جل و علا في سورة القصص في قصة موسى عليه السلام: " و لما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون "⁽⁵⁾، قال بن كثير رحمه الله أي لما وصل إلى مدين و ورد ماءها و كان لها بئر يرده رعاء الشاء⁽⁶⁾، و كذلك في سورة ق في قوله تبارك و تعالى: " كذّبت قبلهم قوم نوح و أصحاب الرّس و ثمود "⁽⁷⁾ و الرس هي البئر أي و أصحاب البئر و كذلك قوم ثمود الذين أرسل فيهم صالح عليه السلام، فقد كانت ناقتة ترد البئر المشهورة عندهم⁽⁸⁾، و نقل الإمام مسلم أربعة أحاديث في

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

أصحاب الحجر(قوم ثمود) حين مرّ عليهم النبي صلى الله عليه و سلم، و منها حديث نافع أن عبد الله بن عمر أخبره أن الناس نزلوا مع رسول الله صلى الله عليه و سلم على الحجر أرض ثمود فاستقوا من آبارها و عجنوا به العجين، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه و سلم أن يهريقوا ما استقوا و يعلفوا الإبل العجين، و أمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت تردها الناقة"، قال النووي و كان هذا في غزوة تبوك⁽⁹⁾، و تجدر الإشارة هنا أنه كان بالمدينة عدة آبار.

و من هذا يتبين مدى أهمية هذا العنصر في حياة الفرد و المجتمع بل و لا تزال له أهمية بالغة في عصرنا الحاضر، لذلك أردت في هذه الورقات أن أتكلم على الآبار مبينا بعض الضوابط التي حددها العلماء حتى يستفيد منها الإنسان دون مضرة بغيره، كما يستفيد منها أفراد المجتمع فيما بينهم .

تعريف البئر :

البئر: القلب، أنثى، و بَارَ الرجل بئْرًا: حفرها، و البئر - جمعها في القلة أَبُورٌ و أَبَارٌ، و في الكثرة آبار و بئار⁽¹⁰⁾، و هي الحفرة العميقة في الأرض يستقي منها الماء أو حفرة بعيدة الغور تستخرج منها السوائل المدخرة في جوف الأرض كالنفط و ما إليه⁽¹¹⁾، و البئر من المنشآت المائية التي تمكن من استغلال المياه الجوفية⁽¹²⁾ .

و من المعروف أن الآبار كانت تحفر في تخوم* الأرض بشكل أسطواني أو مخروطي للحصول على ماء صالح للشرب، و قد عرف العرب أنواعا مختلفة من هذه الآبار، كان لكل منها صفة تميزها و لكل منها لوازم تكثر أو تقل تبعا لاستخدامها، أهمها البكرة و الدلو و الحبل الذي كان من الضروري أن يتناسب طوله مع عمق البئر الذي قد يصل أحيانا إلى ما يقرب من خمسين مترا(50م)، و كانت القبائل العربية تضع أياديها على ما بدائرهما من الآبار، و لا تسمح لغريب باستخدامها أو القرب منها قبل استئذانها و تأدية ضريبتها⁽¹³⁾ .

أنواع الآبار و كيفية بنائها و استعمالاتها :

هناك عدة أنواع من الآبار فمنها الآبار التي نجدها بال منازل، و هناك الآبار المخصصة لسقي المزروعات و أخرى لشرب الدواب أو ما يسمى بئر الماشية كالتي ذكرناها من قبل في قصة موسى عليه السلام، و منها ما يوجد على طرق التجارة ليستريح بجوارها الناس بدوابهم و يتزودون من مائها لإكمال طريقهم كالتي ذكرها الرحالة في رحلاتهم، و قال القراني أن الآبار على ثلاثة أنواع بئر ماشية و شفعة و زرع⁽¹⁴⁾، و يؤكد عبد الستار عثمان هذا بقوله: " أن الآبار تنوعت فمنها ما يحفر لتغذية التكوينات المعمارية بالمستوطنات السكنية، ومنها ما ينشأ لغرض شرب الماشية فسمي بئر الماشية، ومنها ما ينشأ لغرض سقي الزرع و هو ما أطلق عليها بئر الزرع، و منها ما ينشأ في الصحراء فسمي بئر البيداء، و من مسميات البئر أيضا البئر المعين أي التي لا ينضب ماؤها⁽¹⁵⁾ .

و نستطيع أن نستنتج طريقة بناء الآبار و كلفيته من كلام ساقه الطليطلي في وثيقة الجعل على حفر الآبار حيث قال : " جعل فلان بن فلان لفلان بن فلان البناء كذا و كذا، على أن يحفر له في داره بئرا سعتها كذا و عمقها كذا، و على أن يطويها بالصخر الأزرق [الحبالي]، بعد أن يبلغ الماء، فإذا تم ذلك كان لفلان البناء العدة المذكورة... قال أبو جعفر الطليطلي و لا يجوز الجعل في حفر بئر حتى يعرف شدة الأرض من رطوبتها و قرب الماء من بعده على قدر ما عرفه الناس فيها...⁽¹⁶⁾، و من هذا الذي ذكره يتبين لنا عدة أمور، منها أن الآبار كانت تتفاوت في السعة (العرض) و في العمق، أي أن هناك تناسب بين كل من عرض البئر و عمقها و ذلك حتى يصل إلى الماء، كما أنها كانت تبنى من الداخل و ذلك باستعمال حجر خاص لهذا الغرض و هو هنا الصخر الأزرق، و لا شك أن استعمال هذا النوع من الحجارة له مزايا خاصة حيث يستعمل لحفظ الماء و لا يسمح بتسربه، إذ قد تكون مساماته صغيرة جدا و بالتالي فلا تتأثر بالماء، و مما يستنتج أيضا اختلاف أماكن تواجد الآبار، بحيث أن منها ما كان في أراضي قاسية صلبة و أخرى ما كان في أراضي لينة سهلة، و هو ما يفسر عمق البئر من عدمه، و سنرى هذا فيما بعد عند الحديث عن حريم الآبار .

و نستطيع أن نضيف إلى هذه العناصر عناصر أخرى كانت معروفة آنذاك فقد جاء في صيغة بيع بئر لمن يريد أن يبيع ملكه لشخص آخر، و هذه الصيغة ساقها القراني رحمه الله في كتابه فقال: "تكتب في الآبار: جميع بناء البئر المعينة و مكائها و أرضها المبنية بالطوب و الآجر و الطين و الجير، أو نقرا في جبل، الماء المعين، و في الصهريج المبنى بالطوب و الآجر و الطين المصنك المبيض بالخابعي الذي يرسم حوز الماء العذب و في البئر الهمالية جميع بناء الهمالية و مكائها من الأرض المبنية بالطوب الآجر و الطين، والجاري ذلك في يد البائع و ملكه و تصرفه على ما ذكر، و يذكر موضعها و ذرعها إن أمكن و يحدد و تكمل المبايعه"⁽¹⁷⁾، مما يمكن أن نستنتج من قول القراني أن البئر يجب أن يحدد مكائها بدقة، كما يبين نوعية أرضيتها إن كانت من الطوب أو الآجر أو الطين المخلوط بالجير، أو إن كانت محفورة في الحجر، كما يبين هنا الصهريج و أنه مبني بالطوب أو الآجر أو الطين المصنك المبيض بالخابعي، أو أنه مبني بجميع هذه المواد، و لا شك أن الصهريج كان يبنى لجمع الماء للاستفادة منه في سقي الزرع أو لشرب الماشية، و بالنسبة لمواد البناء فقد ذكر الطوب و الآجر و الطين المصنك المبيض بالخابعي و لم أجد لهذا الأخير شرحا في بعض كتب اللغة و لعله يقصد نوع من الطين يضاف إليه مادة بيضاء، كما ذكر نوعا آخر من الآبار و هو الهمالية و لعلها تلك التي تكون في أرض رخوة إذ جاء في القاموس المحيط: و الهَمَلُ، كزنا: الرخو من كل شئ، و الأرض التي تُحَامَتُها الحروب⁽¹⁸⁾، أو لعلها التي أهملت من قولهم هامل مفرد هاملة جمع هُمَل و هُمَل، سائب بدون رعاية و عناية، و لعلها أيضا الكثيرة الماء من قولهم هَمَل هَمَلًا و هَمَلَانًا و هُمُولًا أي فاض و سال هَمَلت العين⁽¹⁹⁾، و لعل الأقرب المعنى الأخير .

أما عن استعمال البئر فهو كما هو معلوم لاستخراج الماء الصالح للشرب و هذا ما ذكرناه من قبل و هو الأصل في حفر الآبار، و لكن وجدت للبئر وظيفة أخرى و هي أن من الناس من كان يحفره لجمع ماء المطر لاستعماله في حاجاته اليومية⁽²⁰⁾، وهو بهذا ينافس وظيفة المواجهل* (وهو ما نسميه الآن خزانات المياه)، ومن الآبار ما كان يحفر خصيصا للمراحيض حيث تتجمع فيه القاذورات**

و هذا موضوع آخر له بحث مستقل .

و بالنسبة للآبار التي كانت توجد بالمنازل فلم تكن تحفر بشكل عفوي في أي مكان من المنزل، بل يجب في إحداثها ضوابط خاصة بحيث لا تحدث أي نوع من أنواع الضرر بالجيران، و سنحاول هنا حصر كيفية الضرر و الحلول المقترحة للحد منه أو قطعه نهائيا .

ضرر الآبار على الجدران :

ومهما يكن من أمر فإن أي شخص يريد حفر بئر إلا و أنه يلتزم ببعض الشروط التي من أهمها أنه لا يضر بجاره أبدا، و كل هذا مبني على قاعدة أصولية " لا ضرر و لا ضرار" ⁽²¹⁾ و أصل هذه القاعدة حديث الرسول صلى الله عليه و سلم الذي رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم " لا شرر و لا ضرار" ⁽²²⁾.

و من صور الضرر بالجوار أن يحفر الرجل بئرا بجانب حائط له و وراء ذلك الحائط ماجل(صهريج) لجاره و ذكر صاحب الماجل أن مثل هذا البئر يضره حيث أن ماء الماجل يتسرب إلى البئر، فلما عاين أهل البصرة بشأن العمران هذا الأمر وجدوا أن البئر فعلا يضر بالماجل، فحكم العلماء أن مثل هذا الضرر يزال و يردم البئر ⁽²³⁾ (الشكل 1)، و مفهوم هذا أن صاحب الماجل حفر ماجله قبل وجود البئر و أصبح يستغله و يستفيد من مائه، فلما حفر جاره هذه البئر تسرب ماؤه إلى بئر جاره، لهذا لم يصدر المفتي حكمه في هذه النازلة حتى بعد أن أرسل أهل الخبرة لمعاينة حقيقة الوضع، فلما ثبت عنده ذلك حكم بقطع الضرر و ذلك بردم البئر المحدث، كما يفهم من هذا أيضا أنه لو لم يضر بجاره لفعل في ملكه ما يشاء، و هذا أيضا ما أشار إليه صاحب المدونة الكبرى ⁽²⁴⁾.

و إذا عكسنا الصورة، و ذلك بأن يكون البئر سابقا ثم أن الجار أراد أن يحفر ماجلا أو بئرا آخر أو كنيفا، فإن لصاحب البئر أن يمنع من يضره في استفادته من بئره ⁽²⁵⁾، و معنى ذلك أن أي شخص سبق إلى منفعة ما لا يُمكن أيا كان من قطع منفعته و هنا أيضا منع الجار من حفر بئر إذا كان يضر ببئر جاره.

و على كل حال فإن البئر إذا كانت في أي مكان من منزل صاحبها ثم إن شخصا آخر أحدث بعد ذلك بئرا أخرى أو بئرا لمراحضه أو غير ذلك مما يضر بالشخص الأول فإن الحكم أن الثاني لا يفعل شيئا من ذلك⁽²⁶⁾، لأنه بهذا يقطع منفعة الأول و هو لا شك ضرر عظيم . و من العلماء من رأى بخلاف ذلك و قد ساق هذا التفصيل بن رشد في كتابه، فقال بعد أن ساق الأقوال على هذه المسألة : " و يتحصل من ذلك أربعة أقوال، له أن يحفر و إن أضر بجاره، و ليس له أن يحفر إذا أضر حفره ببئر بجاره، و الفرق بين أن يستفرغ ماء بئر جاره أو لا يستفرغه، و الفرق بين أن يجد مندوحة عن الحفر و لا يجد و بالله التوفيق"⁽²⁷⁾ أي أن من العلماء من لم يفرق بين أن يضر الجار ببئر جاره إن حفر أمامه أو لم يضر و يستندون في هذا على أن الشخص حر يفعل في ملكه ما يشاء، و منهم من منع أصلا لأن هذا يمنع الأول من الاستفادة من حقه، و منهم من فصل فإن تسرب من بئر الأول في الثاني منع من ذلك و إلا فلا، و آخرون قالوا إن الرجل إذا اضطر إلى البئر فإنه يحفر و ينتفع من ملكه، أما إذا لم يضطر إلى ذلك فإن التفصيل السابق كاف للتقيد به و هذا اجتهد منهم رحمهم الله .

ضرر البئر على الطريق :

لقد كان بعض الناس يحفر بئرا خارج منزله إما لكي ينتفع بمائها الصالح للشرب أو ليستقي الناس من مائها و يشرب منها المارة، و إما لكي يجمع فيها ماء المطر النازل من على منزله، و هذا العمل و لا شك أنه أحيانا يحدث انزعاجا للجيران و للمارين بالطريق خاصة إذا كانت الطريق نافذة أي مسلوكة مطروقة، فهذه الحالة لها وجهين فإما أن تكون الطريق ضيقة و بالتالي يخاف أن يسقط فيها إنسان أو دابة، أو يضيق على الناس الممر، فإن هذا الإنسان يمنع من إحداث هذه البئر لأن ضررها أكبر من نفعها، أما الوجه الثاني بأن يحفرها في زاوية في طريق واسع و يجعل عليها ما يمنع الوقوع فيها، فله أن يحفر بئر لأنه و الحالة هذه لا شك أن نفع هذه البئر له و لغيره أكبر من ضرره، و إذا حدث و أن أراد شخص حفر بئر لنفسه أو للصالح العام في طريق غير نافذ (أي أنه خاص بجماعة معينة)، فإن أهل هذا الحي أو هذا الدرب إن أذنوا له فله ما يريد، وإن منعه من ذلك فليس له ذلك⁽²⁸⁾، و هنا يظهر الفرق بين حفر البئر في طريق غير

نافذ و حفره في مسلك نافذ، فهذا الأخير رأى العلماء أن له أن يحفر بشرط أن لا يضر بالطريق و لا بالمارين، أما الأول فبما أن هذه الطريق شركة بينهم فلا حق لأي شخص أن يحدث فيه ما يشاء إلا بإذهم.

هذا بالنسبة للمالك البئر الذي ينتفع بها وحده و لا يشاركه فيها غيره أما إذا كانت مشتركة بين شخصين فهذا له تفصيل آخر نراه في العنوان الموالي.

القسمة في الآبار :

يتضح مما سقناه قبل هذا أن الأصل أن يكون لكل رجل بئر الخاصة به، و لكن من الآبار ما كانت شركة بين شخصين يستسقيان منها دون مشاحة بينهما ثم يقع بينهما سوء تفاهم فيضطران إلى قسمتها عن تراض بينهما إن استطاعا ذلك، و هنا تتفاوت نظرة العلماء في صلاحية القسمة من عدمها، فمن رأى منهم عدم الصلاحية بنوا قولهم على استحالة تقسيم البئر في ذاته لكونه وحدة عضوية واحدة⁽²⁹⁾، و الذين قالوا بالقسمة إنما قالوا بقسمة الماء على شرب معلوم أو سقاية محددة، و يكون ذلك بطريقتين :

إما أن يبنوا في وسط أعلاها حائطا (أي على فوهة البئر) فيكون لكل واحد من البئر ما يلي داره، و لا يكون هذا إلا عن تراض منهما و اتفاق، فإن اختلفا فإنهما يقتسمانها على شرب معلوم⁽³⁰⁾، و ذلك أن صاحبي البئر بهذه الطريقة و هي بناء السور و أن لكل واحد ما يلي داره لن يستطيعا أن يتراضيا لأنه و لا بد أن يكون أحدهما أكثر أحذا للماء من صاحبه، إما لتعدد أفراد عائلته أو لتفاوت حاجته للماء و استعماله، و أيضا لقلة ماء الآبار أحيانا، لذلك قالوا بأن هذا الحل يكون في الآبار الكثيرة الماء كآبار قرطبة⁽³¹⁾، و قس عليه آبار تلمسان و غيرها من الآبار التي تكون بالمدن الكثرة الماء .

أما الطريقة الثانية فهي أن يبني حول البئر جدار مستدير به، و يفتح كل واحد منهما بابا إلى داره فإذا أراد أن يسقي الماء أو يغسل فتح بابه و غسل ثم أغلق كل منهما بابه⁽³²⁾، و لا يكون أيضا هذا إلا في الآبار الكثيرة الماء، لأن الذي ساق هذا الكلام هو من ملقة من الأندلس، و الأندلس كثيرة الماء (أنظر الشكل 02) .

آبار الزرع :

و هي تلك الآبار التي توجد في الحقول لسقي الزرع و الأشجار، و هي إما أن تكون لمالك واحد و بالتالي فإن لكل صاحب حقول بئر الخاصة به، أو أنها تكون شركة بين شخصين.

فأما بئر الشخص الواحد فإنه يتصرف فيها كيف يشاء، فإذا حدث و أن غار ماؤها فلصاحبه المجاور له أن يتكرم عليه و يعطيه ما يزيد عن حاجته و لا يجبر على ذلك، بخلاف ما إذا تخدمت بئر فإن الواجب على صاحبه أن يعطيه فضل ماء بئر⁽³³⁾، و الواجب في وجود مثل هذه الآبار المتجاورة أن لا يرشح ماء إحداها إلى الأخرى⁽³⁴⁾ .

فالأصل في وجود هذه الآبار أيضا أن تكون بمكان لا يتسرب ماء إحداها إلى الأخرى، ثم أن كل مالك له بئر الخاصة به، فإن حدث و أن ذهب ماؤها بغير قصد منه و لا بسبب حفر صاحب الأرض المجاورة له بئرا، فعلى القريب منه أن يتفضل عليه و يزوده بالماء الكافي للسقي، لأن ذهاب الماء لم يكن بسببه و لا بسبب شخص آخر، أما الحالة الثانية و هي إذا تخدم بئر فإنما ذكر العلماء أن جاره يجبر على إعطائه الماء لأن غور الماء و ذهابه ليس كتهدم البئر، فالأول يمكن له أن يحفر أكثر فيخرج الماء مرة أخرى أو أنه يحفر بئرا ثانية في مكان آخر من أرضه، أما هنا فإن البئر قد انهدمت و لا يمكن له أن يبقى دون ماء لأن ذلك يؤدي إلى خراب غرسه كما أن تهدم البئر ليس بسببه و لا بيده و عليه أجبر صاحبه على إعطائه من مائه .

أما البئر التي بين الشريكين، فإنهما يسقيان منها جميعا على اتفاق بينهما، فإن حدث و أن تخدمت البئر و أراد أحد الشريكين إصلاحها و أبي الآخر، فإنه يجبر على البناء معه أو يعطي قيمة النفقة اللازمة للعمل أو يباع من حقه على قدر المال اللازم لإصلاح البئر⁽³⁵⁾، و يكون إجبار الثاني هنا بسبب أن الفائدة تعود عليهما إذا ما أعاد بناءها أحدهم، و إذا كان لا يستطيع البناء لسبب من الأسباب فإنه يعطي مالا مقابل قيمة البناء .

حریم الآبار :

حریم جمع حُرْمٌ و أحرام، و ما حَرَّمَ فلا ينتهك (جعلوا من ذلك حرما)، و الحریم أيضا موضع متسع حول قصر الملك يجتمع فيه الأجناد و غيرهم و ما حول البلد و كل موضع تلزم حمايته، و حریم الدار ما أضيف إليها من حقوقها و مرافقها، و حریم النهر أو القناة أرض عامة لا تملك، تكون ممشى⁽³⁶⁾ .

في حقيقة الأمر إن هذا العنصر مهم جدا، إذ أن العلماء أولَّوه اهتمامهم و هو الفيصل في المنازعات بين مالكي الآبار، سواء كانت آبار منازل أو آبار زرع أو آبار ماشية .

و لقد اختلفت أقوال العلماء في حریم الآبار، فمنهم من اعتمد على بعض الأحاديث في تقرير مقدار الحریم، و منهم من اجتهد رأيه لاحتمال غياب الأحاديث عنه أو لعدم ثبوتها عنده .

فالإمام مالك رحمه الله لا يرى مقدارا معيناً لحفر بئر إلى جوار أخرى سواء كانت بئر دار أو بئر زرع أو بئر ماشية، فقد نقل عنه صاحب المدونة قوله : " و من الآبار آبار تكون في أرض رخوة و أخرى تكون في أرض صلبة أو في صفا، فإنما ذلك على قدر الضرر بالبئر "⁽³⁷⁾، و قال بن فرحون : " و ليس للرجل مع جاره من حفر بئر في داره إذا كانت الأرض صلبة لا يضره بئره، و إن كانت رخوة و خشبي أن ينشف ماء بئره منع إذا قال ذلك أهل البصر "⁽³⁸⁾، و نقل بن رشد عن مالك قوله " فما كان لا يضر فلا بأس به ... أما الأرض الخشخاش الصخور الشديدة فإن الحفر في ذلك لا يكاد يضر صاحبه و إن تقاربت الآبار في ذلك، و أما الأرض البطاح اللينة

فإنها إذا تقاربت انتشف بعضها مياه بعض، فأرى أن يبعد منه بقدر ما لا يضر بمائه، و ليس لذلك حد معلوم من الأذرع، إنما ينظر في ذلك إلى الإضرار بأهل تلك الآبار " ... قال ابن رشد الأرض الخشخاش هي الأرض الرملية التي تسمع لها جلبة (أي صوتا) عند المشي عليها، قال الخليل: " الخشخشة صوت السلاح " ... و الصخور الأرض المصخرة، فيريد أن الأرض الرملية المصخرة الشديدة بخلاف الأرض البطحاء اللينة في انجلاب الماء إليها من قرب "(39).

فالحاصل من هذه الأقوال أن العبرة بنوعية الأرض و ليس هناك مقدار محدد لحفر الآبار بعضها أمام بعض سواءً آبار المنازل أو غيرها، فإذا كانت الأرض صلبة حجرية لا مانع من أن تُحفر الآبار بالقرب من بعضها البعض، لأن المعروف أن الأرض الحجرية لا يتسرب ماءؤها، أما الأرض اللينة السهلة فهي التي يتسرب الماء بسهولة فيها، فلو حفر أحد بئرا بالقرب منها فلا شك أن ماءها سينتقل إلى البئر الثانية، لذلك مُنع الثاني من الحفر، و لا يُعرف هنا كم هي المسافة التي يُتقيد بها، و إنما يُرجع ذلك إلى عادة أهل البلد فهم الذين يعرفون المقدار الذي يغلب على الظن أن الماء لا يتسرب فيه إلى بئر أخرى، و قد ذكر بعض أهل العلم أمرا طريفا و جميلا لترك البئر المحدثه أو ردمها، حيث أنه نقل عن أهل مكة أنهم يطرحون في البئر الأول القطران، فإذا ظهر ريح القطران في البئر المحدثه علموا أنه ينجذب ماء الأولى إلى الثانية و بالتالي يُحكم بالمنع، فإن لم يظهر تركت على حالها، و منهم من ذكر أنهم يجعلون الكحل⁽⁴⁰⁾، و قد رأيت من يجعل الفلفل الأحمر أو الزعفران .

و من العلماء من قال بأنه من أراد أن يحفر بئرا أمام أخرى، فإنه يبتعد مقدارا معيناً و له أن يحفر، و لكنهم اختلفوا في تحديد هذا القدر، فمنهم من قال أربعين ذراعا، و قد نقل ذلك السرخسي في المبسوط قال: " روى الحسن البصري رحمه الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " من حفر بئرا فله ما حوله أربعين ذراعا عطنا لما شئته "(41)، و المراد الحفر في الموات من الأرض ...، و منها استدلال السرخسي على أن للآبار حريم و هو ما يحيط بها، فإن صاحب البئر يحتاج هذا الفضاء حتى يسقي الماء أو يبني على البئر أو يركب بكرة أو يبني حوضا يجمع فيه الماء و إلى مكان تستريح فيه الماشية بعد الشرب، لذلك فقد قال بعض أهل العلم أن أربعين ذراعا (حوالي

18م) تكون هي الحيز الذي يحيط البئر و هي حريمه أي أن من كل الجهة عشرة أذرع (أو ما يعادل 4.5م)، و لكن الأصح أن المراد هو أربعون ذراعا من كل جانب⁽⁴²⁾، و لقد قال بهذا التقدير (أي أربعين ذراعا 18م) محمد بن سعيد الكدومي⁽⁴³⁾.

أما الفرستائي فقد فصل القول على هذا فقال ما مجمله أن الآبار على ثلاثة أوجه، إما أن تكون قديمة و إما أن تكون محدثة، و إما ما لا يعرف حالها، فأما المحدثة و ما لا يعرف حالها فلا حريم لها، و أما القديمة فحريمها أربعون ذراعا أي (18م) من كل جانب أو عشرون ذراعا أي (9م) من كل جانب، و نقل عن العلماء قولهم في المحدثة إذا كانت المواشي تسقي منها أن حريمها أربعون ذراعا من الناحية التي يسقون منها، و إن كانوا يسقون من كل ناحية فحريمها إنما يكون أربعون ذراعا من كل ناحية أو عشرون ذراعا حسب اجتهادهم⁽⁴⁴⁾.

و من العلماء من رأى أن حريم الآبار يكون خمسين ذراعا (أي حوالي 22.5م)، و فصل القول في هذا بن قدامة المقدسي حيث ذكر أن من حفر بئرا في موات فله حريمها خمسة و عشرون ذراعا (11م) من كل جانب، و من سبق إلى بئر عادية كان أحق بها لقول النبي صلى الله عليه و سلم " من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له "⁽⁴⁵⁾ و له حريمها خمسون ذراعا من كل جانب، و هذا ما ذكر عن الإمام أحمد بن حنبل في رواية، و ذكر بعض العلماء أن هذا ليس على سبيل التحديد و إنما حريمها ما تحتاج إليه، فإن كان بدولاب فقدر مدار الثور أو غيره، و إن كان بسقاية فقدر طول البئر لما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: " حريم البئر مدُّ رِشَائِهَا "⁽⁴⁶⁾، و إن كان يستقي منها بيده فقدر ما يحتاج إليه الواقف عندها ... و استدل بن قدامة على ما رواه الدارقطني و الخلال بسندهما إلى النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال: " حريم البئر البدئ (أي المبتدأ حفره أو المحدث) خمس و عشرون ذراعا(حوالي 11م) و حريم البئر العادي خمسون ذراعا "⁽⁴⁷⁾ و نقل عن سعيد بن المسيب قوله حريم البئر البدئ خمسة و عشرون ذراعا من نواحيها كلها، و حريم بئر الزرع ثلاثمائة ذراع من نواحيها كلها، و حريم البئر العادية خمسون ذراعا من نواحيها كلها "⁽⁴⁸⁾.

و الحاصل من كلام العلماء رحمهم أن، للبئر حریم سواء كانت بئر دار أو بئر زرع أو بئر ماشية، و هذا الاختلاف في تحديد الحریم لا يضر إذ أنهم متفقون جميعا على أن أي شخص يريد حفر بئر و قد سبقه غيره إلى ذلك فإن له أن يحفر بشرط أن لا يضر بصاحبه و هي القاعدة التي ذكرناها أول المقال .

الخاتمة:

كان جملة ما ذكرناه أن العلماء اتفقوا على أن توفر الماء شرط من شروط بناء المدن، كما سقنا بعض الآيات و الأحاديث التي ذكرت بعض الآبار، وعليه اعتبرت عنصر حيوي ضروري لوجود الحياة، و بيّنا أن الآبار على أنواع منها ما كانت بالمنازل و أخرى للماشية و ثالثة للزرع و نوع آخر كان على طرق التجارة، أما عن طريقة بنائها فقد تناسبت سعتها مع عمقها، و كانت تطوى (أي تبطن من داخلها) بحجارة خاصة، كما استعمل فيها أيضا الطوب و الاجر و الطين المخلوط بالجير، و كانت لها أرضية تحيط بها تابعة لها مع وجود صهريج يبنى هو أيضا بالطوب و الاجر.

و فيما يخص استعمالها فقد كانت للإستسقاء و منها ما خصص لجمع ماء المطر و أخرى جعلت كمراحيض، كانت هذه الآبار تبنى في مكان خاص من المنزل بحيث لا تضر بمجدران الجار و لا حتى بالآبار القريبة منها و لا بالمواجل أيضا، بحيث يشترط في حفرها أن لا تنتشف من مائها، و بعض الآبار كانت تحفر في جهة من الطريق للإستسقاء و لجمع ماء المطر، و الواجب فيها أن لا تحدث ضررا بالمارين سواء كانت الطريق واسعة أو ضيقة .

بالنسبة للآبار التي كانت شركة بين مالكين فإن أرادا اقتسامها فلما أن بينوا على فوهتها حائطا و يكون لكل واحد ما يلي داره أو بينوا عليها جدارا مستديرا و يفتح كل واحد بابا إلى البئر و لا تكون هاتين الطريقتين إلا في الآبار الكثيرة الماء، و ذكرنا أيضا آبار الزرع و أنه إذا غار ماؤها طُلب من المجاور له أن يعطيه من مائه، و في الأخير ذكرنا حریم الآبار و أن العلماء من جعلوه

أربعين ذراعاً أو أقل أو أكثر، و منهم من قال بأن ذلك يرجع إلى نوعية الأرض من حيث صلابتها أو ليونتها.

هذا ما جمعه عن الآبار و أحكامها و ضوابطها التي تقيد بها الفرد في المدينة الإسلامية، و التي لا نجد لها كبير أثر في مجتمعتنا و في مدننا، و إنما أوتينا من قبل الإنسلاخ من هذه القواعد و الضوابط التي تحفظ للفرد حريته و استقلاله و ممارسة حقوقه في المجتمع بطريقة سليمة، و هو ما يجعل المجتمع بأكمله يعيش حياة منظمة يحكما العدل و تسيرها الرحمة و الإخاء و هو ما فقدنا الكثير من معانيه في مجتمعتنا المعاصر .

الهوامش :

- ¹ - سورة الأنبياء، الآية 30 .
- ² - **La ville dans tous ses états**, Ouvrages collectif, Ed. Alger, 1998, p82.
- ³ - سورة الحج، الآية 45 .
- ⁴ - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، قدم له عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، محمد بن صالح العثيمين، إعتنى به تحقيقا و مقابلة عبد الرحمن بن معلا اللويحي، ط1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 1424هـ/2003م، ص513 .
- ⁵ - سورة القصص، الآية 23 .
- ⁶ - عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، طبعة جديدة منقحة متضمنة تعليقات العلامة محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله، خرج أحاديثه محمود بن الجميل و آخرون، ط1، ج6، مكتبة الصفا-مصر، 1425هـ/2004م، ص83 .
- ⁷ - سورة ق، الآية 12 .
- ⁸ - ابن كثير، مصدر سابق، ج6، ص14 . و انظر :
- إسماعيل تومي ، **العمارة و العمران في ظلال القرآن**، بيت المعماريين العرب، ص56 .
- ⁹ - شرف الدين يحيى النووي، **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، خرّج أحاديثه صلاح عويضة، راجعه لغويا محمد شحاتة، ج18، دار المنار القاهرة-مصر، 1423هـ/2003م، ص10-13.
- ¹⁰ - عبد الرحمن بن مكرم بن منظور، **لسان العرب المحيط**، قدم له الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد و تصنيف يوسف خياط، ج4، دار لسان العرب، بيروت-لبنان، ص37 .
- ¹¹ - عاصم محمد رزق، **معجم مصطلحات العمارة والفنون الإسلامية**، ط1، مكتبة مدبولي، 2000م، ص142.
- ¹² - عبد الستار عثمان، **الإعلان بأحكام البناء لابن الرامي دراسة أثرية معمارية**، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية-مصر، 1408هـ/1988م، ص142.

* - تخوم: تُخوم حد فاصل بين بلدين أو أرضين (آرامية)، و تاخمت أرضك أرضي متاخمة حادثها و اتصل حدها بحدّها، أنظر: - المعلم بطرس البستاني، **قَطْر المحيط**، قاموس لغوي ميسر، ط2، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، 1995م، ص48.

- مجموعة من المؤلفين، **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، ط2، دار المشرق، بيروت-لبنان، 2001م، ص.144

¹³ - نفس المرجع، ص42 .

¹⁴ - شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، تحقيق محمد حجي وآخرين، ط1، ج6، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ص166-167 .

¹⁵ - عبد الستار عثمان، مرجع سابق، ص.142

¹⁶ - أبو جعفر أحمد بن مغيث الطليطلي، **المقنع في علم الشروط**، تقديم وتحقيق فرانثيكو خابيير اغيري سادابا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1994م، ص214-215 .
وأنظر:- عبد الستار عثمان، مرجع سابق، ص.142

¹⁷ - القرافي، مصدر سابق، ج10، ص354 .

¹⁸ - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، رتبه و وثقه خليل مأمون شيحا، ط4، دار المعرفة بيروت-لبنان، 1430هـ/2009م، ص1363، و انظر:

- المعلم بطرس البستاني، مصدر سابق، ص648 .

¹⁹ - أنظر: - المنجد في اللغة، مرجع سابق، ص.1490

²⁰ - أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي ، **المغني**، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط4، ج7، دار عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م، ص33-34 .

* - **المواجهل**: محل مجلت يده مجلا هي أن يجتمع بين اللحم والجلد ماء من كثرة العمل، والمواجهل هو الماء الكثير، وهو وحدة معمارية تبنى في تخوم الأرض في الدور وغيرها يجتمع فيها ماء المطر في موسم سقوطه ويخزن بها لاستغلاله في أغراض الحياة المختلفة، أنظر:

- ابن منظور، مصدر سابق، ج5، ص442.- عبد الستار عثمان، مرجع سابق، ص212-213 .

** - أنظر: عبد الستار عثمان، مرجع سابق، ص.142

²¹ - ابن دقيق العيد، شرح الأربعين حديثا النووية، دار الشهاب، باتنة-الجزائر، بالتعاون مع مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ص128-129.

و قد شرح هذه القاعدة بتفصيل جيد محمد ناظم سلطان في شرحه للأربعين حديثا النووية، أنظر :

- محمد ناظم سلطان، قواعد و فوائد من الأربعين النووية، دار الإمام مالك، الجزائر، 1417هـ/1996م، شرح الحديث الثاني و الثلاثين(32) .

²² - أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، ضبطه و صححه محمد عبد العزيز الخالدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1418هـ/1998، ص556 .

²³ - أحمد بن يحيى الوئشيسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، خرجة جماعة من الفقهاء بإشراف د.محمد حجي، ج8، دار الغرب الإسلامي ، بيروت-لبنان، 1401هـ/1981م، ص431. أنظر:

- عبد الستار عثمان، مرجع سابق، ص142.

²⁴ - مالك ابن أنس، المدونة الكبرى، التي رواها سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم العتيبي عن الإمام مالك بن أنس، ط1، دار صادر بيروت ج5، ص529، ج6، ص196-197.

²⁵ - سليم رستم باز اللبناني، شرح المجلة، ط3، ج1، دارالكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1307هـ، ص665 . و انظر:

- ابن قدامة، مصدر سابق، ج8، ص181 .

²⁶ - المدونة الكبرى، مصدر سابق، ج6، ص196-197. و انظر :

- القراني، مصدر سابق، ج6، ص189 . - سليم رستم باز، مصدر سابق، ج1، ص665 .

²⁷ - أبو الوليد القرطبي بن رشد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، وضمنه المستخرجة من الأسمعة المعروفة بالعناية لمحمد العتيبي القرطبي(ت255هـ)، تحقيق محمد حجي وآخرين، ط2، ج10، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1408هـ/1988م. ، ص152 . و انظر : - ابن قدامة، مصدر سابق، ج8، ص181 .

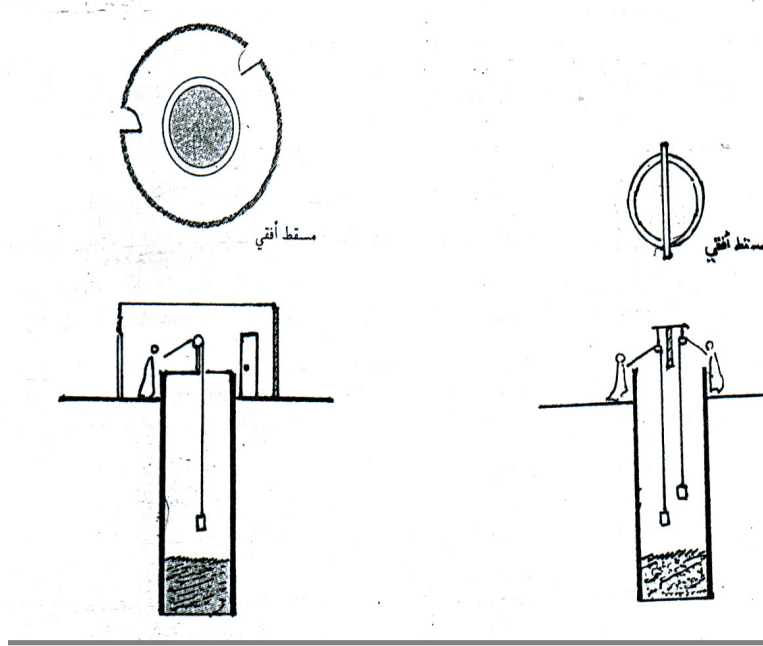
²⁸ - ابن قدامة، مصدر سابق، ج7، ص33-34 . و انظر :

- برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، وبهامشه كتاب العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، للشيخ سلمون الكنائي، ط1، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1303هـ، ص241. بتصرف .

²⁹ - المدونة الكبرى، مصدر سابق، ج5، ص515. أنظر:

- عبد الستار عثمان، مرجع سابق، ص. 142.
- ²³ - الونشريسي، مصدر سابق، ج 8، ص 121 .
- ³¹ - نفس المصدر، ج 8، ص 121 .
- ³³ - أبو مطرف عبد الرحمن بن القاسم الشعبي المالقي، الأحكام، تقديم وتحقيق، د. الصادق الحلوي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1992م، ص 124 .
- ³³ - الونشريسي، مصدر سابق، ج 9، ص 64 . أنظر:
- أحمد بن خلف بن وصول الطليطلي الفقيه المشاور، كتاب منتخب الأحكام و بيان ما عمل به من سير الحكماء، تقديم و تحقيق حميد لحر، ط 1، بيروت-لبنان، 1429هـ/2008م، ص. 135.
- ³⁴ - أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبو زيد القيرواني، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأهماء، تحقيق محمد عبد العزيز الدباغ، ط 1، ج 11، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1999م، ص 22-24 .
- ³⁵ - عيسى بن موسى بن أحمد التليطلي، رفع الضرر، مخطوط بمكتبة الحامة تحت رقم 1298، 6، ص 156 . و انظر : - ابن رشد، مصدر سابق، ج 9، ص 24 .
- ³⁶ - أنظر: - المعلم بطرس البستاني، مصدر سابق، ص 109 . - المنجد في اللغة، ص 278.
- عبد الستار عثمان، مرجع سابق، ص 143.
- ³⁷ - المدونة الكبرى، مصدر سابق، ج 6، ص 189 .
- ³⁸ - ابن فرحون، مصدر سابق، ج 2، ص 256 .
- ³⁹ - ابن رشد، مصدر سابق، ج 10، ص 251-252 . أنظر:
- أحمد بن خلف الطليطلي، مصدر سابق، ص 133-134 . و عن تعريف الأرض الحشخاش أيضا:
- المعلم بطرس البستاني، مصدر سابق، ص 149 . - المنجد في اللغة، ص. 380.
- ³⁴ - أبو سعيد محمد بن سعيد بن محمد الكدومي، الجامع المفيد، ج 1، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1405هـ/1985م، ص 126 .
- ⁴¹ - و هو عند الدارمي بهذا اللفظ : عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ : «مَنْ اخْتَفَرَ يَثْرًا فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَحْفَرَ حَوْلَهُ أَرْبَعِينَ ذِرَاعًا عَطْنَا لِمَاشِيَّتِهِ» . أنظر:
- عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بھرام الدارمي، التميمي، سنن الدارمي، ج 8، باب حريم الآبار، وزاوة الأوقاف المصرية، ص 244.

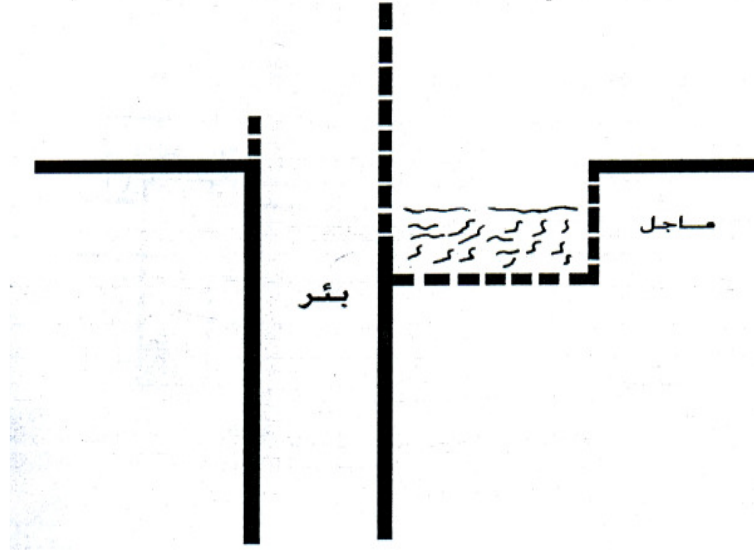
- ⁴² - شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر السرخسي، **الميسوط**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1414هـ، 1993م، ص161-162 . بتصرف .
- ⁴³ - محمد بن سعيد الكدومي، مصدر سابق، ج1، ص 126 .
- ⁴⁴ - أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر النفوسي الفرستائي، **القسملة وأصول الأرضين**، كتاب في فقه العمارة الإسلامية، تحقيق وتعليق وتقدم الشيخ بكير بن محمد الشيخ بلحاج ومحمد صالح الناصر، ط2، مزينة ومنقحة، المطبعة العربية جمعية التراث القرارة-غرداية، 1418هـ/1997م، ص536-537 .
- ⁴⁵ - علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق بكرى حياني و صفوة السقا، ط5، ج3، مؤسسة الرسالة، 1401هـ/1981م، ص912.
- ⁴⁶ - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني بن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج7، باب حرم الآبار.
- ⁴⁷ - أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطناحي، ج3، المكتبة العلمية - بيروت ، 1399هـ/1979م، المدخل .
- ⁴⁸ - ابن قدامة المقدسي، مصدر سابق، ج8، ص179-180 . و انظر :
- ابن عبد الرفيغ، مصدر سابق، ج2، ص780- . ابن رشد، مصدر سابق، ج10، ص250.



كيفية القسمة في الآبار عن جميل عبد القادر أكبر ص 315 .

على اليمين يبنى فوق فوهة البئر جدار يستسقي كل واحد من جهته و لا يكون هذا إلا في الآبار الكثيرة الماء.

على اليسار يبنى جدار حول البئر و يفتح كل واحد بابه إلى البئر و يكون لكل واحد وقت معلوم أو يوم مخصوص، و هذا أيضا في الآبار الكثيرة الماء.



ضرر البئر على الماغل عن جميل عبد القادر أكبر ص 218 .

وجود ماغل (صهريج) بجوار البئر يسبب تسرب ماء أحدهما إلى الآخر، فمن وجد أولاً يبقى على حاله و المحدث منهما يمنع.

Résumé

On ‘a parler dans cet article sur les puits et ses genres, les puits des maisons, les puits des agricultures, les puits des bétails, et celle qui se trouve sur les routes des commerçons et des voyageurs, ainsi on’a parles de la construction des puits et comment les partager entre leur possesseurs s’il ya un mal entendu entre eux, en revanche j’ai parler des dommages produits par les puits sur les murs, et sur les routes, et finalement qu’elle est la distance qu’il faut laisser autour du puits pour éviter toutes influence sur elles .

قراءة في مخطوط " ثبت ووفيات شمس الدين الندرومي"

طارق ورّاد *

تزخر المكتبة المغربية بعدد جم من مخطوطات التراث الإسلامي، منها الموثق المفهرس في المكتبات العامة والخاصة، ومنها غير ذلك مما حوته ملكيات أعيان الناس أو مجاهيلهم. ومن الغريب أن نظفر بمخطوط مغربي نفيس في مكتبة مشرقية في حين هو عند المغاربة مفقود الوجود، وفي مثل هذا المخطوط الذي نحن بصدد دراسته وهو: " ثبت ووفيات شمس الدين الندرومي"، المنسوب إلى مدينة ندرومة، التي خرجت جمعا من مشاهير التاريخ من أمراء وعلماء، وخاصة هؤلاء الذين دونوا مروياتهم وأسانيدهم في العلوم في مجاميع أدبية أسموها بالآثبات والمشیخات والبرامج والفهارس...

ولنا من هذه المدينة عالمان دوناً مروياتهما في مثل ما ذكر، الأول أبو الوفاء عبد الخالق الندرومي¹، وهو من المتأخرين، له فهرسة لا نعرف عنها شيئا يذكر، والثاني صاحبنا المذكور وقد وجد ثبته في المكتبة الخاصة للمرحوم خير الدين الزركلي، وسنلقي الضوء على هذا المخطوط وصاحبه؛ لاستجلاء ما غمض من ترجمته، وقراءة شيء من منهجه ومعرفة جوانب من معارفه.

- المؤلف:

لا نعرف من المصادر كبير شيء عن صاحب هذا المخطوط؛ فقد أهملته كتب التراجم على الرغم من شهرته بين علماء عصره، خاصة في بلاد الشام؛ وقد استخلصنا من خلال المخطوط مجموعة من الفوائد قد أجلت الكثير من خفايا ترجمته؛ وهي كالتالي:

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

اسمه: شمس الدين² أبو عبد الله³ محمد بن محمد⁴ بن يحيى بن محمد بن يوسف⁵ الندرومي أو النذرومي⁶ المغربي⁷ ثم المقدسي⁸ المالكي⁹ المعروف بالكومي¹⁰.
أوصافه: الشيخ، الصالح¹¹، الزاهد¹²، العابد¹³، التقى¹⁴، السالك¹⁵، العارف¹⁶، الناسك¹⁷، المنقطع إلى الله تعالى¹⁸، الفاضل¹⁹، الراغب النبيه²⁰، القدوة²¹، المعمر²².

أوصافه العلمية: المحدث²³، المسند²⁴، الفقيه²⁵، المقرئ²⁶، الرحال²⁷.
وظاهر من هذه الأوصاف أن المؤلف كان ينسب ندروميا ثم أصبح ينسب مقدسيا؛ فهل كان مولده بندرومة تلمسان، وانتقل إلى المشرق؟ أم هو مقدسي المنشأ والمولد، وإنما نسب ندروميا لنسبة أبيه؟

فلا شيء يرجح الأمرين، وإن كنا نميل إلى القول الثاني لعدة أوجه، أحدها أن خطه ليس مغربيا بل خط نسخ مشرقى واضح، كما أن كل شيوخه الذين أورد ذكرهم في الثبت دون الوفيات هم من المشاركة؛ لكن يعكر عليه أنه ذكر في شيوخه شيخين مغربيين، هما أبو حفص عمر بن محمد بن سليمان الدكالي وأبو عمران موسى بن يعيش بن داود الجزولي، وحضر جنازة الأول ودفنه²⁸، لكننا لم نعثر لهذين الشيخين على تراجم نستفيد منها ما يمكن إثباته في القضية، وكأخما من المغاربة المهاجرين إلى المشرق. كما ذكر من شيوخه المغاربة أيضا ابن الزمن، ونص على وفاته بغرناطة سنة 708هـ²⁹، وأبا عبد الله محمد بن عمر ابن رشيد الفهري السبتي ونص على وفاته سنة 721هـ³⁰، لكن يحتمل جدا أنه سمع منهما في رحلتهم المشرقية. أو يكون الندرومي ندرومي المنشأ رحل به أبوه في صباه إلى المغرب، وهذا محتمل أيضا، لهؤلاء المشايخ المغاربة.

كما أننا لا نعلم السنة التي ولد فيها الندرومي؛ غير أنه يمكن الجزم أنها كانت قبل سنة 693هـ، وهي السنة التي أُرِخ فيها لوفاة أبيه³¹.

كما لا نعلم السنة التي توفي فيها، ومن المؤكد أنها كانت بعد سنة 781هـ أو فيها، وهي السنة التي أُرِخ فيها بخط يده لوفاة أحد شيوخه³²، ووضع الزركلي تاريخا تقريبيا هو 775هـ³³، والسنة المذكورة أقصى ما وجدناه من تواريخ وفيات شيوخه المثبة بخطه. وعلى

كل حال، قد توفي المحدث النذرومي عن سن متقدمة بدليل وصفه بالمعمر، وأغفل ابن حجر ذكر سنة وفاته وتركها مبيضة؛ كما لم يذكرها ورثة ثبته من آل ابن حامد رغم حرصهم على ذكر الوفيات في الثبوت نفسه، مما يوحي أن المحدث النذرومي قد خفي أمر وفاته على أهل زمانه.

لقد كان النذرومي معروفا في الوسط العلمي الذي ينتمي إليه، وهو وسط أهل الحديث وأهل التصوف. وكما سبق، قد وصفه أصحابه ومشيعته بالمحدث؛ وهو لقب لا يحصل عليه صاحبه بمون إلا إذا جمع الشيء الكثير من مرويات الحديث، وزاحم أصحابها في حلقات سماعها، ثم ساهم في نشرها، وقد وصف فوق ذلك بـ: "الإمام" 34 من قبل الحافظ المؤرخ السخاوي، وقد كان شيخ شيخه ابن حامد القدسي، عارفا به ومروياته.

ويعود شخ المعلومات عن صاحبنا لقلة من ترجم له فيما طالعنا؛ فلم يذكره إلا الحافظ ابن حجر في درره 35، لكنه نسبته لجدده يوسف وأسقط اسم جده يحيى، فسماه فقال: "محمد بن محمد بن محمد بن يوسف بدر الدين المالكي القدسي"، فهو لم يذكر اسمه بالكامل، ولقبه ببدر الدين وهو شمس الدين، وترك نسبته النذرومي. والترجمة له دون شك؛ فقد ذكر فيها أنه سمع جزء ابن عرفة على الميديمي، وهو كذلك 36، وثلاثيات مؤنسة على القلانسي، وهو كذلك 37، وذكر أنه خرج لبعض الشيوخ وهو كذلك. وقد ذكره كل من السخاوي 38 من المتقدمين، وترجم له الزركلي 39 في المتأخرين، وعنه صاحب معجم المؤلفين، وفات صاحبي كشف الظنون وفهرس الفهارس.

- رحلته وطلبه للعلم :

ويبدو أن لصاحبنا رحلة، لا نعرف أكانت في طلب العلم أم كانت من باب التجارة، أخذ فيها عن مشايخ عصره من مسموعاتهم ومؤلفاتهم، وقد عرف بين أصحابه بالرحالة. وليس عندنا عن بداية طلبه العلم والرواية شيئا موثوقا، إلا أنه فيما يبدو ومن خلال ثبته قد كانت بدايته العلمية حوالي سنة 747هـ 40 بالقدس الشريف؛ فقد كان أول سماعه سنة 747هـ على شيخه أبي العباس أحمد بن محمد ابن الجوخي 41، هذا إذا كان ابن الجوخي أول شيوخه، وإلا فقد ذكر من شيوخه أيضا أبا عبد الله محمد بن عمر ابن رشيد

الفهري السبتي (ت721هـ)؛ فإن كان سمع منه بالمغرب فيكون ذلك أثناء أو قبل سنة وفاته 721هـ، وإن كان بالمشرق فيكون في سنة 684هـ التي فيها دخل بلاد الشام في رحلته الشهيرة. ولنا أيضا في شيوخه ابن فضيل 42 الذي لم نجد له ترجمة، وقد ذكر أنه ولد سنة 607هـ وأنه توفي سنة 696هـ، فيكون هذا الشيخ أول شيوخه، ودون شك قد سمع منه في سن الصغر على عادة إسماع الصغير نشداننا لعلو السند.

كما نعرف من مثبتاته أنه دخل نابلس في صفر سنة 43هـ754، وسمع بمكة في ذي الحجة سنة 44هـ757، ولعله دخل غزة سنة 45هـ761، ورحل في صفر سنة 46هـ775 إلى دمشق فسمع بجامع دمشق الأموي، و رحل إلى مصر سنة 775هـ، فسمع بالإسكندرية في جمادي الأولى 47، وبالفسطاط و بالقاهرة في مساجدها في جمادى الآخرة 48، من السنة المؤرخة. لكن أكثر سماعاته كانت بالقدس الشريف، إذ كانت مقر إقامته فيما يبدو، ومسكن كبار شيوخه.

وقد تردد أثناء رحلته هذه على مجموعة من مجالس العلم من مساجد ومدارس وغيرها، وهي:

أ- بالقدس: داخل باب الحديد من أبواب المسجد الأقصى 49، داخل باب الرباط من المسجد الأقصى 50، بمنزل شيخه جوار باب الأسباط 51، بالمدرسة الصلاحية 52، بشباك صدر المسجد الأقصى 53، برواق الكريمة من المسجد الأقصى 54، بالخانقاه الفخرية بالقدس 55، بزاوية شيخه صدر المسجد الأقصى 56، بباب المغاربة 57، بمنزل شيخه بالطورخانة بيت المقدس 58.

ب- بالخليل: بمسجد سيدنا الخليل 59.

ج- بنابلس: بالخضراء 60.

د- بدمشق: جامع دمشق الأموي 61، ودار الحديث الظاهرية 62، ودار الحديث المدرسة الضيائية بالصالحية 63.

هـ- بمكة: بالحرم تجاه الكعبة 64، بمنزل شيخه بمنى 65.

و- الإسكندرية: بمجلس حكم شيخه 66.

ز- بالفسطاط: بجامع عمرو بن العاص 67.

ح- بالقاهرة: بجامع طولون 68، بالجامع الأحمد 69.

- مشيخته وتلامذته:

نهل الندرومي عن جمع من مشيخة العلم ، وإن كان عددهم قليلا؛ فهو لم يورد إلا أسماء ثمانية وخمسين شيخا منهم، أكثرهم من أهل الحديث ومن الشاميين قريبي الدار. وسبب قلة عددهم فيما يبدو كونه أقبل على طلب السماع في سن متأخرة، ثم إنه اختص بالقرب من شيخين من عليّة المسندين، وهما العلائي والميدومي، فأكثر عنهما الرواية، واستغنى بمروياتهما العالية الإسناد والقربة من مرويات غيرهم ممن هو دونهم وأبعد عنه.

أما الحافظ صلاح الدين خليل بن كيكليدي بن عبد الله العلائي (ت 761هـ) فكان إمام عصره، عنده من المرويات ما لا يوجد عند غيره؛ فقد كان كثير الشيوخ، قيل له سبعمائة 70 شيخ، مع الفقه وحسن التأليف، له نحو ستين كتابا. وأما صدر الدين الميدومي محمد بن محمد بن إبراهيم المصري (ت 754هـ) فكان محدثا معمرا زار القدس بعد الخمسين وسبعمائة، فسمع منه المقدسيون وفيهم الندرومي، وتزاحموا عليه لعلو سنده؛ إذ كان خاتمة من سمع من النجيب وابن علاق وابن عزون 71.

ونذكر من مشايخه أيضا: قاضي القضاة أبو الأشراف أبو بكر بن أحمد بن محمد الأموي 72 (ت نحو 750 هـ)، وقاضي الإسكندرية زين الدين إسماعيل بن عبد البصير بن رضوان الرشيد المالكي (ت 763هـ) 73، والقاضي محمد بن محمد بن أبي القاسم الربيعي التونسي ثم المصري ناصر الدين المالكي المعروف بابن التونسي (ت 763هـ) 74.

وعني بعد التحصيل بالرواية والإسماع؛ فسمع منه أحمد بن محمد بن محمد بن حامد الأنصاري القدسي (ت 854هـ) الشافعي بالقدس سنة 771هـ 75، ويبدو أنه هو الذي ورث هذا الثبت عن شيخه. وعبد الرحيم بن عبد الكريم بن نصر الله بن سعد الله بن أبي حامد القرشي البكري الصديقي الشيرازي (ت 828هـ) 76، ولا نشك في أن ابنه قد سمعا منه أيضا.

ولم تكن يده طويلة في التأليف، فلا نعرف له زيادة على ثبته إلا تخرّيجه مشيخة⁷⁷ شمس الدين محمد بن حامد بن أحمد ابن بدران المقدسي الشافعي (ت782هـ)، وهو معدود في شيوخه رغم أنه من أقرانه، كما له جزء فيه الحديث المسلسل بسورة الصف، وفيه أحاديث منتقاة من مسند الدارمي، وهو مخطوط برقم 66143 بحوزة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية⁷⁸. فيبدو من هذا أنه كان من مشيخة الرواية لا التأليف، والناس في ذلك طبقات تختلف همة وقدرة.

- المؤلف (المخطوط):

أما المخطوط؛ فحسب علمنا لا تعرف له نسخة إلا هاته التي بين أيدينا، والتي تحصلنا على صورها من خلال مواقع الانترنت خاصة موقع مخطوطات جامعة الملك سعود، في مجموع تحت رقم: 1/3006، من 54 ورقة. كما يبدو أنه توجد نسخة مصورة عنها بحوزة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية برقم: 7956406. ومن تتبعنا لخير هذه النسخة الوحيدة عرفنا أنها كانت بحوزة المكتبة العربية بدمشق 80 لصاحبها أحمد بن عبيد (1892-1989م) رئيس وراقي بلاد الشام، ومنها انتقلت فيما يبدو إلى حوزة المؤرخ خير الدين الزركلي، كما هو ظاهر من مثبت توصيف المخطوط الذي ورد فيه اسم "خير الدين"، وقد صرح هو بذلك في أعلامه⁸¹.

والمخطوط لا يحمل عنوانا، إذ صفحة العنوان ضائعة، وقد أثبت له الزركلي عنوان: "ثبت الندرومي" من الأوصاف التي وجدت من كتاب الثبت، كقول أحدهم: "وسمع صاحب الثبت"⁸².

والمخطوط من أربع وخمسين ورقة، يمتد ثبت الندرومي فيه من الورقة 1 إلى الورقة 34، وبعدها ورقات الإجازات والمواليد والوفيات. وهو مختلف المسطرة 13×17.5سم، ومختلف عدد الأسطر كثيرا، لاختلاف كتابه، منها 25 سطر و23 سطر و15 سطر... ويقع المخطوط ضمن مجموع برقم 3006 (378، 208). وبه لحوق ورقتين من القطع الصغير أو "قطع الثمن" كما سماها أحد كتاب الثبت⁸³.

وهو مكتوب بخط نسخ متعدد، منه خط الندرومي نفسه، وهو من أحسنها وضوحاً، وخطوط غيره من أصحابه، وبعضه كتب بالخط الفارسي. وأكثر المخطوط بحبر أسود، وبعضه بحبر بني فاتر، وأحياناً كتبت العناوين الجانبية بحبر أحمر. وتبقى الكتابة واضحة إلا في ورقتين الأولى وهي شديدة الطمس، والأخيرة واضحة نوعاً ما، وفي بعض حواشي الثبت قص واضح أصاب بعض ألفاظ المؤلف.

وفضائل هذا التأليف كثيرة، سيأتي ذكرها تباعاً، ولو لم يكن له من فضل إلا إفادتنا بمواليده ووفيات مشيخة القرن الثامن لكفاه. ومع هذا، بقي مجهولاً عند علماء التاريخ وأهل الحديث؛ رغم معرفة ابن حجر والسخاوي بالمحدث الندرومي، فإنهما لم يشيرا إلى كتابه هذا، وقد ذكر له ابن حجر كتابه الثاني ولم يذكر ثبته هذا، مما يدل على أنه لم يقع له، فبقي المؤلف طي النسيان حتى أظهره لنا المؤرخ الزركلي في أعلامه.

- النسق الفني للمؤلف:

إن أول ما يشد انتباه القارئ لهذا المخطوط أنه اجتمع على كتابته ومخطوطهم جمع من طلبة العلم ومشايخهم؛ ولا نعلم فيما عرفناه ميزة كهذه لغيره من المخطوطات؛ فالذين كتبوا هذا الثبت ثلاثة أصناف:

أحدهم، صاحبه المنسوب إليه شمس الدين الندرومي.

ثانيهم، صحبة مؤلفه من طلبة العلم، ممن صحبهم الندرومي وزاحمهم عند ركب المشايخ، ومن شاركه في السماع والإجازة؛ فكان كثيراً ما يثبت إخوة العلم هؤلاء ما سمعوه من شيخهم بحضرة الندرومي وسماعه، كل ذلك في ثبته بأيديهم المباركة، وكان ذلك دون شك بإذن أو بطلب من "صاحب الثبت المبارك" كما سموه، وكان أكثر هؤلاء من طلبة العلم المقدسين، ولهذا جاز لنا أن نسميه "بالثبت المقدسي" لما حواه من مشيخة مقدسية وطلبة مقدسين، ومن هؤلاء الذين اشتركوا في كتابة هذا الثبت نذكر على وجه الخصوص:

- عبد الرحمن بن يعقوب بن يوسف الصنهاجي الكلديسي المالكي، وخطه خط

نسخ عسير.

- محمد بن غازي الحنفي، وخطه فارسي.

- عبد الرحيم بن يحيى بن عبد الرحمن ابن العراقي، وخطه فارسي قريب من النسخ. ثالثهم، مشايخ الندرومي، الذين ساهموا فيه . وبخطوطهم . في إثبات صحة السماعات والإجازات، ومنح الإجازات الخاصة والعامة، ولهم مع هذا فوائد في ذكر مواليدهم وأسمائهم وألقابهم ومشايخهم ومسموعاتهم وربما مؤلفاتهم، مما أضفى عليه مصداقية علمية وتاريخية لا يضاهيه فيها مثيله، خاصة فيما تعلق بأهل القرن الثامن؛ فكان هذا أفضل محاسنه في غيرها من المحاسن.

أما القسمة الفنية للمخطوط، فجاءت ثلاثية غير متساوية:

أ- قسم أول، خصه صاحبه بما أثبتته من مسموعات عن مشايخه، ويمتد من الورقة 1 إلى 34، وهو أصل الكتاب أو الثبت.

ويتميز هذا القسم بذكر مسموعات المشيخة بأسانيدھا إلى أصحابھا الرواة أو المؤلفين، فإذا ختم ذكر السند، أثبت بعده أحيانا وفيّة شيخه صاحب الإسناد، وكثيرا ما يكتبها كيفما اتفق، حيثما وجد فراغا يملأه بها، لذا كان أكثرها مكتوبا في الجنبات والهوامش، وهذه الوفيات من إلحاقات الندرومي نفسه ليست لغيره فيها يد. فإذا كانت المثبتات حالية قد كتبت في زمن السماع على حسبه، فإن الوفيات زمانية كتبت بعد مدة قد تطول وقد تقصر، أي بعد وفاة الشيخ وبلوغ خبره.

كما نجد أحيانا في هذا القسم تصحيحات للسماعات والإجازات الواردة في نص الثبت من المشايخ وبخطوطهم.

ويبتدئ هذا القسم بلوحة من صفحة فقط شديدة الطمس عسيرة القراءة، مخفوفة جنبات الورقة؛ ثم تليها الورقة الثانية والتي هي فيما يبدو بداية الثبت الحقيقية، حيث تبدأ بدياجة مختصرة قال فيها صاحبها: "[...] 84 وحده للعلماء العاملين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين وإمام المتقين، والقائل: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين؛ وبعد فقد سمعت... 85".

ومن خصوصيات هذا القسم أيضا، الفصل بين مسموعاته المثبتة بسطر قصير⁸⁶، أو بإحاطة المثبت كله من جنباته بسطر متصل مفصول أعلاه⁸⁷، وقد لا يستعمل هذا إذا شمل المثبت صفحة كاملة إذ لا حاجة به⁸⁸، وأحيانا لا يستعمله جملة رغم الحاجة إليه⁸⁹. وأيضا من خصوصياته عنونة أسماء المؤلفات المسموعة في جنبات المخطوط مستعملا أحيانا لها لونا أحمر في كتابتها⁹⁰.

وهذا القسم مكتوب بأياد كثيرة لذا اختلفت خطوطه، من أحسنها خط الندرومي الواضح الجلي المنقوط في أكثره السهل القراءة⁹¹، وأما البقية فتختلف أحوالها. ب- ثم قسم ثان، وهو قسم الإجازات؛ حيث أورد فيه صاحب الثبت الإجازات التي منحها له شيوخه ومعاصروه لابنيه ولبعض معارفه من أبناء أصحابه، ويبدو أن هذه الإجازات قد جاءت بسؤال الندرومي نفسه كما تدل عليه إشارة السخاوي لها⁹². وتمتد من الورقة 35 إلى الورقة 39، وتتميز بأنها حوت عددا كبيرا من إجازات مشايخ القرن الثامن الهجري وبأيديهم، بدءا بإجازة الحافظ المؤرخ ابن كثير⁹³. وختم هذا القسم بفوائد جغرافية عن كرك الشوبك والجيزة⁹⁴، الظاهر أنها بخط صاحبنا الندرومي.

ج- ثم قسم ثالث، وهو قسم المواليذ والوفيات، يمتد من الورقة 40 إلى الورقة 53، وهي في أكثرها تحمل مواليذ ووفيات مشايخ القرن الثامن وقلة من مشايخ القرن التاسع؛ إذ أكثرها من كتابة الندرومي، وبعضها من كتابة أبي العباس أحمد بن حامد القدسي⁹⁵ (ت854) تلميذ الندرومي، وابنه أبي حامد محمد⁹⁶ (ت874)، فهذه الزيادات تدل على أن الثبت قد انتقل إلى ملكية أسرة ابن حامد القدسي، فورث بذلك أبو العباس علم شيخه وبعض تراثه.

وتحتوي الورقة الأخيرة من المخطوط على صفحة وحيدة بما بعض الفوائد، الأول نظم من ثمانية أبيات في الورع، والثاني وهو كثير الطمس كلام منظوم أو منتور الظاهر أنه للشيخ شرف الدين عبد المؤمن الدمياطي كما يبدو اسمه ظاهرا.

بعد هذا التوصيف، نتساءل هل القسمان الثاني والثالث داخلان في مسمى الثبت؟ أم هي مؤلفات وإحاقات أوردتها صاحبها غير متعلقة بأصله؟ فالذي يظهر لنا من خلال

نظرتنا لهذا التأليف أنه عمل جماعي، وإن نسب إلى شخص واحد؛ فهو ثبت للندرومي وغيره من أصحابه وأبنائه وأبناء أصحابه، كل أثبت له بعض مروياته وإجازاته. وأن الندرومي جمع إليه بعد قسما للمواليد والوفيات، بعضها جاءت في ثنايا الثبوت وأخرى تأخرت إلى القسم الأخير منه، فيكون بذلك المؤلف كتاب ثبت لمسموعات وإجازات وكتاب وفيات أيضا.

ورأى الزركلي أن الثبوت ينتهي في الورقة 34، وأن القسمين بعده غير داخلين فيه، لكن يعكر على هذا أن القسمين الآخرين - خاصة الأخير - منه هي بخط الندرومي، وليست هناك فاصلة أو دياحة بينهما، مما يرجح أنها ملحقات من صميم الثبوت، فجاز لنا بعد هذا أن نصلح تسمية هذا التأليف إلى " ثبت ووفيات الندرومي "، حتى تستوفي المخطوط أجمع.

- النسق الأدبي للمؤلف:

لم يكن الأسلوب الأدبي للندرومي في تأليفه بعيدا عن الأساليب الأدبية المستعملة في مثله من التأليف ذات الغرض العلمي، فأسلوبه بسيط واضح؛ لكن مع ذلك قد نلمس تلك الفروق الموجودة بين كل كاتب وكاتب، حينما نجد المثبت بخط غير الندرومي فيختلف الأسلوب عند ذلك؛ فمن تلك الفروق استفتاحات المثبتات، والتي كانت حصرا من أساليب الندرومي، تأتي بألفاظ مختلفة نحو: "الحمد لله على نعمه" 97، أو "الحمد لله رب العالمين" 98، أو "الحمد لله لجميع محامده على جميل عوائده" 99. يستثنى من ذلك مثبت الإجازة الملحقة من الحافظ العلائي التي قدم لها صاحبه ابن أبي الفرج الهلالي المقدسي بقوله: "بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي رفع أهل العلم منار اليقين، وجعلهم هداة مهديين، ونطق بتفضيلهم سيد المرسلين..."

ومن الفروق أيضا خواتم المثبتات، والتي كان فيها الندرومي أكثر بيانا ولسانا، فمنها قوله: "كتبه العبد الفقير إلى الله تعالى محمد بن محمد بن يحيى بن محمد بن يوسف الندرومي المالكي، عفا الله عنه، وغفر له بمهنة وكرمه، وعامله بخفي لطفه، وحسبنا الله ونعم الوكيل" 100، وغيره يجتزئ هذا، كقول صاحبه: "وسمع معه كاتبه محمد بن غازي الحنفي، والله الحمد والمنة" 101.

ونلاحظ الأمر نفسه في تعريف الندرومي بشيوخه، فهو بخلاف أصحابه كثير البيان في الكلام عليهم، من ذلك وصفه لأحد شيوخه إذ يقول: "لبست خرقة التصوف من يدي سيدي وشيخي وقدوتي إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم الزاهد العابد المحقق القدوة سيدي أبي عمران موسى بن يعيش بن داود الجزولي، تغمده الله برحمته، وأسكنه الفردوس من جنته، وأعاده علينا من بركاته..."¹⁰².

هذا عن أسلوبه في البيان، أما في الكتابة فيلحظ عنه اهتمامه بالنقط لكتابته، بل وأحيانا توضيح مواضع التشديد في الكلمات، بخلاف أصحابه الذين اغفلوا ذلك كثيرا. ونجد عنده بعض الأخطاء في الكتابة، من ذلك استعماله القرن في مثل: "مواضع"¹⁰³، لكنها قليلة جدا ولعلها سبق قلم.

- النسق المنهجي للمؤلف:

كعادة المؤلفين في هذا النوع من فنون الحديث، سار صاحب المخطوط على نهجهم، من توضيح المسموعات والإجازات، والفصل بين مقدار السماع والأجزة، وضبط تواريخ السماع، ومجالسه، ومواضعه، وذكر للسامعين معه... لكنه زاد على غيره مهتلا به ذكر وفيات وأحيانا مواليد مشايخه، وكانت تلك من ملحقاته كما سبق بيانه. وله مع هذا أيضا بعض الفوائد العلمية والتاريخية والجغرافية التي يوردها تكميلا لفائدة، أو ذكرا عارضا.

لكن أهم ما يميز تأليفه كثرة المرويات التي سمعها وأثبتها عن مشايخه، والتي بلغ عددها أربعين ومائة مؤلفا عدا المكرر منها، وهي تتفرع إلى كتب السنن، وكتب الأجزاء الحديثية، وكتب علوم الحديث، وكتب التراجم والطبقات، وكتب حديثية موضوعية، وكتب موضوعية غير حديثية، وكتب أدبية ولغوية.

أما كتب السنن فنذكر منها الصحيحين، والموطأ برواياته، وسنن ابن ماجه، والسنن الصغرى للنسائي، وصحيح ابن خزيمة، ومسند الدارمي، ومسند عبد بن حميد، ومستخرج الاسماعيلي.

و أما الأجزاء الحديثية فكثيرة جدا، منها أجزاء وأمالى ومجالس ومشيخات ومنتخبات، نذكر منها: جزء البيهقي لأبي العباس السراج¹⁰⁴، وأمالى ابن منير، ومجلس أبي

الفرج القزويني¹⁰⁵، ومشيخة النجيب¹⁰⁶ الكبرى، ومنتخب ابن الجوزي... ومن ضمن هذا النوع بعض المسلسلات، كالمسلسل بالصحبة، والمسلسل بالأولية، وحديث المصافحة، وإسناد الخرقه...

أما كتب علوم الحديث فكتابين وهي: علوم الحديث للحاكم النيسابوري، والمحدث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرمزي¹⁰⁷.

وأما كتب التراجم والطبقات، فهي أربعة : طبقات الإمام مسلم، وكتاب المستجد من تاريخ بغداد، ومناقب الإمام البخاري للعلائي، وحلية الأولياء لأبي نعيم الحافظ، وترجمة أبي عيسى الترمذي ورواة كتابه للقسطلاني.

أما الكتب الحديثية الموضوعية، فكثيرة نذكر منها: كتاب الجمعة وفضائلها للمرزوقي¹⁰⁸، وللنسائي أيضا، وكتاب الشمائل للترمذي، وكتاب الدعاء للمحاملي¹⁰⁹، وكتاب فضائل القدس للفزاري¹¹⁰، وبعض كتب ابن أبي الدنيا كذم الملاحه، واليقين، وكتاب الزهد الكبير للبيهقي، وكتاب الذكر والتسبيح ليوسف القاضي¹¹¹...

أما الكتب الموضوعية غير الحديثية، فنذكر منها: كتاب الزكاة ليوسف القاضي، وكتاب عقيلة الطالب وسبيل الراغب في ذكر أشرف الصفات والمناقب للعلائي، وكتاب مآخذ العلم لأحمد بن فارس اللغوي¹¹²... ومنها كتب أهل التصوف والزهد ككتاب فتوح الغيب لعبد القادر الكيلاني، وكتاب عوارف المعارف للسهروردي¹¹³، وكتاب بداية الهداية للغزالي.

وأما الكتب الأدبية واللغوية فقليلة، وهي: أبيات من الشعر لأثير الدين بن حيان ولعله من ديوانه الشعري، وكتاب غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام، وقصيدة البردة للبوصيري¹¹⁴، وكتاب تفسير غريب حديث أم زرع.

وهو يسير في إثبات سماعته لمروياته هذه على نسق واضح؛ فيثبت سماعه على الشيخ وتاريخ السماع، ويزيد عليه ذكر قراءة القارئ المسمع، مع تسميته ووصفه أحيانا، كقوله: "وسمعا عليه في شهر رمضان أيضا، بقراءة الشريف شمس الدين محمد بن الحسين بن حمزة

الحسني"115. ويستفاد من هذه الطريقة في إثبات القارئ معرفة العديد من أصحاب الندرومي الذين شاركوه السماع من مشايخه فتظهر طبقة العلمية والزمنية التي ينتمي إليها. بل ويزيد أحيانا فيذكر لنا السائل للسماع أو الإجازة من الشيخ، فأحيانا يكون هو وأخرى غيره، كقوله: "وضح ذلك وثبت وأجاز لنا مروياته أجمع بسؤالي، كتبه الفقير إلى الله محمد الندرومي"116.

كما كان يثبت حضور السماع لولديه أبي المجد عبد الله وأبي الخير محمد، ويثبت السن الذي سمعا فيه، كقوله: "وسمع معي ولداي أبو الخير محمد وأبو المجد عبد الله حاضر في الثالثة من عمره، أنشأهما الله تعالى نشوا صالحا"117.

وهو في إثبات مسموعاته عن مشايخه شديد الضبط لحدود هذه السماعات، لا يخل في حد السماع وطريقه، فمن ذلك قوله: "سمعت...جميع كتاب الدعاء...خلا من أوله إلى باب ما يودع به المسافر"118، يعني والبقية إجازة. كما يعدد المجالس التي تم فيها السماع، إن مجلسا واحدا أو أكثر، مع ذكر تواريخها. كما قد يذكر ما ضاع من مجلدات المسموعات ومجالسها، كقوله: "وهذا القدر الذي وجد على الطباق على المجلدات الستة -يعني من صحيح البخاري- من أصل سماع الشيخ والمجلد السابع ضائع لم يوجد، وفيه ستة أجزاء"119. كما هو أيضا يضبط أوصاف نسخ السماعات، كقوله في نسخة ثلاثيات الدارمي: "من نسخة بخط الذهبي"120، لاشتهار خط الذهبي بالحسن والرواق.

وعلى هذا النسق، يسير في إثبات الإجازات، فهو حريص على ضبط طرقها وكيفياتها وخصائصها، وشاركه في كل هذا أصحابه الكاتبون للثبت؛ فمن ذلك قول أحدهم في الإجازة العامة التي منحها لهم شيخهم العلائي: "وأجاز المسمع -أطال الله لنا في عمره أمين في خير وعافية- صاحب الثبت الشيخ محمد المذكور رواية البخاري عنه، ورواية جميع ما تجوز له روايته عنه، من منقول ومقول ومعقول ومنظوم ومنثور، وغير ذلك بشرطه المعروف عند أهل هذا الشأن، وسند شيخنا بخطه في الورقة المحيطة مقابل هذه الورقة في ورقتين من قطع الثمن، والله الحمد والمنة"121.

وهو مع كل هذا حريص على جمع بعض الفوائد والفرائد مما يعني طالب العلم، وتأتي في باب التحقيق العلمي الذي يهتبل به عادة أهل الحديث وأهل التاريخ؛ فمن ذلك الفوائد الجغرافية التي أوردتها، وهما موضعان جغرافيان " كرك الشوبك " و "الجيزة"، أوردتها في صفحة واحدة 122 تباعا.

ولعل أهم ميزة في نسقه المنهجي ميله الكبير لتحقيق الوفيات وكذا الموالييد لمشايقه، وظاهر أن كل الموالييد الواردة في المخطوط في قسم الثبت منه هي من فوائده وبخطه. وهو فيها حريص على إثبات ما يلزمه الإثبات في الوفية، من يوم وشهر وسنة، ويزيد عليها أحيانا بعض الفوائد كمكان الدفن، كقوله في وفية شيخه علاء الدين القدسي: "ودفن بأرض المشاهدة" 123، وقد يفيض في الوفية فيستوفي خبر شيخه، ومنها وفية شيخه أبي العباس ابن الجوحي (764هـ) حيث قال: " ولد شيخنا هذا سنة ثلاث وثمانين وستمائة، سمع من ابن البخاري وزينب بنت مكّي وابن القوادر واليونيني وابن الواسطي، وبالكرك من الجمال بن أبي الوحش ومن غيرهم، وله مشيخة كبيرة رحمه الله. توفي إلى رحمة الله تعالى في شهر رمضان المعظم سنة أربع وستين وسبعمائة" 124.

ويعتني أحيانا بالموالييد، فمنها قوله في شيخه العلائي: "مولد شيخنا العلائي سنة أربع وتسعين وستمائة بدمشق، وتوفي في القدس الشريف ليلة الاثنين ثالث شهر الله المحرم سنة إحدى وستين وسبعمائة، رحمه الله" 125.

ويتفرد ثبت الندرومي عن غيره من التأليف في بابه في أنه حوى سلسلة من نصوص الإجازات بخطوط أصحابها من مشيخة القرن الثامن؛ إذ كثيرا ما كان الشيخ المحدث يراجع مثبتات السماع التي يضعها الندرومي وأصحابه فيصححها بخطه أو بإملائه، ويجيز روايتها وما له من رواية في إجازة عامة بشروطها، كما وصفوا. وحملت هذه الإجازات فوائد كثيرة كاسم الشيخ وسنة مولده وأحيانا اسم شيوخه ومروياته ومؤلفاته وغيرها من الفوائد المحلية للتراجم كما في إجازة السرمرّي الحنبلي (776هـ) التي جاء فيها بإملائه: "أجزت لجماعة المسلمين... وكتبه: يوسف بن محمد بن مسعود بن محمد بن علي بن إبراهيم السرمرّي مولدا

ومنشأ/ البغدادي دارا، الدمشقي مهاجرا، العقيلي نسبا، الأحمدي مذهبا، صانه الله عما يتنابه، ومولدي في سابع عشر من رجب المعظم من سنة ست وسبعين وستمائة. ومن مسموعاتي...ومن شيوخي...وكتب هذه الأحرف سلخ ذي الحجة الحرام من سنة سبع وستين وسبعمائة، على يد شرف الإسلام ابن الحنبلي"126.

وله فضلا عن هذا بعض من الفوائد الحديثية التي أفرد بها بالذكر مشيخته، منها بخط شيخه العلائي بروايته بسنده من مسند عبد بن حميد حديث أبي هريرة المرفوع: "من خاف أدلج" الحديث، وقال العلائي: "حديث حسن"127. وله أيضا بعض الفوائد التاريخية كخبر معن بن زائدة والعبد128، وبعض كلام الفلاسفة129، وبعض كلام الجاحظ130، ويبدو أنها كلها بخط الندرومي، إلحاقاته غير المتعلقة بأصل الثبت.

وفي الجملة، لا يخلو هذا الثبت على صغره -مقابلة مع غيره131- من فوائد جمة، ويكفيه من الفضل أنه عرفنا على مواليد ووفيات عدد جم من محدثي وعلماء القرن الثامن الهجري، علاوة على أنه أعطانا عددا موفورا من خطوطهم التي ورثت لنا مسموعاتهم الحديثية الشريفة، كما أنه أراح لنا الكثير من غوامض شخصية علمية مغربية ومشرقية أهملتها كتب التراجم، ولم تحملها صفحات التاريخ.

الهوامش:

- 1 - الكتاني، فهرس الفهارس، ت. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.2، 1982، ج2 ص672 ر.349
- 2 - الندرومي، ثبت الندرومي، القرن 8هـ، جامعة الملك سعود-المملكة العربية السعودية، مخ رقم:1/3006، ورقة 9/ب.
- 3 - نفسه، ورقة 6/ب، 9/ب، 11/أ...
- 4 - نفسه، ورقة 3/ب؛ وزاد في ورقة 23/أ "بن محمد" وهي فيما يبدو خطأ من كاتب الثبوت إذ لم يثبتها الندرومي لما كتب اسمه كاملاً بيده.
- 5 - نفسه، ورقة 4/أ، 7/ب، 23/أ، 28/أ.
- 6 - ورد في كل المخطوط والمطبوعات دون المعجمة، إلا في الورقة 4/ب فورد بالمعجمة بخط شيخ الندرومي القاضي شمس الدين ابن السبع الشافعي، ولاحظ هذا الزكلي فأثبتته بالمعجمة.
- 7 - نفسه، ورقة 11/أ.
- 8 - نفسه، ورقة 35/ب.
- 9 - نفسه، ورقة 4/أ، 9/ب، 25/ب، 32/أ.
- 10 - نفسه، ورقة 12/أ، 28/أ.
- 11 - نفسه، ورقة 6/ب...
- 12 - نفسه، ورقة 7/أ، 9/ب، 23/أ، 32/ب.
- 13 - نفسه، ورقة 11/أ، 28/أ، 32/أ.
- 14 - نفسه، ورقة 11/أ.
- 15 - نفسه، ورقة 23/أ.
- 16 - نفسه، ورقة 23/أ.
- 17 - نفسه، ورقة 28/أ.
- 18 - نفسه، ورقة 28/أ.
- 19 - نفسه، ورقة 32/أ.
- 20 - نفسه، ورقة 7/أ.
- 21 - نفسه، ورقة 28/أ.
- 22 - نفسه، ورقة 22/ب.
- 23 - نفسه، ورقة 7/أ، 13/أ، 16/أ، 35/ب.
- 24 - نفسه، ورقة 22/ب.
- 25 - نفسه، ورقة 3/أ، 23/أ.

26	- نفسه، ورقة 32/أ.
27	- نفسه، ورقة 16/أ.
28	- نفسه، ورقة 9/أ.
29	- نفسه، ورقة 40/ب.
30	- نفسه، ورقة 40/ب.
31	- ذكر أن مولد والده كان سنة 627هـ ووفاته كما ذكر (نفسه، ورقة 40/ب).
32	- نفسه، ورقة 18/أ.
33	- الزركلي، الأعلام، ج7ص.40
34	- السخاوي، الضوء اللامع، دار الجليل، بيروت، ط.1، 1412هـ-1992م، ج2ص.173
35	- ابن حجر، الدرر الكامنة، دار الجليل، بيروت، ط.1، 1414هـ-1993، ج4ص.234-235 ر.615
36	- النديم، ورقة 21/أ.
37	- نفسه، ورقة 14/أ.
38	- السخاوي، المصدر السابق، ج2ص.173
39	- الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط.15، 2002، ج7ص.40، ج8ص.299
40	- النديم، ورقة 4/ب.
41	- نفسه، نفس الصفحة.
42	- نفسه، ورقة 40/ب.
43	- نفسه، ورقة 12/أ.
44	- نفسه، ورقة 3/ب، 4/أ.
45	- نفسه، ورقة 15/أ.
46	- نفسه، ورقة 2/ب.
47	- نفسه، ورقة 24/أ.
48	- نفسه، ورقة 12/ب، 13/أ، 14/أ.
49	- نفسه، ورقة 5/ب.
50	- نفسه، ورقة الصفحة.
51	- نفسه، ورقة 6/أ.
52	- نفسه، ورقة 10/أ، 28/ب.
53	- نفسه، ورقة 14/ب.
54	- نفسه، ورقة 16/ب.

55	- نفسه، ورقة 21/أ، 30/ب.
56	- نفسه، ورقة 25/أ.
57	- نفسه، ورقة 27/أ.
58	- نفسه، ورقة 32/أ.
59	- نفسه، ورقة 15/أ.
60	- نفسه، ورقة 12/أ.
61	- نفسه، ورقة 2/ب.
62	- نفسه، ورقة 16/أ.
63	- نفسه، ورقة 3/أ.
64	- نفسه، ورقة 4/أ.
65	- نفسه، ورقة 3/ب.
66	- نفسه، ورقة 24/أ.
67	- نفسه، ورقة 12/ب.
68	- نفسه، ورقة 13/أ.
69	- نفسه، ورقة 14/أ، 15/ب.
70	- ابن حجر، المصدر السابق، ج2 ص.90
71	- نفسه، ج4 ص.157
72	- نفسه، ج1 ص441 ر.1167
73	- نفسه، ج1 ص369 ر.936
74	- نفسه، ج4 ص246 ر.665
75	- السخاوي، المصدر السابق، ج1 ص.371
76	- نفسه، ج4 ص180-181.
77	- نفسه، ج9 ص.210
78	- مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، على الرابط. < http://213.150.161.217/scripts/minisa.dll/2182/4/2/66143?RECORD > روجع في 2010/11/15.
79	- مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، على الرابط. < http://213.150.161.217/scripts/minisa.dll/2182/4/3/56406?RECORD > روجع في 2010./11/15
80	- الزركلي، المرجع السابق، ج8 ص.299
81	- نفسه، ج7 ص.40

- 82 - النذرومي، ورقة 14/أ.
- 83 - نفسه، ورقة 28/أ.
- 84 - طمس غير مقروء قدر سطر (النذرومي، ورقة 2/أ).
- 85 - نفسه نفس الصفحة.
- 86 - نفسه، ورقة 2/ب.
- 87 - نفسه، ورقة 3/أ.
- 88 - نفسه، ورقة 3/ب.
- 89 - نفسه، ورقة 14/أ-ب.
- 90 - نفسه، ورقة 20/أ، ب...
- 91 - نفسه، ورقة 7/ب.
- 92 - السخاوي، المصدر السابق، ج1 ص. 371
- 93 - النذرومي، ورقة 35/أ.
- 94 - نفسه، ورقة 39/ب.
- 95 - نفسه، ورقة لوحة 50/ب.
- 96 - نفسه، ورقة 40/ب.
- 97 - نفسه، ورقة 4/ب.
- 98 - نفسه، ورقة 16/ب.
- 99 - نفسه، ورقة 3/أ.
- 100 - نفسه، ورقة 4/أ.
- 101 - نفسه، ورقة 7/ب.
- 102 - نفسه، ورقة 9/أ.
- 103 - نفسه، ورقة 5/أ.
- 104 - هو محمد بن اسحاق بن إبراهيم بن مهران، أبو العباس الثقفي مولا هم الخراساني النيسابوري. محدث حافظ، روى عنه البخاري ومسلم. قال الخطيب البغدادي: كان من الثقات الأثبات، عني بالحديث، وصنف كتباً كثيرة، وهي معروفة. توفي بنيسابور سنة 313هـ. (الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، طبعة مؤسسة الرسالة، ط. 7، 1413 م، ج 14 ص. 388-398).
- 105 - هو محمد بن محمود بن الحسن الأنصاري، فقيه صالح، روى عنه السلفي مجلساً مشهوراً. توفي بالحرم سنة 501هـ. (ابن العماد، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.، ج 6 ص 7).

- 106 - هو عبد اللطيف بن عبد المنعم بن علي، نجيب الدين أبو الفرج ابن الإمام أبو محمد ابن الصقيل النميري الحراني الحنبلي التاجر السفار، مسند الديار المصرية، وقد ولي مشيخة دار الحديث الكاملية بالقاهرة، وخرج له مشيخته الشريف عز الدين الظاهري.. ولد سنة 580هـ بحران، وفاته سنة 672هـ. (ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف الأتابكي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ت. محمد محمد الأمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ج7 ص.ص. 356-357).
- 107 - هو أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الفارسي القاضي، محدث العجم، قال الذهبي: كان أحد الأثبات، إخباريا، شاعرا، له عدة مؤلفات. توفي سنة 603هـ. (الذهبي، المصدر السابق، ج16 ص.ص. 73-74).
- 108 - هو محمد بن نصر بن الحجاج المروزي، أبو عبد الله الحافظ. مولده ببغداد ومنشؤه بنيسابور ومسكنه سمرقند، قال الحاكم: إمام عصره بلا مدافعة في الحديث. كان إماما مجتهدا علامة. توفي سنة 294هـ. (الذهبي، المصدر السابق، ج14 ص.ص. 33-39).
- 109 - هو القاضي الحسن بن إسماعيل بن سعيد الضبي، أبو عبد الله البغدادي الحاملي، قال الذهبي: صار أسند أهل العراق، مع التصدر للإفادة والفتيا ستين سنة، ولي قضاء الكوفة. توفي سنة 330هـ. (الذهبي، المصدر السابق، ج15 ص.ص. 258).
- 110 - هو إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري، أبو إسحاق، برهان الدين بن الفركاح، من كبار الشافعية، مصري الأصل، دمشقي المولد والدار والوفاة، توفي سنة 729هـ. (الفاشي، محمد بن أحمد أبو الطيب المكي، ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد، ت. كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1410هـ/1990م، ج1 ص.ص. 290).
- 111 - هو القاضي أبو محمد يوسف بن يعقوب بن إسماعيل الأزدي مولا هم، البصري الأصل البغدادي. كان أسند أهل زمانه ببغداد. قال الخطيب: كان ثقة صالحا عفيفا مهيبا سديد الأحكام. توفي سنة 297هـ. (الذهبي، المصدر السابق، ج14 ص.ص. 85).
- 112 - هو أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين اللغوي القزويني، المعروف بالرازي، نزيل همدان. قال الذهبي: كان رأسا في الأدب، بصيرا بفقهاء مالك، مناظرا متكلميا على طريقة أهل الحق، ومذهبه في النحو على طريقة الكوفيين، وله مصنفات. توفي بالري سنة 395هـ. (الذهبي، المصدر السابق، ج17 ص.ص. 103-105).
- 113 - هو عمر بن محمد بن عبد الله، القرشي التيمي البكري السهروردي ثم البغدادي الشافعي الصوفي، شهاب الدين أبو حفص وأبو عبد الله. قال الذهبي: كان له في الطريقة قدم ثابت ولسان ناطق، وولي عدة ربط للصوفية. توفي سنة 632هـ. (الذهبي، المصدر السابق، ج22 ص.ص. 373).
- 114 - هو محمد بن سعيد بن حماد، الصنهاجي البوصيري المصري، شرف الدين أبو عبد الله. أصله من قلعة بني حماد من قبيل يعرفون ببني حبنون. شاعر حسن الديباجة مليح المعاني. وفاته بالإسكندرية سنة 696هـ. (الزركلي، المرجع السابق، ج6 ص.ص. 139).
- 115 - الندرومي، ورقة 8/ب.
- 116 - نفسه، ورقة 15/أ.

117	- نفسه، ورقة 14/ب.
118	- نفسه، ورقة 4/أ.
119	- نفسه، ورقة 26/أ.
120	- نفسه، ورقة 6/أ.
121	- نفسه، ورقة 28/أ.
122	- نفسه، ورقة 39/ب.
123	- نفسه، ورقة 5/أ.
124	- نفسه، ورقة 4/ب، ترجمته في البدر الطالع، ج1 ص296..
125	- نفسه، ورقة 10/ب.
126	- نفسه، ورقة 36/أ.
127	- نفسه، ورقة 14/أ.
128	- نفسه، ورقة 34/ب.
129	- نفسه، ورقة 34/ب.
130	- نفسه، ورقة 44/أ.
131	- منها ثبت سبط ابن العجمي في 721 ورقة، وهو جم الفوائد.

أبو عبد الله الماللي التلمساني ومؤلفه المواهب القدسية في المناقب السنوسية خليفة الشيخ*

مقدمة :

الذين ترجموا للإمام محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (ت 895هـ) كثير(1). إلا أنّ القليل من هؤلاء المترجمين من اعتمد في ذلك على مصادر مباشرة تعرّف بالرجل ، و لعلّ أهمّ هذه المصادر و أوحدها – فيما نعلم – هو كتاب : (المواهب القدسية في المناقب السنوسية) ألفه أحد تلامذة الشيخ و مقريه ، و هو أبو عبد الله الماللي ، وقد ألفه بعد سنتين من وفاة الشيخ السنوسي ، استجابة لما كان يكتّه المؤلف لأستاذه من تقدير وتبجيل ، وشهادة للمنزلة التي كان يحتلها الإمام في مجال العلم و المعرفة و التقوى و الصلاح ، ولولا هذا الكتاب ما كان الشيخ ليذكر و لتتناوله أمهات التراجم بالقدر الذي وصلنا منه وعرفناه عنه . ونظرا لكون هذا الكتاب ما يزال مخطوطا ، ونظرا لفائدته العظيمة فقد حرصنا على الحصول عليه وتقديمه للقراء والباحثين ، وخاصة و أنّ المخطوط يميّط اللثام عن بعض علماء الجزائر الكبار الذين كان لهم تأثير كبير تجاوز حدود الوطن ولكنهم لم يأخذوا حظهم من العناية والدراسة.

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

أولا - التعريف بصاحب المخطوط أبي عبد الله الماللي :

1- كنيته و اسمه و نسبه : هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم بن علي الماللي التلمساني ، هذا و إنّ إثبات كلمة " الماللي " في نسبه ، تدلّ على نسبته إلى إحدى قرى الشرق الجزائري ، و هي قرية " مَلَاة " الواقعة قرب مدينة بجاية ، و عنها يقول صاحب تاج العروس : " مَلَاة كجبانة قرب بجاية على ساحل البحر ، و منها العلامة محمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر بن علي الماللي ممن أخذ على الشيخ سيدي محمد بن يوسف بن عمر السنوسي " (2). و لكننا لا نعلم شيئا عن ظروف انتقال هذه العائلة من الشرق إلى الغرب ، بل لا نكاد نعرف عن هذه الأسرة إلا ما أثبتته الإمام الماللي نفسه عن أبيه الذي كان أحد تلامذة الإمام السنوسي ، وقد ختم عليه كتابه " أم البراهين " عدة مرات ، و طلب منه أن يختصرها له فلبى طلبه و كتب له عقيدة عرفت فيما بعد بـ " صغرى الصغرى " (3).

و يبدو أنّ أوّل من اتصف بالعلم في هذه العائلة هو والده فقد كان حريصا على تنشئة ابنه نشأة صالحة فألزمه بعد حفظه القرآن الكريم مجالس العلامة محمد بن مرزوق (4). الذي كان من أكابر علماء تلمسان في وقته (5).

2- مولده : لم تذكر المصادر التي بين أيدينا تاريخ مولد الإمام الماللي ، ولكن الذي نرجحه أنّ مولده كان قبل سنة (840هـ) فقد قال في كتابه المواهب القدسية : " وَلَمَّا قَدِمَ - يعني القلصادي (6) - من الأندلس إلى تلمسان ، و استقر عند محمد بن مرزوق قرأ عليه الجُمُ الغفيرُ من الناس ، وقد قرأتُ أنا عليه شيئا من تأليفه الذي صَنَعَهُ في علم العربية ، وذلك بأمر لي منه بذلك " (7). وقد ذكر القلصادي في رحلته أن دخوله إلى تلمسان و استضافة ابن مرزوق له كانت سنة (840هـ) . وهذا يعني أن الإمام الماللي مقارب في سنه للإمام السنوسي .

3- شيوخه :

لقد صرّح الإمام الملاي في كتابه المناقب القدسية (8) ببعض شيوخه الذين تتلمذ عليهم ونهل من علومهم، وهم :

أولاً : الإمام محمد بن يوسف السنوسي الذي خصّه بهذا الكتاب . درس عليه علم الكلام و علم التصوف ، وعلم الحديث وغيرها من العلوم .

ثانياً : أبو الحسن علي بن محمد التالوتي الأنصاري (9)، وهو أخو الشيخ السنوسي لأمه درس عليه " ابن الحاجب الفرعي " و " الرسالة " .

ثالثاً : أبو الحسن علي بن محمد الشهير بـ "القَلَصَادِي". درس عليه العربية و الحساب .

رابعاً : محمد بن مرزوق ، درس عليه علوما عديدة .

خامساً : بلقاسم بن محمد الزواوي (10)، وهو من أكابر أصحاب الإمام السنوسي . درس عليه علم التوحيد و التفسير .

سادساً : الولي الصالح إبراهيم بن محمد بن علي اللتي التازي (11)، نزيل مدينة وهران، تلقى على يديه التصوف و أخذ عنه أسانيد الذكر و الخرقه .

4 - مؤلفاته : من أهم مؤلفاته :

أولاً : شرح أم البراهين السنوسي في العقائد .

ثانياً : منظومة رائية في أسماء الله الحسنى بها (34) بيتا (12).

ثالثاً : المواهب القدسية في المناقب السنوسية ، وهو من أنفس المؤلفات و أجملها في فن المناقب ، وسيأتي التعريف به.

5- وفاته : لم نجد مصدرا من مصادر التاريخ و التراجم ذكر سنة وفاة الإمام الملاي ، واكتفى علماء التراجم بأن قالوا : " إنّه كان حيا سنة (897هـ) ، واعتمدوا في ذلك على التاريخ الذي ذكره الإمام الملاي نفسه في آخر كتابه : " المواهب القدسية في المناقب السنوسية " حيث قال : " وكتبه مؤلفه عبد الله تعالى محمد بن عمر بن إبراهيم الملاي التلمساني غفر الله له و لوالديه و لأحبته في أوائل جمادى الآخرة عام (897هـ) سبعة و تسعين و ثمان مائة " (13).

ثانيا التعريف بالمخطوط

1- أهمية المخطوط وعلاقته بفن المناقب :

يعدّ كتاب " المواهب القدسية " من أنفس المؤلفات و أجملها في فن المناقب ، ترجم فيه الماللي لشيخه الإمام السنوسي ، إذ فصل فيه الكلام على فضائله و مناقبه و مؤلفاته ، و قد وصفه أحمد بابا التنبكتي (14) بأنه ذو فوائد : " و أن أهميته حفزته على تلخيصه في كتاب سماه : اللآلئ السندسية في الفضائل السنوسية " (15) كما أنّ الإمام ابن مريم (16) قام باختصاره في كتابه البستان (17) .

إنّ الشائع في " المنقبة " أنّها تدلّ على كرم الفعل و مفاخر الأعمال و الخلق الحسن (18). و قد استعمل علماء الحديث هذه اللفظة كثيرا ، فما من كتاب إلّا و عقد فيه صاحبه كتابا لمناقب الصحابة رضي الله عنهم ، كما أنّ أصحاب التراجم و السير الخاصة بعلماء التصوف و طبقات الصوفية ، قلّما أن يتركوا ترجمة لعالم في كتبهم إلّا و صدّروها بتعريف للتصوف يليق بحال المترجم له ، فضلا عن ذكر مناقبه، حيث ذكروا تعاريف متعددة لذلك ، أوردوها على ألسنة القوم الذين ترجموا لهم . و ما يمكن أن نلاحظه أنّ " المنقبة " اقترنت أكثر ما اقترنت بالكرامة ، فأصبحت كتب المناقب تحوي كثيراً منها .

و الواقع إن التراث العربي الإسلامي عرف مؤلفات كثيرة خصصت للحديث عن كرامات الصالحين و مناقبهم ، و الجزء الأكبر من هذه المؤلفات كان خاصاً ببلاد المغرب الإسلامي ، ويُعزّز هذا القول كثرة كتب الكرامات التي جعلت من " المناقب " عنواناً لها (19)، حتى لقد أصبحت " المنقبة " مصطلحاً دالاً على ضروب الكرامات المختلفة . و من هذه الكتب التي ظلت حبيسة الخزائن كتاب " المواهب القدسية في المناقب السنوسية." للإمام أبي عبد الله الماللي التلمساني .

2- أماكن وجود المخطوط :

لهذا المخطوط نسخ عديدة ميثوثة في الخزائن فمنه نسخة خزانة بشير محمودي بمعسكر بدون ترقيم . و ثلاث نسخ بالمكتبة الوطنية بتونس تحت الأرقام التالية: 22668 - 22669-22670 . و أربع نسخ في الخزانة العامة بالرباط مسجلة تحت الأرقام التالية: (66د.) في 413 ورقة - و (1245د.) و في 132 ورقة - (264ك.) في 371 صفحة- (2295ك.) في 186 ورقة ، كما توجد منه نسختان في الخزانة الحسنية بالرباط الأولى تحت رقم (1266) و الأخرى تحت رقم : (7008) .

3- محتوى المخطوط :

ينحصر مخطوط المواهب القدسية في المناقب السنوسية في مقدمة و عشرة أبواب :
أما المقدمة فتشتمل على ذكر أحوال أولياء الله في الدنيا ، و زيارتهم و مجالستهم ومحببتهم،
و قد بدأ الملاي بهذه المقدمة لكي ينشط النفوس لسماع ما سيأتي ، و يتقوى القلب عند سماعها ،
ويسلك طريقهم ؛ فإنّ من شأن النفس أبدا ، السكون إلى الراحة و الشهوات ، و الملل من الطاعات والخيرات . فإذا قدم هذه المقدمة انتعشت النفس و نشطت بعد أن جمدت وجمحت و هي كما قال صاحب ومؤلف كتاب " التشوف " (20) : " إنّ الفائدة في ذكر أولياء الله تعالى تقوية قلب سالك طريق الآخرة ، و قد قال سفيان بن عيينة (21) : " ما رأيت للقلب أنفع من ذكر الصالحين " (22) . و من هنا قال الملاي " فإذا نظر العاقل اللبيب فيما حوته هذه المقدمة ، فلا يمل النظر فيما بعدها، بل يتلذذ القلب بها، و بما بعدها ويفرح بذلك غاية الفرح إلى آخر الكتاب " (23) .

الباب الأول : في التعريف بشيخ الإمام السنوسي

بدأ الملاي بالتعريف بوالد السنوسي ، وذكر ما تيسر من أخباره وكراماته لما له من الحق الديني ؛ ولأنه أيضا في عداد أشياخه لقراءته عليه بعض القرآن العزيز في صغره ، فحاز بذلك "شرف الأبوتين ؛ أبوة الإفادة و أبوة الولادة " (24) ، فلذلك قدمه في التعريف ، وألمح بذكر شيء من مناقبه تتيماً لهذا المقصد الشريف .

ثم بعد ذلك ذكر بقية شيوخه الذين تحقق من مشيختهم وترك آخرين لشكه في تعلمه عليهم ، ولأنه لم يسمع من الشيخ عنهم شيئا بخلاف المذكورين السابقين فإنه سمع الشيخ السنوسي يحكي عنهم ، و يذكر مجالسهم ، و يكثر من الثناء عليهم ، و يدعو لهم .

كما تهيأ للسنوسي عدد من التلاميذ و الطلبة ، و يصل عددهم إلى ستة و عشرين تلميذا ، منهم من اشتهر بالتدريس ، و منهم من عرف بالإضافة إلى ذلك ، بنشر التوحيد ، ويرجع السبب في ذلك إلى كثرة الدروس و المحاضرات التي كان ييئها في مجالس العلم ، إضافة إلى البيئة التي وجد فيها ، فقد كانت تعج بالكثير من طلاب العلم .

الباب الثاني : في كراماته ومكاشفاته

توقف الملاي في هذا المقام عند مسألة الولاية وتحديد حقيقتها وما يتعلق بها من قضايا عند الإمام ؛ كالكرامة و المكاشفة ، و الرؤى ، لارتباطها بالولاية عند السنوسي ، و لأنها أيضا من حظوظ الأولياء عنده ، لا سيما و قد تناولها الإمام بشيء من التحليل في أكثر من كتاب من كتبه . وذلك أن أعلى مرتبة يصل إليها الإنسان عند المتصوفة لتحقيق الكمال الروحي ، هي أن يصير الإنسان السالك على طريق الحق وليا لله تعالى ليكون الحق تعالى وليا له ، فإذا وصل العبد إلى هذه الدرجة فحينئذ تنثال عليه العطايا الإلهية ، و يحظى بالمعارف القدسية و التجليات الربانية، ولا عجب في ذلك ، فالولاية هي العلامة الكبرى على القرب و الوصول ، و الثمرة الطيبة بعد السفر الطويل عبر مراحل الطريق الصوفي ، و لقد أطل الصوفية الكلام فيها - ومن جملتهم السنوسي - و أسهبوا في ذكر حقائقها و

دقائقها ، فكانت لهم تلك المباحث المبسطة المفصلة ، و العبارات القصار الموحية ، التي قلّما تخلو منها أمهات كتب حكماء الأمة

كما بين أنّ الولي الحقيقي عند السنوسي هو صاحب معرفة ذوقية صحيحة ، قائمة على المعرفة الرسمية التي أنتجتها البراهين العقلية و الشرعية ، إذ علامة صحة الذوق (25) عند الإمام أن يجري على وفق ما شهد به العلم الرسمي (26). و قد هلك بعدم مراعاتها خلق كثير، ذلك أنّ بعض السالكين في طريق المعرفة الذوقية إذا لاح لهم شيء من روائح هذه المعرفة اغتروا بذلك ، و تركوا الاقتداء بالرسول عليه الصلاة و السلام و تبدعوا أمورا لأنفسهم ، فهلكوا بسبب ذلك (27) .

الباب الثالث : في علمه وزهده، و وعظه و ورعه، ورفع همته و حلمه، و صبره وسداد

طريقته وشمائله

وقد جاء فيه أنّ السنوسي " كان ذا معرفة بالعلوم الظاهرة وقد فاز منها بأوفر نصيب ، و حاز في الفروع و الأصول السهم و التعصيب ، و رمى إلى كل فضيلة و مكرومة بسهم مصيب، و لهذا كان رضي الله عنه لا تتحدث معه في علم من العلوم إلا تحدث معك فيه حتى يقول السامع إنه لا يحسن غير هذا العلم لاسيما علم التوحيد ، و علم المعقول " (28). ولقد تحققت للسنوسي شخصية علمية مستكملة لمقوماتها ، جامعة لشرائط تكوينها ، و ذلك أنّ حظّه من الصفات و الأخلاق كان وافرا ، و يصفه الماللي بأنّه كان صادق الإيمان ، صاحب رياضة روحية و أوراد زاهدة ، وكان له باع طويل في الوعظ ، ينفعل بما يعظ ، و يحصل له وجد فيبكي . و أمّا كلامه فهداية لكلّ مريد ، كثير الخوف طويل الحزن لصدوره أزيز من شدّة خوفه ، وكان رحيما مبتسما في وجهه من لقيه مع إقبال و حسن الكلام ، تتزاحم الأطفال على تقبيل أطرافه ليتنا هيّنا في مشيه .

كما بينّ الماللي في هذا الباب أن السنوسي قد شارك الفقهاء في العلوم الظاهرة ، ولم يشاركوه في العلوم الباطنة ، بل زاد على الفقهاء في العلوم الظاهرة زيادة لا يمكن وصفها ، و هو حل أقفال المشكلات، و ما يعرض من الشبه و الدواهي المعضلات لا سيما علم التوحيد (26). و هذا هو العالم على الحقيقة الذي يعرف حقائق الأشياء ، و يزيل لبسها بأنواع علومه .

و أمّا شخصيته العلمية فتتميّز بالتّحدّي و العمق ، و قد لاقى السنوسي في سبيل ذلك متاعب كثيرة ممن يدّعي أنّه أعلم أهل الأرض .

الباب الرابع : في عدد مصنفاته و مؤلفاته

كان الإمام السنوسي مشاركا في كل الفنون تقريبا و قد بدأ التّأليف منذ ريعان شبابه دون العشرين سنة . ولم يقصد المالالي في هذا العنصر إلى حصر كل مصنفات السنوسي و ترصيفها ، و إنّما أراد الإشارة إلى أهمّها و أبرزها ، و قد قام بوصف إحصائي لأهمّ مؤلفات السنوسي و آثاره . و بيّن أنّ أكثر مؤلفات السنوسي كانت في علم أصول الدين ، و ذلك لأنّ جلّ جهده قام على أساس عقدي ، فوجّه همّه إلى تركيز هذا الأساس و تدعيمه فكانت أكثر مؤلفاته فيه .

كما أنّ من أهمّ ما تمتاز به هذه الكتب هي البساطة و الوضوح ، فهذه الكتب واضحة مشرقة في عمومها ، و لعلّ السّبب في ذلك يرجع إلى إحساس السنوسي بضرورة تبسيط المعلومات الشّرعية و العقائدية منها على وجه الخصوص ، و جعلها في متناول طلاب العلم ، بعد أن كلّت العزائم ، و خمدت النفوس ، و ندر من يجشم نفسه عناء مداينة المصادر ، و من هنا جاءت أعمال السنوسي الفدّة ، في تبسيط الثقافة الدّينية مع النّفور الشّديد من التعقيد .

الباب الخامس: في آيات من كتاب الله سبحانه تكلم على تبين معانيها و أزال ما

ظهر من إشكال فيها

يمكن التأكيد على أنّ السنوسي - في مذهبه الكلامي والعلمي - ظهر من خلال مؤلفاته أشعريا خالصا إذ لم يكن له حياد و لا خلاف على أية مقولة من مقولات الأشعرية ، و أشعرية السنوسي هي أشعرية منتقاة و مختارة من آراء الأئمة الأشاعرة المتقدمين منهم و المتأخرين ، فهو يفضل في مسألة رأيا " للأشعري " ، و في مسألة أخرى رأيا " للآمدي " و في ثالثة رأيا " للجويني " ، و لكنّه بصفة عامة ينتمي إلى الطّور الذي تبنت فيه الأشعرية التأويل .

و تذكر بعض المصادر أنّ السنوسي فسر القرآن الكريم كله في مسجده درسا و تعليما (30) ، أما ما سجله من تفسيره للقرآن و علومه فمنها : " تفسير مختصر لسورة الفاتحة " (31) ، و " تفسير القرآن الكريم " (32) .

الباب السادس: في تفسيره لما أشكل من الأحاديث النبوية و ما استنبط منها من

الأحكام الشرعية

منها شرحه للحديث الذي رواه مسلم و غيره بسند صحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه الذي روى فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من سبح الله دبر كل صلاة ثلاثا و ثلاثين و حمد الله ثلاثا و ثلاثين ، و كبر ثلاثا و ثلاثين فتلك تسع و تسعين ثم قال تمام المائة : لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك و له الحمد ، و هو على كل شيء قدير ، غفرت خطاياها ، و لو كانت مثل زيد البحر " (33) . وقد تكلم الشيخ في هذا الشرح أولا في معنى التسبيح والحمد والتكبير . ثم ذكر حكمة تقديم التسبيح ، و توسط الحمد ، و تأخير التكبير ، و سيقف القارئ في هذا الشرح على حسنه و بديع ما فيه . و الذي قام فيه باستخراج جزئيات عقائد الإيمان كلها ببراهينها من هذا الذكر .

ومنها " شرحه لمشكلات وقعت في آخر البخاري . " كقوله عليه الصلاة والسلام في شأن جهنم أعادنا الله منها " حتى يضع الجبار فيها قدمه " ، و كقوله أيضا صلى الله عليه وسلم : " سترون ريكم كما ترون القمر ليلة البدر " ، ونحو ذلك من المشكلات التي لا تحمل على ظاهرها .

الباب السابع: في تفسيره لما أشكل من كلام أهل الحقائق و حمله لذلك على أجمل الطرائق .

ومن ذلك أبيات تنسب لبعض العارفين ، و هي :

تطهر بماء الغيب إن كنت ذا سر **** وإلا تيمم بالصعيد وبالصخر

و فيما أنشده بعض العارفين :

إن شمس النهار تغيب بليل **** وشمس القلوب ليست تغيب (34)

و في معنى الأبيات التي جاء في مقدمتها :

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنٍ قَلْبِي **** فَقُلْتُ لَا شَأْنُ أَنْتَ أَنْتَ

و في قول الإمام أبي حامد الغزالي : " ليس في الإمكان أبدع مما كان " (35).

الباب الثامن : في بعض أورد حضّ عليها جل تلامذته، وأصحابه، و ذكر أدعية حسنة كتبها بخطه

إذ كثيرا ما كان يكتب لأصحابه بعض الأوراد ويوصي بها ، هذا مع ما علم من حال السنوسي أنّه كان مشغولا جل الأوقات بكثرة الأوراد و الطاعات ، و لزوم الخروج إلى الخلوات و تعليمه العلم النافع في مجلسه ليلا و نهارا ، و اشتغاله بقضاء حوائج الخلق في أكثر الساعات . إذ كانت عادته في النهار إذا صلى الصبح في مسجده ، و فرغ من ورده اشتغل بإقراء العلم للخلق ، فيقرئ إلى وقت الفطور المعتاد ، ثم يخرج من المسجد فيقف الناس معه ساعة زمانية عند باب داره ، ثم يدخل إلى داره ، فيصلي صلاة الضحى ، فيبقى فيها ما شاء الله مقدار ما يقرأ الإنسان فيها عشرة أحزاب من القرآن ، ثم بنفس ما يفرغ من صلاة الضحى ، يشتغل بالنظر أو النسخ إن كان النهار طويلا، و إلا فرما يأخذ وقت الزوال وهو في آخر صلاة الضحى ، فإذا دخل الزوال ترك ما ينسخ ، أو ما ينظر ، ويخرج إلى الخلوة ، فلا يخرج إلا عند الغروب (36) .

الباب التاسع : في وفاته ، وما اتفق له في أيام مرضه رضي الله تعالى عنه

وفيه وصف " الملالي " وفاة أستاذه السنوسي بنوع من التفصيل و الظروف التي أحاطت به .
ومما جاء فيه أنه كان رضي الله عنه في أواخر عمره كثير الانقباض عن الخلق ، لا يكاد
ينبسط مع أحد كما كانت عادته قبل ذلك ، وكان يشق عليه الخروج إلى المسجد للإقراء و
الصلاة ، و لا يخرج إليه في بعض الأيام إلا حياء من الناس الذين ينتظرونه في المسجد
للصلاة ، و لما أحسن بألم مرضه الذي توفي منه ، انقطع عن المسجد ، فسمع الناس بمرضه ،
فصاروا يأتون إلى المسجد فلا يجدونه ، فتتغير قلوبهم من فقدته و عدم رؤيتهم له ، فأحبر
الشيخ بذلك ، فصار يتكلف الخروج إلى المسجد للصلاة لأجل الناس . ثم إنه لازم الفراش
من حينئذ إلى أن توفي ، و مدة مرضه عشرة أيام..وكانت وفاته يوم الأحد بعد العصر الثامن
عشر من جمادى الآخرة من عام (895هـ) (37).

الباب العاشر : و فيه أهم ما قاله من الشعر ، أو قيل فيه ، مما يتضمن ذكر خصوصيته،
وعلو منزلته رضي الله تعالى عنه .ويذكر الملالي أنّ محمد السنوسي رضي الله عنه كثيرا ما ينشدنا
هذه الأبيات وهي من قصيدة سيدي إبراهيم التازي رضي الله عنه وهي من بحر البسيط(38)

سَلَامَةُ الصَّدْرِ مِنْ خَيْرِ الْخِلَالِ فَمَنْ **** أَتَى بِقَلْبٍ سَلِيمٍ رَبَّهُ سَعِدَا
وَ الْحَقُّ طَبَعَ دَمِيمٍ، عَدَّ عَنْهُ وَعْدُ **** بِاللّهِ رَبِّ الْعَالَى مِنْ شَرِّ مَنْ حَقَّدَا
وَجَنَّبِ الْحَسَدَ الْمَذْمُومَ صَاحِبُهُ **** مَا زِلْنِي قَطُّ حَسُودٌ سَادَ، أَوْ مَجَّدَا
نَعُودُ بِاللّهِ مِنْ شَرِّ الْحَسُودِ فَمَا **** يَمْسِي وَيُصْبِحُ إِلَّا سَاخِطًا كَمَدَا
عَادَى مَوَاهِبَ ذِي الْقُضْلِ الْعَظِيمِ فَمَا **** دَاءُ السُّرُورِ، فَمَهُمُومًا يُرَى أَبَدَا

الخاتمة :

وختاما يمكن القول أنّ مخطوط المواهب القدسية للملاي هو ترجمة هامة لحياة السنوسي التلمساني ، هذا المفكر الجزائري الذي كان من العلماء العاملين الذين كان لهم الأثر البالغ في حفظ تراث هذه الأمة .

هذا وإنّ السنوسي - كما يكشف عنه المخطوط - يعدّ من العلماء الذين تصوفوا و أخذوا الطريقة ، و لكنّهم لم يتقيدوا بها بل تقيدوا بالقرآن والسنة ، و قد أثر كثيرا في العلماء الذين أتوا بعده بواسطة تلامذته و مؤلفاته ، وهذه خاصية تكاد تكون فريدة سوى عند بعض العلماء الكبار كـ " أبي حامد الغزالي " ، و أستاذه " الثعالبي " . ويدفع - إلى حد ما - شبهة تصنيف السنوسي من قبل كثير من الناس على أنّه من المتصوفة الدّراويش الذين عطّلوا مسيرة الأمة و تقدمها فكريا و سياسيا بما أنتجوه من كتب و بما وجهوا الأمة إليه من علم ، لا لشيء سوى أنّه عاش في القرن التاسع الهجري عصر التصوف السلبي و الكرامات المزعومة .

و المخطوط هو أيضا دراسة مركزة لظاهرة التصوف ، هذه الظاهرة التي عادت إلى المجتمع الجزائري في العقدين الأخيرين من القرن الماضي بقوة ممّا يحتمّ الاتجاه إلى مثل هذه الدراسات من جديد من خلال علماء الجزائر ومفكرها لربط الحاضر بالماضي محاولة لفهم الحاضر الذي يصعب فهمه دون معرفة جذوره .

الهوامش

- (1) - من المصادر القديمة التي تناولت أخبار الشيخ السنوسي غير كتاب الملاي : 1- نيل الابتاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي 2- البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان لابن مريم ، 3 - دوحة الناشر لابن عسكر ، و تداولتها أيضا ، كتب المتأخرين ، و هي عديدة و متنوعة نذكر منها ما يلي : تعريف الخلف برجال السلف لأبي القاسم محمد الحفناوي - وكشف الظنون لحاجي خليفة - و إيضاح المكنون لإسماعيل باشا ، و من المعاجم المعروفة التي يتداولها الناس ، يمكن تسجيل ما يلي : دائرة المعارف الإسلامية - و الأعلام لخير الدين الزركلي - ومعجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر لعادل نويهض - ومعجم المؤلفين لعمر كحالة، إضافة إلى أخبار الشراح لبعض مؤلفات السنوسي . و من الدراسات العلمية الجامعية نذكر دراستين لجمال الدين بوكلي حسن - الأولى : الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد -والثانية : ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية والواقع ، و خليفتي الشيخ - النظر العقلي عند محمد بن يوسف السنوسي ، وأحمد المصري - الإمام محمد بن يوسف السنوسي ومنهجه في الاستدلال على العقيدة . وسعيد عليوان - محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق (دراسة و تحقيق)
- (2) - انظر ، محمد مرتضي الحسيني الزبيدي ، تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق مصطفى حجازي ، دط ، إصدارات المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب ، الكويت ، (1419هـ-1998م) : ج 03 ص 425
- (3) - الملاي - المواهب القدسية في المناقب السنوسية ، مخطوط ، المكتبة الوطنية بتونس . تحت رقم : 22668 ، ورقة : 105
- (4) - هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق الحفيد العجيسي التلمساني الفقيه المجتهد الأصولي، المفسر المحدث جامع العلوم الشرعية و اللغوية، تتلمذ على يوسف بن يعقوب وأبي زيد وأبي موسى شيخ الإسلام في عصره، له عدة مصنفات منها " إظهار صدق المودة " و " المقنع الشافي " و غيرها ، توفي بتلمسان سنة 842 هـ . انظر،

ابن مريم - البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان ، د ط ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1986 م : ص 27 ، و الحفناوي - تعريف الخلف برجال السلف - تعريف الخلف برجال السلف ، ط 5 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، و المكتبة العتيقة ، تونس ، 1402 هـ / 1982 م : ص 128

(5) - الملاي - المواهب القدسية في المناقب السنوسية ، مخ : ورقة 53

(6) - أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن علي القرشي البسطي الشهير بالقلصادي الأندلسي ولد بالأندلس سنة (782هـ-891هـ) ، [وقد جاء في كتابه الرحلة أنه لما نزل تلمسان سنة (840هـ) ، أدرك فيها كثيرا من العلماء و الصلحاء ، والعباد والزهاد، ووجد حينئذ سوق العلم نافقة، و تجارة المعلمين و المتعلمين رابحة، و المهمم إلى تحصيله مشرقة ، و إلى الجد و الاجتهاد فيه مرتقية، فأخذ فيها بالاشتغال بالعلم على أكثر الأعيان المشهود لهم بالفصاحة و البيان . و قد مكث فيها حتى سنة (847هـ) .] . ويعد القلصادي أكثر علماء الأندلس في عهده الأخير إنتاجاً، وقد صنف كتباً في الفرائض والنحو والعروض والمنطق والفلك والقراءات والحديث ومنها . " أشرف المسالك إلى مذهب مالك . " و " هداية الأنام في شرح مختصر قواعد الإسلام . " و " النصيحة في السياسة العامة والخاصة . " كتابه " الكليات " مجموعة من الضوابط والكليات الفقهية تولى شرحها بنفسه . (انظر ، ابن مريم - البستان ص : 41 . و الزركلي - الأعلام ، ط 5 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، 1980 : 10/5)

(7) - انظر ، الملاي - المواهب القدسية ، مخ : ورقة 08

(8) - المصدر نفسه، مخ : ورقة 08 و ما بعدها

(9) - الفقيه الحافظ علي بن محمد التالوتي الانصاري أخو الإمام محمد بن يوسف السنوسي لأمه وأحد شيوخه ، كان من أبر تلاميذ الحسن أبران توفي سنة 895 هـ . انظر ، الملاي - المواهب القدسية : ورقة 11 ، و ابن مريم - البستان : ص 139

(10) - هو بالقاسم بن محمد الزواوي الشريف الولي الصالح العالم المدرس من أكابر أصحاب السنوسي وقدمائهم توفي في صفر سنة 922 هـ . (ابن مريم - البستان : ص 71)

(11) - إبراهيم بن محمد بن علي اللنبي التازي نزيل وهران ورع و زاهد صاحب الكرامات و القصائد الرائقة ، كان كلامه في طريق التصوف و مقام العرفان ، له قصائد في نصيحة المسلمين ، توفي سنة 866هـ . (انظر ، ابن مريم ، البستان : ص 58 و التنبكي - نيل الابتهاج : ص 59) .

(12) - توجد منها نسخة مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم: 2231د ضمن مجموع من الصفحة: 248-250.

(13) - الملاي - المواهب القدسية ، مخ : ورقة 332

(14) - هو أبو العباس أحمد بابا التنبكي السوداني ولد عام 963هـ ، قرأ النحو على عمه أبي بكر التفسير والحديث والفقه والأصول والعربية والبيان والتصوف وغيرها على العلامة "بغيع" توفي سنة 1032هـ ، له عدة مصنفات منها : "نيل الابتهاج بتطريز الديباج" و "مختصر خليل" . (انظر ، الحفناوي - تعريف الخلف برجال السلف : ج 1 ص 16-25)

(15) - توجد منه نسختان في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم (471د) ضمن مجموع من ورقة : 83ب إلى 137ب ، و أخرى تحت رقم : (984د) ضمن مجموع من ورقة 107ب إلى 132 أ

(16) - هو محمد بن أحمد الملقب بابن مريم الشّريف الملبّي المديوني، صاحب كتاب "البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان" احترّف التعليم و قد ذكر أنّه واحد من المؤرّخين ولكن لم يترجموا له الترجمة اللائقة بمقامه، فقد ذكره الحفناوي في كتابه "تعريف الخلف برجال السلف" واكتفى بسرد أسماء رجال البستان . من مقدّمة كتاب ابن مريم " البستان"، تقدّم أحمد طالب، ديوان المطبوعات الجامعية : ص 2

(17) - ابن مريم - البستان : ص 239

(18) - الزبيدي - تاج العروس : ج 4 ص 301

(19) - من مثل : كتاب " المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى " ، أو كتاب " مناقب الشيخ أبي العباس أحمد بن جعفر السبتي " ، و " المحلّي في مناقب سيدي محمد بن مبارك " لكاتب مجهول ، و " مناقب الشيخ عبد السلام بن مشيش " لمؤلف مجهول ، و " النجم الثاقب فيما لأولياء الله

من مفاخر المناقب " لابن سعد الأنصاري الأندلسي التلمساني ، و " إظهار الكمال في تتميم مناقب سبعة رجال " للعباسي بن إبراهيم المراكشي ، و " درة الأسرار وتحفة الأبرار فيما لسيدنا الشيخ الولي العارف و الغوث أبي الحسن الشاذلي من الأحوال والمقامات و الخوارق والكرامات " لابن الصباغ ، و " المنهاج الواضح في تحقيق كرامات الشيخ أبي محمد صالح " لحفيده أبي العباس أحمد ابن إبراهيم بن أحمد بن أبي صالح الماجري ، و " كرامات سيدي أبي محمد عبد الله بن سعد بن أبي حمزة " لعلي بن مبارك ، و " الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس " لمحمد بن غيشون الملقب بالشرائط و غيرها (20) - العنوان الكامل للكتاب هو: " التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي. " لأبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي، المعروف بـ "ابن الزيات. " (617هـ-1220م)، وقد ضم هذا المؤلف بين دفتيه أخبار ما يربو عن (277) سبعة وسبعين ومائتين من أبرز رجالات العلم والولاية والكرامات بالمغرب، وأكثرهم من صلحاء الجنوب المغربي، وذلك حتى غاية حدود سنة (517هـ/1123م).

وقد حققه أحمد التوفيق ضمن منشورات كلية الآداب بالرباط (المغرب) 1997م

(21) - هو سفيان بن عيينة بن ميمون، أبو محمد الهلالي الكوفي (107-198هـ)، و لد بالكوفة ، و سكن مكة زمنا ؛ فحفظ حديث أهل الحجاز . قال عنه الإمام الشافعي : " لولا مالك و سفيان لذهب علم الحجاز " . (انظر ، الذهبي - سير أعلام النبلاء ، تحقيق جماعة بإشراف شعيب الأرنؤوط ، ط4 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت- لبنان ، 1986م : ج 8ص454 ، و ابن حجر العسقلاني - تهذيب التهذيب ، تحقيق إبراهيم الزبيق ، و عادل مرشد ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، (1416هـ-1996م)، - بيروت- لبنان : ج2ص59

(22) - التادلي - التشوف إلى رجال التصوف : ص 38

(23) - الملاي - المواهب القدسية ، مخ : ورقة 08

(24) - المصدر نفسه : ورقة 08-09

(25) - يرى المتصوفة أنّ العلوم المكتسبة عن طريق النظر مشوبة بأحكام الوهم، وغير خالصة من التأثيرات الداخلية والخارجية". (عبد الوهاب فرحات - سبدي أبو الحسن الشاذلي ، حياته ، مدرسته في التصوف ، ط1 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة، مصر، 2003 م : ص 143)

- (26) - السنوسي - شرح أبيات في التصوف لألبيري ، مخطوط المكتبة الوطنية بتونس . تحت رقم : 22668 : لوحة 251 ص 502
- (27) - السنوسي - شرح أبيات التطهر بماء الغيب ، مخطوط المكتبة الوطنية بتونس . تحت رقم : 22668 : لوحة 245 ص 490
- (28) - الملاي - المواهب القدسية ، مخ : ورقة 32
- (29) - المصدر نفسه : ورقة 32
- (30) - ابن مريم - البستان : ص 16
- (31) - تفسير مختصر لسورة الفاتحة ، مخطوط بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع 652/2
- (32) - تفسير القرآن الكريم ، مخطوط ضمن المواهب القدسية المكتبة الوطنية بتونس . تحت رقم : 22668
- (33) - رواه مسلم في صحيحه - صحيح مسلم ، كتاب المساجد و مواضع الصلاة . باب استحباب الذكر بعد الصلاة، وبيان صفته، دار إحياء التراث العربي ، 1982م : ص 301 .
- (34) - لهذه الأبيات قصة ذكرها ابن عجيبة الحسني - في إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، دط، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع ، دت : ج 1 ص 482 : " وذلك أن ذا النون المصري مرّ بجارية متصوفة يرميها الصبيان بالحجارة فكفهم عنها، فجرى بينهما مساجلة صوفية أنشدت الجارية خلالها:

يا حبيب القلوب أنت الحبيب *** أنت أنسي و أنت مني قريب
يا طبيباً بذكره يتداوى *** كل ذي علة فنعم الطبيب
طلعت شمس من أحب بليل *** واستنارت فما تلاها غروب
إن شمس النهار تغرب بليل *** وشمس القلوب ليست تغيب
فإذا ما الظلام أسبل سترا *** فإلى ربها تحن القلوب

(35) - تنازع العلماء رحمهم الله في معنى هذه العبارة ، و تباينت آرائهم بين مؤيد ومعارض و أشهر هذه المنازعات النزاع الذي وقع بين الإمام البقاعي و الإمام السيوطي، فقد ألف الأول في نقدها وسمى تأليفه " تهدم الأركان من ليس من الإمكان أبدع مما كان. " و ألف الثاني في الدفاع عنها وسمى تأليفه: " تشييد الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان. ".

(36) - الملاي - المواهب القسبية ، مخ ورقة 321

(37) - المصدر نفسه : ورقة 290

(38) - المصدر نفسه: ورقة 39

محمد بن إبراهيم الآبلي¹، ودوره العلمي و التربوي

سيدي محمد نقادي*

لو سألت عن أعلام تلمسان البارزين لقدّمت لك قوائم بأسماء الأولياء والحفاظ والفقهاء والأدباء والأطباء، وما إلى ذلك من صنوف أولى المعرفة العقلية والعقلية. وإن تلفظ أحدهم باسم الآبلي فلم يميّزه عن غيره ولن يقف عنده.

تري لماذا لم تحتفظ الذاكرة الجماعية باسم هذا العالم الفذ الذي طبع فكر معاصريه وصيّرهم تلاميذ له؟

أ لأنه لم يؤلف ؟ أم لأمر آخر لازال خفيا علينا ؟

فكل من جالسه إلّا وأشاد بموسوعية معارفه وقدراته العقلية وكفاءاته التبليغية، ومنهم الشاعر التونسي أبو القاسم الرّحوي، الذي جادت قريحته بالبيت التالي:

وبالآبلي استفتت الأرض وئلهما * ومُسْتَوْبِلٌ مَا مَالَ عَنْهُ لِإِطْعَانٍ²

إنه يقدمه كمعلمة فكرية لا قرين له، إذ لا يرغب طالب في مغادرة مجلسه، لأن العلم كله عنده. وصّف يتناسب مع كفاءات الآبلي التبليغية، تلك الكفاءات التي مكّنت عبد الرحمن بن خلدون من الفوز بالريادة في العلوم العقلية مع باع طويل في العلوم النقلية.

وحالّ هذا الأخير عند تدييجه "الباب المحصل" وهو أول كتاب صنفه وعمره لا يزيد على عشرين سنة، بما يلي: ... إلى أن أطلع الآن بسمائه شمس نور آفاقه ومدّ على الخافقين رواقه، وهو سيدنا ومولانا الإمام الكبير العالم العلامة فخر الدنيا والدين، حجة الإسلام والمسلمين، غياث النفوس، أبو عبد الله محمد ابن إبراهيم الآبلي، رضي الله عن مقامه، وأوزعني شكر أنعامه، شيخ الجلالة وإمامها، ومبدأ المعارف وخاتمها. أَلَقَتِ العلوم زمامها بيده وملّكته ما ضاهى به كثيرا ممن قبله، وملّكته ما لا ينبغي لأحد بعده"³.

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

لم يصف عبد الرحمن بن خلدون إطلاقاً شخصاً آخر بما أورده في حق الآبلي. ولكل عبارة وزنها العلمي والأخلاقي. وعبد الرحمان بن خلدون يعي جيداً ما يتلفظ به. إنه وصفه في آن واحد بالسيد والمولى والإمام والعلامة وحجة الإسلام ثنّ بالشيخ وبمصدر المعارف التي فاقت معارف من قبله ولن يدركها اللاحقون.

ومن جهة أخرى وصفه يحيى بن خلدون بـ: "المعلم الأصغر"⁴ وحلاه محمد المقرئ بـ: "الإمام نسيح وحده". وبـ: "عالم الدنيا"⁵

إنّ تبجيل الآبلي من قبل شخصيات علمية ذات شأن عظيم، استدعى فضولنا قصد محاولة الكشف عن بعض الجوانب من شخصيته ومنهجه التربوي.

تنشئة الآبلي:

ولد محمد بمدينة تلمسان، نهاية القرن السابع الهجري من عائلة نزحت من الأندلس. كان أبوه إبراهيم على رأس الجيش العبدلواذي المرابط بميناء هنين. إنّ وضعية غياب الأب من البيت العائلي، سمحت لجدّه لأمه القاضي محمد ابن غلبون المرسى تولي تنشئته. فكان جده مؤدبه ومعلمه الأول. وتجمع الروايات على أن الآبلي كان ولوعاً بالتعاليم وهي كل العلوم التي لها صلة وثيقة بالرياضيات والتفكير المنطقي⁶. ولما أئنع وانشرح صدره للتعلم، درس على يد أعلام تلمسان لتلك الفترة ومنهم على وجه الخصوص، أبو الحسن التنسي وأبو زيد موسى ابن الإمام وهما من أساطين علم أصول الدين⁷. وعند بداية الحصار الطويل الذي ضربه يوسف المريني على تلمسان نهاية القرن السابع الهجري، قام برحلة مشرقية⁸ مؤدياً فريضة الحج وطالبا للعلم والتعلم. دامت هذه الرحلة سبع سنين، زار خلالها مصر والشام والعراق⁹. ولقي بالمشرك كبار علماء المنقول والمعقول فأخذ عن: ابن دقيق العيد، وابن الرفعة، والصفي الهندي والقسطلاني¹⁰... ولما عاد إلى تلمسان بعد زوال محتتها، شافه من جديد أبا موسى ابن الإمام في الأصلين و المنطق. وفي عهد السلطان أبي حمو موسى العبدلودي الذي رغب في استخدامه في شؤونه المالية، خرج الآبلي من تلمسان قاصداً فاساً عاصمة الدولة المرينية. وبها اتصل بخلف اليهودي لتدعيم

معارفه في الرياضيات، ثم توجه إلى مراكش وشافه بها ابن البناء العددي الصوفي ومعه أكمل معارفه وتضلع في علم المعقول والتعاليم والحكمة.¹¹

وبقراره من تلمسان يبدأ الآبلي رحلته المغربية التي دامت ثمانين وعشرين سنة مليئة بالنشاط في التعليم والبحث.

ومخافة الإطالة، سنقتصر على ثلاث محطات بدت لنا مهمة في الإحاطة ببعض أفكاره ومواقفه.

أولاً: سعة حافظته:

إننا فضلنا، عوض استعمال مصطلح الذاكرة الذي يعني ملكة استرجاع المكتسبات الذهنية آلياً، استخدام مصطلح الحافظة الذي يفيد كفاءة استرجاع المعارف إرادياً. وهو المصطلح المستعمل عند المحدثين وأصحاب السيرة النبوية قصد تأكيد عقلنة الفكر عند المسلمين والرفع من شأن المنهج المطبق ومن منفذي المنهج نفسه.

فالحدث الذي من خلاله نقف على قوة حافظة الآبلي، يرويّه المقري الجدد على النحو التالي: " لما قدم شيخنا ابن المسفر الباهلي فاساً¹²... زاره الطلبة فحدثهم أنهم كانوا في زمان ناصر الدين¹³ يستشكلون ما وقع في تفسير الفخر في سورة الفاتحة ويستشكله الشيخ معهم. وهذا نصه: ثَبَّتَ في بعض العلوم العقلية "أَنَّ المركَّبَ مِثْلَ البسيطِ في الجنس والبسيطِ مِثْلَ المركَّبِ في الفَصْلِ وأنَّ الجنس أقوى من الفَصْلِ". فلما رجعوا إلى الآبلي أخبروه بذلك فاستشكله ثم تأمله فقال فهمته، هو كلام مصحف وأصله: " أن المركَّب قبل البسيط في الحس والبسيط قبل المركَّب في العقل وأنَّ الحس أقوى من العقل".

فرجعوا إلى ابن المسفر فأخبروه فليجّ، فقال لهم الشيخ الآبلي "أطلبوا النسخ" فوجدوا في بعضها كما قال الشيخ.¹⁴

فالذي يهما في هذا المجال ليس المضمون- وإن كان يدلنا على أسس عقلنة الفكر عند المسلمين- وإنما حاجتنا هي التعرف إلى طريقة الآبلي في تصحيح الخطأ: إنه تمكن باستعمال عقله من أن:

1. يفهم النص بعد تأمله له.
 2. يقف على الكلمات المصحفة ويصححها باستعمال السياق المنطقي لها.
 - 3 . استخلاص النص الأصلي من حافظته.
- ولما كان متيقنا من معارفه و سداد نظره وإزالة الشكوك التي أظهرها ابن المسفر حين الحجّ، وجّه الآبلي الطلبة، إلى الرجوع إلى النص المكتوب فتحقق الجميع من صواب كلامه في البعض من هذه المراجع.
- هذا وتوضح هذه الحادثة من ناحية أخرى طريقة التدريس المعتمدة بتلمسان، مفادها الفهم قبل الحفظ. ومن يرجع لمقدمة عبد الرحمن بن خلدون يمكنه التأكد من هذه الظاهرة التي كانت معتمدة بمدينة بجاية وتلمسان.
- وحفاظا على هذا النهج التربوي سيقوم بمدينة بجاية (752هـ) مدة شهر خصصه لأصول الدين، قبل أن يلتحق بتلمسان قادما من تونس بأمر من أبي عنان السلطان المريني.

ثانيا: الآبلي المعلم:

يفرق الآبلي بين مستويين في التبليغ: منهجية الحلقة الموجهة للعامة من المتعلمين، ومنهجية المشافهة وهي خاصة بالنوابغ.

1 – منهجية الحلقة:

هدفها تمكين الطلبة من رصيد معرفي يمكنهم من قواعد دينهم وإدراك محيطهم واتخاذ مواقف مسؤولة تمنعهم من الانحراف أو التعصب. استعمل فيها الآبلي طريقة الإلقاء. ونتيجة ضبطه المحكم للطريقة كان الآبلي يشترط ما يلي: " ينبغي لطالب العلم أن لا ينشغل بما أشكل حتى يختم الكتاب لأن أول الكتاب مرتبط بآخره. فإذا حقق أول العلم وآخره، حصل فهمه. وإذا اشتغل بالإشكال وقف وكان له مانعا من الختم. وختم الكتاب أصل من أصول العلم. ومن لم يختم الكتاب في العلم واقتصر على أوله لم يحصل له فهمه ولا يحلّ له أن يقرأه" ¹⁵

يتضمن هذا الشرط:

- 1 إصغاء وتركيز المتعلم لما يتلفظ به المعلم
- 2 اهتمام المعلم بالتحضير المتقن لدرسه؛ ذلك لأن الآبلي يعدّ الحصّة بناء فكريا يمكن المتعلم من تحصيل معرفي يخدم بدوره المجال المنهجي. ولتحقيق الأهداف المسطرة، كان الآبلي يصوغ المعلومات في قالب جذاب ومنهجية واضحة تيسر الفهم. ويمكن تصور طريقته على النحو الآتي: يطرح الإشكال، ثم يصوغ الفروض ويشرع في التحليل الذي يسمح للمتعلم من تبني موقف من الإشكال. وهي طريقة تثير اهتمام المتعلم فيتبع الدرس دون كلل ومن ثم يقضي الآبلي علي الجانب السلبي الكامن في الرتبة التي تطفئ على هذا النوع من التعلم.
- 3 توجيه الطلبة في اختيار المراجع، ولم يتمّ للطلاب مناقشة معلّمه إلاّ بإذن مسبق بتناول مرجع معين.

طريقة استعمالها من قبله الفيلسوف ابن رشد وتستعمل اليوم بكل جامعات العالم، يطلق عليها اسم المحاضرة النموذجية.

2 – منهجية المشافهة:

وهي طريقة تعلّمية لم تستعمل إلا للخاصة من المتعلمين من حيث قابليتهم في الرفع من مستوى كفاءاتهم الفكرية. وعلى هذا الأساس فعدد المستفدين منها في كل "دولة" ¹⁵ يكون قليلا

جدا بحيث يستطيع المعلم أن "يشافه" تلاميذه "ينفث" أسرار علومه فيهم. هي طريقة حبهها الآبلي لميزتها الرئيسية: مخاطبة الطالب مباشرة فلا يسمعه طالب آخر.

أما المواد المدرسة فكان الآبلي يختار ما يناسب ميول كل طالب أو يعمل على توجيهه حسب الكفاءات التي رصدها فيه. فهو الذي وجه عبد الرحمان بن خلدون إلى خوض غمار العلوم العقلية، وسن طريق ابن عرفة نحو العلوم النقلية، ومهداها للشريف التلمساني للحصول على درجة الإجتهد المطلق.¹⁷ وحول طريقة المشافهة جادت قريحة أبي العباس بن العريف فأنشد:

مَنْ لَمْ يُشَافِهْ عالِماً بِأُصُولِهِ *** فَيَقِينَهُ مِنَ الْمَشْكَالَاتِ ظَنُونٌ¹⁸

إن الطريقة المستعملة اليوم بالدول المتطورة والمسماة بالتعليم المشخص **enseignement personnalisé**، تشبه منهجبة المشافهة، وهو دليل قاطع على نجاعة طرق التعليم لدى الآبلي.

ثالثا: موقف الآبلي من التأليف و من المدارس:

لقد انفرد الآبلي برفضه التأليف وتأسيس المدارس. إنه صرح بما يلي:

إنما أفسد العلم كثرة التأليف و إنما أذهب ببيان المدارس

إنه رفض التأليف التي لا تأتي بجديد ولا تستدرك نقائص. كان يرفض التكرار الممل والنقل الحرفي عن المتقدمين، فانصرفت همم المؤلفين إلى شرح المتن، ثم اختصارها أو نظمها ثم شرح النظم أو تحشي الشرح... وهكذا دواليك... فعّد هذا النوع من التأليف ضربا من الاجترار. وفي واقع الأمر يُبعد هذا الأسلوب طالب العلم من الكتب المصدريّة.

وعلى الرغم من أنه طلب من ابن خلدون اختصار كتاب المحصل للفخر الرازي، كان الآبلي لا يطمئن لانتشار المختصرات ولرؤاها عند طلبة العلم، وذلك لكثرة غموض النصوص وتعقدها. ثم أن الهدف في التعلّم يكمن أولاً في الفهم لا في الحفظ إذ لا جدوى في حفظ كلام استعصى عن الفهم.

ومن ناحية أخرى كان يُنبّه على وجوب مراقبة الكتب المنسوخة تفاديا للتصحيف الذي انتشر في عهده؛ كما ينبه أيضا على عدم الاعتماد على تقاييد الطلبة التي كثيرا ما تكون مشوّهة لأفكار أصحابها. وفي موضوع التصحيف والتشويه أنشد الإمام السنوسي:

و كم ناسخ أضحى لمعنى مغيرا ** و جاء بمعنى لم يردده المصنف
و كم دس قوم عن إمام ميرز ** زنادقة زاغوا فزادوا و طففوا¹⁹

نشير على هذا المستوى أنّ إعراض الآبلي عن التأليف لا يعود فقط إلى رغبته في تجنب التصحيف والتحريف، لكنه لاحظ أنّ جل العلماء الذين دوّنوا أفكارهم المتعلّقة بمشروع المجتمع إلّا وتعرضوا للأذى من قبل السلطة؛ فالكثير منهم أُتهم بالزندقة على غرار الشاعر الفيلسوف ابن خميس الذي استقال من منصب وزاري ليستقلّ برأيه. ومن قبله ابن رشد، ويتبعهم بعد وفاة الآبلي، لسان الدين بن الخطيب. فكل هؤلاء امتحنوا على أساس تأليفهم. إنّ تجربته جعلته يتجنب الأذى باستعمال التقية والتكتّم قصد تمرير رسالته لمن له الكفاءة المطلوبة. إنّ عزوفه عن التأليف وإعتماده على التلقين الشفاهي، جعله في أعين العلماء المتأخرين قرين سقراط، علما بأنّ شيعيه ابني الإمام لم يكتبوا شيئا.

أما موقف الآبلي من المدارس فهو لا يرفض المؤسسة التعليمية في حدّ ذاتها وإنما يرفض المنطلقات السياسية المؤسسة لها والواضعة لمنهجها ومضامين برامجها.

إنه يطرح إشكال وظيفة المدرسة. إن غاية المدرسة في نظر الآبلي، لا تكمن في تلبية الحاجات الآنية للسلطة بل على المؤسسة التعليمية أن تؤثر إيجابا في المجتمع قصد بناء حضاري متين الدعائم. إنه يرفض تسطيح وتعميم مفاهيم معينة وبث قوالب فكرية غايتها ترويض المتعلم على تنفيذ ما أمر به. يعرف اليوم هذا النوع من التعليم بـ: "التعليم المبرمج" (Enseignement programmé)

تجدر الإشارة إلى أن بناء المدارس تزامن مع بداية الجمود الفكري في العالم الإسلامي. فالمدرسة صارت في نظر الآبلي، وسيلة دعائية بين أيدي سلطة ترغب في الاحتياط من الرعية، أكثر مما ترغب في نضج الفكر ونبوغه.

وتدعيما لهذا الرأي، أسست المدرسة النظامية النيسابورية مع نهاية القرن الخامس الهجري، أي عند ظهور بوادر الجمود... ومن أهدافها الرئيسة، التصدي لتيار التشيع ومواجهته بمن يتمكن من استعمال الحجج الدامغة.

أما تأخر تشييد مدرسة غرناطة حتى مطلع القرن الثامن الهجري، فهو يرجع إلى:

1- تأخر بوادر الجمود بالغرب الإسلامي إلى القرن السابع الهجري

2- غياب الصراع المذهبي نتيجة سيادة العقيدة الأشعرية وبمذهب إمام دار الهجرة، مالك

بن أنس.

ومن ناحية أخرى فإن المعرفة الصرفة الضامنة لنقلة نوعية في المجال الفكري لا يُحَصَّل عليها بحلقة المدرسة، بل تُحَدَّث عن طريق **المشافهة** التي لا صلة لها بالمدرسة، إذ أن المشافهة تحدث بالتقاء المعلم بالمتعلم و تكون شفهي المعلم قريبة من وجه المتعلم إذ حدث مرارا أن وصل قليل من أعاب الشسخ إلى وجه المتعلم، ومن هذه الحادثة جاءت العبارة التالية: "وبصق له في فمه".

الخاتمة:

وقفنا عند عدد من التساؤلات ليس بوسعنا في الظرف الحالي إيجاد أجوبة مقنعة لها. كما أن محاولتنا لتفسير بعض الجوانب من حياة الآبلي المهنية أو مواقفه لم تصل إلى لبّ القضايا. ولم نعمل إلى إثارة مضمون ما كان يقوم بتبليغه لعجزنا عن حوصلة شاملة لثقافة عصره ولعدم الإحاطة بأمهات القضايا التي واجهها الآبلي...

كما أننا لم نتطرق إلى معارفه في مجال الرياضيات، ومنهجه في أصول الدين، و مقومات فلسفته...

... وإن لم نُحدِّثنا التراجم عن أسرته و ذريته فلقد أنجب الآبلي أبناء معنويين خلدوا ذكره و فكره...

ومهما فعلت به السنون والسياسات التجهيلية فهو سيرجع حتما للواجهة لأن فكره هو الحداثة بعينها.

الهوامش:

تنبيه:

للتعريف بالآبلي يعدّ عبد الرحمن بن خلدون و محمد المقرري المصدرين الأساسيين. رجع إليهما كل المترجمين اللا حقين.

1. هو محمد بن إبراهيم العبدري الآبلي. بالعبري يُشار إلى أصله العربي (بني عبد الدار)، والآبلي نسبة إلى "أبلة"، تلك البلدة بشمال قرطبة التي استوطنتها عائلته قبل نزوحها إلى تلمسان.

2. قصيدة رفعها الشاعر التونسي للسلطان المريني، أبي الحسن عند استيلائه على الدولة الحفصية في أواسط القرن الثامن الهجري. وهي قصيدة يذكر فيها الشاعر عددا معتبرا من علماء المجلس العلمي الذي كان يرافق السلطان المريني في كل تحركاته. ومما يجب ذكره بهذا الصدد أن السلطان المريني كان يقصد بعمله هذا، ليس التباهي بالعدد الهائل من العلماء بل تفعيل للحركة العلمية بالمنطقة؛ إذ أنّ ولأول مرة تصدر المعارف من منطقة المغربين. أحدث إذا احتكاك العلماء نقلة نوعية في المعارف. ومن المستفدين التونسيين المخطوظين الأخوين ابن خلدون وابن عرفة الذين تتلمذوا على أبي المهيم، كاتب علامة السلطان والسطي وعلى وجه الخصوص تتلمذهم مدة أكبر على الآبلي. أنظر المجلد الثاني من كتاب: **Robert**

Brunschvig :

3.

La Berberie Orientale sous les Hafsides, des origines à la fin
du XV siècle

4. عبد الرحمن الرحمن بن خلدون، لباب المحصل ص 4. قام ابن خلدون بأمر من الآبلي بتلخيص كتاب المحصل في أصول الدين للفخر الرازي، أحد أعمدة العقيدة الأشعرية في صبغتها الفلسفية.

5. يحيى بن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ج 1 ص: 57. علما بأن "المعلم الأول" هو باتفاق الجميع، أرسطو الفيلسوف اليناني معلّم ذي القرنين.

6. أبو العباس المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب المجلد 5 ص: 272-

275

7. محمد ابن مريم المليتي، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. ص: 216

8. أبو العباس المقرئ، المرحع نفسه (المجلد و الصفحات).

9. عبد الرحمن بن خلدون، العبر، المجلد 14 ص826. وعبد الرحمن هو الوحيد الذي روى حادثة تناول الآبلي للكافور و اختلاط عقله مدّة بقاءه بالمشرق. وهي في اعتقادنا حيلة التقية التي استعملها ابن خلدون لإبعاد عن شيخه تهمة التشيع.
10. ابن مريم، المصدر نفسه، ص:215
11. أبو العباس المقرئ، المصدر نفسه المجلد، ص: 273 ج/5 نشير إلى أن العلماء الذي أخذ عنهم ينتسبون للمذهب الشافعي، وجلهم تتلمذ على الخواجه نصير الدين الطوسي المتشيع و هم أيضا خصوم ابن تيمية.
12. أبو العباس المقرئ، المصدر و الصفحة نفسهما.
13. ابن مريم، المصدر نفسه. ص:214. وابن المسفر الباهلي أحد علماء بجاية، من شيوخ المقرئ الجدّ، أوفده الأمير الحفصي البحائي رسولا إلى السلطان أبي الحسن المريني عندما إشتدّ خطر أبي تاشفين الزياني على بجاية.
14. أبو العباس الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية. تحقيق رابع بونار. ص: 114
15. ابن مريم، المرجع و الصفحة نفسهما
16. أبو عبد الله الرصاع، فهرست، ص:136
17. الحصة التعليمية بالمصطلح القديم
18. مصطفى بن شمس الدين، المدارس الأصولية، تاريخها وأعلامها. كتاب رقمي. ص: 42
19. أبو العباس المقرئ، المصدر نفسه وكذا الجزء والصفحات.
20. أبو العباس الونشريسي، المعيار المعرب في فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب. الجزء 12 ص:398

العدد ، تحديد لتجلياته ودلالاته في أشكال من التعبير الشعبي

ماحي عبد اللطيف *

المقدمة

نسعى من خلال هذه السطور إلى تقديم تحديد عينة من معاني ودلالات بعض الممارسات الدينية والشعبية المتداولة من طرف العامة والتي يتجسد فيها مفهوم العدد. وتقودنا في هذا البحث ، الفرضية الآتية وهي أساسا متمثلة في استمرار من الممارسات بالعدد وكذلك الاعتقاد بما وُضع له من معان والتي هي أقرب إلى الخفاء والغموض منها إلى التحلي والوضوح .

في البدء ، نقول إن الإنسان استحق الخلافة في الأرض بما أوتي من مراتب عقلية وروحية ومادية ، وهذا الوجود المفكر جعله يتدرج في التحرر من المحسوس إلى المعقول ، فبدأ يتدبر الموضوعات وينظر إلى ما حوله . فكان بذلك أن أبدع الكتابة وسمى الموجودات ووضع الأرقام ليدل بها على الأعداد ، فأصبح ، لهذه الأخيرة - بعد أن مارسها واستعملها في العد والحساب والبناء والاقتصاد - معان ومفاهيم عملية . وإننا لنجد تأكيداً لهذا الكلام الذي يدل على شدة ارتباط عقل الإنسان الأول بالناحية المادية من الحياة فيما قاله هنري برغسون الفيلسوف الفرنسي وهو يتناول موضوع أسبقية الإنسان الصانع على الإنسان الحكيم بقوله : " إن جزءاً من عقولنا نشأ لكي يمارس إدراك الأجسام المادية ، فاكسب من هذا المحيط المادي أكثر تصوراتها"¹⁰⁰ . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الإنسان تدرج في حياته وارتقت فيه قواه واستعداداته ، و عن هذا أصبح يرمز ويسمي . وهذا الوضع الذي أصبح فيه جعله في احتياج إلى الرمز للتعبير والإشارة ، فكان أن وضع العدد والرقم.

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

دلالات العدد تاريخيا

وإذا كان من المسلم به أن الإنسان ومنذ القدم ، قد وضع العدد وشكل صورته بصورة أو بأخرى ، فما هي الدلالات والمعاني التي منحها له وصار يستعملها ويعتقد فيها ؟

انتهى الإنسان منذ القدم إلى العدد ، وقام بالربط بينه وبين الأشياء التي يتكون منها محيطه ، وهذا الربط أوجدته الضرورة وأدت إليه الحاجة . وتاريخ العدد وتطوره يظهران لنا كيف أنه نما - كرسم وكرمز وكمعنى - من غير أن يتجاوز الممارسات الثقافية والاجتماعية والنفسية والفكرية التي كانت تسود تلك المجتمعات ويخضع لها أفرادها . وهناك أمثلة دالة على هذا :

- فالهنود الحمر القدامى في أمريكا حددوا العدد ودلالته مما كان يحيط بهم ؛ لقد استخدموا الضفدع والأنف ليدلان بهما على التوالي على الرقم واحد والرقم إثنان...¹⁰¹ ،

- وعند المصريين ارتبط العدد بالأمر الحياتية وتحددت دلالته ووظيفته باللغة ، فلم يكن " إلا ضربا من العمل وليس أداة عاكسة للفكر "¹⁰² ،

- وتقريبا نجد نفس الضرورة الحياتية المرتبطة بالمجتمع عند البابليين و السومريين وراء العدد ومعانيه ... فالظروف الثقافية والاجتماعية والفكرية والنفسية وكذلك الحاجات القريبة ، سحّلت حضورها في تشكيل العدد وتحديد معانيه .¹⁰³

هذه النماذج من الأمثلة تبين أن ظهور العدد والرقم لم يكن إذن ، ظهورا عفويا ، ولم يتجاوز معناه أول الأمر ، الحاجات الأساسية للإنسان التي كانت تتمثل في دوافعه القريبة ، وفي كونه متلبّسا ، أي العدد ، صفات الأشياء على اعتبار أنه لم يكن مفصّولا يوما ما عما هو معدود . لقد كانت له دلالات مختلفة تتجسد في إشارة الإنسان إلى موضوعاته ، وإلى ما يريد . وهي دلالات مصدرها التجربة الحسية والملاحظات اليومية وما تُملّيه عليه ميوله وحاجاته . ورغم حسية الدلالة أو ماديتها ، إلا أن العدد ومعناه تم تحويرهما وتهذيبهما وتعديلهما مرارا ليُصبح مفهوما عمليا متحركا ودقيقا كذلك .

دلالة العدد في الخطابات الدينية

لكل تعديل أو تغيير سند ينهض عليه ؛ فإذا كان البعض قد جعل من العدد مبدأ الوجود ومعناه ، فإنه كذلك ، جعل منه رمزا يعبر صراحة عن رغبات الإنسان ودوافعه الخفية .
أليس العدد كرمز إفصاح عن موقف من الحياة ؟

لقد اتخذ الإنسان العدد رمزا ليحل لديه محل شيء آخر غيره ويصبح بديلا ممثلا له . وعلى أساس هذا التحديد أصبحت له دلالة ثابتة في بعض الثقافات هي في أمرها الأخير تعبير عن رغبات الإنسان في إدراك الحقيقة والواقع أو تمثيلهما . كما أن ما وُضِعَ له من معان طغت عليه الفردية أو الجمعية (نسبة إلى الجماعة) فتعددت معانيه واختلفت باختلاف الأفراد والجماعات والمجتمعات . ومع ذلك يلاحظ اشتراكها في أن معانيه معنوية تهدف إلى إضفاء كفاءات معينة على ما يرمز إليه ، ليتحدد لنا كيف أن الكثير مما وُضِعَ من طقوس و رموز ومنها العدد يحمل طابع التواصل الحضاري أو الأصل الواحد.

وتكرر العدد واستعماله ، أي حضوره الدائم أحاله إلى درجة أعلى من الثبات والتأصل . فحصل له بذلك ولأئ الناس واحترامهم له ومن ثمة الخضوع له . وهذا يحصل خاصة إذا كان للعدد صلة بالدين والمعتقد الذي "يتطلب استجابات بطرق معينة" ¹⁰⁴ . من هنا يصبح العدد الرمز مثل السر أو الخافية التي تُرْعَش وتُرْجَف وتسيطر على النفوس وأن معناه يتحول إلى لغز لا تبلغه معرفة الإنسان .

✓ استخدم اليهود العدد في خطاباتهم الدينية ، وقد سعى أصحابه إلى كشف الروابط بين الكلمات بواسطة جمع قيمها العددية مع القيام بتبديل ، وعن طريق الأعداد يحدد المعنى ! كما أنهم حملوا الأعداد قوى تتمثل في قوى الأرواح الخيرة وقوى الأرواح الشريرة . ولهم كذلك تحديدات خاصة للأعداد وخاصة العشرة الأوائل منها .

✓ وعند المسيحيين ، نالت الأعداد الكثير من التقديس والتجلى وأنزلوها مكانة . فهي الألبسة المرئية للموجودات وصورها الدالة عليها . والعدد عندهم خالد ولا يجب سوء استعماله ، لأن الأعداد جميعها مشتقة من الواحد الذي هو الله . إن العدد أصبح عندهم يتمتع بقوة غير معروفة وعجيبة ، ولنا في العدد ثلاثة (3) المثل المبين ¹⁰⁵ .

✓ أما في الإسلام ، فيجب الأخذ ، عند تحديد معنى العدد ، السياق الذي ورد فيه وربطه بأسباب النزول ودلالات ألفاظ اللغة وغيرها . فالعدد في القرآن ساير حياة الإنسان وأنه يدل على النظام . أما إن وُجد معناه متخفيا ، فإنه فقط للرد على أولئك المتطاولين المجادلين .

وإذا ما نظرنا إلى الصوفية ، أصحاب الكشف واليقين كما يوصفون ، فإننا نجدهم قد حملوا الأعداد أسراراً موسومة بالغرابة و الغموض ؛ فهي عندهم " كناية وتلويح وإيماء لا تصريح ¹⁰⁶ ، وهي شديد الخفاء من حيث المعنى وأنها " محاطة بسياج من السرية " ¹⁰⁷ ، ولهم هم الآخرون كذلك تحديدات لمعاني بعض الأعداد التي أقل ما يمكن أن يقال بشأنها أنها غُلفت في الكثير من الأحيان بمسحة سحرية وبقايا وثنية وفكر إنسانيّ سابق ⁹ .

وهناك خطابات دينية وضعية تضمنت الأعداد وفيها تحديدات معينة خاصة .

بعض الطقوس المرتبطة بالعدد

- والحديث عن العدد هو حديث عن ممارسات متعلقة به ، إذ توجد الكثير من الطقوس والممارسات ، وهي مشاهدة وظاهرة للعيان ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي :
- أن يقول أحد لآخر إذا ضل طريقه : " دُرْ عَلَى رُوحَاكَ ثَلْثَ مَرَّاتٍ " ، أي أن التقليد المعمول به يلزمه بأن يدور حول نفسه ثلاث مرات .
 - المرأة العاقر حتى تنجب عليها أن تتحرّم بسبعة أحزمة وتعلق إحدى هذه على شجرة بعد أن تدور عليها سبع دورات . وهذه ممارسة كنا نشاهدها عند بعض اللواتي كن عاقرات كيف كن يسعّين إلى طلب الذرية بشغف وكيف أنهن كن يقمن أو يأتين بكل ما يقال لهن .
 - مداواة المريض من الإصابة بالعين أو أي مرض بكمية من الملح و يدور بها على رأس المريض . وهذه ممارسة لازال الكثير من الناس يقومون بها .

والملاحظ أن كل هذه الطقوس والممارسات هي تجليات حاضرة لفعل تاريخي له أصول قديمة. حاضرة لأنها لازالت تمارس حتى اليوم رغم تقدم العلوم والطب والتطبيب ، وهي كفعل من التاريخ أي أن له جذور ؛ إنها مقتبسة من سكان مصر القديمة أو بلاد الرافدين الذين كانوا يعتقدون في الأعداد مثل العدد سبعة والعدد ثلاثة وغيرهما...10

وهذا التأثير نجده حاضرا حتى في الخطاب المعرفي القديم ؛ فالفيثاغوريون وغيرهم من مفكري اليونان تأثروا هم كذلك ببقايا الفكر القديم . إن العدد في اعتقادهم هو المبدأ وهو الأصل ، ومعرفة أسرارته تؤدي إلى " معرفة سر الحياة وسر هذا الكون العجيب " 11 ولهم تحديدات للعدد في هذا الإطار وكلها تدل على الأصل الرفيع الذي تعود إليه .
فهذا كله يدل على أن الممارسات المتعلقة بالعدد والقيام بها دليلان واضحان على استمرار تأثير العقلية الشعبية الأولى ومن خلال العدد وسلطته على عقول الناس وعلى تكوين المعطى عن طريق أشكاله التي يظهر بها .

تجليات العدد ضمن أشكال التعبير الشعبي

وإذا كان العدد قد تمكن من الإنسان نتيجة لما أصبح له من قوة تأثير روحية وقوة على الفعل والتعبئة ، فمعنى هذا أن العدد لا زال حتى الحاضر يطبع تفكير وتصرف هذا الإنسان في حياته العملية . ومن تجليات العدد حضوره الدائم في الكثير من أشكال التعبير الشعبي كالأمثال والأحلام والحكاية الشعبية .

فالمثل الشعبي المتضمن للعدد ، باعتباره المرأة التي ينعكس عليها سلوك الأفراد والجماعات يلبي في جوهره رغبة ويسد حاجة ويدعو إلى سلوك ما . والمبدع الشعبي الذي وضعه ، وحين استعان بالعدد ، لم يتجاوز المعنى البسيط والمشارك الذي هو واحد عند الفلاح أو رجل الدين أو العالم أو المثقف . إن لغة المثل العددية تدل على النظام والضبط وتدعو إلى محاربة بعض السلوكات التي تسيء إلى الإنسان أو تضعفه أو تجعله ينزل إلى مستوى أدنى من مستواه الإنساني . وباختصار فإن العدد في المثل يؤسس لنوع من القوة الرمزية التي تدعو الإنسان إلى حسن

السلوك وضبط الغايات . تُرَدَّد العامة (جَا يَسْعَ وَ دَرَّ تَسْعَ) ، وتقول كذلك : (مُولُ الأَلْفُ يَطْمَعُ فِي مَوْلِ الْمَيِّ) .

وفي الحلم يظهر كذلك العدد ، والذاكرة الشعبية تتأثر بالحلم وتستند إلى تجلياته ظلماً منها بأنه يمثل تنبؤاً بالمستقبل وحدها لما سيقع فيه . وإذا ما تم فك الأعداد المحتواة فيه ، يضبط الفرد سلوكه بواسطته وفي الوقت نفسه يتعرف على ما له من فاعلية عليه خاصة وأن الحلم مهما كان يمارس على الأفراد ضغطاً حتى أنه يعمل عمل المنجم الذي يتنبأ بالمستقبل . و ورود العدد في الحلم ما هو إلا لغة استعملت للتعبير وأن العدد فيه له معناه الموضوعي المحدد .

وأما في الحكاية الشعبية والتي هي مظهر من مظاهر الفكر الشعبي ، لم يغب العدد ، فقد استعملت فيها تحديداته السابقة . وقد لاحظنا تكرار العدد فيها حيث أنه شكل محورها وهذا يدعونا إلى القول بأن العدد مقدس كذلك في الحكاية الشعبية والدليل على هذا ورود أعداد معينة دون أخرى مثل العدد واحد والعدد اثنان والعدد ثلاثة والعدد خمسة وسبعة ومائة... وهذه الأعداد لم تلبس في الحكاية الشعبية لباساً غيبياً أو إرواحياً ، فصلتها بواقع الأفراد وبيئتهم وظروفهم ومستويات تفكيرهم ظاهرة للعيان .

بعض صور التقديس والتدنيس للعدد

في البدء ، يجب تحديد معنى المقدس والمدنس :

فإذا كان المقدس هو المطهر المبارك المتسم بطابع ديني والذي لا يجوز انتهاكه ، فإنه كذلك يشير إلى كل ما يتميز به أي موجود ويستلزم من الإنسان أن يقوم اتجاهه ببعض الطقوس عند تعامله معه أو اقترابه منه أو اتصاله به وذلك لما تسبغه عليه المجتمعات والعقائد والثقافات من احترام ممزوج بالخشية والخوف . و لم يقلل العدد من هذا التحديد خاصة وأنه يستعمل في مجتمع يتميز بغلبة الطابع الديني فيه على موروثة الشعبي . وقد حوّل هذا البعد الديني الذي أصبح يتصف به العدد الكثير من السلوكات المتعلقة به إلى ثوابت حتى أنها أصبحت نمطا من السلوك المعياري الذي يجب أن يخضع له المجتمع والإنسان .

أما الدنيوي العادي أو الجاري ، فيدل على الموجودات التي لم يعد يتخذ منها الإنسان موقف التقديس أو اللامساس أو يمنحها أية تحلة و احترام . وبمعنى آخر ، وفي إطار المقدس، تصبح الموجودات على اختلاف أنواعها موضوعات دنيوية لا يمنع من تناولها أو التعامل معها أو دراستها أي اعتبار أو تقدير لها . إن هذا السلوك يمثل العقل في شكله الراقي الذي لا يتحرك إلا في إطار من الأسباب والنظم و القواعد .

وعلى أساس هذا التحديد لإطاري فهم دلالات الأعداد ، نقدم هذه الصور الذي عبّر عنها الإنسان بواسطة العدد ، وهي صور مختزلة تتضمن دلالات مختلفة وُضعت للعدد وتعلق كلها بمواقف الإنسان العملية :

○ العدد صفر....0

الصفر عدد تتمثل قدسيته في أن كل الأعداد تدور حوله ، وأنه تبعاً لذلك ، أحيط بهالة من الأسرار والجلال . الصفر بعد أزلي وهو أساس الخلق والسر الذي تركز إليه كل الأعداد وإليه تعود في النهاية لتتنامى وتعظم¹¹ ، وأن كل الشعوب تستعمله من غير تواطؤ أو اتفاق . يستخدم لدفع العين من الحسد ...

أما دنيويته ، فمما يستعمل فيه أنه يشار به إلى الإنسان عندما لا يسوّى في نظر الآخر أي شيء ، وقد ذكر جان ميخايل صدقة في كتابه المذكور أن عددا من الباحثين يعتقدون أن الصفر يشتق من فكرة الخلو والفراغ ..وفي العربية "عاد صفر اليدين"، كما ربطت العامة بينه وبين الدائرة التي ترتسم حول القمر ليلا وما يحصل بعدها من سوء...

○ العدد واحد...1

والعدد واحد ؛ رمز الألوهية ودليل الصلاح والفلاح وعدم الهلكة ، كما يفيد على قيام الشيء و أنه عماده ، وأنه بمثابة الأساس الحيوي الذي يربط الوجود بمبدأ أعلى ، ومن الدلالات التي وُضعت له الفطرة ، والانفراد بالشيء و الإنجاب ...
أما دنيويته، فإنه يفيد المخالفة والسلب وعدم الطاعة ، كما أصبح يدل على العلم والمعاملة والدقة وحسن التدبير وأن أحد أيام الأسبوع سمي به...

○ العدد اثنان...2

في الفكر الشعبي ، يفيد هذا العدد التقابل والاختلاف ، ويرمز إلى الجنس والحياة ، كما يشير إلى النظر ، واللجنة والنار والخير ...
وفي المقابل يدل على الاتزان ويحضر في القضاء والمعاملات كما يرمز للحسد والتحقيق ...

○ العدد ثلاثة...3

هذا العدد يدل على الطمأنينة والسكينة ويرمز إلى البركة ، كما أنه دليل على الجماعة و الصواب والموافقة الربانية ...
أما دنيويته فتشير إلى الشرك والغواية وارتكاب الخطيئة وتنظيم غرائز الإنسان الغذائية ، واستخدام البدو للأثافي الثلاثة عند إيقاد النار وإلى الدعاء بالسوء بواسطته ...

○ العدد أربعة...4

يشير إلى الكتب السماوية الأربعة ويدل على السلم والسلام (الأشهر الحرم) ويفيد معنى الذكر والورد والكثرة التي لا تحصى ... وفي المقابل يشير إلى الجهات الأربع و إلى طباع الشخصيات ...

○ العدد خمسة....5

ومن الاعتبارات التي أُعطيت لهذا العدد إشارته إلى أركان الإسلام و إلى عماد الدين و إلى النجمة التي هي دليل العلو والسمو ، كما يستعمل لدفع العين وهو اسم يوم من أيام الأسبوع...

ويدل من جهة الواقع العملي على الفوج العسكري وعلى أجنحة الجيش الخمسة وكذا قيمة الشيء ...

○ العدد سبعة....7

منح هذا العدد مكانة يتحدد بموجبها عدد كثير من الأمور ، فأبواب جهنم سبعة ، وحلم ملك مصر تضمن العدد سبعة ويؤمر الولد بالصلاة لسبع ، ومعظم أركان الحج سبعة ، ويرمز إلى مضاعفة الحسننة كما استعمل القرآن العدد سبعة مع السنابل ومع السموات الطباق... وعلى النقيض نجده يدل عند الفلاحين على السابعة ويدل على الاحتقار وعدم الفائدة وعلى سوء المنقلب وعلى عدد المحيطات وعلى المعادن الرئيسية وعلى ألوان الضوء وعلى مكونات الإنسان...

وهناك أعداد أخرى لها قدسيته ولها كذلك دنيويتها.

الخاتمة

إن الأعداد التي نالت اهتمامنا هي في تصورنا وضعت للعد والحساب ، ولم يلبسها الإنسان الأول غير لباس عملي لا يخرج عن المفهوم الرياضي البسيط . لكن نتيجة تدرج وارتقاء الإنسان في الحياة وكذا غزو الفكر الأسطوري والسحري فكر الإنسان الشعبي الذي تغذى بمفاهيمهما بسبب من دهشته وانبهاره أمامهما ، اكتسبت الأعداد مدلولات غير المدلولات الرياضية الأولى . هذا من جهة . ويلاحظ من جهة أخرى المرجعية الدينية لدلالات الأعداد من مسيحية ويهودية وإسلامية وإلى جانبها عادات وتقاليد وسحر الفكر الامازيغي و الفينيقي وغيرهما .

إن استعمال العدد ووصفه بأوصاف شتى وإعطائه مدلولات واستعماله في شتى مناحي الحياة، لم يرفع عنه تلك المسحة السحرية الغامضة . إننا نشاهد حتى الآن استمرار ذلك الماضي في الحاضر وعودته من جديد من خلال ممارسات ضُنَّ في وقت سابق أنها انمحت وأزيلت .

الهوامش

- 1- ذكره ندسم الجسر في كتابه : قصة الإيمان....
- 2- محمد هلال اليوسفي ورفاه قسوات، دروس في الرياضيات العامة المطبعة الجديدة ، دمشق 1961/1962 ص.94
- 3 - محمد رياض ، الإنسان دراسة في النوع والحضارة، دار النهضة العربية بيروت 1974 ص312. و للتوضيح فإن استعمال المصريين القدامى للغة الرسوم ما هي إلا تجسيد لتغلب الواقع العملي والمادّي على جميع مناحي الحياة الفكرية والحضارية .
- 4 - للتوسع في هذا الجانب ، يمكن الرجوع إلى الرسالة التي تقدمنا بها للحصول على شهادة الماجستير والموسومة بـ ""رمزية العدد في الفكر الشعبي بين المقدس والدنيوي" كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، قسم الثقافة الشعبية ، تلمسان ، 2005.
- 5 - أبو هلال، مقدمة إلى الأنثروبولوجيا التربوية، ط2، مكتبة النهضة الإسلامية، عمان 1979، ص165. ويمكن إضافة الأمر التالي وهو أنه إذا كانت الديانات التي يعتقد فيها الإنسان متباينة كما هو معروف ، فإن هذا لا يلغي البتة اشتراك الكثير مما يوجد فيها من ممارسات في حركة أو فعل أو غيرها ، فالتوجه بالدعاء باتجاه شيء يختلف وهنا و هناك ؛ فالمسلمون يتجهون في صلواتهم اتجاه القبلة آخذين من المحراب علامة والمسيحيون يتجهون حين الدعاء جهة المنصة الموضوع عليها الصليب والبوذيون يسلكون تقريبا الفعل نفسه باتجاه بوذا....
- 6 - جيفري بارندار، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ت، إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي ، القاهرة 1996، ص 73.
- 7- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1979، ص.137
- 8 - دأحمد سليم سعيّدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي، عالم المعرفة الكويت، 1988، ص58.
- 9 - لا أحد اليوم ، في ميدان الدراسات الإنسانية والأنثروبولوجية ينكر ما للشعوب والأمم السابقة من فضل في تحديد الكثير من المفاهيم والمعاني واستمرارها في التداول بيننا حتى وإن أخذ هذا التداول صورا أو نماذج مباينة للوضع الأول .

10- د أحمد سليم سعيدان المصدر المذكور ص: 60 . إن فيثاغورس كما يذكر التاريخ جال كثيرا في بلاد الشرق كمصر القديمة وبلاد ما بين النهرين فيكون بذلك قد تعلم في تلك البلاد وأخذ منها المادة المعرفية التي ساعدته فيما بعد في تأسيس جمعيته الرياضية السرية وما حصل بعد ذلك للعدد .

11- جان ميخايل صدقة ، معجم الأعداد رموز ودلالات ، الطبعة الأولى ، مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان، 1994 ، ص : 195 .

التجليات التربوية في فكر ساطع الحصري

شعيب مقنوني*^{*}

الملخص:

تعالج هذه الدراسة الأبعاد التربوية والتعليمية في فكر ساطع الحصري كما تجسدها أعماله التربوية و منجزاته التعليمية عبر مسيرة حياته الحافلة بالعطاء. و تركز الدراسة على مفهوم التربية ومعناها في الفكر الحصري، الذي عدّها آلة لإسعاد الإنسانية. كما تعرض لغايات التربية و أهدافها و التي لا تتحقق إلا في المستقبل المنطلق من الماضي دون تجاوز له. و تناقش أيضا التربية و التعليم بين التحديث و الأصالة و التوجيه القيمي في ضوء ما قرّره الحصري.

Résumé

La finalité du travail consiste dans l'étude des visées éducatives et pédagogiques dans al-Hoçari, telles qu'elles apparaissent dans ses différents travaux. 'la pensée de Sâti Il s'agit notamment de mettre l'accent sur le concept d'abord et les objectifs ensuite, de l'éducation dans la pensée Hoçarienne. Reste enfin à discuter dans sa dimension sociologique, la notion de l'éducation entre la pensée et le passé selon l'analyse d'al-Hoçari.

Abstract

The aim of this research consists in studying the educational and pedagogical objectives in the Sati al Hoçari- and philosophy as they are reflected in his works. It puts emphasis on the concept first then on the objective, as put forward by Sâti al Hoçari. It also deals with the sociological dimension I.E. the notion of education past and present.

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

يعدّ ساطع الحصري¹⁰⁸ من المفكرين و الكتّاب البارزين العرب في الشؤون التربوية حتى غدت آراؤه فتحاً جديداً في الفكر التربوي العربي المعاصر.

و إذا كانت حياة ساطع الحصري (1880-1968)، أكثر تلويهاً بالسياسة منها بالعلم، فلم يكن من عجائب الصدف أن يعرفه تاريخ الفكر العربي المعاصر فيلسوفاً و مفكراً تربوياً أكثر مما عرفه سياسياً.

لقد تولى ساطع الحصري في هذه الحقبة الطويلة عدة مناصب سياسية في سوريا بداية ثم العراق فسوريا مجدداً بالقاهرة. ولقي في هذه المهمّات كثيراً من النجاح و كثيراً من الفشل أيضاً. لقد كان طموحه سياسياً في ذلك كله، ولكنه كان مشغوفاً بالعلم إذ كان يجتهد مخلصاً أن يكون سياسياً مستنيراً و عالماً يبيّن مشورته و قرارته السياسية على العلم و المنطق، و كان العلم أدواته إلى طلب الرقي و السلطان السياسي.

ولما استيقن من أنه لن يقبض له سكنت نفسه إلى العلم وحده. واطمأنت إليه على أنه قدرها الأخير منذ أن ولي التدريس في معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة.

أساسيات الفكر التربوي الحصري

و للحدّث عن الأبعاد التربوية في فكر الحصري، من المفيد التحدّث بداءة بمفهوم التربية ومعناها في فكره، ثم التعرف إلى غايات التربية و أهدافها في تصوّره، و بعد ذلك التعرّض إلى التربية والتعليم بين التحدّث والأصالة، وتوجيههما التوجيه القيمي الأخلاقي و الاجتماعي في اعتقاده.

أولاً- مفهوم التربية ومعناها عند الحصري

التربية عند ساطع ذات مفهوم واسع، ومعنى شامل؛ فهي « عملية واسعة الشمول، ومتعدّدة الجوانب، لأنها تتناول حياة الإنسان المادية والمعنوية بجميع مظاهرها المختلفة، من بدنية و

فكرية و عاطفية و أخلاقية و دينية و اجتماعية»¹⁰⁹ و التربية عنده هي « جعل الإنسان آلة لسعادة نفسه و بني نوعه بتقريب الفرد و المجتمع من حد الكمال الأقصى الذي خلق كل منهما مستعدا له »¹¹⁰ بواسطة « الإشراف على نمو و تكامل القوى و القابليات في الإنسان »¹¹¹ للوصول إلى « تنمية جميع قوى و قابليات الإنسان »¹¹² بحيث تجعلهم « قادرين على مقاومة شدائد الحياة الاجتماعية و مشاكلها والتغلب عليها من جهة، وعلى اتخاذ الوسائل الفعالة في سبيل إصلاح تربية بني نوعهم وأقربائهم و خاصة أولادهم من جهة أخرى »¹¹³.

ولأنه يرى أن قوى الإنسان و قابلياته تقسم إلى ثلاثة أقسام هي: القوى و القابليات الجسمية و الفكرية و الخلقية و من ثمة فوظيفتها و مهمتها « تنمية و تكميل هذه القوى و القابليات الثلاث و حسن إدارتها »¹¹⁴، ولذا فالتربية مهمة ووظيفة تقسم إلى ثلاثة أقسام هي « التربية الجسمية، و التربية الفكرية، و التربية الخلقية. و لذلك يصبح فصل مهمة التربية في أحد هذه الأقسام الثلاثة عن شقيقتها خطأ بيّنا، لأنه لا بد من أن تسير أقسام مهمة التربية الثلاثة مترافقة متوازنة »¹¹⁵. ويدلل الحصري على أهمية كل قسم من أقسام التربية الثلاثة و ما لكل منها من أثر في القسمين الآخرين بإبراز أهمية التربية الجسمية الفائق على الإنسان عموماً، وعلى كل من التربية الفكرية و التربية الخلقية بما لقوة جسم الإنسان و صحته من شأن عظيم، وتأثير عميق بيّن على الفكر والخلق. و لذلك يرى أن لا مسوّغ لإهمال التربية الجسمية بأي شكل من الأشكال مدّعماً رأيه هذا برأي "هربرت سبنسر" الذي يقول « إن أول عامل للفوز في الحياة هو أن يكون الإنسان حيواناً جيّداً، أي قوي الجسم، لأن العامل الأول في رقي الأمة هو أن تكون تلك الأمة مؤلفة من حيوانات جيّدة »¹¹⁶ ولذلك يرى الحصري مع "هربرت سبنسر" « أن كل مخالفة لقواعد الصحة و التربية الجسمية هي جرم حقيقي »¹¹⁷.

و بكلمة أخرى، فإن التربية علمية اجتماعية، « تحصل من تأثير الراشدين على الناشئين »¹¹⁸ و من « نقل مكتسبات الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة، مع الاهتمام بتربية الأجيال اللاحقة تربية أرقى و أصلح من تربية الأجيال السابقة »¹¹⁹. فالتربية عنده عملية نمو للفرد الإنساني، و عملية تطبيع اجتماعي له في الآن نفسه، تتم بواسطة اكتساب خبرات اجتماعية تحصل بتأثير الراشدين على الناشئين.

و هي عنده أيضا عملية " تكوين السجّية " أي الطبع، في « إعطاء أكبر قدر ممكن من الحرية للحاجات الطبيعية والميول الفطرية لدى الطفل كي تنمو نموها الطبيعي السليم »¹²⁰. و لا يتّـم ذلك التكوين للسجّية عنده، بطريقة تلقائية غير مقصودة، ولا بشكل اعتباطي غير مرغوب فيه، لأن الحصري ينظر إلى التربية على أنّها « عمل تنظيمي.. يستهدف التأثير في الانكشاف الطبيعي، أي التفتح و النمو من خلال الحرية، البدني منه، و الذهني والخلقي »¹²¹. وعليه، فالتربية عند الحصري ظاهرة اجتماعية موضوعية بالضرورة، نفهم طبيعتها و حقيقتها من خلال المجتمع الذي ظهرت فيه. لأن نظم التربية و التعليم القائمة في كل بلد من بلدان العالم، ترتبط ارتباطا وثيقا بالأحوال الاجتماعية السائدة فيه. كما أنه يوجد في كل نظام من هذه الأنظمة بعض السمات و الأحوال التي لا يمكن تعليلها إلا بالرجوع إلى تراث تلك المجتمعات، و تتبع تطورها التاريخي¹²².

و للتربية عند الأستاذ الحصري مفهوم وجودي لأن « الإنسان برأيه ذو عقل و إرادة، وهو مخلوق حر مطلق، و التربية الجيّدة لا تكون إلا بإنماء هذه الخصال و ليست بإطفائها »¹²³. و في الوقت نفسه تحمل هذه التربية بُعداً اجتماعياً بحكم أن الإنسان كائن اجتماعي، يحيى حياة اجتماعية.

و من شأن التربية الهادفة أن تنمّي استعداداته الاجتماعي. و بمعنى آخر، فالتربية تضيف إلى مهمّتها الاجتماعية وظيفة إنسانية بمرصها و صهرها على تتّبع منافع المجتمع البشري، فتصير غايتها مضاعفة فهي تنشّد رقي الإنسان و المجتمع و سعادتهما.

ومما سبق، نخلص إلى أن للتربية عند الحصري مفهوماً اجتماعياً وحضارياً و فكرياً وعاطفياً، غرضه الأسمى تنمية الاستعدادات والميول والعواطف والقابليات الفطرية، قصد إيجاد مجتمع عربي موحّد مستقل يتمتع أعضاؤه فيه بروح التضامن و الاحترام و التضحية الاجتماعية.

ثانياً- غايات التربية و أهدافها عند الحصري

يرى الحصري أن كل مرحلة من مراحل تحقيق الغايات و الأهداف التربوية هي مرحلة مهمة، مطلوبة و ضرورية في ذاتها أولاً، ولأن إنجازها و تحقيقها يمهّدان للمرحلة اللاحقة و يولّدانها ثانياً. وعليه فإن الحصري يعتقد أنه «عندما تكون الأهداف الأساسية صعبة المنال و مستحيلة التحقيق مرة واحدة، فلا بدّ من وضع مخططات انتقالية " وأهداف مرحلية "»¹²⁴.

كذلك، فإن الحصري لما وضع للتربية هدفاً مستقبلياً لترقية الأمة العربية، و تحقيق وحدتها، فلأنه يؤمن من ناحية أخرى بمثل ما يؤمن به الأستاذ مراد وهبة الذي يرى أن حركة التاريخ والمجتمع تبدأ من المستقبل أي من "ماذا نريد أن نكون" ؟ وليس من الماضي أي من "ماذا كنا.. ولماذا لا نكون.. على نحو ما كنا عليه..". فالمستقبل أو الـ " ماذا نريد أن نكون " .. عند الحصري كما هو عند مراد وهبة هو المحرك الأساس لحركة التاريخ والمجتمع مهما كان نوع الحركة، ثقافية أم تربوية أم اجتماعية أم سياسية أم اقتصادية. وليس الماضي، لأن مثل هذه الرؤية والاعتقاد الوهمي يجعلان حركة اليوم تكراراً لحركة الأمس. ومن شأن هذه الرؤية، وهذا الاعتقاد الوهمي أن يحجبا أية رؤية مستقبلية، لأن المستقبل ليس تكراراً لما مضى، وإنما يتجاوز ما مضى، و إن كان يبدأ منه و يتولد عنه¹²⁵.

ولا يكتفي الحصري بما وضعه وحدّده للتربية من أهداف مستقبلية لترقية و توحيد الأمة، بل يزيد على ذلك بمنحها شحنة عاطفية دافعة، فهو لا يشك أبداً في أنّها ستتحقق يوماً من الأيام، إن عاجلاً أو آجلاً، إلا أنّه يصرح قائلاً: « لا أدري فيما إذا كان ما بقي لي من العمر سيسمح لي بإدراك ذلك اليوم، غير إنّي أقول بإخلاص إذا قُدّر لي أن أدرك ذلك اليوم الذي ستتحقق فيه الوحدة العربية سأعتبر نفسي من أسعد الناس جميعاً.. و سأنسى كل ما كابدته من مشاق وآلام.. و سأترك هذه الحياة راضياً مرتاحاً.. كأنتي لم أتعب أبداً، ولم أشعر بذرة من الألم »¹²⁶.

و يشير الحصري إلى أن أوّل مرحلة في سلسلة مراحل غايات التربية و أهدافها الموصلة إلى الغاية القصوى المستقبلية البعيدة، هو في كون تربية أفراد المجتمع الجديد « تربية قومية متكافئة متكاملة سليمة، من جميع الوجوه البدنية و الخلقية و الفكرية، لينشأ كل فرد من أفراد المجتمع قوي

البدن، حسن الخلق و صحح التفكير، محبا لوطنه، معتزاً بقوميته، مدركاً لواجباته، و مزوداً بالمعلومات التي يحتاج إليها في حياته، قادراً على خدمة بلاده بقواه العقلية و البدنية بجهوده الإنتاجية»¹²⁷.

و طلباً لتحقيق غاية التربية القصوى " ترقية الأمة العربية وتوحيدها " يقرر الحصري ضرورة « صهر نفوس جميع المواطنين في بوتقة واحدة لضمان ولائهم وانتمائهم لأمتهم و آمالها وأهدافها »¹²⁸.

ثالثاً- التربية و التعليم بين التحديث والأصالة

إذا كان الحصري قد ألح على فرص التربية والتعليم لصالح كل الطبقات، و خاصة الطبقات الفقيرة، لتشكيل نوع من الثقافة تمكنها من تنمية وعيها الاجتماعي و القومي، و تهدف أيضاً إلى تعليم جميع أبناء الشعب بغية « تحسين حياة الأفراد والجماعات مادياً و معنوياً دوماً تميز من أجل إنعاش حالة الأمة العربية وهي وإن ركزت في حاضرها على التّخبة، فقد حملتها المسؤولية الخطيرة الكبرى ألا و هي إيقاظ و تثقيف العامة في سبيل نشر الوعي القومي العربي بينها »¹²⁹ أي أن للتربية و التعليم « واجباً أساسيين هما واجب تعليم الشعب من جهة، و واجب الطبقة المدبرة المتنورة من جهة أخرى »¹³⁰.

فبالمقابل، يرى « أن الأمم التي تكون قد وصلت إلى درجة كافية من الرقي والتقدم والمجد، تستطيع أن تجعل، استقرار النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الراهن، هدفاً من أهدافها الأصلية في التربية و التعليم، غير أنّ الأمة العربية لم تكن في هذه الحالة. و لهذا، لا يسوّغ لمربيها أن يجعلوا " المحافظة على الوضع الراهن " هدفاً من أهداف التربية الأسمى »¹³¹. لذا، يعد وظيفة التربية و التعليم « علاج التأخر العظيم والنقائص الكبيرة التي بُلي بها مجتمعا العربي الحالي أولاً »¹³²، مشروطاً أن تبقى المدرسة في « موقف حيادي تامّ وفي منأى عن دوامة الحزبية والتحزبات السياسية وتأييد حزب دون الآخر »¹³³ فهي للوطن كلّ و الأمة جميعها، لأنّها « عامل توحيد و ترقية، و ليس عامل تمزيق و تفريق »¹³⁴.

وفيه من هذا أن للتربية، عنده، أهدافا تربوية ثورية علاوة على أهدافها التراثية الأصيلة فهي تهدف من ناحية إلى إعداد أفراد المجتمع العربي ليكونوا قادرين على تحسين وتطوير الحياة في المجتمع العربي، كما أنّها تنشّد المحافظة على أصالة وقيم المجتمع « ونقل ثقافته وتراثه إلى الأجيال المتتالية مع محالة تحسينهما»¹³⁵.

وحرصاً من الحصري على الوظيفة الاجتماعية للمدرسة والتعليم، يقرر أن تكون التربية أداة تصحيح وظيفتها تصحيح الأخطاء التربوية التي قد ترتكبها المؤسسات التربوية الأخرى مثل البيت والنادي والجمعية؛ ولذا يرى أن واجب المدرسة أن تعالج وتصحح ظاهرة الاتكال أو التطفل عند المواطنين العرب كونهم « ينشأون بعيدين عن روح المجازفة والميل إلى الاستقلال، و يبقون اتكالين على أهلهم في جميع شؤونهم »¹³⁶، و يفسّر هذه الظاهرة بالإقبال على الوظائف الحكومية، و لذلك يدعو إلى تربية الروح الاستقلالية والاعتماد على النفس في مواجهة شؤون الحياة وشجونها.

رابعاً- التربية و التعليم و التوجيه القيمي

إنّ التوجيه القيمي الأخلاقي والاجتماعي، و ما يحدثه من تغيير، واحد من أهداف التربية و التعليم وغايتهم. إلا أنّ الحصري ينظر إلى قوّة التغيير الأخلاقي والاجتماعي في سلوك الأفراد والتلاميذ لأنّها « لا تحصل من مجرد التعليم الآلي وحده ما لم تتضمن العملية التربوية الاهتمام بتربية العقل و تنشيطه بالإرادة والعاطفة »¹³⁷، و لهذا الأمر يلحق بأهداف التربية والتعليم الاجتماعية ووسيلتهما « النزوع لتأكيد السلوك الاجتماعي القائم على تهذيب الأخلاق والعواطف والإيثار وحب الخير والفضيلة والابتعاد عن الروح الفردية والأنانية والكره والمصلحة الشخصية »¹³⁸، أي أن للتربية والتعليم وظيفة اجتماعية، لأن الإنسان مخلوق اجتماعي بطبعه كما قال الفلاسفة قديماً.

ثم إن دور التربية والمدرسة وأهدافهما ووظيفتهما، في رأي الحصري، تكبر و تتعظم في المجتمعات الديمقراطية الدستورية وذات الاتجاه الشعبي « لأنّ الحكم عندما يصبح شعبياً، تتسع حقوق الأفراد توسعاً كبيراً و تتعقد واجباتهم تعقداً شديداً، فيصبح من الضروري الاستعانة بتأثيرات و تلقينات المدارس أيضاً، لتعليم هذه الحقوق والواجبات ولتنمية الروح الوطنية في

النّفوس»¹³⁹، ثم إنّ الحياة والإعداد لها هما هدف التربية والتعليم ولذلك يدعو المعلمين، خلال العملية التعليمية، تجنّب تعليم «المواضيع الغريبة عن أذهان التلاميذ والبعيدة عن مداركهم والتي لا تعينهم في حياتهم الاعتيادية»¹⁴⁰.

و من نافلة القول إنّّه ليس غريباً أن نجد أهداف التربية والتعليم وغاياتهما عند الحصري هي أهداف وغايات تنبثق من حاجات المجتمع الحيوية، وتتصل بمنارعه الفكرية ومقاصده القومية، وتجمع بين آمالها وحاجاتها فيكون التزامها الأول والأخير هو تحقيق الوحدة القومية للمجتمع العربي لذلك دعا «لتنشيط الوعي الاجتماعي والخلقي و القومي حتّى يعي الإنسان العربي ذاته وأمّته ولغته وتراثه»¹⁴¹.

و السعي لتحقيق أهداف التربية والتعليم وغاياتهما يقتضي التأليف والتوفيق في عملية التربية والتعليم بين مختلف وجهات النظر مع ضرورة الإحاطة بالنتائج المتنوعة لعملية التأليف والتوفيق.

وما يدعو، للنظر، هو أن الحصري قد وضع ظروف أمّته العربية السائدة وقتذاك، نقطة تحفز وانطلاق للسعي وراء إيجاد مجتمع عربي أفضل من المجتمع الذي كان يحتم عليه التخلّف الثقافي والحضاري والاقتصادي. لهذا، كان في اعتقاد الحصري، دائماً، بأن التربية وسيلة فعّالة بيد الأمة العربية تصهر من خلالها على غرس بذور الوطنية والقومية في نفوس أفرادها، و تهدف إلى توحيد أجزائها و تنظيم حياتها وإصلاح صرحها السياسي والاجتماعي والفكري، كي تصبح أمةً قوية لديها من سبل المعرفة والتقدّم العلمي والقوة ما يكفل لها الوقوف جنباً إلى جنب في مصاف الأمم المتحضرة¹⁴².

يتّضح ممّا تقدّم، أنّ الحصري يميّز تمييزاً صحيحاً، عند تحديده الأهداف التربوية، بين الهدف الطويل المدى، وهو الهدف البعيد الذي يؤمل أن يتحقق، وبين الأهداف القصيرة المدى، التي تشكل خطوات قصيرة ممهدة، تقربه من تحقيق الهدف البعيد. لأنه يدرك أن ما من فائدة ترجى من تحديد الأهداف الكبرى والبعيدة إلّا إذا اقترحت وحددت بجانب ذلك الوسائل القصيرة المدى التي لا بدّ منها لتحقيق هذه الأهداف. وهو يؤمن بأن تحقيق أهداف التربية والتعليم وغاياتهما «لا يحتاج إلى معجزة من المعجزات»¹⁴³. لأنه يؤمن، كذلك، إيماناً راسخاً

بأن « الأمة العربية ستصل إلى المكانة التي تصبو إليها»¹⁴⁴ ، و تحقق أهدافها البعيدة و القريبة « بفضل طبيعتها، و بجهود أبنائها المخلصين»¹⁴⁵.

و لكن لن يكون تحقيق الأهداف والغايات الكبرى بلا ثمن ولا تضحيات، لأن « ركب التقدم يحتاج على الدوام إلى وقود كثيرة من الجهود والدموع والدماء، وأن بهجة الربيع ما هي إلا رداء فضفاض يستر عن الأنظار، فناء الملايين من البذور و موت الملايين من الأحياء »¹⁴⁶.

و في نهاية المطاف، يمكن القول: إنّ أهداف التربية والتعليم وغاياتهما، عند الحصري، لم تكن شاملة بمشكل مطلق لا يأتيه الخطأ من بين يديه ولا من خلفه فقد أغفل من بين جوانب أخرى، الناحية الاقتصادية النفعية، فلم يبرز دور التربية في تنمية المنافع وإثراء مجال العيش بالنسبة للأفراد والمجتمع¹⁴⁷، أو ما يسمّى بالمصطلح الحديث "استثمار التعليم" ودوره في تأمين الرفاهية المادية والاجتماعية لأفراد المجتمع جميعا.

ومن باب الإنصاف، والبحث يُقيم دور ساطع الحصري و منجزاته في مجال أهداف التربية وغاياتها، في تطبيق القاعدة التي شرعها وطبقها هو نفسه على عبد الرحمن بن خلدون عندما قال « إن منزلة الباحث والمفكر في " تاريخ العلوم والأفكار " لا تتعزّز بملاحظة جميع الآراء الصائبة والخاطئة المثبتة في كتاباته ومؤلفاته المختلفة بل تتقرر بملاحظة " الآراء المبتكرة " التي يسمو بها على معاصريه " والحقائق الجديدة " التي يضيفها إلى المكتسبات الفكرية والبشرية، والخدمات التي يقوم بها " بهذه الصورة في سبيل تقدم الأفكار والعلوم.. كل ذلك بقطع النظر عن الآراء الخاطئة التي يبقى فيها مشتركا مع معاصريه بطبيعة الحال..إن عدم دراسة المفكرين والعلماء القدامى، يحول دون تقدير منزلتهم العلمية حق قدرها »¹⁴⁸. فإذا ما طبقت المقاييس، الآنفة الذكر، على الحصري فإنّه يمكننا تقرير وتحديد أبرز أعماله التي قام بها وآرائه المبتكرة التي جاء بها، و تميزه عن غيره من أمثاله فيما يلي:

- حمل المدرسة العربية مسؤوليات تربوية واجتماعية وأخلاقية لا عهد لها بها من قبل، فأسند إليها مهمة التوجيه القيمي والأخلاقي والاجتماعي، والتربية الأخلاقية الاجتماعية.
- المدرسة عنده أكثر من أداة للإصلاح، إنها مسرح حياة جديدة تزرع فيها بذور مجتمع الغد.
- التوجيه القيمي الأخلاقي الاجتماعي لا يكون بإزحاء النصائح والإرشادات ولكنه يكون بإفساح المجال أمام التلاميذ للمرور بخبرات مربية في هذا المجال مع الاستفادة من جميع وسائل الإيحاء، و من وقائع الحياة الحقيقية.
- و ضع مصلحة الأمة العربية في المكان الأعلى من اهتمام التربية وأهدافها وغاياتها وجعلها النقطة المحورية التي تدور حولها جميع نشاطات الإنسان العربي العقلية والفنية والاجتماعية لأنه يعتقد بمستقبل الأمة وتوحيدها سياسيا ثابتا.

وصفوة القول: إنَّ الحصري تميّز في أعماله و منجزاته التربوية من غيره من المربين بأن دعا وحاول جاهدا أن يجعل التربية والتعليم وسيلةً لخدمة أهداف الأمة العربية وغاياتها القريبة والبعيدة على السواء.

ومن هنا، جاء اهتمامه و وعيه لتعزيز اللغة العربية، وإحياء التراث العربي، و نشدان تحقيق وحدة المنهج العربي و وحدة التربية في الوطن العربي.

قائمة المراجع

أولا: المخطوطة

الشامي إبراهيم عبد الله:

1- ساطع الحصري ومفهومه القومي للتربية، رسالة ماجستير (مخطوط)، الجامعة الأمريكية بيروت: لبنان 1972.

مسرة الأمير:

2- ساطع الحصري والتربية، رسالة دكتوراه (مخطوط)، كلية التربية بجامعة دمشق: سوريا 1977.

ثانيا: المطبوعة

درج محمد عبد الرحمن (د) :

3- ساطع الحصري، الهيئة العامة للتأليف والنشر، ودار الكتاب العربي: القاهرة، 1969.

ساطع الحصري:

4- أبحاث مختارة في القومية العربية، مطبعة دار الثقافة القومية: القاهرة، 1964.

5- أحاديث في التربية و الاجتماع، دار العلم للملايين: بيروت، 1962.

6- آراء و أحاديث في التربية والتعليم، مطبعة الرسالة: القاهرة، 1944.

7- تقارير عن حالة المعارف في سورية و اقتراحات لإصلاحها، مطبعة الهلال ، دمشق: سوريا، 1944.

8- حول القومية العربية، دار العلم للملايين: بيروت، 1961

9- حول الوحدة الثقافية العربية، دار العلم للملايين: بيروت، 1959.

10- دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مطبعة الخانجي و دار الكتاب العربي د.ط، 1977.

11- دروس ي أصول التدريس، ج2، دار الكشاف : بيروت، 1928.

12- العروبة أولا، دار العلم للملايين: بيروت، 1965.

13- فن التربية، ترجمه إلى العربية كامل نصري، المطبعة العصرية، بغداد 1926.

14- نقد تقرير مونرو، مطبعة النجاح: بغداد، 1932.

عطية نعيم (د):

15- الفكر العربي في مائة عام، المنشورات الجامعية الأمريكية في بيروت، 1965.

ثالثا: الدوريات والمقالات

ساطع الحصري:

16- مجلة التربية و التعليم المجلدات 1 و 2 و 3 مطبعة الآداب، بغداد، 1928، 1929.

الصباغ ليلي(د.ة):

17- " ساطع الحصري المؤرخ"، مجلة المعلم العربي ع2، 3، (شباط، آذار) 1977.

العوا عادل(د):

18- " الجذرية الأخلاقية لدى ساطع الحصري"، مجلة المعلم العربي (السورية)، ع2، 3 (شباط، آذار) 1977.

وهبة مراد:

19- "آراء وقضايا في الفكر المعاصر"، مجلة روز اليوسف (المصرية)، ع 05،

الأنماط التربوية الأسرية و النمو المعرفي للطفل .

مسعودي محمد رضا*

ملخص البحث :

يعالج هذا البحث موضوع الأنماط التربوية الأسرية و علاقتها بالنمو الإدراكي للطفل، و لقد تم التطرق إلى ثلاثة أنماط تربوية أسرية هي النمط المرن، النمط المتشدد، النمط المهمل. إلا أنه تم التطرق في الجانب التطبيقي إلى النمط المتشدد و النمط المرن فقط، لأن النسبة المؤوية التي تمثل النمط المهمل في عينة البحث ليست ذات دلالة إحصائية مقارنة بالنمطين السالفين. و لقد تمت معالجة علاقة هذين النمطين بالنمو الإدراكي و مدى وجود فروق بين الذكور و الإناث في مختلف الأنماط من حيث علاقتهم بالنمو الإدراكي.

كما أعتمد في البحث على دراسة ميدانية شملت عينة من تلاميذ السنة الثانية ابتدائي و البالغين 8 سنوات و الذين لم يكرروا من قبل، و تكونت العينة من 67 فردا (36 ذكرا، 31 أنثى). و لجمع المعلومات عن متغيرات الدراسة تم استخدام استمارة خاصة بالأنماط التربوية الوالدية تم اقتباسها من الاستمارة التي استخدمها الأستاذ هاشمي أحمد في دراسته حول علاقة الأنماط السلوكية للطفل بالأنماط التربوية الأسرية، إضافة إلى استعمال بطارية مكاربي.

و لقد ظهر حسب النتائج المتحصل عليها أنه لا يوجد تأثير واضح للأنماط التربوية على النمو الإدراكي للطفل.

الكلمات المفتاحية: الأنماط التربوية الأسرية – النمو المعرفي للطفل.

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

مقدمة:

منذ الولادة يكتسب الطفل أولى معارفه داخل الأسرة ، بحيث سيكتشف محيطه و يتعلم كيفية التصرف مع الأشياء بفضل مساعدة الآخرين، و هذا يجعل من الوالدين في نفس الوقت العنصر المفضل و الوسيط بين الطفل و المحيط الفيزيقي و الاجتماعي. و من هنا جاء موضوع هذا البحث في قلب التساؤلات المتعلقة بمكانيزات التعلم التي من خلالها ينمو الإنسان ، و حسب بياجي فبالصراع المعرفي ينمو الشخص . و السؤال المطروح هو هل توجد هناك علاقة ارتباطية بين الأساليب التربوية الأسرية و النمو الإدراكي للطفل ؟

الإشكالية:

من أجل معرفة و تحديد العلاقة بين الأنماط التربوية الأسرية و النمو المعرفي للطفل، لا بد من طرح الأسئلة التالية:

- هل النمو الإدراكي للطفل يرتبط بالنمط التربوي الأسري ؟ بمعنى
- هل النمو الإدراكي يرتبط بالنمط التربوي الأسري المتشدد ؟
- هل النمو الإدراكي يرتبط بالنمط التربوي الأسري المرن ؟
- هل يوجد فرق في النمو الإدراكي بين الإناث و الذكور طبقا للأنماط التربوية التي يخضعون لها ؟ بمعنى
- هل يوجد فرق في النمو الإدراكي بين الإناث و الذكور في النمط التربوي المتشدد؟
- هل يوجد فرق في النمو الإدراكي بين الإناث و الذكور في النمط التربوي المرن ؟

الفرضيات:

- للإجابة على هذه التساؤلات المطروحة في إشكالية البحث، نطرح الفرضيات التالية:
- فد يرتبط النمو الإدراكي للطفل بالنمط التربوي الأسري. بمعنى
- يرتبط مؤشر الإدراك بالنمط التربوي الأسري المتشدد.
- يرتبط مؤشر الإدراك بالنمط التربوي الأسري المرن.

قد يوجد فرق في النمو الإدراكي بين الإناث و الذكور طبقا الأنماط التربوية التي يخضعون لها،
بمعنى :

- يوجد فرق في النمو الإدراكي بين الإناث و الذكور في النمط التربوي المتشدد.
- قد يوجد فرق في النمو الإدراكي بين الإناث و الذكور في النمط التربوي المرن.

دوافع اختيار موضوع البحث:

محاولة معرفة مدى تأثير الصراع المعرفي على عملية التعلم و علاقته بالنمو الإدراكي للطفل .
و كذلك فهم التفاعلات القائمة في الأسرة و أثرها على سيورة النمو لدى الأطفال خاصة
بالنمو الإدراكي.

أهداف البحث و أهميته:

إبراز أهمية الإتصال داخل الأسرة و النمو الإدراكي للطفل.
كشف العلاقة الموجودة بين الأنماط التربوية الأسرية و النمو الإدراكي لدى الأطفال.

التعاريف الإجرائية للمفاهيم المستخدمة في البحث:

الأنماط التربوية الأسرية: يشير مفهوم النمط التربوي الأسري إلى مجموعة من الأساليب
الإتصالية التي يتخذها الوالدان في شكل سلوكيات واتجاهات نحو أطفالهم.
النمط المرن: هو قدرة الوالدين على التدخل في الوقت المناسب حتى لا يصل الطفل إلى درجة
التسيب و يكون ذلك إما بالإقناع أو بالعقاب البسيط .
النمط المتشدد: هو ذلك النمط الذي يعتمد على التشدد و التصلب و عدم التسامح و
الصرامة في الأوامر و النواهي.
النمط المهمل: هو نمط تربوي لا توجد به قواعد عامة ثابتة ، تعمل على توجيه السلوكات و
أنشطة الطفل.
النمو : هو سلسلة المراحل التي من خلالها يمر الكائن الحي من أجل الوصول إلى النضج .

الإدراك : هو عبارة سيرورة معرفية أو مجموعة من الآليات التي بواسطتها يمكن للعضوية أن تتعرف على المحيط و على نفسها انطلاقا من معطيات حواسها ، فهو مجموعة أنظمة لمعالجة المعلومة .

النمو الإدراكي : هو نمو أو إرتقاء السيرورة التي تستخدم معارفنا السابقة من أجل تجميع و ترجمة المثيرات التي تلتقطها و تسجيلها حواسنا ، و بالتالي تساهم في تطوير معارفنا .

عينة الدراسة و مواصفاتها:

شملت هذه العينة تلاميذ السنة الثانية ابتدائي، و قد تم اختيارهم بشكل محدد، حيث يبلغون كلهم 8 سنوات ، كما تضمنت العينة تلاميذ من الجنسين (إناث و ذكور) و بجميع مستويات التحصيل، كما أنهم ينتمون إلى الطبقة المتوسطة و إلى منطقة جغرافية واحدة، و تم تحديد شروط العينة هذه حتى لا يكون هناك تداخل في المتغيرات و بالتالي يصعب التحكم في المتغيرين المراد دراستهما و هما الأنماط التربوية الأسرية و النمو الإدراكي للطفل، أي التركيز على الجانب التفاعلي بين الأبوين و الطفل أي النمط السائد في معاملة الوالدين للطفل بدون التطرق إلى العوامل المسببة لهذا النمط أو ذاك، و من خلال الشروط التي وضعت لتحديد العينة بلغ عدد أفراد العينة التي طبقت عليها الأدوات 67 تلميذا.

أدوات البحث:

أدوات البحث تتمثل في:

أ- استمارة الأنماط التربوية الأسرية: و هذا لتحديد الأنماط التربوية التي يخضع لها التلاميذ من خلال استجاباتهم، و قد استنبطت الاستمارة من رسالة دكتوراه للأستاذ هاشمي أحمد (الاستمارة في الملحق رقم 01).

ب- بطارية مكارتي: سلم قدرات الطفل لمكارتي (Maccarty Scales of children's Abilities, MSCA) موجهة للاستجابة لضرورة بحث كبير و متنوع

لقدرات الطفل من خلال أداة واحدة تسهل هذا البحث، بحيث يتم استخراج النقاط و تحويلها إلى مؤشرات من خلال الملاحظة النسقية لعدد كبير و متنوع للإجابات المعرفية أو الحركية، ثم الحصول عليها في ستة سلاسل: الكلام، الكفاءة الإدراكية، الكمية (الأعداد)، القدرة العقلية العامة، الذاكرة، و الحركة.

الأنماط التربوية المعتمدة في البحث جدول رقم (02) :

النمط التربوي						
عبارات مرن		عبارات متشدد		عبارات مهمل		
%	تكرارات	%	تكرارات	%	تكرارات	
0	0	92.53	62	7.46	5	1
35.82	24	58.20	39	5.97	4	2
94.02	63	2.98	2	2.98	2	3
89.55	60	2.98	2	7.46	5	4
77.61	52	7.46	5	14.92	10	5
47.76	32	49.26	33	2.98	2	6
56.71	38	35.82	24	7.46	5	7
62.68	42	29.85	20	7.46	5	8
88.05	59	4.47	3	7.46	5	9
61.19	41	38.80	26	0	0	10
17.91	12	74.62	50	7.46	5	11
44.77	30	34.32	23	20.89	14	12
74.62	50	16.41	11	8.95	6	13
44.77	30	41.79	28	13.43	9	14
2.98	2	92.53	62	4.47	3	15
34.32	23	20.89	14	44.77	30	16
52.05	558	37.68	404	10.26	110	المجموع
34.05		25.25		6.87		م

باستخراج النسب المئوية لكل نمط يمكن معرفة مدى اعتماد هذه الأنماط التربوية في الأسرة و يتم ذلك بالشكل الآتي:

$$\text{نسبة النمط المهمل هي: } \frac{100 * 6.87}{67} = 10.25 \% \text{ .. نسبة النمط المتشدد هي: } \frac{100 * 25.25}{67} = 37.68 \%$$

$$\text{نسبة النمط المرن هي: } \frac{100 * 34.87}{67} = 52.04 \%$$

- الجدول رقم (03) يوضح توزيع أفراد العينة وفق النمط التربوي :

النمط التربوي	التكرارات	%
المتشدد	35	52.23
المرن	32	47.76
المجموع	67	100

يتضح من الجدول أن أفراد العينة يتوزعون على النمطين المتشدد و المرن بفارق 4.47 % ، كما أن 35 طفلا أسرهم تعتمد على النمط التربوي المتشدد ، و 32 طفلا تعتمد أسرهم على النمط التربوي المرن في تربيتهم لأبنائهم .

-الجدول رقم (04) يوضح توزيع الجنس في النمط المتشدد:

الجنس	التكرارات	%	الفرق بين الجنسين
الإناث	16	45.71	8.57%
الذكور	19	54.28	
المجموع	35	100	

يتضح من الجدول أن نسبة الذكور أعلى من نسبة الإناث في النمط المتشدد بفارق 8.75 % لصالح الذكور ، أي اعتماد النمط المتشدد مع الذكور أكثر من اعتماده مع الإناث .

- الجدول رقم (05) يوضح توزيع الجنس في النمط المرن:

الجنس	التكرارات	%	الفرق بين الجنسين
الإناث	15	46.87	%6.25
الذكور	17	53.12	
المجموع	32	100	

يتضح من الجدول أن نسبة الذكور في النمط المرن أكثر من نسبة الإناث بفارق 6.25 % لصالح الذكور و هو أقل مقارنة مع الفارق في النمط المتشدد.

- جدول رقم (06) يوضح توزيع الإناث في النمطين المتشدد و المرن:

النمط	التكرارات	%	الفرق
المتشدد	16	51.61	%3.23
المرن	15	48.38	
المجموع	31	100	

يتضح من الجدول أعلاه أن نسبة الإناث في النمط المتشدد أكثر من نسبتهن في النمط المهمل بفارق 3.23 % لصالح النمط المتشدد لكن بفارق صغير .

- جدول رقم (07) يوضح توزيع الذكور في النمطين المتشدد و المرن:

النمط	التكرارات	%	الفرق
المتشدد	19	52.77	%5.55
المرن	17	47.22	
المجموع	36	100	

يتضح من الجدول أعلاه أن نسبة الذكور في النمط المتشدد أكثر من النمط المرن بمعنى أن الآباء يعتمدون على النمط المتشدد أكثر مما يعتمدون على النمط المرن و بفارق أكبر مما هو عند الإناث و هو حوالي الضعف.

عرض النتائج :

النتائج الخاصة بالفرضيات الارتباطية:

الفرضية الأولى:

"يرتبط النمو الإدراكي بالنمط التربوي الأسري المتشدد"

الجدول رقم (08) يوضح العلاقة الارتباطية بين النمو الإدراكي والنمط التربوي المتشدد:

مستوى الدلالة عند		معامل الارتباط		النمط التربوي المتشدد
		ر المحسوبة	ر الجدولية	
غير دالة	0,05	0,066	0,339	
غير دالة	0,01		0,424	

من الجدول يتضح أن قيمة ر المحسوبة أصغر من ر الجدولية عند مستوى الدلالة 0,05 و بذلك تكون العلاقة الارتباطية غير دالة إحصائياً، و بالتالي لا يتحقق الفرض الأول.

الفرضية الثانية:

"يرتبط النمو الإدراكي بالنمط التربوي الأسري المرن"

الجدول رقم (09) يوضح العلاقة الارتباطية بين النمو الإدراكي والنمط التربوي المرن:

مستوى الدلالة عند		معامل الارتباط		النمط التربوي المرن
		ر المحسوبة	ر الجدولية	
دالة	0,05	0,455	0,349	
دالة	0,01		0,436	

من الجدول يتضح أن قيمة ر المحسوبة أكبر من ر الجدولية عند مستوى الدلالة 0,05 و بذلك تكون العلاقة الارتباطية دالة إحصائياً، و بالتالي يتحقق الفرض الثاني. النتائج الخاصة بالفرضيات الفرعية:

الفرض الأول:

" يوجد فرق في النمو الإدراكي بين الإناث و الذكور في النمط التربوي المتشدد"

الجدول رقم (10) يوضح الفروق بين الإناث و الذكور في النمو الإدراكي في النمط المتشدد:

مستوى الدلالة	قيمة ت			الجنس				مؤشر الكفاءة الإدراكية
	المحسوبة	الجدولية عند		الذكور		الإناث		
		0,01	0,05	ع ²	م	ع ²	م	
غير دالة	1.95	2.750	2.042	8.48	35.88	9.17	33.87	

يتضح من الجدول أن قيمة ت المحسوبة أصغر من قيمة ت الجدولية. و أن هناك فرق بين المتوسط الحسابي للإناث و المتوسط الحسابي للذكور حيث بلغ 2,01 لصالح الذكور. و عند مقارنة الانحراف المعياري يلاحظ كذلك أن هناك فرق بسيط بين الإناث و الذكور بحيث هو أقل من درجة واحدة أي 0,69 مما يؤكد عدم وجود فروق دالة بين الإناث و الذكور في النمو الإدراكي في النمط التربوي الأسري المتشدد، أي أن الفرض الأول غير محقق .

الفرضية الثانية:

" يوجد فرق في النمو الإدراكي بين الإناث و الذكور في النمط التربوي المرن"

الجدول رقم (11) يوضح مقارنة النمو الإدراكي عند الإناث و الذكور في النمط المرن:

مستوى الدلالة	قيمة ت			الجنس				مؤشر الكفاءة الإدراكية
	المحسوبة	الجدولية عند		الذكور		الإناث		
		0,01	0,05	ع ²	م	ع ²	م	
غير دالة	1.95	2.750	2.042	8.48	35.88	9.17	33.87	

يتضح من الجدول أعلاه ما يلي:

يتضح بالنسبة للفروق بين الإناث و الذكور من قيمة ت المحسوبة أنها أكبر من قيمة ت الجدولية حيث بلغة 2,59 وهذا يعني أن هناك فروق دالة بين الإناث و الذكور عند مستوى الدلالة 0,05.

و من حيث المتوسط الحسابي فإن هناك فروق بينهما عند الإناث و الذكور حيث بلغ هذا الفرق 3,04 لصالح الذكور في مؤشر الكفاءة الإدراكية في النمط المرن. وأما بالنسبة للانحراف المعياري عند الإناث و الذكور فهناك فرق بسيط بين المجموعتين و قد بلغ هذا الفرق 0,41 و هو أقل من درجة واحدة ، و مما تقدم يتضح أن هناك فروق دالة بين الإناث و الذكور في مؤشر الكفاءة الإدراكية في النمط التربوي المرن لصالح الذكور.

و عليه فالفرضية الثانية محققة عند مستوى دلالة 0,05 و غير محققة عند مستوى دلالة 0,01.

مناقشة النتائج :

من خلال النتائج نلاحظ أنّ النمط التربوي المتشدد لا يؤثر بشكل واضح على النمو الإدراكي و هذا يتناسب مع التعريف الذي يقول أن الإدراك عبارة عن سيورة و مجموعة من الآليات التي بواسطتها يمكن للعضوية (Organisme) أن تتعرف على المحيط و على نفسها انطلاقا من معطيات حواسها (Guy Tiberghiem et autres, 2002, p207) بمعنى أن الإدراك عملية داخلية أكثر منه عملية خارجية، فالفرد

لا يتناول المعطيات أو البيانات فقط ، بل إنه يعالج ذهنيا أيضا عبارات تعبر عن هذه البيانات، فهو يتناول نتائج العمليات العيانية و يضعها في جمل أو عبارات: ثم يبدأ في إيجاد العلاقات بين هذه القضايا ،وتشير نتائج البحوث إلى أنّ الفرد الذي يحرم أو لا يمكن من التفاعل مع مثيرات البيئة لن يظهر بالتالي نموا إدراكيا عاديا. (أرنوف وتيج، 1994 ص91) وبالتالي فالنمط التربوي المتشدد لا يساعد كثيرا على النمو الإدراكي نظرا للضغط الذي يخضع له الطفل في ظل هذه المعاملة، حيث يكون محاصرا ومقيدا بمجموعة من الأوامر والنواهي التي يبالغ الوالدان في فرضها عليه ولا يتفهمانه إذا ما خالفهما أحيانا بل يعاقبانه . بينما نلاحظ أنّ النمط التربوي المرن له تأثير إيجابي على النمو الإدراكي، و ترى (Catherine Leivis) (محمد عبد الرحيم عدس - 1418هـ/1998م - ص45) من جامعة كاليفورنيا في مدينة سان فرانسيسكو أنه يجب التركيز على استجابة الطفل إلى دفيء العاطفة التي يبديها الآباء نحوهم بشكل معتدل و إلى المدى الذي يستخدم فيه الآباء سلطاتهم في تعاملهم مع أطفالهم بعيدا عن التطرف أكثر مما يجب التركيز على طلباتهم نحو أطفالهم و ما يملونه عليهم من أوامر و نواه . فمن حق كل أب أن يعلم ابنه ما يريد بشرط أن يكون الأب ذكيا و لينا و مقنعا للابن، و أن يتفادى إحراج ابنه أو دفعه إلى الخجل أمام الآخرين (منير عامر - 1998 - ص73) . وهذا ما جعل الفرض الثاني يتحقق أي أنّ النمو الإدراكي يرتبط بالنمط المرن الذي يتيح للطفل أكبر قدر من المثيرات ليكون نموه الإدراكي مرتفعا، فهو يساعده على استغلال إمكانياته إلى أقصى حد و يشحذها وينميها تماشيا مع إمكانياته العقلية. فتقبل الوالدان للطفل يشعرون بمكانته عندهما، وبالتالي يكون متحرر نفسيا مما يجعله يسأل ويكتشف أشياء جديدة تدعم معلوماته السابقة وبالتالي تصبح له قدرة كبيرة على إدراك المثيرات، وهذا ما جعل (Pinker) يقول: قطعاً الإدراك يحوي قدرات أقل مقارنة مع مهام معرفية مثل حل المشكلة أو اتخاذ القرار رغم ذلك فأحدث أجهزة الكمبيوتر لا يستطيع أن يجاري طفل ذو ثلاثة سنوات في القدرة على إدراك المثيرات (Margaret W. Matlin, 1977, P52) .

ولماذا الذكور أكثر تأثراً من الإناث فرمما يعود إلى التباين في التعامل الوالدين مع أطفالهم أي أنّ الآباء أكثر مرونة مع الذكور من الإناث، إذ ربما يكون ذلك راجع إلى تفضيل جنس الذكر في ثقافتنا الاجتماعية، كما يمكن أن يكون راجعاً إلى طبيعة الإناث التي تجعلها أكثر حساسية للأمور، بمعنى أن هناك دور للجانب الانفعالي في عملية النمو المعرفي، فالإدراك هو سيرورة يقوم الفرد من خلاله بتنظيم إحساساته و يتعرف على الواقع.

خاتمة :

إن بيئة الطفل الغير مشبعة بالثيرات تجعل السيرورة الإدراكية لا تتطوّر، وهذا راجع إلى أنّ الإدراك يشرك في نفس الوقت جوانب من العالم الخارجي (الثيرات البصرية والسمعية) والعالم الداخلي للفرد (المعلومات السابقة)، فالإدراك كسيرورة معرفية تساهم في بلورة المعرفة فيستخدم المعارف السابقة بغرض تجميع وترجمة الثيرات المسجلة عن طريق الحواس ، فمثلاً نستخدم حواسنا من أجل ترجمة كل حرف من المقال بحيث كي ندرك الحرف (ك) في نهاية كلمة إدراك نربط المعلومات المسجلة عن طريق الأعين مع المعارف السابقة ونفس الشيء بالنسبة للإدراك السمعي. و هذا يتوافق مع الطرح الذي طرحه بياجيه بأن الشخص يتعلم من خلال الصراع المعرفي و الذي يكون بين شخصين أو داخل الإنسان نفسه ، و يتطلب إعادة التقييم في مدركاته قبل أن يتبناها أو يرفضها من أجل معارف أخرى ، و بصفة عامة الصراع المعرفي الداخلي (تصادم أفكار الطفل مع المحيط مثلاً) أو خارجي (سيرورات التفاعل الاجتماعي) يساهم في النمو المعرفي ، و بالتالي نمو و تطور السيرورات المؤدية لهذا النمو، و من بينها الإدراك .

المراجع:

- هاشمي أحمد- علاقة الأنماط السلوكية للطفل بالأنماط التربوية الأسرية (دراسة ميدانية) - ط1- دار قرطبة للنشر و التوزيع - الجزائر - 1425هـ / 2004م .
- محمد عبد الرحيم عدس- بناء الثقة و تنمية القدرات في تربية الأطفال - ط1- دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع- عمان- الأردن - 1418هـ/ 1998م.
- مريم عبد الله النعيمي- المملكة الأسرية- ط1- دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت- لبنان- 1426هـ/ 2005م.
- عباس محمود عوض و رشاد صالح دفهوري- علم النفس الاجتماعي نظرياته و تطبيقاته- ط1- دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية- 2003.
- منير عامر- حديث إلى الأمهات، مشاكل الآباء في تربية الأبناء- ط1- دار الفارس - الأردن - 1998.

- Charles Tijus – Introuduction à la psychologie cognitive
- Nathan – HER -PARIS-2001.
- Henri lehalle, daniel Mellier – psychologie du développement, enfance et adolescence (cours et exercices) – Dunod – Paris – 2002.
- Guy Tiberghiem et autres- Dictionnaire des sciences cognitives- Armend Colin – VUEF- Paris- 2002.
- Norbert SILLAMLY .Dictionnaire de psychologie. Larousse. HER .Paris .1999 .
- Norbert Sillamy- dictionnaire de psychologie- Larousse- VUEF-Paris-2003.

مقاومة متيجة 1830- 1833

علامة صليحة *

مقدمة

ظهر رفض الشعب الجزائري للاستعمار الفرنسي جليا منذ الوهلة الأولى للاحتلال ،وقد تجلّى ذلك في الاشتباكات و المعارك التي خاضها الجيش الجزائري ،بمسالة ضد الجيش الفرنسي في كل من سيدي فرج وسطاوالي وسيدي خالف... قبل سقوط القصبة.

بعد اختيار المقاومة الرسمية في العاصمة ،اندلعت شعلة المقاومة في مختلف جهات الوطن منها، التي خاضتها عناصر كانت إطارات في الحكومة العثمانية في الجزائر، أمثال احمد باي ومصطفى بومزراق، ومنها المقاومة التي قادها المرابطون و المعروفة بالمقاومة الشعبية،والتي دامت طيلة القرن 19 ومطلع القرن 20 حيث مست كامل التراب الجزائري منها :مقاومة متيجة في مدينة الجزائر وضواحيها ،ومقاومة الأمير عبد القادر في الغرب الجزائري،واحمد باي في الشرق ،والمقراني و الحداد في الشرق والوسط و مشارف الصحراء،ومقاومة فاطمة نسومر وبوغلة في بلاد القبائل بالوسط ومقاومة بوعمامة في الجنوب الغربي ومقاومة الزعاطشة في الجنوب الشرقي ، ومقاومة الطوارق والشيخ أمود في الجنوب.

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

كانت أولى هذه المقاومات ، تلك التي قامت في ريف مدينة الجزائر أو ما عرف بالفحص وهي منطقة متيجة، الواقعة بين حجوط غربا وبودواو شرقا والساحل شمالا و الأطلس البليدي جنوبا، و في الفترة الممتدة ما بين 1830 و 1840.

اقتصرت هذه الدراسة على المرحلة الأولى من المقاومة في منطقة متيجة والممتدة من 1830 إلى 1833 ، أي قبل انضمام قادة المقاومة وسكان منطقة متيجة إلى الأمير عبد القادر. خاصة وان البحث في هذه الفترة من المقاومة قليل جدا، ولازال الكثير من طلبه التاريخ يجهلون هذه المرحلة من تاريخ الجزائر.

أ- المقاومة في منطقة متيجة من 1830-1833

بعد دخول الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر وسقوط السلطة المركزية، يوم 5 جويلية 1830 انطلقت المقاومة الشعبية في منطقة متيجة، كرد فعل وكنتيجة لعدة أسباب أهمها :

1. رفض الاستعمار الفرنسي وسلطة الكافر.
 2. تهديد الاحتلال لسكان المنطقة ولا سيما بعد سقوط العاصمة.
 3. الأضرار التي لحقت بسكان العاصمة جراء الاحتلال، حيث صودرت الأملاك الخاصة، والعامة، بما فيها أملاك الأوقاف، واستبيحت الأعراض.
 4. انتهاك حرمة المساجد والدين الإسلامي والقران.
 5. محاولة الجيش الفرنسي التوسع خارج مدينة الجزائر نحو سهول متيجة الخصبة، شريان الحياة لمدينة الجزائر و الغنية بثروتها الزراعية و الحيوانية. .
 6. همجية ووحشية جنود الحملة ، حيث سحقوا الأرواح وذبحوا المواطنين الأبرياء و نهبوا الأغراض بشهادة الجنرال شونقارنيي(Changarnier) حول ما فعلوه في القبائل الواقعة بين الحراش و بوفاريك حيث ذكر بيع حلي (الأساور و الأقراط) - في سوق باب عزون لنساء قتلن على يد الجيش الفرنسي - وهي بدمها (1) .
- تنوعت المقاومة في متيجة في مرحلتها الأولى ، بين مقاومة سياسية اقتصادية و مقاومة مسلحة ، كان لكل منها ميزات وأثارها الكبيرة التي تركتها في نفسية الجيش الفرنسي ، وعلى سياسية حكوماته .

1-المقاومة السياسية

يقصد بالمقاومة السياسية تلك التي لم يكن فيها للسلاح دورا، وتمثلت في نقطتين أساسيتين، هما:

1-1-الحصارو المقاطعة التجارية:عندما سقطت المقاومة الرسمية بالعاصمة، تراجعت القوات الريفية التي شاركت فيها كقوات احتياطية(2)،و أخذت مواقعها في الريف منتظرة جلاء القوات الاستعمارية أو وضوح الموقف ، وهم في حالة تأهب ، مصممة عدم السماح لقوات العدو بالتوسع خارج العاصمة .

وهكذا بدأت مقاومتهم السياسية ،حيث انتظمت هذه العملية الأولى في إطار حصار، أي محاصرة العدو داخل العاصمة ومن كل الجهات إلا جهة البحر، و الحيلولة دون توسعهم داخل أراضي متيجة ، عن طريق فرض حصار سياسي ومقاطعة تجارية كان ذلك بمثابة الحلقة الأولى من المقاومة الجزائرية .

لهذا الغرض اجتمع المرابطون و شيوخ قبائل متيجة و القبائل المخاذية لها بقيادة الشيخ بن زعمون و الحاج سيدي السعدي و أعيان من مدينة الجزائر ، يوم 23 جويلية 1830 في منطقة تامنفوست تقرر خلاله إعلان الجهاد ضد الكفار،و تنسيق الجهود فيما بينهم لمواجهة الاحتلال و أعطت الأوامر بذلك لكل القبائل . مع التأكيد على استمرار الحصار و المقاطعة لمنع الفرنسيين من التموين من أسواق متيجة كسوق علي وسوق بوفاريك والبليدة .

2- المقاومة المسلحة

خرج الحاكم العام دوبورمون (DEBOURMENT) قائد الحملة الفرنسية على الجزائر، في حملة إلى مدينة البليدة أطلق عليها اسم "النزهة"، فبعد أن سمع بها سكان المنطقة بعثوا بإنذاراتهم إلى دوبورمون (DEBOURMENT)، منها رسالة من لجنة الحضر تدعوه للتراجع عن هذه الحملة، على أن الجزائريين سيثورون (3). و إرسال آخر من بن زعموم قائد قبيلة فليسة يحذره من عواقب القيام بحملة على أوطان متيجة .

رغم هذا لم يبال دوبورمون (DEBOURMENT) بهذه التحذيرات، فسار نحو البليدة ودخلها يوم 23 جويلية على رأس حملة حوالي 2000 من المشاة وبعض مئات الخيالة وبعض قطع المدفعية (4) أما بيليسي (PELLISSIER) فقد قدرها بما بين 1000 و 1200 (5) رجل تحت قيادة الجنرال هوريل (HUREL).

لم يصادف الفرنسيون أية مقاومة في طريقهم إلى البليدة ولا عند دخولهم المدينة، و في يوم 24 جويلية على الساعة الرابعة مساء، قام الجيش الفرنسي بجولة في الضاحية الغربية للمدينة و هنا بدأت الاضطرابات تعم المنطقة منها اضطراب حدث في سوق بني موسى، وآخر في سوق بوفاريك من جهة، ومن جهة أخرى ثارت قبائل بني موسى و بني صالح وبني مسعود معترضة طريق البليدة (6). و اثر عودة الجيش الفرنسي تعرض لهجمات شاملة من طرف المقاومين. فكانت هذه أول معركة بين الجيش الفرنسي و المجاهدين الجزائريين بعد سقوط السلطة المركزية وقد وصلت إلى مشارف العاصمة، و أسفرت عن مقتل عدد من ضباط الجيش الفرنسي، ومئات من الجنود، إلا أن اسكير (ESQUER) أكد أن حملة البليدة لم تكلف الجيش الفرنسي إلا 15 قتيلا و 43 جريحا. اضطر قائد الحملة إلى الجلاء عن المنطقة والعودة مسرعا نحو مدينة الجزائر، الانسحاب الذي وصفه بيليسي (PELLISSIER) على انه هروب، قائلا:

" La rapidité de notre marche donna a notre retraite "

(7) "l'apparence d'une fuite

وقال أيضا: " لو أن العدو خبا نفسه لتمكن من ذبح كل الكتيبة ". و لما وصلوا إلى منطقة ثنية تعرضوا لهجوم آخر من طرف الثوار (8). بذلك انتهت هذه المحاولة الأولى لفك الحصار المضروب على العاصمة بعودة الجيش الفرنسي أدراجه إلى العاصمة وعدولهم ، عن احتلال مدينة البليدة، إلى أن تولى كلوزيل () الحكم في الجزائر . CLAUZEL)

واصلت المقاومة نشاطها ،ففي يوم 27 جويلية 1830 القى القبض على جزائريين كانوا يسقون جمالا تحمل البارود عل أبواب العاصمة (9)، عرضا اثنان منهم أمام مجلس الحرب وحكم عليهما بالإعدام. اثر ذلك تلقى المارشال إنذارات تقول بأن القبائل سوف تهاجم العاصمة بقوة ،فقام على الفور ا بتحسين المدينة وفتح اتصالات بين القصبة والريف .

و من هنا بدأت المقاومة تتخذ شكلا أوسع تحت أسماء شخصيات بارزة في المنطقة ،هي محمد بن زعمون والحاج سيدي السعدي و الحاج محي الدين بن المبارك.

2-1- المقاومة تحت قيادة بن زعمون

برز اسم الحاج محمد بن زعمون، قائد قبيلة فليسة، على الساحة الوطنية منذ سنة 1830 ،كان شيخا طاعنا في السن، حوالي 70 سنة (10)عندما غزى الفرنسيون الجزائر. في أول الأمر كان موقفه واضحا وهو إبقاء الفرنسيون في مدينة الجزائر، وترك أهل الريف في أوطانهم ،وعدم التدخل في شؤونهم. على أن يلتزم الطرفان بذلك في معاهدة رسمية، إلا أن سياسة دوبورمون (DEBOURMENT جعلته يغير موقفه معلنا الجهاد ضد الفرنسيين.فبقي عدوا لفرنسا حتى بعد التغيير الذي حدث في القيادة الفرنسية حين عوض دوبورمون بالجنرال كلوزيل (CLAUZEL) ،الذي حكم الجزائر من سبتمبر 1830 إلى فيفري 1831 .

كان كلوزيل أكثر المستعمرين اهتماما بمنطقة متيجة حيث قال : "لقد اقترحت بداية الاحتلال من متيجة لأنها نقطة مركزية بقرب الحكومة ، والمخازن والميناء أين كل شيء يمكن أن يباع ويستبدل أو يستورد ، فوهران وعنابة لا تعط نفس المزايا " (11).

في أول محاولة لكلوزيل لفك الحصار ، واحتلال مدينتي البليدة والمدينة ، أعطى هذا الأخير أمرا بتحطيم وحرق مدينة البليدة ، واحتلال مدينة المدينة ، في نوفمبر 1830 . نصح بن زعمون الجنرال كلوزيل بالعدول عن رأيه لكن هذا الأخير لم يأخذ بالنصيحة . قام كلوزيل بشبه حملة على البليدة والمدينة خلال المنتصف الثاني من نوفمبر 1830 بهدف تكسير الحصار ، ورد الاعتبار للجيش الفرنسي بعد الهزيمة الأولى ، و القضاء على مصطفى بومزراق باي التيطري الذي أعلن الحرب ضد فرنسا .

انطلقت الحملة يوم 17 نوفمبر 1830 بقيادة الضابط بواي (BOYER) ، ودخلت قوات الاحتلال مدينة البليدة يوم 18 نوفمبر ، 1830 حدث بها مجزرة رهيبة ، حيث أمر الجيش بحرق المنازل ونهب المواد الغذائية لتغذية الجيش المحاصر ، واستولى على مسجد وحوله إلى مستشفى عسكري . و بعد إحكامه القبضة على المدينة ، ترك كلوزيل حامية قوية بها ، و استأنف طريقه نحو المدينة .

في يوم 21 نوفمبر و عند مضيق الشفة باغته جيش بومزراق ، وأسفر الاشتباك عن مقتل 3 ضباط و 24 جندي وجرح 80 من الفرنسيين فكانت النتيجة عزل مصطفى بومزراق وتعويضه بمصطفى بن الحاج عمر وترك بها حامية ضمت 1200 جندي .

و كرد فعل على أعمال الجيش الفرنسي التعسفية ، قامت جميع أوطان متيجة و التي بلغ عدد أفرادها حوالي 7000 محارب تحت قيادة الحسين بن زعمون (12) بمهاجمة 50 جنديا من المدفعية التي كانت قرب بوفاريك ، و التي أرسلها كلوزيل لجلب الذخيرة من العاصمة ، وقضت عليهم (13).

هاجم الثوار حامية البلدية يوم 26 نوفمبر 1830 ، وكان رد فعل الجيش الفرنسي عنيفا ، فبعد عودة كلوزيل من المدينة وجد المدينة تكسوها جثث مواطنين عزل ، رد الثوار على ذلك ، توحيد جهود القيادات الواقعة في الجهة الشرقية من متيجة على الخصوص وقطع الطريق على الإمدادات الفرنسية للحامية التي تركوها في المدينة ، مع الباي الجديد مصطفى بن عمر.

2-2- المقاومة تحت قيادة الحاج سيدي السعدي

الحاج سيدي السعدي هو حفيد سيدي السعدي دفين مدينة الجزائر سنة 1710 (14)، كان له أكبر الأثر على المقاومين ، لكونه من عائلة مرابطة غنية ، و له علاقات متعددة مع رجال الدين ، أمثال سيدي علي بن موسى بمعاتقة ، أضف إلى ذلك أدائه لفريضة الحج سنة 1827 أين التقى في طريقه بالداي حسين بليغورنيا (إيطاليا) . وحضر معه مخطط لإشعال ثورة عارمة في الجزائر ، لطرد الفرنسيين منها (15).

بعد عودته إلى الجزائر تزعم فرق المقاومة ، اتصل بسكان متيجة ودعاهم إلى جمع الشمل و مواجهة المستعمر ، كما اتصل بالحاج محي الدين بن المبارك القليعي وبعلي بن موسى المعاتقي ، و كان يتردد على ضريح الشيخ احمد بن يوسف الملياني بمليانة ، حيث يجتمع العامة من الناس بعيدين عن أعين الفرنسيين (16)، كما كثف اتصالاته بسكان المنطقة الشرقية من متيجة كرهاية ، وبود واو ، وسباو ، ويسر ، وبني خلفون ، ومعاتقة ، وفليسة ، وهناك التقى بالمجاهد ابن زعمون .

ذكرت بعض المصادر أن الحاج سيدي السعدي رفض دخول مدينة الجزائر حتى لا يعيش تحت سلطة كافر.

2-3 -تنسيق الجهود بين بن زعمون والحاج سيدي السعدي

بعد جمع شمل المجاهدين، وتوابعهم بتنسيق الجهود يوم 10 جويلية 1831 ، انتقلت المقاومة في متيجة من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم على مزارع الكولون في ضواحي العاصمة، فتم تقسيم جيش الثوار إلى معسكرين، أحدهما في بوفاريك تحت قيادة وليد بومزراق الذي انضم للحلف، و الآخر على الضفة اليمنى لواد الحراش بالقرب من المرابط سيدي أرزين تحت قيادة ابن زعمون الابن، قائد العمليات والحاج سيدي السعدي الضمير المحرك (17).

سارت المقاومة في خطين نحو العاصمة بن زعمون وقبائل الشرق من جهة وقبائل الغرب من جهة أخرى واجتمعتا في منطقة بوفاريك (18)، الأمر الذي أثار مخاوف الفرنسيين وجعلهم يعتمدون سياسة التهدة في عهد بيرتزين (BERTHEZENE) .

ومن الجانب الفرنسي وضع كلوزيل (CLAUZEL) في أكتوبر 1830 الحجر الأول للاحتلال، حيث أسس في مكان غير بعيد عن واد الكرامة و الحراش، و المعروف بحوش حسن باشا أو مزرعة الداوي، مزرعة نموذجية أطلق عليها اسم (la ferme modèle) و التي تتربع على مساحة 1000 هكتار. كان الهدف من هذا المشروع هو إنتاج المواد التي لا تنتجها فرنسا لسد حاجاتها، ولتأكيد الاستعمار، نفذت هذا المشروع شركة صناعية مالية بمشاركة الحكومة. ووضعت عليها حراسة لحمايتها (19).

بعد مضي موسم على المزرعة أرسل كلوزيل CLAUZEL دعوة للإطارات المدنية والعسكرية بفرنسا لحضور افتتاحية المزرعة النموذجية الابن الأول -كما سميت- لهذه المستعمرة (20) .

2-3-1-الهجوم على المزرعة النموذجية

تفنيذا لمزاعم كلوزيل بنجاح سياسته، وسداد رأيه القاضي بانطلاق العمليات العسكرية من منطقة متيجة، و تحطيمها لكل آمال فرنسا في البقاء في الجزائر، عبر جيشي القائدين بن زعمون وسيدي السعدي واد الحراش و تجمعا في مكان المرباط سيدي أرزين، وهاجما المزرعة النموذجية يوم 17 جويلية 1831 في منتصف النهار بقوة تساوي 3 آلاف رجل. صادف ذلك يوم مجئ دو جوانفيل إلى الجزائر(21).

احرق المجاهدون المحصول المقدر ب3 طاحونات هائلة من التبن و عدد من طاحونات القمح والشوفان (22) .

في اليوم الموالي ، أعيدت الكرة من جديد، فخرج إليهم الحاكم العام بيرترين (BERTHEZENE)- الذي حكم الجزائر من فيفري 1831 إلى ديسمبر 1831- في حملة تكونت من 3 آلاف جندي و6 فرق عسكرية وجميع الفرسان وبعض المدفعية (23) و أتاهاهم عن طريق القبة، فهاجم قوات بن زعمون وسيدي السعدي عند موقع سيدي أرزين ، فلما رأت القوات الجزائرية ضخامة الجيش الفرنسي انسحبت ولم تشتبك (24) معها. فتمكن خلالها بيرترين من تفريق الجمع و عاد أدراجه إلى العاصمة في المساء. و في طريقه تعرضت عربات المدفعية الفرنسية إلى هجوم بالقرب من منطقة بئر خادم، مما احدث هلعا في أوساطهم، أدى إلى انسحابهم .

هاجمت الفرق المتجمعة في بوفاريك و التي كان يدعمها سيدي السعدي، وفي يوم 19 جويلية المزرعة النموذجية من جديد، و خرج إليهم بيرترين (BERTHEZENE) (ثانية فباغت قوات بن زعمون من جهتين من الجزائر العاصمة ومن المزرعة النموذجية ، فانسحب الثوار.

قال برترين عن هذه المعركة : "في يومين فقط فقد العرب 3 او 4 مائة رجل ،منهم 100موتى ،أما الجانب الفرنسي فقد أصيب ب30 جريحا و8موتى " (25). الملاحظ هنا هو أن تقديرات بيرترين مبالغ فيها والهدف كان التقليل من شان الثورة والثوار.

أسفر حرق المزرعة النموذجية، عدة نتائج كانت سلبية جدا على الفرنسيين، وفيما يلي بعضها:

- 1 -ازدياد تخوف الأوروبيين ومغادرتهم لمزارعهم
- 2 - تضرر الجنود حراس المزرعة صحيا ،نتيجة حرق المحصول.
- 3 - طرد المعمرون المنتشرون في الفحص وقتل بعضهم.(26)
- 4 - التهديد بالدخول إلى مدينة الجزائر.
- 5-انتقال الخوف إلى العاصمة، حيث أغلق الأوروبيون مؤسساتهم و اخذوا بالعودة إلى أوطانهم بما أمكن الحصول عليه من بضائع.
- 6- ساد الاعتقاد بأنه من الصعب مقاومة هذه الثورة الشاملة .(27)
- 7 -إصابة الفرنسيين بخسارة مادية ومعنوية فادحة، اعترفوا بها من خلال كتاباتهم، وهذه أمثلة عنها : (28)
- "Nous avons donnée à la colonisation une fausse direction de la portant vers la ferme modèle "
- "le premier essai de colonisation se terminait par un échec "
- 8 - تعرضهم للسخرية من طرف الفئة المضادة للاستعمار، قائلين- مستهزئين- أن المزرعة النموذجية .

لم تكن نموذجا للمزارع.(29)

تمكن برترين من القضاء على التحالف الوطني بعد هجومات 20 جويلية ، التي تعرضت لها قافلة من الجنود الفرنسيين بمنطقة بئر خادم (30). فانسحب ابن زعمون إلى قبيلة فليسة وبقي هناك .

ظن بيرترين وجيشه أنهم قضوا على المقاومة في الجزائر بانسحاب بن زعمون، إلا أنهم اخطئوا الظن ، وهذه مقتطفات مذكرات الحاكم العام برترين تؤكد ذلك، قائلا: " لقد ظننا أن الخسارة التي تكبدها بن زعمون و هروبه تؤدي إلى انسحاب عصابات الغرب... إلا أن

هذه العصابات أرسلت لباس نساء إلى ابن زعمون، ومنذ ذلك الحين فقد تأثره عليهم". (31)

واصل الثوار اجتماعاتهم تحت راية سيدي السعدي. حيث أقاموا معسكرا على الضفة اليمنى من واد الكرمة ، هذا أول ماخيب ظن الفرنسيين، إضافة إلى قطع الثوار للاتصالات بين المزرعة النموذجية ومدينة الجزائر، وفي هذه المحاولة قتل 7 من الثوار فوق السياج، كان يقودهم- حسب بيرترين -مرابط أعرج (32). بذلك تيقن الحاكم العام أن الثورة مستمرة فقرر وضع القيادة العربية في يد جزائري يثقون به حتى يهدأ الوضع ، فوقع الاختيار على رجل يدعى محي الدين بن المبارك .

2-4-انضمام محي الدين بن المبارك للمقاومة .

كان محي الدين بن المبارك أكثر المرابطين تأثيرا على أهل متيجة ،لأنه كان يحمي المسافرين ويدفع بالتجار البعيدين للإتيان ببضائعهم و يضمن لهم الأمن والأمان(33)،فهو اكبر وأثرى مرابطي القليعة ،كان يحتل هذه المكانة حتى قبل دخول الفرنسيين إلى الجزائر،وارتبط اسمه في تاريخ الجزائر بالحاكم العام روفيغو .

استنصح برترين حضر مدينة الجزائر حول وضع القيادة العربية في يد جزائري، فنصحوه بتعيين محي الدين بن الصغير بن سيدي علي المبارك (34)في منصب أغا العرب، غير أن محي الدين لم يقبل المنصب إلا بعد أن تعهدت له فرنسا بدفع مبلغ 70 ألف فرنك فرنسيا سنويا وكان ذلك في جويلية 1831 ،(35).وتعهد لها محي الدين بعدم تعرض الجزائريين لهم ، شرط عدم تدخل الفرنسيون في شؤون الجزائريين أيضا. كان الاتفاق يؤكد على عدم قيام فرنسا بأية محاولة لمد نفوذها إلى خارج منطقة الساحل التي تحتلها ، وكان هذا بمثابة تجميدا للأوضاع.، و بموجب هذا الشرط بقيت فرنسا محاصرة في مدينة الجزائر ، مقابل تزويدهم بمواد التموين (36).

1-4-2- محي الدين بن المبارك و الحاكم العام روفيغو

(Duc de Rovigo)

كان محي الدوق دو روفيغو (Rovigo) إلى الحكم يوم 26 ديسمبر 1831 ، بخططه التعسفية، وانتهاجه لسياسة معاكسة لسابقه . سببا في عودة المجاهدين للدفاع عن وطنهم مطبقين مبادئ اجتماع برج تامنغوست، وهو قطع طريق الداخل أمام العدو، و محاصرته في العاصمة وتجويعه. (34)

كان الأغا محي الدين يوصي في جميع رسائله إلى القائد العام الفرنسي بعدم السماح لأي فرنسي بالاتصال بالجزائريين إلا عن طريقه. (37) وبهذا ساد نوع من الهدوء في المنطقة في بادئ الأمر.

للإشارة قام محي الدين بعزل بعض شيوخ القبائل وتعيين غيرهم، كان أغلبهم ممن شاركوا في الثورة ضد الفرنسيين، الأمر الذي اغضب الفرنسيين لأنه جردهم من السلطة على أهل البلاد.

بدأت سلسلة من الاصطدامات القوية بين روفيغو والثوار، أول ما فعله هو محاولة القضاء على الحاج محي الدين بن المبارك، فاتهمه بأنه يعمل لحسابه الخاص، وأنه منظم للثورة سرا مع إظهار الإخلاص لفرنسا، و ادعائه العجز عن أداء مهمته، فقد حاول أن يضعف من تأثيره على الناس، فأوقفه عن عمله بإقحام وساطة سي حمدان لبناء علاقات مباشرة مع قادة القبائل. بذلك نجد روفيغو يكتب شيوخ القبائل يوم 12 جانفي 1832 (38)، وقبل ذلك يوم 3 جانفي 1832 ابن كاتب بن زعمون قائلا: " لا أستطيع أن أضع الثقة في الشخص الذي عرضتموه عليا حتى أقابله، وأقول لكم باني لا أخاف الحرب فقد جربتها كثيرا وانتم أيها العرب وأنتم خاصة يا ابن زعمون سوف ترون يوما بان الحرب لا تأتي أبدا بقدر ما تدفع، و التهديدات التي تبعثون بها إلينا لا تخيفوني، فحاولوا أن تقيّموا ما تخسرونه وقارنوه بما لا تصلون إليه أبدا". (39) وكذلك فعل مع سيدي السعدي حيث بعث له برسالتين الأولى يوم 7 فيفري 1832 قائلا فيها: "تعالى وستكون في أمان وسوف ترى باني لست بحاجة إلى حياتك... وإذا سمعت لنصائح آخر لا تطلب مني شيئا". و في الرسالة الثانية قال: "بعثت

لك لتأتي وأقدم لك كلمتي فانك ستكون حرا وتعود إلى اهلك فتعالى و حاول أن تفهمني
ماذا تريد " (40) .

رغم هذه الاتصالات، فقد توجت سياسة روفيغو (Rovigo) بحرم في حق
الإنسانية ارتكبه ضد قبيلة العوفية الواقعة قرب واد الحراش يوم 5 أفريل 1832 ، حيث
اتهمت القبيلة بسرقة ونهب أغراض وفد قادم من بسكرة أرسله شيخ الزيان فرحات بن سعيد
لتقديم المساعدة لروفيغو للقيام بحملة ضد باي قسنطينة .

أمر روفيغو بإبادة القبيلة عن آخرها ،فهاجموها ليلا وسكانها نائمون في خيامهم
وذبحوهم عن آخرهم - قيل أن شيخ القبيلة لم يذبح معهم وإنما حكم وطبق فيه حكم
الإعدام - دون تحقيق ولا دليل ، وبعد فترة أثبتت براءة القبيلة من التهمة المنسوبة إليها .
وقد وصف ببيليسي هذه المجزرة كالتالي :

"Tout ce qui vivait fut voué à la mort, tout ce qui pouvait
être pris fut élevé .on ne fit aucune distinction d'age ni de
sexe "

هذا ما أشعل نار الغضب والانتقام في قلب الثوار، وعلى رأسهم الحاج سيدي
السعدي ، و محي الدين بن المبارك أغا العرب الذي وقع في إحراج، بعد خيانة روفيغو
للميثاق .

" أصبح محي الدين عدوا لفرنسا بصورة واضحة"، منذ هذه الحادثة، هذا ما قالته
وزارة الحربية. فبدأ روفيغو في تتبع خطواته بوضع شرطة تضايقه، وتتبع أخباره، وأرسل احد
رجاله وهو الجنرال بروسارد (Brosard) إلى مدينة القليعة على رأس جيش كبير لمحاربة
الثوار، وإلقاء القبض

على محي الدين ومحاكمته .، لكن الأغا أحس بالخطر فهرب إلى قبيلة بني مناد فألقى
الجيش الفرنسي القبض على اثنين من عائلته، هما سيدي علال وسيدي محمد وبقيتا في
السجن حتى عهد الجنرال فوارول (Voirol) .

قرر روفيغو معاقبة مدينتي القليعة والبليدة على دعمهما للثورة بغرامة مالية قدرها مليون ومائة ألف فرنك . كان رد السكان على ذلك حسب حمدان خوجة : "أنا كنا ندفع الضرائب للأتراك مقابل قيامهم بتهدة البلاد وتأمين الطرق وحمايتها ، فافعلوا مثلهم وسندفعها لكم !!!" كان عدد سكان القليعة لا يتجاوز 1500 نسمة وبذلك لم تدفع القليعة من المبلغ سوى عشرة آلاف فرنك ، دفعها أهل المرباط بعدما باعوا كل ما يملكون من ماشية وخيل وأراضي وحبوب (41). في حين لم تدفع البليدة سوى 1400 فرنك قدمت في عهد فوارول (VOIROL).

تضافرت الجهود بين المجاهدين بانضمام محي الدين إليهم ، هذا ما أثر في روفيغو وبدا يبعث تهديداته للقبائل منها ، تحذير بعث به إلى قبيلة الخشنة يوم 28 مارس 1832 في رسالة قال فيها : "ما دمتم وجدتم الأشياء المسروقة فكان يجب أن تجدوا السارقين وإذا تركتهم يفرون فإنكم سوف تتحملون المسؤولية فاني سأحاكم الشيخان اللذان يعتبران أكثر تحملا للمسؤولية".

وكرر فعل عن جريمة العوفية الشنعاء التي ذهب ضحيتها حوالي 12000 شخص برئ ، والتي كانت في شهر افريل 1832 ، قامت قوات المقاومة في شهر ماي من نفس السنة بالقضاء على فرقة من اللفييف

الأجنبي متكونة من 30 رجلا ، فوجئت بالقرب من واد الحراش ، في كمين نصبه لهم فريق من أهل عمراوة ويسر ، عرفت هذه المعركة باسم معركة زاوية محمد التوري (42).. للانتقام منهم وجه روفيغو حملة بحرية نحو يسر إلا أنها عادت أدراجها بعدما اكتشف أمرها . مع الإشارة إلى أن الحملة كانت ليلية ، قاصدين منها إعادة تجسيد جريمة العوفية ، إلا أن الجزائريون لم ينسوا ذبح أناس نيام في العوفية لذا بقوا مستيقظين (43).

أثر هذا الانهزام كان اجتماع القيادة الجديدة في سبتمبر 1832 في سوق علي بالقرب من بوفاريك والذي أدى إلى توحيد الكلمة وتكوين قوة انطلقت ضد العدو بقيادة بن زعمون .

خرج الجيش الفرنسي يوم 2 أكتوبر 1832 بقيادة فود واس (Fodoas) لتفريق التجمع الوطني، ولكن المجاهدين نصبوا له كميناً في قبة المرباط سيدي عايد ضواحي بوفاريك(43) حيث فاجئهم فكادوا يقضون عليهم لولا وصول الإمدادات . وفي اليوم التالي عاودوا الكرة واجبروا العدو على التقهقر ودخول العاصمة .

و في محاولة من أغا العرب لتهدة الوضع، أرسل مساعده برسالة إلى روفيغو لكن هذا الأخير ألقى عليه القبض وقرر محاكمته إلا انه مات في السجن (45).

ظل الأغا ي كاتب القائد العام من بني مناد يعلن عن براءته ،ولما رأى انعدام الجدوى من ذلك، كتب مباشرة إلى الملك الفرنسي لويس فيليب يوم 24 جوان 1832 يعبر له فيها عن براءته وإخلاصه ،و طالبه فيها باسم العرب بوضع حد لحكم روفيغو (46). كما كتب إلى وزير الحربية. في رسالة مؤرخة ب 21 أكتوبر 1832 اشتكى فيها القائد العام واتهمه بارتكاب الأخطاء والتعامل مع أنصار الحكم التركي في الجزائر. والعمل ضد كل ما يكتبه إليه من نصائح وأراء- بصفته أغا العرب .- لتهدة الأوضاع بين الجزائريين و الجيش الفرنسي . حاول روفيغو تعويض الأغا بأحمد بن شنعان إلا أن أهل المنطقة رفضوه وهددوه بالقتل.

في وقت لازالت فيه نار المقاومة مشتعلة، حيث هجم عمال الجسور ببوفاريك في أواخر شهر أوت 1832، واتهم في ذلك سكان بويعقب وسكان حوش بن خليل وتزامنت هذه الحادثة مع وصول اللجنة الإفريقية إلى الجزائر(47).

نظرا للهجمات اليومية التي سجلت خلال شهر سبتمبر على المزرعة النموذجية ومراكز الحراش .

وجهت حملة عسكرية ضد مدينة البليدة ، يوم 21 نوفمبر 1832، فنهب سكانها وذبحوا مما أجبرهم على الخضوع للفرنسيين على الرغم من جيرانهم سكان الجبال ، ثم تركوا فريسة للأحقاد، دون حماية ولا وسيلة دفاع .

وصلت أخبار إلى روفيغو تقول بان العربي بن موسى قايد بني خليل وعبد الوادي قايد السبت كانا عدوين لفرنسا ،فرأى استدعائهما إلى الجزائر فكتب بتاريخ 6 ديسمبر

1832 إلى أهل البلدية يطلب منهم إرسال وفد إلى الجزائر فيه القائدان المذكوران ولكن القائدان شعرا بالمكيدة فترددا في الذهاب واشترطا الأمان، أرسل إليهما روفيغو الأمان مع صديقهما الحاج المخفي الذي لا يشك في نيته، صاحبهما إلى العاصمة وبمجرد وصولهما اعتقلا، رغم احتجاج الحاج المخفي ووصول رسائل من القبائل تطالب بإطلاق سراحهما، إلا أن روفيغو لم يأخذ ذلك بعين الاعتبار، حاكمهما ونفذ فيهما حكم الإعدام في فيفري 1833 .

أثار هذا الفعل مخاوف الأغا محي الدين مما جعله ينظم إلى الأمير عبد القادر، خاصة بعد تغيير الحاكم العام لقيادة القبائل من أصدقاء لمحي الدين والمقاومة إلى عملاء لفرنسا .

2-5- المقاومة في عهد الحاكم العام فوارول (VOIROL)

دام حكم الجنرال فوارول في الجزائر من افريل 1833 إلى سبتمبر 1834 . فبعد شهر من مجيئه إلى الحكم، وجه حملة تحت قيادة تريزل (Trézel) مكونة من 400 رجل ضد سكان ويعقب شمال شرق بوفاريك وقروا شرق بني مراد بتهمة اقتراف عدة سرقات ضد القبائل العميلة، مع

عدم اعترافهم بالقائد الجديد لبني خليل، ابن شاة بوزيد (ابن شعوة)، الذي قتل يوم 9 سبتمبر 1833 ، في سوق بوفاريك (48) وكان سيدي علال المبارك احد المتهمين في هذه القضية (49).

وكرد فعل على ذلك قامت القوات الفرنسية بنهب دواوير القبائل المتهمه بالقتل، حيث أخذت منهم حوالي 400 إلى 500 رأس من الماشية و 1050 رأس خروف على أن توزع على القبائل العميلة أو توضع في حظيرة الإدارة الاستعمارية (50).

بعد هذه الحملة، عين احد عملاء فرنسا قايدا على بني خليل فكرس نفسه لخدمة فرنسا، ووظف لقمع كل مقاومة في القبيلة . أما قائد بني موسى فقد اشتبه فيه وعوض بقائد آخر . كما وضعت فرق الصبايحية في هذه المناطق الثلاث للحفاظ على الأمن . أما قبيلة السبت موطن الحجوطيين كان رئيس المكتب العربي لاموريسيير (Lamoricière) مع قائدهم قويدر بن رباح الذي اظهر نواياه السلمية دون استسلام . طلب هذا الأخير بإطلاق

سراح مرابطي القليعة المحكومين في مدينة الجزائر منذ 10 أشهر، لكن الجنرال فوارول قام بإطلاق سراح احدهم وعلى أن يطلق سراح الآخر إذا ما تأكد من استتباب الأمن في المنطقة (50).

عرض فوارول على الوزير، في شهر سبتمبر 1833، مشروع احتلال البليدة والقليعة ودويرة وخدرة، لوضع السهل بعيدا عن حملات سكان الجبال. فكانت الحملة على مدينة البليدة قوامها 6000 رجل للقضاء على سكان حجوط المتهمين بقتل بوزيد بن شاوة احد عملاء فرنسا. (51) واحتلال القليعة ودويرة لكسب شبكة لتأمين الاتصالات السهلة بين المراكز، و تبقى متيجة قاعدة للعمليات، لإتمام مشروع الاحتلال (52).

ب-مصير المرحلة الأولى من المقاومة في متيجة

ظهر مصير مقاومة أهل متيجة جليا، مع وصول الحاكم العام فوارول، إلى الحكم في الجزائر، حيث تشتت المقاومة وانفصل الزعماء عن بعضهم البعض، وتلاشى التكتل الذي كان بينهم. بن انسحب ابن زعمون إلى قبائل فليسة وبقي فيها ولم يعد للمقاومة نظرا لكبر سنه.

و في يوم 22 ماي 1832 كتب إليه روفيغو قائلا: "انك رجل غني وذو مكانة بفضل صفاتك العالية، وهذا يجعلك لا تكون لعبة لتجعل ثروتك في الحرب، وان فرنسا تحترمك ما دمت صافيا في أعينها من كل مشاركة مع أعدائها، وستبقى دوما في هذه المكانة لأنك رجل يحق له ذلك أن يحترم من طرف صاحب السلطة".

استمرت المقاومة بقيادة الحاج سيدي السعدي وابن زعمون الابن و محي الدين بن المبارك وبلقاسم اوقاسي الذي انضم إليهم، تحاجم العدو وأخبار انتصار الأمير عبد القادر تصلهم من وقت لآخر.

استمر الوضع على حاله حتى انعقاد معاهدة دي ميشال سنة 1834 والتي وجهت كل الأنظار نحو الأمير عبد القادر فبعد انضمام محي الدين ابن المبارك إليه -كما سلف الذكر- انضم إليه الحاج سيدي السعدي فولاه خليفة له على متيجة و الجهة الشرقية، أما ابن زعمون الأب فقد أرسل ابنه حمدان بن زعمون إلى الأمير لتنسيق الجهود (53).

ومن هنا ولأول مرة فتحت أبواب منطقة متيجة للأوروبيين فوقعت المنطقة تحت نير الاستعمار، وعين بعض الموالين له على رأس بعض اعراش متيجة، ليضمن التجارة معهم ولتموين أسواق العاصمة ببضائع المنطقة.

حماية لمصالحه نصب العدو مراكز مراقبة أمامية في الاتجاهات الثلاثة الغرب والجنوب والشرق من متيجة . بذلك تم الاحتلال الفعلي لسهل متيجة . فأصبحت قبيلة بن خليل تمون بالبغال لحمل المواد والبليدة تمون بالبنايين وبو يعقوب تمون بحراس لحماية العمال في حالة الحرب .

خاتمة

كانت مقاومة متيجة الأولى، من أهم المقاومات الشعبية الجزائرية، نظرا لما حققته من نتائج هامة، أدخلت المستعمر في حالة تردد كبيرة بشأن بقائه في الجزائر أو تركها لأهلها، لذلك بعثت اللجنة الأفريقية للبحث في الأمر فيما بين 24 أكتوبر 1833 و19 نوفمبر 1833 ولم تصدر قرارها إلا في جويلية 1834 و القاضي بإلحاق الجزائر بفرنسا، بعد نهاية المقاومة الأولى في متيجة.

كما كانت هذه المقاومة من الأسباب التي أدت إلى عدم الاستقرار السياسي في فرنسا، حيث تولى السلطة في الجزائر 5 حكام في ظرف 3 سنوات . كما كان لها الفضل في عرقلة الجيش الفرنسي عن التوغل إلى داخل البلاد لسنوات عديدة، انتهت المرحلة الأولى من مقاومة متيجة بعد انضمام قادتها إلى الأمير عبد القادر، ومواصلة المقاومة تحت لوائه إلى غاية 1840، بعد سقوط المنطقة في يد الاستعمار.

(1)- " Dieuzaide, Histoire de l'Algérie", rapporté par jeanson ,l'Algérie hors la loi, p25, in Chikh Bouamrane et Mohamed Djidjli,l'Algérie coloniale par les textes 1830-1962 , Rouïba,éditions ANEP, ,2009, p28.

(2)-أبو القاسم سعد الله ،الحركة الوطنية الجزائرية ، الجزائر ،1992، ج 1، ص 122.

(3)-Gabriel Esquer, les commencements d un empire, la prise d'Alger 1830, paris, 1929, p 428.

(4)- أبو القاسم سعد الله ،محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث ، ط3 ، الجزائر :الشركة الوطنية للنشر و التوزيع،1982، ص86.

(5)-Pellissier de Raynaud ,Annales Algériennes ,nouvelle édition, Paris,Alger ,1854,tome 1,p 100.

(6)-Berthezène, Dix huit mois a Alger, Montpellier, 1834, p 209.

(7)- Pellissier, op.cit, p 101.

(8)-ibid., p 148.

(9)-Charles André Julien , Histoire de l'Algérie contemporaine , Paris, éditions PUF , 1964, tome 1 ,p 61.

(10)- سعد الله، الحركة الوطنية ،ص124.

(11)-Clauzel, Nouvelles observations sur la colonisation d'Alger, Paris, 1833, pp 9 et1

(12)- سعد الله، الحركة الوطنية ، ص 125.

(13)- Julien, op.cit, p68.

(14)- كانت زاويتهم في جهة ضريح سيدي عبد الرحمان اليوم وهي الزاوية التي هدمها الفرنسيون فيما هدموا من مباني دينية سنة 1870، (سعد الله ، الحركة الوطنية ،ص127 .)

(15)-Ministère de la guerre, Tableau de la situation des établissements français dans l'Algérie, Paris, février 1838, p 12.

(16)- سعد الله ، الحركة الوطنية ،ص127 .

(17)- Pellissier, op.cit, p 199.

(18)- Berthezène, op.cit, p 240.

(19)-Julien Franc, la colonisation de la Mitidja, Paris, juillet 1928, p 86.

(20)-ibidem.

(21)- Berthezène, op.cit, p 242.

(22)- Franc , op.cit, p 87.

(23)- سعد الله ، الحركة الوطنية ،ص126

(24)- سعد الله ، محاضرات ،ص83

(25)- Berthezène, op.cit, p 243.

(26)- Pellissier, op.cit, p 199.

(27)- ibidem.

(28)- Franc , op.cit, p 88.

(29)- ibidem.

(30)- Pellissier, op.cit, p 243.

(31)- Berthezène, op.cit, p 245.

(32)- ibidem.

(33)- حمدان خوجة ، المرأة ، تعريب وتحقيق محمد العربي الزيري ، ط2، الجزائر 1982، ص82.

(34)- سعد الله ، محاضرات ، ص86.

(35)- سعد الله ، الحركة الوطنية ، ص126.

(36)- جمال قنان ، "الشعب الجزائري في مواجهة الاحتلال ، معركة متيجة الأولى " جريدة الشعب ، الجزائر ، 14 أكتوبر 1984.

(37)- Pellissier, op.cit, p 203.

(38)- Franc , op.cit, p 101.

(39)- Gabriel Esquer, Collection de documents inédits sur l histoire de l'Algérie après 1830 , correspondance du duc de Rovigo 1831-1832, Alger ,1914 ,n°de la lettre XX, le duc de Rovigo à Benzamoum, 3 janvier 1832, tome 1 , p 56.

(40)- Esquer, Collection, lettre n°LXXX, le duc de Rovigo à Sidi Saadi, 7fevrier1832, p 194.

- lettre n°CXI, le duc de Rovigo à Sidi Saadi, 20fevrier1832, p 249.

(41)- حمدان خوجة، المصدر السابق، ص 82.

(42)- سعد الله ، الحركة الوطنية ، ص129 .

(43)- Pellissier, op.cit, p 249.

(44)- إبراهيم مياشي، مقاربات في تاريخ الجزائر 1830-1962، الجزائر : دار هومة، 2007، ص60 .

(45)- سعد الله، محاضرات، ص88.

(46)- دار المحفوظات الوطنية بباريس، رقم B 80،1670 F نقلًا عن سعد الله، محاضرات.

(47)- Pellissier, op.cit, p 316.

(48)- ibid.p317.

(49)- ibid.p318.

(50)- Franc , op.cit, p 110.

(51)- ibid.p111.

(52)- Julien, op.cit, p102.

(53)- ibid.p103.

(54)- سعد الله ، الحركة الوطنية ، ص130 .

(55)- Franc , op.cit, p 111

أثر التحولات الاقتصادية في الجزائر على الواقع الاجتماعي والثقافي

منصوري مختار *

التغير الاجتماعي هو الذي يحدث في بعض الأنساق التي تؤثر في القيم والسلوك والعادات والتقاليد بفعل التغير التكنولوجي الذي يؤثر في النواحي الثقافية، وتحت وطأة التغير السريع انهارت حضارات بأكملها، وتفككت إمبراطوريات، وبرزت إلى الوجود حضارة جديدة تركز على إنجازات العلم وتطور التكنولوجيا والتصنيع على نطاق واسع، وتم التحول إلى نظم جديدة لأجل التغيير، مثل ما ذهب إليه بعض المفكرين أمثال المفكر الألماني ماركس من أن أساس عمليات التغير في المجتمعات والنظم هو الاقتصاد بصفته المحرك الأساسي لعمليات التغير. ومن أهم الصفات التي خلصت إليها اللجنة الاقتصادية والاجتماعية التابعة للأمم المتحدة¹ حول طبيعة التحولات التي يشهدها العالم العربي أنها تتميز بالانتقالية، وذلك في سياق تحوله من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، وأهم المحاور التي يمسها التحول محور الأسرة، نظرا لعمليات التحول في الإطار الثقافي، ولأجل مواكبة التحولات في المجتمعات الأخرى.

ويمكن أن نطرح على ضوء ما شهدته الجزائر من تغيرات وتحولات مختلفة الإشكالية الآتية:

هل تعتبر الممارسة الاجتماعية والثقافية ملازمة في تحولها للتغير الاقتصادي؟

والإقرار بهذا الطرح يحيلنا إلى تساؤلات عديدة نذكر منها:

ما طبيعة الارتباط بين الممارسات الاجتماعية والثقافية من جهة والتحول الاقتصادي؟

هل التحول في هذه الجوانب متلازم؟

هل يمكن إبعاد عامل النمو الطبيعي لتلك الممارسات والإقرار بتأثير عامل التحول

الاقتصادي؟

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نستبعد الامتداد الاقتصادي في الحياة الاجتماعية ومن وراءها الممارسة الثقافية، فنهاية العالم يعتقد أنها من صالح العالم الجدد مصنع الذي يمتلك ناصية التكنولوجيا ونظم التسيير والبنية الاجتماعية الملائمة، والتي يتمكن من خلالها من إحداث إشعاع ثقافي، ويتم من خلال ذلك اعتماد المعيار الاقتصادي منطلقا لتجسيد هذه النهاية مع استبعاد الشق الثقافي وتجاهله في تأطير العالم غير المصنع وتحييد العناصر الجانحة التي تقف في وجه تحقيق هذه النهاية، مثل التمايز الثقافي والمشاكل الديمغرافية، ومشاكل التنمية²، فالعولمة لقواعد التطور والنمو والانتشار الثقافي عمودية تنبع من تصورات القوي في تسيير شؤون الضعيف، ولا يمكن أن يكون اتجاه التحولات المختلفة ومنها التحول الاقتصادي في صالح العالم النامي، الذي يعتبر مستهلكا بالدرجة الأولى للمنتجات الاقتصادية وكذلك لمظاهر النتاج الثقافي في الغرب والذي تروج له وسائل الإعلام وتنافس تكنولوجياته في جعله بارقا ومودجيا.

والجزائر تسيير في رواق التحولات العالمية في شتى المجالات، ولا يمكن تجنب تأثيرات العولمة والتحولات التكنولوجية على نسق النشاطات الاجتماعية، كما لا يمكن تفادي عواقب التحول الاقتصادي وانعكاساته على قدرة المجتمع في تلبية حاجاته، فالاستجابة للتحول الاقتصادي في الجزائر مثلا بين 1994 و1998 خلال فترة الإصلاحات والتعديل الهيكلي، كلفت عالم الشغل فقدان ما يزيد عن 360 ألف منصب شغل، ولنا أن نتخيل ما ينجم عن ذلك من انعكاسات على الممارسات الاجتماعية والواقع المعيشي لفاقد العمل، حيث تدهورت إمكانياتهم المادية في التكفل بالممارسات الثقافية، كما دفعت الأوضاع الاجتماعية إلى زيادة نسب التسرب المدرسي³، وذلك ما يشير إلى تراكم عوامل التأخر في بناء ثقافة المواطن الحقيقية، وتنامي عوامل تكوين ثقافة مادية استهلاكية.

وإذا كانت الثقافة هي كل مظهر من مظاهر النشاط الإنساني سواء كان اعتقادا أو فكرا، موقفا تنظيميا دينيا اجتماعيا سياسيا...⁴، وإذا كانت تضم كل مظاهر التفاعل والتعبير عن المواقف والقيم والأفكار، وتتضمن الممارسات المختلفة التي تولد ثقافات فرعية تنضوي تحت الثقافة الأم، فإنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية والدينية وغيرها،

أي بكل نشاط يقوم به المجتمع، فتتأثر الممارسات والمظاهر الثقافية بمستويات الدخل مثلا، لأن تكاليف الممارسات الثقافية قد تكون حاجزا أمام من ليست لهم القدرة في القيام بها، كما أن الالتزام بالمناسبات الثقافية يرتبط بالمستوى المعيشي والاقتصادي والانتماء الطبقي والوعي الثقافي الذي يتباين بالنسبة لمكونات المجتمع، ويكون من نتائج أي تحول في المجالات الأخرى تحول وتغير في كيفية الامتثال لتعاليم الثقافة، باعتبار أن أي تغير مثلا في المستوى المعيشي قد يؤدي أول ما يؤدي إلى التخلي عن توفير مستلزمات بعض المناسبات الثقافية لفائدة استمرار ضمان الحاجات البيولوجية أو الغذاء مثلا، وذلك ما يؤدي إلى نشأة مظاهر جديدة في الممارسات الثقافية تقتزن بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والأمني والسياسي والتكنولوجي الجديد، وبعبارة أخرى يقع اختزال الممارسة الثقافية لحساب التكفل بالمستلزمات الاجتماعية.

وتتعدد أسباب التحول الاجتماعي - باعتباره أهم عوامل التحول الثقافي - لأن التقلبات السياسية والاقتصادية والأمنية وغيرها تؤدي إلى نتائج مباشرة على الحياة الاجتماعية، ولعل أكثرها تأثيرا في عملية التحول ترتبط بالحروب والاضطرابات الأمنية، والتي تفرز واقعا اجتماعيا جديدا تختل فيه العلاقات وتضطرب المكانات والأدوار ويضعف التنظيم ويتغير البناء الاجتماعي، كما تؤدي الهجرة إلى اختلال التركيب السكاني وتحتل بموجبه عمليات التنمية والنشاط والاستقرار الاجتماعي، وقد يرتبط التحول بأحد الميادين الاجتماعية مثل التحول في التعليم أو التشغيل أو الخدمات الاجتماعية حسب ما تمليه الظروف والإمكانات، وقد عاشت الجزائر تحولات وانعطافات مهمة في عمليات التشغيل والتعليم بعد الاستقلال⁵ لتدارك مخلفات السياسة الاجتماعية للاستعمار، التي عملت لعقود طويلة على نشر الجهل والبطالة وحرمان الجزائريين من أبسط الحقوق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

كما تتأثر البنى الاجتماعية بسياسات التنمية وتحدد على ضوء ذلك مهامها في تكييف أو تحصين النشئ من مخاطر الانزلاق وراء النظم المختلفة والتخلي عن الثوابت والممارسات الاجتماعية، ومن ذلك الأسرة التي تتعدد وتحول أدوارها وفق المصالح

الاجتماعية والثقافية، فهي النموذج الأمثل لما سماه "كولي Cooly" الجماعة الأولية، وثمة علاقة بين المناخ الأسري والأنماط السلوكية الصادرة عن الفرد، فالأسر التي توفر المناخ الهادئ والمستقر لأبنائها تكون أنماط السلوك الصادرة عنهم مقبولة اجتماعيا، بخلاف الأفراد الذين يعيشون في أسر يسودها التفكك والاضطراب حيث يصدر عنهم سلوك مخالف للأخلاق العامة⁶، ولعل الفقر والبطالة وعدم توفر الخدمات الاجتماعية والصحية والسكن وغيرها من شروط الاستقرار الاجتماعي له أثره في تشكيل النمط الثقافي للفئات الاجتماعية التي تعيش الظروف نفسها، ولا تختلف النظم العائلية عن غيرها من النظم الاجتماعية حيث تخضع لمبدأ التغيير والتحول والتبدل وفق متطلبات الحياة العامة، الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية..، كما تتأثر بالعوامل التاريخية والحضارية والنفسية التي تتداخل مجتمعة في تشكيل سلوك الفرد اجتماعيا.

ولعل انعكاسات العوامل المختلفة على الحياة الاجتماعية أفرز مظاهر ونتائج على الصعيد الاجتماعي، وكانت الأسرة أهم وحدة تتأثر بالتحولات المختلفة، ونجد مثلا في هذا الباب أن التحول الاجتماعي في المجتمعات الصناعية أدى إلى نمو النزعة الفردية المتحررة من الروابط الأسرية، - وانجر عنها ظهور ملامح ثقافة جديدة متحررة من القيود الاجتماعية -، وانكمش دورها حيث يميل الأفراد إلى الانفصال عنها في سن مبكرة، وذلك تحت تأثير العوامل الاقتصادية المساعدة على ذلك، كما صاحب التحول تفكك في العلاقات الأسرية، أما في العالم العربي فإن الأسرة والعائلة تمثل أهم مصادر الضبط الاجتماعي والتنشئة وتوفير الحاجات المختلفة، والانفصال عنها لم يكن في الغالب إلا بفعل الزواج وتكوين أسرة جديدة تضم بدورها مجموعة أفراد، ويستمر الأبناء في الارتباط بالأسرة لما تمنحه لتلك العلاقة مع الأولياء من قدسية، كما تسود في العالم العربي بين أسره المترابطة قرايبا علاقات متعددة تفسر التضامن بينها وقوة التماسك الاجتماعي، حيث يمكن أن تساهم تلك العلاقات حتى في عمليات التوظيف بأمكن العمل المختلفة، حيث يلعب الرابط القرابي دورا أساسيا في العملية⁷، وهي ثقافة جديدة تنقل دور الرابط الاجتماعي من ميدانه الاجتماعي إلى الميدان

الاقتصادي، فتظهر بذلك مظاهر المحاباة والتوريث وتكوين التكتلات النقابية والعمالية على أساس المصالح المشتركة والروابط الاجتماعية داخل النسيج الاقتصادي.

وفي الجزائر تراكمت العوامل المختلفة في تحول البنية الاجتماعية لصالح الأسرة النووية مع انحسار في الأسر الممتدة، وذلك بفعل العوامل الاقتصادية والأمنية والاجتماعية التي أدت إلى إحالة كثير من العمال على البطالة، وفقدان كثير من الناس لممتلكاتهم ومساكنهم بفعل الهجرة من المناطق الريفية والقروية غير الآمنة إلى المناطق الأكثر أمناً، بالإضافة إلى الميل إلى تكوين الأسر المعاصرة التي تنحج إلى الاستقلال المبكر عن الأقارب في السكن والمصادر المالية وفي تسيير شؤونها، وذلك ما دفع إليه تقليد المجتمعات المتحضرة في الغرب عموماً، وما دفعت إليه الأوضاع الجديدة في المدن المكتظة بالسكان، والتي من الصعب أن تساعد الظروف الاقتصادية والاجتماعية على الحفاظ على نموذج الأسرة الممتدة، في ظل غياب السكن وندرته وارتفاع تكاليف كراءه أو شراؤه أو إنجازه، بالإضافة إلى انحسار نمط الزواج التقليدي⁸ (زواج الأقارب) وفرض الزوجة أو الزوج وغياب عامل الاختيار، وأيضاً ارتفاع سن الزواج عند الرجال والنساء بفعل تفشي البطالة وغلق وتخريب وإفلاس المؤسسات الاقتصادية، وكذلك بفعل الظروف الاجتماعية مثل التعليم وارتفاع المهر وقلة فرص الاستقلال بالسكن، لأن التفكير الاجتماعي اتجه إلى تفادي الأزمات والمشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي يمكنها أن تعصف بالأسرة الجديدة، والتي يحاول أعضائها قبل الزواج ترتيب الأمور والاحتياط لذلك بدعم من الأقارب، كما أن المشاكل المختلفة يمكنها أن تفضي إلى الطلاق الذي ارتفعت معدلاته، والذي ارتفع معه سقف مطالب وحقوق وحرية المرأة باعتبارها طرفاً أكثر تضرراً من أي تحول اجتماعي.

ومن جهة أخرى فإن قيمة الدينار الجزائري تدنت بعد 1990 من 20 دينار للدولار الواحد إلى 80 دينارا، كما أن إنعاش وإصلاح المؤسسات الاقتصادية العمومية كلف الجزائر بين 1991 إلى سنة 2000 حوالي 1200 مليار دينار أي ما يعادل بناء نسيج صناعي جديد، وهذا ما جعل أعباء المواطن الجزائري تتفاقم في شتى الميادين.

واتجهت سياسات التنمية إلى استدراك العجز بإنعاش النسيج الاقتصادي للحفاظ على مناصب العمل والمداخيل للمواطنين حيث بلغت بين 1991 و 1998 نفقات إنعاش المؤسسات العمومية 850 مليار دينار، في حين بدأت بوادر الانفراج بتحسين مداخيل الجزائر من العملة الصعبة سنة 2000 بـ 22 مليار دولار من قطاع المحروقات، غير أن الواقع الاجتماعي ضل متأزما ومبينا على ارتفاع نسب البطالة والفقرة، التي أضيفت إلى المخلفات الاجتماعية والاقتصادية السلبية للعشرية السوداء، لتمثل إرثا ثقيلا أمام مشاريع التنمية، بالإضافة إلى واقع ثقافي منكمش بفعل انشغال مكونات المجتمع بقضايا الأمن والاستقرار وتوفير الحاجات الأساسية.

ومن جهة أخرى يمكن أن نميز حجم تأثير الأزمة الاقتصادية على الواقع الاجتماعي والثقافي من خلال المؤشرات التي جاءت في تقرير الجمعية الوطنية لتنمية اقتصاد السوق ADEM في 1992/09/05 حيث أن دليل الركود والعجز الاقتصادي في الجزائر تمثله المميزات العامة التي طبعت واقع الاقتصاد الجزائري في العشرية الدامية، والذي تميز بـ: زيادة الاستيراد حيث بلغت الاحتياجات الوطنية المستوردة 71%.

الاحتياجات الغذائية تستهلك 1/4 من عائدات الصادرات والقطاع الفلاحي لا يلبى الحاجات الغذائية للمجتمع 10، كما أن القيمة المالية للاستيراد والاستهلاك الداخلي تتضاعف إذا أخذنا بعين الاعتبار تدني قيمة العملة الوطنية أمام العملات الأجنبية. في سنة 1992 بلغت قيمة خدمة الديون الخارجية نسبة 76% من مداخيل الدولة من عائدات التصدير، كما أن نسبة عجز تمويل القطاع العام بلغت 12.7%.

التقرير يشير إلى نسبة نمو منعدمة مع نسبة بطالة جد مرتفعة سنة 1992، وأنه بين سنة 1994 و 1996 لا يمكن توقع مداخيل إضافية في الميزانية العامة 11، بل ستزيد خدمة الديون بنحو 8 مليار دولار، مع انخفاض مداخيل الوطن خارج المحروقات سنة 1998 إلى أقل من 350 مليون دولار، وأقل من 400 مليون دولار سنة 1999، كما ورد في تقرير الديوان الوطني للإحصائيات أنه بين سنة 1991 و 1998 تضاربت التقارير الرسمية مع التقارير المستقلة حول نسب النمو الاقتصادي 12، مما يدعو إلى استحداث نظام إعلامي

مستقل وموضوعي يمثل معيارا للنمو بعيدا عن توجهات السياسة الاقتصادية، وهذا مؤشر واضح حول انتكاس عمليات التنمية والتشغيل وتوفير مداخل للمواطن، كما أن ثقافة الاستهلاك أصبحت واقعا اجتماعيا في ظل غياب ثقافة إنتاج الثروة ورأس المال.

بينما بلغت نفقات تأهيل وإنعاش المؤسسات 1264 مليار دينار منها 5 مليار دولار لإنشاء بنوك جديدة، وفي قانون المالية التكميلي لسنة 1994 لاسيما في المادة 24-25 تقرر فتح رأسمال المؤسسات لمساهمات الخواص وطنيا ودوليا، وذلك أمام عجز الخزينة العمومية الذي بلغ 144 مليار دينار سنة 2000، وازداد تفاقم في السنوات الموالية، والواقع الاجتماعي في سنة 2000 يشير إلى بطالة مست 30% من اليد العاملة النشطة، أما الاقتصاد الموازي أو غير الرسمي فقد بلغ نسبة 50% من النشاط العام، كما مس الفقر 40 إلى 50% من السكان، وهذه مؤشرات أخرى لاستحداث ثقافة الاستثمار الخاص وانتقال أساليب التسيير والإدارة والملكية من المؤسسة ومديرها إلى رب العمل وحاشيته، أو ما يسمى في الثقافة الشعبية بالباترونا، وكل ذلك في غياب التأطير القانوني والنقابي والاجتماعي والثقافي لهذا الوضع الجديد الذي استحدث للقضاء على الأزمة الخانقة وعجز الدولة عن توفير كل حاجات المواطنين الاجتماعية، مثل العمل والسكن والخدمات المختلفة.

ويمكن القول بأن نسبة النمو الاقتصادي في الجزائر بين 1990 و 1997 كانت منعقدة وذلك حسب تقارير المجلس الاقتصادي والاجتماعي الجزائري والمنظمات العالمية المتخصصة، بينما بلغت نسبة 1 إلى 2 % في سنة 1998 لتتقارب 3% سنة 2000، أما الصادرات خارج قطاع المحروقات تدنت بنسبة 40% سنة 2000 مقارنة مع سنة 1996 و 1997 التي بلغت فيها قيمة 350 مليون دولار كانت موجهة لخدمة ديون روسيا العضو في نادي باريس 14، لتجعل من التزامات الجزائر الدولية عاملا آخر يكرس الوضع الاجتماعي والثقافي السائد، وبوادر الانفراج الاجتماعي والنمو الثقافي تستقر على حالها تحت تأثير العوامل الاقتصادية و التحول الاقتصادي.

وقد قابل هذا الوضع الاقتصادي وضع ديمغرافيا متميزا، بلغت فيه نسبة الزيادة في النمو الاجتماعي (زيادة الكثافة) 1.7 % والتي تدنت مقارنة مع فترات سابقة وذلك بفعل

العوامل الاقتصادية والاجتماعية والأمنية، أما نسبة زيادة الفئة النشطة في المجتمع بلغت 3% سنويا وهذا الارتفاع في نسب زيادة الفئة النشطة مقارنة بتدني نسبة النمو في السكان كان له أثر على زيادة نسبة البطالة التي مست 30% من الساكنة النشطة أي بمعدل 160000 طلب عمل جديد كل سنة، هذا دون احتساب نسب اليد العاملة النسوية القادرة على العمل، وناتج الفرد الجزائري 15 في سنة 1997 أقل من 0.5 % و 0% في 1998، ثم 0.5% بين 1999 و 2000، ما جعل الفئة النشطة في المجتمع تتحمل أعباء الفئة التي لم تندمج في سوق العمل، وظهرت ثقافة المجتمع في تخطي الأزمات من خلال تنامي مظاهر التجارة غير الرسمية وظهور الأسواق الموازية وثقافة الوساطة، وكذلك تنامي مظاهر الهجرة السرية.

كما نشأ مجلس الخصخصة في أوت 1995 ولم تكن هناك إستراتيجية قانونية وإدارية لتنفيذ مشروع الخصخصة 16، بما يكفل للعمال الذين يفقدون مناصب عملهم استقرارا اجتماعيا ومن وراء الاستقرار في الممارسات الثقافية التي يلتزمون بها. بالإضافة إلى هذه العوامل يمكن الإشارة إلى تأثير خسائر المبادلات النقدية (سوق الدينار مع العملات الدولية لسنة 1995) التي بلغت حوالي 250 مليون دولار 17، لتزيد الأوضاع تعقيدا وتفتح الباب للاقتراض الخارجي قصد استدراك العجز في النفقات العمومية لتلبية حاجات المواطن.

وقد تكون مجلس الخصخصة 18 فعليا في 1996/09/21، ليمثل الأداة الفعلية للانتقال إلى سياسة اقتصاد السوق وفتح المجال للشراكة والاستثمارات الخارجية لتنشيط سوق العمل والإنتاج والخدمات، وفتح مساهمة الخواص في التخفيف من تنامي البطالة. وفي سنة 1998 صدر المرسوم التنفيذي رقم 98-194 الذي يستند إلى المادة 02-05 من قانون الخوصصة، وقدم مجلس الخوصصة مناقصة وطنية ودولية لبيع 59 وحدة اقتصادية منها 16 وحدة (مياه معدنية، وحدة نسيج، مشروبات) و 23 وحدة مواد بناء، 9 فضاءات تجارية لوحدة اينابال ENAPAL و 11 وحدة أخرى.. ، لتبدأ العملية الفعلية للخصخصة، والتي أدت إلى تسريح العمال وتفاقم الوضع المعيشي للمواطن، وتنشأ

من ذلك مطالب اجتماعية جديدة وتنظيم المسرحين من مناصب عملهم في شكل جمعيات ونوادي للمطالبة بالتعويض وإعادة الإدماج المهني ورد الاعتبار المعنوي.

وكانت الخوصصة سنة 1998 أحد عناصر التحول السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي التي تداعت عناصرها لتكوين ثقافة جديدة في التكيف مع الواقع حيث يتوقع أن يكون المستقبل لصالح تنامي المؤسسات الخاصة في النسيج الاقتصادي، وقد تم التحضير لها سنة 1996 بإنشاء هيكلها، وبعد ثلاث سنوات من تنفيذ مقررات العملية، يمكن القول أن عملية الخوصصة فشلت لأسباب سياسية معارضة للعملية، فمن بين 2700 شركة معروضة للخوصصة تم خوصصة 116 مؤسسة ومن بين 1325 وحدة سنما وحمامات عمومية تم خصخصة 10 % فقط من مجموعها، وكان عامل تكوين وعي اجتماعي وثقافة الحصول على الحقوق بالطرق السلمية المشروعة دور في تعبئة نقابات العمال والتنظيمات الاجتماعية والسياسية لمعارضة استمرار عمليات الخوصصة.

وثمة عوامل أخرى ساهمت في التحولات الكثيرة التي شهدتها الحياة الاجتماعية والممارسة الثقافية في مجتمع الجزائري، منها تعاقب 10 حكومات على إدارة البلاد منذ 1991 إلى غاية 2001 بينها 4 منذ 1997، وهذا ما يشير إلى حالة اللا استقرار في الجهاز التنفيذي، كما يمكنه أن يشير إلى حجم التحديات التي كانت الجزائر تواجهها على الصعيد الأمني السياسي الاقتصادي والاجتماعي، وما يمكن أن ينجم عنه من تعطيل للنشاطات الثقافية، حيث أن أولويات الحكومات المتعاقبة اتجهت إلى فرض الأمن والاستقرار واقتراح بدائل للنظام الاقتصادي السابق.

واختلف دور الفاعلين الاجتماعيين والقوى الاجتماعية في الجزائر نحو سياسات الدولة في التنمية والخصخصة وإستراتيجية الخروج من إدارة التخلف، حيث نجد أن العمال والفلاحين، الشباب، النساء، المثقفين يتجاربون بشكل متباين لتلك السياسة، كما أن وسائل الإعلام ليست مهيأة لهذا الغرض بالدرجة الكافية.

كما مثل مشكل المديونية الخارجية للدول عامة والجزائر خاصة أكبر تحد لعمليات التنمية والاستقرار الاجتماعي والثقافي، حيث تستوجب خدمتها تخصيص عائدات مهمة

وأساسية على حساب توفير مناخ اقتصادي مناسب لنمو المجتمع وتطوره، وتشير الإحصائيات إلى المتغيرات الدالة على تذبذب خدمة الديون بفعل الظروف المختلفة التي عاشها المجتمع الجزائري بين 1990 و2000.

السنوات	1990	1992	1994	1996	1998	2000
إجمالي خدمة الديون الخارجية (مليار\$)	26.6	25.9	28.9	33.9	30.3	25.2
خدمة المديونية (مليار\$)	8.9	9.3	4.5	4.3	5.2	4.5
معدل خدمة الدين %	66.4	76.5	47	31	47.5	20
الديون إلى الناتج الداخلي الخام	48	63	70	74	65	47

جدول الديون الخارجية للجزائر ومعدلات خدمته¹⁹.

السنوات	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001
إجمالي الصادرات	8.9	103	13.2	13.8	10.1	12.3	22	22.4
صادرات المحروقات	8.6	4.7	12.7	13.21	9.8	11.9	21	22
باقي الصادرات	0.28	0.53	0.57	0.64	0.37	0.41	0.62	0.40

تطور الصادرات الجزائرية (مليار\$)²⁰.

وفي مجال آخر لم يكن بعيدا عن تعقيد الأوضاع الاجتماعية بالخصوص ومن ورائها الأوضاع الثقافية هو اتصالات الجزائر بالمنظمة العالمية للتجارة سنة 1987 تحت إطار الاتفاقية العامة للتعريفات الجمركية والتجارة، حيث تم تقديم طلب الانضمام سنة 1996، ليشروع في مفاوضات يتم بموجبها تحرير التجارة الخارجية، ورفع القيود الجمركية على المنتجات الأجنبية²¹، وفتح السوق الداخلية أمام المنافسة الأجنبية، ولم تكن الهياكل والأجهزة

الاقتصادية ولا الإنتاج الجزائري قادر على ذلك، مما يشير إلى عدم أخذ الاحتياطات الكاملة لحماية المنتجين المحليين ومن وراء ذلك الحفاظ على مناصب العمل والاستقرار الاجتماعي. إن أي تحول مهما كانت طبيعته ومجاليه، يجب أن يتحدد من خلال آليات قانونية واجتماعية، فمثلا قد أدت النظم الاجتماعية الجديدة التي أملتتها الظروف المختلفة إلى إنتاج وضع جديد في الأسر الجزائرية على مستوى البناء والوظيفة، فكان لزاما على مهام الأسرة أن تتكيف والمعطيات الجديدة التي أملتتها المرحلة، فبعد أن كانت الأسر فيما سبق لا تستقل عن العائلة الكبيرة، خاصة في القرى والأرياف وحتى المدن، بفعل ارتباط الدخل والعمل بالممتلكات المختلفة في مجال الزراعة وتربية المواشي والتجارة والصناعات الحرفية، تحولت إلى أسر مستقلة بفعل العوامل المتعددة المتعلقة بالعمل والاستقرار من البوادي والقرى إلى المدن بفعل تأثير العوامل الاقتصادية، وتخلي العائلات عن نشاطاتها السابقة وممتلكاتها، كما يضاف إلى ذلك تسريح العمال وغلق المصانع والعمل ببرنامج الخصخصة وضعف الاستثمار لغياب استراتيجية اقتصادية تكفل لمكونات المجتمع المساهمة في البناء الاقتصادي، كل حسب طاقاته وكفاءته، كما أن عدم الاستقرار وتفشي البطالة والفساد في ظل غياب الرقابة وسلطة الدولة وضعف إمكانياتها في التكفل بالمشاكل، أدى إلى اعتماد الأسر على وسائلها وإمكانياتها الخاصة في توفير العمل والمأوى ولوازم الحياة المستقرة، وتخليها عن بعض واجباتها نحو العائلة الكبيرة تحت تأثير تلك الأوضاع المزرية.

هذا الوضع يترجمه الظواهر الاجتماعية العديدة، التي كانت تظهر بشكل واضح في الأزمات الاقتصادية على المستوى الوطني، وانعكاسها على تراجع الاستهلاك الفردي، وتقلص فرص الشغل وتفكك النسق الاجتماعي والاقتصادي في المؤسسات الصناعية وإصابتها بالخصائر المتتالية، هذه الظواهر كان لها الأثر كذلك على الأسرة – باعتبارها أصغر وحدة اجتماعية – برزت في شكل انحرافات في السلوك العام للفرد والمجتمع، فكانت كل المحاولات الاقتصادية، والثقافية والاجتماعية وحتى القانونية تحبط وتصاب بالفشل، لكن في المقابل كانت هناك تفاعلات تحدث لتحل محل المبادئ الاجتماعية التي تراجعت وتعمل على

توجيه المجتمع باتجاه التحولات التي تعيشها الجزائر اليوم في الميدان السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

إن أي وصف أو تحليل للواقع الجزائري قد يؤدي إلى اعتبار الفئات الاجتماعية في الجزائر هي العنصر الأساسي في هذا التحول، لكنها لم تكن جميعها فاعلة أو قائدة لهذا التغيير الذي يمس المجتمع بكامله وأن هناك من جعل من هذه الطبقات تتجه باتجاه التغيير، وتعيشه وتتقبله وتعمل على ترسيخ وتكريس وضع جديد وقد يكون (هذا القائد) طبقة من المجتمع تخضع لكل القوانين الاجتماعية، وقد يكون (ظرفا، وموقعا، ووضع اجتماعيا أو نظاما سياسيا وثقافيا) فالجزائر بموقعها الجغرافي وفي نهاية القرن العشرين، ومن خلال ما تملكه من مقومات تاريخية واجتماعية واقتصادية لن تكون معزولة عن التغيرات التي يشهدها العالم المعاصر، فثمة تحديات كثيرة واجهت الجزائر من بينها اجتياز الأزمة الاقتصادية وتحديات العملة أو النظام العالمي الجديد، لكن ذلك طبعا لم يتم بعيدا ومعزل عن الانعكاسات الاجتماعية، فكان من الضروري البحث عن الطرق المناسبة في التغيير الاجتماعي الداخلي حتى يمكن من مسايرة التغيرات الأخرى، وهذا التغيير هو اليوم محور كل السلوكات الاجتماعية وكل التحولات التي بدأت تحدد معالمه، ولم تستثن من ذلك فئة في المجتمع ولم يغيب مجال عن هذا التحول التدريجي في الحياة الاجتماعية، نظرا لارتباط كل المجالات بحياة الفرد والمجتمع.

وكما أن الحركة السكانية تؤدي إلى تغيرات وتحول على مستوى العلاقات والأدوار والمكانة والتنظيم والنشاط، وهي إحدى أوجه التحول وعناصره، فإن الجزائر شهدت في نهاية القرن حركة سكانية أدت إلى تغيير نمط البنية البشرية والتوزيع السكاني، ونأخذ كمثال على ذلك دور العوامل الاقتصادية في الهجرة الداخلية والخارجية بعد الاستقلال، وما ترتب عنه من تحول إلى نماذج جديدة في ربط العلاقات والقيام بالأدوار وشغل المكانات، وتغيير النشاط الاجتماعي، واكتساب الأنماط الثقافية للمجتمع المستقبل.

وينجم عن تغيير مكان العمل والمجتمع مشاكل متعددة يواجهها الفرد من بينها الصراع الثقافي²²، وصعوبة التكيف، فالوضعية الجديدة في المجتمع المستقبل تختلف تماما عن الوضعية السابقة المعتادة، وذلك طبعا من حيث ربط العلاقات والدور والمكانة وقنوات

الاتصال وحتى النشاط وطبيعة السلوك، وذلك لأن الثقافة هي المحدد الرئيسي لنوع السلوك المقبول اجتماعيا والمرفوض، وتحدد معناه، فتغير البيئة الاجتماعية ينجر عنه تغيرات ثقافية سريعة، فالفرد أو الجماعة التي تنتقل من بيئة إلى أخرى تكون مجبرة على التعاطي مع الواقع الجديد الذي يفرض عليها التوافق وتقبل الثقافة الجديدة فيتعلمونها ويتعاملون مع أهلها وفق النظم السائدة باعتبارهم نزلاء جدد على تلك الثقافة، وإسهامهم فيها يكون بقدر تقبلهم وتعلمهم وتعاطيهم لتعاليمها، أما المشاكل المترتبة عن ذلك فهي متعددة تنطلق أساسا من سوء التوافق وعدم تقبل الآخر بمظاهره الثقافية، أو التصلب في فرض النماذج الثقافية الدخيلة، ولعل دوافع ذلك هي العوامل الاقتصادية التي ألقت بضلالها على سلوك الفرد الثقافي وعلى دوره في المجتمع ونشاطه العام.

وعلى ضوء ما سبق يمكننا أن نميز تأثير الظروف والعوامل الاقتصادية في توجيه سلوك الفرد اجتماعيا وثقافيا، ويحدد كذلك مدى استجابته للالتزامات الثقافية على قدر ما تتحمله أوضاعه الاقتصادية، وقد نلاحظ أن الناس يتنافسون في إحياء المناسبات المختلفة والإبداع والتجديد بما يحقق لهم التميز عن غيرهم في مجالات كثيرة، ويكون للجانب الاقتصادي والمستوى المعيشي الحظ الأكبر في ذلك، ليدل الفرد من خلاله على تصنيفه وتمييزه الاجتماعي ومستوى التزاماته بثقافته.

ثم إن التصنيف الطبقي تتدخل في تحقيقه العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فيمكن للمثقف رغم مستواه الاقتصادي الضعيف أن يصنف ضمن طبقة المثقفين، لكن ليس بالإمكان تصنيف غير المثقف رغم مكانته الاقتصادية والاجتماعية ضمن هذه الطبقة، بينما يمكن لأي تحول وتغير اقتصادي أن يحدث تأثيرا واضحا في سلم التصنيف الاجتماعي والثقافي، لأن العوامل المادية هي المسؤولة عن توفير الروافد الثقافية من تعليم وتكوين وترحال لاكتساب ثقافة ما، وإذا ما تعلق الأمر بالمجتمع الجزائري فإن هذه العوامل تتداخل في ما بينها وتكاد تتلازم لتحديد المظهر الثقافي على أنه نتاج المظهر الاجتماعي والاقتصادي المتحول.

قائمة المراجع:

- 1) اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، شعبة التنمية الاجتماعية والسكان، أثر التحولات الاجتماعية والاقتصادية على الأسرة العربية- دراسة استطلاعية – الأمم المتحدة، عمان سبتمبر 1994، ص1.
- 2) نبيل رمزي، الأمن الاجتماعي والرعاية الاجتماعية، دار الفكر الجامعي الإسكندرية 2000، ص 7.
- 3) إس- س- دوب، التغير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 18، أنظر الدسوقي إبراهيم، التغير الاجتماعي والوعي الطبقي، دار الوفاء مصر 2004، ص 42.
- 4) المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، عبد الله شريط، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ص57.
- 5) د.ج.ن.ورسك، البطالة مشكلة سياسية اقتصادية، ترجمة محمد عزيز ومحمد سالم كعينة، دار النشر جامعة قازيون بنغازي، الطبعة الأولى 1997، ص 27.
- 6) التغير الاجتماعي تأليف: إس- س- دوب، ترجمة الدكتور عبد الهادي الجوهري وآخرون، مرجع سابق، ص 33.
- 7) Ruptures et transformations sociales en Algérie, Mohamed boukhobza, volume 02, O.P.U, Alger 1989, p 552 et 603.
- 8) صالح محمد علي أبو طاحون، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة عمان، الطبعة الأولى 1998، ص 25.
- 9) أثر التحولات الاجتماعية والاقتصادية على الأسرة العربية، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص 9.
- 10) المرجع نفسه، ص 57.

11) L'Algérie face aux défis de la mondialisation, Dr Abderahmane mebtoul, office des publications universitaires, Alger 2002, P98,108.

12) Ibid. P41,112, ,208.

13) Ibid, p115,120.

14) Mostefa Boutefnouchet, La société algérienne en transition, office des publications universitaires, 11- 2004, P17.

15) Ibid, p158, 189,192,194.

16) Ibid, p226.

17) بلقاسم محمد-حسن بملول، الجزائر بين الأزمة الاقتصادية والأزمة السياسية، مطبعة دحلب، الجزائر، ص 23.

18) L'Algérie face aux défis de la mondialisation, Dr Abderahmane mebtoul, O.P.Cit, P17.

19) الآثار المتوقعة للانضمام للمنظمة العالمية للتجارة، صالح صالح، مجلة العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة فرحات عباس سطيف، العدد 1 / 2002، ص51.

20) التطور الاقتصادي والنقدي للجزائر، محافظ بنك الجزائر، بنك الجزائر، نوفمبر 2000.

21) مجلة اقتصاديات شمال إفريقيا، جامعة حسنية بن بوعلي الجزائر، العدد 2 2003، ص.62

22) جنوح الأحداث والتغير الاجتماعي في الجزائر المعاصرة، علي مانع، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1996، ص35.

السوابق المؤثرة على رضى المستهلك:

دراسة إمبريقية لمستهلكي العلامة Isis.

بن حبيب عبد الرزاق* / بن أشنهو سيدي محمد**

الملخص:

تهدف من وراء هذا المقال إلى تناول الأسباب و العوامل المساهمة في تشكيل رضى المستهلك، و للقيام بذلك ارتأينا أن نقسم هذا المقال إلى ثلاث أقسام، خلال القسم الأول قمنا بالتعرف على مختلف المفاهيم التي تظهر بأنها منفصلة في الأدبيات التسويقية، لكنها تعبر عن أهم المكونات التي تساهم في تشكيل "العلاقة مع العلامة التجارية"، و يتعلق الأمر بأربع مكونات هما: السعر المدرك، الجودة المدركة، القيمة المدركة، و الرضى بالعلامة التجارية، ثم بعد ذلك خصصنا جزءاً ثانياً نظهر من خلاله العلاقات الموجودة بين تلك المكونات، لكي نبين من خلالها التأثير الإيجابي لكل متغير على رضى المستهلكين، و في الأخير أدرجنا جزءاً ثالثاً إمبريقياً نتحقق من خلاله ميدانياً من النموذج النظري الموضوع في البحث، و يكون ذلك باستعمال طريقة المعادلات المهيكلية بالاستعانة بالبرنامج الإحصائي Statistica.

الكلمات الدالة: الرضى؛ السعر المدرك، الجودة المدركة؛ القيمة المدركة؛ المعادلات المهيكلية.

مقدمة:

إن الأوضاع الاقتصادية الراهنة، دفعت المؤسسات الخدمية إلى القيام بمهام تسويقية تتمتع باستراتيجية دفاعية، تهدف من ورائها إلى كسب وفاء زبائنهم، حسب Aaker (1994) يعود السبب هنا إلى وجود علاقة قوية (ارتباط شديد) بينها و بين حجم الأرباح التي يمكن أن تحققها في المستقبل¹. لذلك نرى بأن هذا النوع من المؤسسات يولي اهتمام كبير للأسباب التي ترضي المستهلكين، و للقيام بذلك، يلجأ رجال التسويق إلى تحسين مواقف و تطلعات زبائنهم، اتجاه الجودة و القيمة المدركة لخدماتهم المعروضة.

* أستاذ دكتور بكلية العلوم الاقتصادية / جامعة تلمسان

** أستاذ مساعد بكلية العلوم الاقتصادية / جامعة تلمسان

¹ -A D Aaker., (1994), op cit, P.45.

1 مفهوم رضى المستهلك بالعلامة و المكونات المؤثرة فيه:

1.1 مفهوم رضى المستهلك:

في الوقت الراهن لا يوجد هناك أي تعريف للرضى أُثر على إجماع جل المجموعات العلمية، لذلك و مع مرور السنوات وجد هذا المفهوم نفسه غريباً بين مجموعة من المفاهيم المختلفة. فمثلاً نجد أن أصل كلمة رضى، هو لاتيني: satis (assez، بمعنى الكفاية)، و facere (faire، بمعنى فعل)، معنى ذلك أنه يجب توفير ما هو مرغوب فيه إلى حد الكفاية. بنفس الكيفية يعرف القاموس الفرنسي Le petit Larousse (1991) الرضى عندما قال عنه بأنه "الحالة النفسية التي تنتج من خلال تلبية الشيء الذي نطلبه أو نرغب فيه"². على هذا الأساس تكون هناك حالة رضى إذا و فقط إذا وُقِّر المنتج/أو الخدمة للمستهلك بالضبط ما يرغب فيه، بحيث لا يأخذ ذلك بعين الاعتبار فكرة "فعل أكثر مما ينتظره المستهلك" أو "فعل أقل مما ينتظره"، بمعنى يقتصر على توفير رغبة محددة و فقط.

حسب Vanhamme (2004) أنه من الصعب وضع تعريف محدد و شامل لهذا المفهوم إلا أنه من خلال استعراض وجهات نظر مختلفة للمفكرين في هذا المجال³، نجد أن Oliver (1981) رأى بأن الرضى يعبر عن "حالة نفسية مجملّة، ناتجة عن الانفعالات التي تدور حول الآمال المرتبطة بالمشاعر السابقة للمستهلك و المتعلقة بتجارب الإستهلاك". أما Fornell، Anderson، و Lehmann (1994) عرفوا من جهتهم الرضى المتراكم، على أنه التقييم الشامل، المرتكز على جميع تجارب الشراء و استهلاك السلع و الخدمات خلال وقت محدد". عاد Oliver سنة (1997) عندما قال أن "الرضى يعبر عن الإشباع، أو الحكم المعبر عنه من طرف المستهلك عن السلع و الخدمات (إن قدمت) و ما إذا وصل مستوى سرور هذا الأخير إلى حد البهجة". و في سنة (1998) أضاف Plichon إلى تعريف الرضى البعد المعرفي عندما قال عنه بأنه حالة ذاتية، صادرة عن عملية التقييم الشعوري و المعرفي الذي يحدث خلال مبادلات خاصة".

على ضوء هذه التعاريف يمكننا استنتاج بأن الرضى: حالة ذاتية ذات طبيعة انفعالية، نابعة من مسار تقييمي نسبي و معرفي، ناتج عن تجربة الإستهلاك. يمكن اعتبار الرضى أيضاً على أنه حالة شعورية و/أو معرفية، خلفي و لاحق لعملية الشراء، ناتج عن عملية المقارنة بين التوقعات و الأداء المدرك.

² - Le petit larousse, (1991), Librairie Larousse., p.874. .

³ - J Vanhamme, (2004), Op cit.

2.1 مفهوم السعر المدرك:

يعرف السعر المدرك على انه "عملية يتم من خلالها التحصل على مجموع المعالم، التي تكون في نفس الوقت ذاتية و موضوعية"⁴ أو انه يعبر عن " التقدير الذهني عن الفرق الموجود بين السعر المرجعي الخارجي (السعر الذي يباع به المنتج) و بين السعر المرجعي الداخلي (الموجود في ذهن المستهلك)".
عندما يأخذ المستهلك حكم على منتج بأنه غال أو رخيص ؛ هذا يعني بأنه يقيم هذا العرض بمعياري مرجعي يعتمد عليه في تقييم السعر، هذا المعيار نسميه بالسعر المرجعي. عرف Monroe (2002) هذا الأخير على أنه "السعر الذي يستعمله المشتري كعنصر مقارنة، لتقييم سعر المنتج و/أو الخدمة المعروضة"⁵. حسب Hamelin (2002) أن السعر المرجعي ينقسم إلى قسمين: السعر المرجعي الداخلي و السعر المرجعي الخارجي.

* **السعر المرجعي الداخلي:** هو السعر المنتظر من طرف المستهلك، يتشكل من المعتقدات الذهنية، من تجاربه السابقة، و في غالب الأحيان يضعه المستهلك متعمدا، كهدف يريد إيجاد في السوق.⁶

* **السعر المرجعي الخارجي:** هو السعر الذي يتحصل عليه من المعلومات الموجودة في البيئة.
فنتيجة المقارنة بين هذين السعريين هي التي تحدد أهمية السعر المدرك الذي يعتبر من طرف المستهلك على أنه التضحية المادية الضرورية للقيام بالمبادلة. لا تقتصر هذه التضحية فقط على المال بل هناك أيضا المجهودات البدنية و النفسية، كل هذا يشكل ما نسميه بالتضحية المدركة من طرف المستهلك.

* **التضحية المدركة:** عرفها Zeithaml (1988) على أنها كمية النقود، و الجهود المبذولة من طرف المستهلك في سبيل اقتناء المنتج و/أو الخدمة، تتمثل الجهود في: التعب؛ الوقت المستغرق؛ التنقل للبحث عن المنتج؛.. يلح الكاتب في هذه النقطة بقوله أن الأسعار النقدية لها تأثير سلبي على التضحية المدركة عملية إدراك القيمة من طرف المستهلك، و ذلك نظرا للخطر المدرك الذي يمكن أن ينتج من هذه الأخيرة.⁷

3.1 الجودة المدركة للعلامة التجارية

⁴ - Chirouz Y, (1995), « le marketing stratégique », édition éclipse, p : .

⁵ - Hamelin J (2002), « la confiance des consommateurs en leur attentes de prix : une application au changement de prix », in actes du congrès de l'association Française du marketing, Reims.

⁶ - Vernet E (2003), « l'essentiel du marketing », 2^e édition d'organisation, p :264.

⁷ - C Urbain, (2002), « De l'équité à la perception et l'acceptation du prix par le consommateur : la notion de juste prix », in actes du congrès de l'association Française du marketing, Lille.

عندما نتكلم عن الجودة المدركة لعلامة تجارية معينة يجب علينا أن لا ننسى أن ندخل في هذا المفهوم العديد من العناصر التي لها تأثير مباشر على إدراك العلامة على غرار (جودة، السعر، الجهد المبذول للبحث عن المعلومات، الموضبة، الطراز، الجانب الجمالي...). فالجودة المدركة هي "حكم المستهلك اتجاه تفوق، و براعة منتج أو خدمة لعلامة تجارية معينة"⁸. المستهلك يقيم جودة علامة معينة من خلال المواصفات النوعية التي يتميز بها كل منتج أو الخدمة، في هذا السياق يمكن القول بأن الجودة المدركة من العلامة تسبق القيمة المدركة لها. فهذه الأخيرة يتم تقديرها كنتيجة للمقارنة بين المنافع المستمدة من جودة العلامة و بين التكاليف التي تحملها المستهلك (المالية، النفسية، الجهد المبذول...).

إذن الجودة المدركة من العلامة تعبر عن الرأي الذي يبدي به المستهلك اتجاه المنتج أو الخدمة عند مقارنته بين الجودة التي حصل عليها فعلا و بين المنافع التي كان ينتظرها منها، فإذا كانت الجودة التي حصل عليها المستهلك أكبر من التي كان يتوقعها، فإن الجودة المدركة للعلامة هنا تكون إيجابية، و في حالة العكس تكون منخفضة⁹. تشمل الجودة المدركة إذاً على تقييم جميع المواصفات التي تتميز بها العلامة (الموضبة، الجانب الجمالي، الطراز، الصورة الذهنية، المصداقية، حسن جودة المنتج، ربح الوقت، الفوائد البيئية كالتقدير الفردي من طرف الآخرين...).

4.1 القيمة المدركة للعلامة التجارية:

تعبر القيمة عن "التقييم الشامل للمنافع المستمدة من المنتج أو الخدمة، فنتج من خلال المقارنة بين الإدراكات المتعلقة بالشيء المتحصل عليه، و بين التضحيات المنفقة من طرف المستهلك"، تعرف أيضا على أنها " الفرق بين المنافع المدركة و التضحيات المدركة"¹⁰. و عرفت أيضا على أنها "الفرق (أو الزيادة) بين المنافع المدركة، و التكاليف المدركة"، ففي هذه الحالة تفسر القيمة في الإطار التبادلي، لمبادلة محتملة بين طرفين، و تحرك سلوك الشراء لدى الفرد¹¹.

إذاً مما سبق، يمكننا تعريف مفهوم القيمة المدركة من خلال مقارنتان: الأولى معرفية و الثانية شعورية. تجد المقاربة المعرفية أسسها ضمن نموذج المبادلة، بمعنى العملية التي يقوم من خلالها كل طرف بإعطاء شيء له قيمة مقابل شيء آخر له قيمة أكبر¹². معنى ذلك أن التقييم و الاختيار الذي يقوم به

⁸ - Perrouy (2004)., « Impact des interactions entre marque et régions d'origine », Dans l'actes du congrès International de l'AFM. St Malo.

⁹ - R Chumpitaz, V Swean (2002) " La qualité comme déterminant de la satisfaction des clients" Dans l'acte du congrès de L'association Française de Marketing, Lille.

¹⁰ - Monroe et krishnan, (1985); cité par P Aurier, D Evrard, et G N'goala, (2000), op cit.

¹¹ - R Mencarlli., (2008), « Interactions lieu-objet comme conceptualisation de l'expérience vécue : test d'un modèle intégrateur », Recherche et Application en Marketing.

¹² - P Kotler, (1994), *Le comportement du consommateur*, édition Dunod.

المستهلك ينتج من خلال المقابلة المعرفية (الفرق، أو الحاصل) بين التكاليف (مخرجات)، و المنافع (مدخلات)¹³. في الحقيقة كثيراً ما نسمع عن "التكاليف"، و "المنافع" أو نسمع عن "المدخلات"، و "المخرجات"، لكن بصفة عامة يظهر أنه من الإمكان الإشارك مع مفهوم المنافع، فكرة : الأرباح و المكاسب، المنفعة العامة، و إشباع الحاجات، و كل ما بإمكانه أن يأتي بنتائج إيجابية لفائدة الفرد. أما مع مفهوم التكلفة يمكن أن نشرك أيضاً فكرة: التضحية المدركة من طرف الفرد كما أكد عليها¹⁴، أو كل ما بإمكانه أن يأتي بنتائج سلبية ناتجة خلال عملية الشراء أو الإستهلاك.

لإتمام النقض الذي تتميز به هذه المقاربة، تناول العديد من الباحثين موضوع القيمة المدركة من خلال المقاربة الشعورية. حسب هذه المقاربة أن الحكم على القيمة ينتج من عملية الإستهلاك و/أو حيازة المنتج أو الخدمة، و يعبر عن " تفضيل نسبي (مقارن، شخصي، و وضعي) يعبر عن تجربة المستهلك خلال تفاعله مع الشيء"¹⁵. يمكن اعتبار بأن أسس هذه المقاربة ذا طابع فلسفي كون أنه يأخذ بعين الاعتبار كل ما هو أهل للتقدير¹⁶، و الذي يمكن أن يكون موضوع للحكم على القيمة.

2 تأثير السعر المدرك، الجودة المدركة، و القيمة المدركة، على رضى المستهلك:

إن دراسة الأسباب التي تقود سلوك رضى المستهلكين، تحتم علينا أن نقوم بدراسة العلاقات السببية الموجودة بين الجودة المدركة للعلامة التجارية، و قيمتها المدركة، و كيفية تأثيرها على رضى المستهلك. برز مفهوم الرضى مع أواسط التسعينيات خاصة مع الأعمال التي قام بها Day، Hunt و Chumpitaz (1990)، فعلى مدى عشرين سنة أصبح هذا المفهوم أحد أهم العبارات المستعملة في دراسة سلوكيات ما بعد الشراء/استخدام المستهلك و هذا لا من الناحية الأكاديمية و لا من الناحية المقاولاتية. نهدف من وراء هذا البند من جهة إلى عرض خلاصة لأهم السوابق المتعلقة بمفهوم الرضى على غرار: السعر المدرك، الجودة المدركة، القيمة المدركة.

1.2 العلاقة بين السعر المدرك و القيمة المدركة:

¹³ - C Urbain.,(2002) " De l'équité à la perception et l'acceptation du prix par le consommateur: la notion de juste prix " Colloque international sur le prix.

¹⁴ - A Merle., J-L Chondon., et A Roux., (2008), « Comprendre la valeur perçue de la customisation de masse : une distinction entre la valeur du produit et la valeur de l'expérience de co-design », Recherche et Application en Marketing.

¹⁵ - Holbrook, and Horfman; (1985) dans P Aurier, G N'goala et G Evrard, (2004), Op cit.

¹⁶ - Encyclopedie universalis, (2004).

خلال تناوله للقيمة المدركة عرف Zeithaml السعر من وجهة نظر المستهلك على أنه "مجموع التضحيات التي يتحملها المستهلك" و عرف أيضا القيمة على أنها "التقييم الشامل لقدرات المنتج على إشباع رغباته من خلال إدراكه للفارق بين ما يعطي من تضحيات و ما يتحصل عليه من فوائد".¹⁷ في هذه الحالة يؤكد الكاتب بأنه خلال عملية إدراك القيمة، يحاول المستهلك التوفيق بين Give و Get. هذه الأخيرة تعبر عن جملة الفوائد و تشمل المواصفات الداخلية و الخارجية للمنتج المتعلقة بالجودة، و عناصر أخرى مثل: الراحة، ربح الوقت، الفوائد النفسية (كتقدير الفرد من طرف الآخرين)،.. أما مكونات التضحية Give تشمل الأسعار النقدية و الغير نقدية (الوقت، المجهود، ..). فنتيجة المقارن بين هاذين المعيارين هو الذي يحدد أهمية القيمة المدركة. حسب الكاتب أن المواصفات الخارجية للمنتج هي عبارة عن مؤشرات تساعد على عملية إدراك القيمة، و تمكن المستهلك من المقارنة بين التضحيات المبذولة في سبيل التحصل على المنتج (القيمة المدركة التبادلية) و الفوائد المكتسبة (القيمة المدركة الاستعمالية).

2.2 العلاقة بين الجودة المدركة و القيمة المدركة:

هناك بعض الأعمال التي اهتمت بالقيمة على غرار أعمال Holbrook و Hoffman و Zeithaml، Ostrow و Icobeci نشأت نتيجة لانتقاد القدرة التفسيرية للجودة المدركة، بحيث أنها أجبرت بأن تضيف إلى نماذجها، جملة من الموارد التي يلتزم بها المستهلك على غرار السعر، الوقت، المجهودات، بحث عن المعلومات،.. الخ.

لقد تم تعريف مفهوم الجودة من طرف Zeithaml (1988) و Aaker (1994) على أنه "حكم يدلي به المستهلك معبراً من خلاله عن امتياز أو التفوق الشامل للمنتج أو الخدمة". يرى الكاتب Olshavsky بأن المستهلك يقوم في الغالب بمقارنة جودة المنتج أو الخدمة من خلال ملاحظة مواصفاتها الخاصة (التميزة بها)، في هذا الإطار تعتبر الجودة حسب الكاتب من سوابق القيمة. تتميز هذه الأخيرة حسب ما يرى Zeithaml بخاصية نسبية كون أنها تخضع للمنافع المدركة من الاستهلاك و أيضاً إلى التكاليف المدركة التي يتحملها المستهلك خلال خطوات الشراء، بحيث أنها تلعب في الكثير من الأحيان حسب Fornell و رفقاءه دور المتغير الوسيط بين الجودة المدركة من الشيء (منتج أو خدمة) و رضى المستهلك¹⁸، هذا هو السبب الذي جعلها من المتغيرات التي لا يجب أن يستهان بها عند دراسة الرضى.

3.2 العلاقة بين رضى المستهلك بالعلامة التجارية و الجودته المدركة:

¹⁷ - Zeithaml dans Urbain C, (2002), op cit.

¹⁸ - P Aurier., Y Evrard., et G N'goala., (2004), op cit.

نجد في أدبيات التسويق بأنه قد تم الخلط في الكثير من الأحيان بين مفهوم الرضى و الجودة المدركة. تعرف هذه الأخيرة بأنها "حكم المستهلك المأخوذ عن الامتياز أو التفوق الإجمالي للمنتج أو الخدمة"¹⁹، أو بالتدقيق كما عرفها Oliver بأنها " التقييم لامتياز المنتج أو الخدمة"، بينما عرفت Vanhamme (2002) الرضى بأنه " الناتج النهائي عن التقييم الذي يجريه المستهلك خلال عملية المبادلة"²⁰. مما لا شك فيه يرتبط هاذين المفهومين الأخيرين مع بعضهما البعض، لكن لا يمنع هذا من أن العديد من الأبحاث التي أقيمت في هذا الصدد على غرار دراسات: Fornell و Anderson (1994)، Bitner و Hubertt (1994)، Cronin و Taylor (1992)، Grewal، Brown و (1994)، و أخيراً Oliver (1994 و 1997)، قد أكدت على تمييزهما عن بعضهما البعض. فيما يلي أهم الاختلافات التي أقرها هؤلاء الباحثين.

- تأثير الجودة المدركة على رضى المستهلك:

قال Oliver (1980) بأن الجودة المدركة تدخل ضمن المتغيرات التي تمت إضافتها إلى جانب السوابق الأخرى المؤثرة في رضى المستهلك. قبل الشروع في شرح هذه النقطة، لا بأس أن ذكر بأنه ضمن الأدبيات كان هناك تعارض بين الباحثين حول الروابط السببية الموجودة بين رضى المستهلك و الجودة المدركة من المنتج أو الخدمة، فنجد مثلاً بأن Zeithaml، Parasuraman، و Berry (1988) اتفقوا على العلاقة السببية التالية: " الجودة المدركة . الرضى " بينما نجد بأن باحثين آخرين أمثال Bolton و Drew أو Bitner (1991) أكدوا على علاقة سببية معاكسة للأولى و هي كالآتي: " الرضى جودة مدركة "²¹.

تعرضت المقاييس المستعملة في هاتين الدراستين إلى العديد من الانتقادات هذا من جهة، و من جهة أخرى إن النتائج التجريبية للدراسة التي قام بها Cronin و Taylor (1992) حول عينة متعددة النشاطات (قطاع بنكي، خدمة إبادة الجرذان، التنظيف بالناشف، و الأكل الخفيف) و كذلك بالنسبة لدراسة Grewal، Brown و (1994)، قد فصلت بين النموذجين السابقين (بعد المقارنة بينهم) [جودة مدركة رضى مقابل رضى . جودة مدركة] كون أنها رجحت الكفة لصالح العلاقة السببية التالية "جودة مدركة - رضى".

حسب Vanhamme (2002) أننا يمكننا ملاحظة بأنه ضمن منظور المبادلة التجارية الخالصة  جودة مدركة رضى هي علاقة جُذْ معقدة بسبب وضعية النظرية الأساسية للمتغيرين. فنجد بأن صياغة

¹⁹ - G N'goala., et C Benavent., (2004), op cit.

²⁰ - عطار نور الهدى (2008) "تسيير الخدمات الصحية و السياحية " مذكرة نيل شهادة الاليسانس بجامعة جيلالي اليابس، سدي بلعابس.

²¹ - J Vanhamme., (2004), op cit

الرضى أوسع من تلك المتعلقة بالجودة المدركة كونها تترجم الحالة النفسية للزبون بالنظر إلى خبراته مع المنتج و/أو الخدمة. الجودة المدركة حسب الكاتبة لا تتعلق إلا بإدراك بعض العناصر المرتبطة بالمنتج أو الخدمة، والتي تعتبر بدورها طرف معني بالخبرة التي يعتمد عليها تقييم الرضى. بالإضافة إلى ذلك يمكن أن يكون حكم الجودة سابق للوجود عند مقارنته مع الرضى كونه لا يأخذ بعين الاعتبار خبرة الاستهلاك/شراء المنتج أو الخدمة، بينما تواجه الخبرة شرط لا يمكن الإستغناء عنه خلال تقييم الرضى.

3.2 العلاقة بين رضى المستهلك بالعلامة التجارية و قيمته المدركة لها:

يعتبر Fornell و زملاؤه أن الجودة و القيمة المدركة تعد خلال خبرة الاستهلاك، من أهم العوامل الموجهة لرضى المستهلك²². حسب الكاتبة أن الجودة المدركة تتأثر إيجابياً بالمواصفات التي يتمتع بها المنتج أو الخدمة و بالسعر المتعلق بها، و تؤثر بدورها على القيمة المدركة بحيث أنه كلما كانت الجودة المدركة قوية كلما كانت القيمة المدركة هي الأخرى قوية، لكن بشرط أن تكون التضحية المدركة منخفضة²³. يؤكد الكتاب في هذا السياق على تأثير هاذين المتغيرين (الجودة و القيمة المدركة) على رضى المستهلك بحيث تكون نتيجة التأثير على حسب طبيعتها الإيجابية أو السلبية. قبل أن نقوم بشرح تأثير القيمة المدركة على رضى المستهلك، سنقوم في البداية بدراسة مقارنة للمقاربات المتعلقة بالقيمة المدركة و الرضى، ثم نقوم بعد ذلك بذكر أوجه الاختلاف بينهم.

- مدى تأثير القيمة المدركة على الرضى:

يعد رضى المستهلكين حسب Hunt و Morgan (1994) ضمن مجال الإستهلاكات من السوابق المؤثرة على المدى البعيد. بطبيعة الحال إذا أحس المستهلك بأنه غير مرتاح و غير راضى عن علامة تجارية معينة، يدفعه ذلك للبحث عن البدائل المنافسة. يعبر الرضى حسب OLiver عن " تقييم نتائج خبرة الاستهلاك أو الاستعمال و ذلك من خلال مجموعة من المعايير و الأهداف، التي تستخلص ما إذا كانت نتيجة الأداء سيئة، رائعة، أو فائقة الروعة". لذلك في هذا الصدد قال الكاتب Eggert و رفقاءه (2004) أن الجودة المدركة و القيمة تتواجدان بالقرب من الشيء المقيم، بينما تصف الرضى الحالة المعرفية و الشعورية للفرد من خلال خبرة استعمال أو استهلاك المنتج أو الخدمة شراء ثم استعمال²⁴.

²² - G N'goala., C Benavent., et P Aurier, (2005), op cit.

²³ - G Marion., (1999), op cit, p.297.

²⁴ - A Eggert, G N'goala., et L Georges, (2004), « L'impact de la communication des managers de comptes clés sur la valeur perçue et la satisfaction des clients clés : une étude empirique auprès des acheteurs des produits industriels » Dans l'acte du Congrès International de L'Association Française de Marketing..

بالفعل يتم التعبير عن القيمة المدركة بالنظر إلى المنافع المدركة و التضحيات المدركة، بينما الرضى يستند إلى نتيجة تأكيد أو إبطال التطلعات الأولية للفرد²⁵، على هذا الأساس لإرضاء حاجة المستهلكين ينصح الكاتب بأن تقوم المؤسسة قبل كل شيء باستكشاف أو بالأحرى التنبؤ بتطلعاتهم (منتظراتهم) المتعلقة بالمنتوج أو الخدمة المرجوة، و للقيام بذلك تجدد نفسها بحيرة على تحسين أداء منتوجاتها أو خدماتها لكي يتم إدراكها بصورة جيدة مما يؤثر إيجابياً على قيمتها المدركة.

يفترض الرضى بأن تتوافق القيمة المدركة (منافع مدركة / تضحية مدركة) مع التطلعات الابتدائية للزبون خلال عملية المبادلة التجارية، فبطبيعة الحال المستهلك الذي لم يتم مكافئته (من خلال منافع الجودة) على حسب التضحية التي تحملها (نقدية و غير نقدية) خلال المبادلة التجارية، لا يكون راضى على الإطلاق بالعلامة التجارية.

لقد أكد Slater و Narver (1990) على الدور الذي تلعبه الجودة المدركة في خفض أو الرفع من أهمية القيمة المدركة و حالة الرضى لدى المستهلكين، على هذا الأساس يعتبرونها من بين العوامل التي تعتبر منبع للقيمة و رضى²⁶. في النموذج المسمى بنموذج ACSI، صادقة Fornell و آخرين (1996) على السلسلة السببية المعبر عنها في الشكل (1).

للتأكيد على نموذج Fornell و رفقاءه (1996) قال Oliver (1999) بأنه عندما تعبر القيمة المدركة على نتيجة الفارق الموجود بين " تكاليف / و المنافع " في هذه الحالة يتم اعتبارها من السوابق المؤثرة على رضى المستهلك.

3 النموذج النظري و فرضيات البحث

في الوقت الراهنه يتطلب على المؤسسات التي تتبنى توجه تسويقي، إختيار إستراتيجية دفاعية مركزة على المحافظة و كسب وفاء الزبائن²⁷، جاء هذا بعد تأكدها من أن تمسكها بزبائنها الحاليين يكلفها أقل بخمس مرات من بحثها على زبائن جدد²⁸، و للقيام بذلك وجدت هذه المؤسسات نفسها بحيرة على تحسين جودة منتوجاتها و خدماتها لإرضاء زبائنها. فبعد الدراسات المعمقة و الجهود المبذولة في مجال دراسة سلوك

2- يتعلق الأمر هنا بالتطلعات التي من الممكن التنبؤ بها.

²⁶ - Slater et Narver., (2000), cité par A Eggert., et autres., (2004), op cit.

²⁷ - Aurier.P., Evrard Y et N'Goala.G, (1998), « La valeur du produit aux yeux du consommateur », - Acte du congrès International de L'Association Française de Marketing, Nantes

²⁸ - VO T T H, et Jolibert A, (2005), « Le rôle modérateur de l'implication durable sur la relation entre la satisfaction et la fidélité du consommateur », dans L'acte du congrès international de l'AFM.

المستهلك قام جل الباحثين، من إبراز عنصرين رئيسيين يؤثران على رضى المستهلك، و هما الجودة المدركة، القيمة المدركة. خلال دراساتهم التجريبية لهُذان العنصران تأكد الباحثين من تواجد علاقات خطية إيجابية بين: الجودة المدركة و القيمة المدركة، الجودة المدركة و الرضى، و القيمة المدركة مع الرضى. أنظر الشكل (02).

1.3 العلاقة بين الجودة المدركة و القيمة المدركة

من أولى الأبحاث التي تأكدت من هذه العلاقة هي أبحاث Zeithaml (1985)، Corfman و Holbrook (1988)، و Iacobucci و Ostrom (1993)، حسبها أن المستهلك خلال إدراكه للقيمة يتأثر بالجودة المدركة، كون أنه يقارن بينها و بين التضحيات المدركة (السعر، مجهودات، البحث عن المعلومات، ...) و أن نتيجة المقارنة هي التي تحدد أهمية القيمة المدركة. في هذا الإطار تعتبر الجودة المدركة من سوابق القيمة، و أن لهذه الأخيرة خاصية نسبية كون أنها تابعة للمنافع المدركة من طرف المستهلك و أيضاً للتكاليف المنفقة²⁹. إن القيمة هي أيضاً معرفة على أنها متغير وسيطي بين الجودة المدركة للعلامة التجارية و رضى الزبائن، و أن كلاهما يؤثر على الوفاء بالعلامة التجارية.

ف.1: الجودة المدركة تؤثر إيجابياً على القيمة المدركة.

2.3 العلاقة بين السعر المدرك و القيمة المدركة: يتمثل السعر في كل ما يقدمه المستهلك من مال بالإضافة إلى التكاليف (التعب، الوقت المبذول، التنقل للبحث عن المنتج، ...)، و المساهمات (خصائص الفرد، قيمه، وضعيته الاجتماعية و الاقتصادية، ...) و بما أننا رأينا في السابق أن هناك علاقة طردية بين الخطر المدرك و التضحية المدركة، أن هناك علاقة عكسية بين هذا الأخير و القيمة المدركة، فإنه يمكننا سرد الفرضية التالية:

ف.2: القيمة المدركة لها علاقة عكسية مع التضحية المدركة.

3.3 العلاقة بين القيمة المدركة و الرضى

حسب Fornell و آخريين (1996) يعتبر الرضى في المنظور التبادلي من نواتج القيمة المدركة خاصة عندما يتعلق الأمر باختيار أو استهلاك منتج أو خدمة علامة تجارية معينة، بحيث يكون ذلك بعد الشراء. لذلك يظهر الرضى على أنه استجابة شعورية (انفعالية) تأتي كنتيجة لخبرة استهلاك و تشترط أن يكون هناك مقارنة بين الأداء المدرك من المنتج أو الخدمة المقدمة و التضحيات المدركة، و يكون ذلك من خلال استعمال مجموعة من المعايير على غرار: توقعات، رغبات، الإنصاف، وعود، تجارب سابقة مع نفس الصنف، ...³⁰،

²⁹ - Zeithaml (1988), dans Bolton et Drew (1991), dans Aurier et autres (1998), op cit.

³⁰ - Oliver (1997), dans N'Gobo G, dans, Aurier et autre (1998), op cit.

على أن يتم تحديد أهمية القيمة المدركة التي بدورها تؤثر على رضى المستهلك. يتأثر هذا الأخير مثله مثل القيمة المدركة بالجودة المدركة من المنتج أو الخدمة، إلا أنه يختلف عنها كونه يأتي بعد خبرة الاستهلاك و ليس قبلها.

ف م: القيمة المدركة تؤثر إيجابية على رضى المستهلك.

4 منهجية البحث للتأكيد الإمبريقي

سنقوم في هذا البند بعرض جملة من المقاييس للمتغيرات المتعلقة بنموذج البحث (نموذج القياس، و الهيكلي) من خلال القيام بتحليل إستكشافي [ACP] باستعمال Spss، و أيضاً منهجية إمبريقية لتأكيد مجموعة من الفرضيات من خلال تحليل تأكيدي [AFC] باستعمال Statistica. قمنا بتحليل هذا النموذج من خلال دراسة حالة مستهلكي خدمات الهاتف النقال Isis.

1.4 جمع البيانات و خصائص العينة

إن التوجه النظري لبحثنا هو أصل (السبب) في اختيار طريقة المعاينة غير الاحتمالية الحصصية، لذلك فإن اختيار المجيبين تم على حسب معاينة حصصية (حسب نسب كل واحد في مجتمع البحث). يتكون الفضاء العملي لبحثنا من مستهلكي منتج التنظيف Isis، تم الإتصال هؤلاء المجيبين بأماكن تواجدهم، حيث أننا طلبنا منهم أن يجيبوا على الاستمارة.

بعث الإستمارة تم بمساعدة مجموعة من الطلبة و الأصدقاء، حيث دامت الدراسة الإمبريقية فيها مدة ثلاث أشهر (مارس، أبريل، ماي) من سنة 2010. اختيار المجيبين تم على حسب نسبة كل واحد منهم في مجتمع البحث. أنظر الجدول رقم (01)

العلامة التجارية المختارة كانت Isis، وقع اختيارنا على هذه العلامة نظراً إلى العدد الكبير من الزبائن الذين معها، الشيء الذي يسهل لنا مهمة الوصول إليهم هذا من جهة، و من جهة أخرى أن كل متغير من المتغيرات المكونة لنموذجنا (جودة مدركة، قيمة مدركة، رضى، و السعر) يساهم في الربط بين العلامة Isis و الزبائن.

2.4 تقييم النموذج العام: التحليل التأكدي (AFC) لنموذج القياس و الهيكلي

لمعرفة جودة تناسق (توافق) نموذج القياس و النموذج الهيكلي مع المعلومات المتعلقة بالدراسة، نستعين بدلائل التسوية (les indices d'ajustements)، التي تمكننا من تقييم الحد الذي يعطي من خلاله النموذج النظري المقترح نفس المعطيات المجموعة. الجدول (02) يستعرض لنا أهم هذه الدلائل.

نلاحظ أن الكي تربيع (χ^2) تتراوح بين 990 و 806 و أن درجة الحرية (df) تتراوح بين 263 و 287، يتميزان هذان المقياسان بأتهما الأكثر إنتشاراً و دقةً عند مقارنتهما بالدلائل الأخرى، و بما أن χ^2/df هي محصورة بين 2 و 5 فإن قيمتهما جيدة و تؤكد سلامة القياس.

نلاحظ أيضاً من خلال الجدول بأن قيم الدلائل الأخرى على غرار [NFI، Gamma Index، AGFI، GFI] كانت جيدة كونها تقترب من 0.9 و أيضاً [RMR، و RMSEA] كانت هي الأخرى جيدة كون أن نتيجتها يجب أن تكون محصورة بين 0.04 و 0.08.

النتائج المتحصل عليها من دلائل التسوية هي جيدة و تؤكد لنا إمكانية القيام بتحليل نموذج المعادلات المهيكلية، و صلاحيات المعطيات بمعنى إمكانية إستخدامها لاختبار الفرضيات.

5 اختبار النموذج الهيكلي باستعمال المعادلات المهيكلية

1.5 تقييم الهيكل التوفيقي للمتغيرات الكامنة:

المعيار الذي يمكننا من القيام باختبار المعنوية هو اختبار t ل Student، فبعد القيام بهذا الاختبار تحصلنا على البيانات الموجودة في الجداول (03)، (04). لكي يكون للبيانات مدلول جيد يجب أن يكون الاختبار t ل Student فيها أكبر من (1.96) خلال مستوى معنوية 5 % بالنسبة لكل مساهمة توفيقية للمتغيرات الكامنة، ليتم فيما بعد التأكد من علاقة الإنحدار الموجودة بينهما (كتابة المعادلات)، و شكل توزيعهما (أنظر الجدول (06)). نلاحظ من خلال النتائج أن كل المساهمات التوفيقية سواءً تعلق الأمر بالمؤشرات أو الروابط المتعلقة بالمتغيرات الكامنة كانت جيدة خلال مستوى معنوية 5 % ، t ل Student أكبر من (1.96)، و تقدير مستوى الاحتمال أقل من 0.05. على ضوء ما رأيناه يمكننا الإنتقال إلى مرحلة كتابة المعادلات المهيكلية و يكون ذلك من خلال الإستعانة بالنتائج المبينة في الجدول (05).

2.5 اختبار الفرضيات و تحليل النتائج:

1.2.5 تأثير الجودة المدركة على القيمة المدركة:

بما أن جملة هذه النتائج كانت مرضية كون أنها سمحت لنا بقياس متغير الجودة المدركة للعلامة Isis و القيمة المدركة لها، يمكننا الآن التأكد من أهمية العلاقة الموجودة بينهما من خلال تحليل نموذج المعادلات المهيكلية. بعد التحليل تحصلنا على المعادلة التالية: $val = 0.603 \cdot qual + 0.079$. نلاحظ بأن النتيجة أكبر من الصفر (0)، و هذا يدل على أن العلاقة الطردية بين المتغيرين خاصة و أن هذه النتيجة جاءت بعد النتائج المشجعة التالية $[\beta_1 = 0.603, P < 0.05, t = 4.545]$. جملة هذه النتائج تؤكد صحة الفرضية الأولى التي تشير إلى أن الجودة المدركة لخدمة العلامة تؤثر إيجابياً على القيمة المدركة لها.

2.2.5 تأثير السعر على القيمة المدركة:

للتأكد من صحة النتائج التي توصل إليها هؤلاء الباحثين قمنا بنمذجة هذه العلاقة إلى معادلة مهيكلية فتحصلنا على الدلائل التالية: $[\beta_6 = -0.599, P < 0.05, t = 1.96]$. نلاحظ بأن β_6 هي إيجابية خلال مستوى معنوية أقل من (0.05)، و t ل student أكبر من (1.96)، هذا يؤكد صحة هذه النتائج. إن نوع العلاقة الموجودة بين هذين المتغيرين هي خطية و طردية لذلك تكتب العلاقة الرياضية بينهما على النحو الآتي: $val = -0.599 \cdot prix + 0.544$

إن علاقة الإنحدار بين المتغيرين هي خطية عكسية، لذلك يمكننا القول بأن سعر منتج العلامة Isis يؤثر سلباً على القيمة المدركة لهذه العلامة من طرف المستهلك، على هذا الأساس يمكننا القول بأننا تحققنا من صحة الفرضية الثانية.

3.2.5 تأثير القيمة المدركة على رضى المستهلك:

من خلال نمذجة المعادلات المهيكلية للمتغيرين val و satis في البرنامج الإحصائي تحصلنا على القيم التالية: $[\beta_2 = 0.493, P < 0.05, t = 2.024]$. يدل المعامل β_2 على شدة التأثير الذي تمارسه القيمة المدركة (val) على الرضى (satis)، نلاحظ بأن إشارة النتيجة هي موجبة و قريبة من (1)، هذا يؤكد طبيعة العلاقة الطردية و القوية في نفس الوقت، التي تمارسها متغير القيمة المدركة للعلامة على رضى المستهلك.

على ضوء النتائج السابقة تحققنا من صحة الفرضية الثانية التي تنص على أن القيمة المدركة للعلامة Isis تؤثر إيجابياً على الرضى بها. $satis = 0.493 \cdot val + 0.095$

العلاقة الموجودة بين المتغيرين خطية و طردية، إذا يمكننا الإستنتاج بأن القيمة المدركة من طرف المستهلك للعلامة التجارية Isis تؤثر إيجابياً على رضاه بها، على هذا الأساس يمكننا القول بأننا تحققنا من صحة الفرضية الثالثة.

خاتمة:

يعتبر الرضى عند الكثير من الباحثين، بأنه من أهم المتغيرات الوسيطة المؤثرة في السلوكيات المستقبلية للزبائن، لذلك كان من المهم البحث عن الأسباب التي تؤدي إلى نشوء هذا المتغير. كان الهدف الأول من هذا البحث هو إبراز أهم العوامل أو المكونات التي تؤثر في رضى المستهلك بخدمة علامة تجارية معينة، الهدف الثاني كان القيام بتوضيح العلاقات الموجودة بين المتغيرات المكونة لرضى المستهلك، الهدف الثالث تعلق بدراسة إمبريقية تأكدنا خلالها من الفرضيات الموضوعة في البحث.

على ضوء النتائج المتحصل عليها في هذا البحث، إستنتجنا بأن القيمة المدركة للعلامة Isis تأثرت طردياً بالجودة المدركة لها و عكسياً بسعرها، و أنها بدورها أثرت إيجابياً على رضى الزبائن. من وجهة النظر الإدارية، أعطى لنا هذا البحث التوضيحات المتعلقة بكل المتغيرات كل واحدة منها على حدى، أولاً بالنسبة للجودة المدركة للعلامة Isis يجب أن تتميز عن منافسيها في السوق. ثانياً، يجب أن تحافظ العلامة Isis على سمعتها و قيمتها في السوق الجزائرية، للقيام بذلك عليها أن تُوفّق بين سعر مختلف خطوط منتوجاتها و بين جودتها (أي أحسن علاقة جودة/سعر)، أيضاً عليها أن تقوم بالتصنيف المحكم لزيائنها من خلال توفير الجودة المناسبة بالسعر المناسب للزبون المناسب، كون أن هذا الأخير هو جد حساس عندما يتعلق الأمر بالسعر.

ثالثاً، عليها أن تقوم بشتى الوسائل لإرضاء زبائنها و إدخال الفرحة و السرور في نفوسهم، و يتحقق ذلك عندما توفر لهم جودة تفوق أو تتوافق مع توقعاتهم، كأن تقوم بالإكثار من الهدايا التي تدخل في الترويج، تلبية كل الوعود المقدمة للزبون، تحقيق الإبتهاج لديهم، تضمن له راحة البال (إستمرار الغير منقطع للغطية)، تكون شديدة الصراحة معه (تتعامل معه بكل شفافية)، الإصغاء التام للزبون (إستماع إلى مختلف المشاكل التي تقف أمامه خلال استعماله للمنتوج)، عليها أيضاً أن تولي الإهتمام لزيائنها خاصة منهم الأوفياء (إيجاد حلول فورية و ناجعة للمشاكل التي تواجه المستهلك). إذا توفرت تلك الشروط سيحاول المستهلك في هذه الحالة الإستمرار في علاقته مع العلامة إلى أقصى مدة ممكنة، مما يزيد من تعلقه بها و بقاءه وفي لها و لا يفكر أبداً في تغييرها بعلامة أخرى.

مثلاً مثل أي بحث إمبريقي، لا يمكن تفسير نتائج هذه الدراسة من دون أن نأخذ بعين الاعتبار نقائص التي يتميز به عملنا. من جهة أخرى يثير هذا البحث تساؤلات جديدة تنتظر من يجب عنها في الأبحاث المستقبلية.

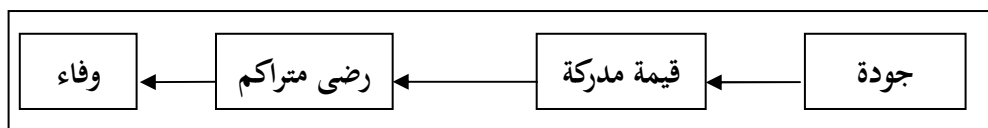
أولاً، إن حجم و طبيعة عينتنا يمكن القول أنه محدود، لذلك عينة متكونة من (150) فرد لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن نعمم نتائجها على كل أفراد المجتمع التي أقيمت عليه الدراسة، فالدراسات التي نستطيع من خلالها تعميم النتائج تشكل أولوية يجب إتباعها.

ثانياً، بالنسبة لتحليل نمذجة المعادلات المهيكلية للنموذج العملي إستعملنا البرنامج الإحصائي **statistica** كانت طريقة التقدير المستخدمة هي **ML**. إن التحليل بهذه الطريقة حسب Roussel و آخري (2002) يحمل نوعاً ما حساسية اتجاه حجم العينة، خاصة إذا لم تكون بين [200 و 400]، لذلك أنصح الباحثين الذين يقومون بدراسات مماثلة أن يستعملوا البرامج الإحصائية التي تحتوي على طريقة تقدير ملائمة للعينات ذات الحجم الصغير، مثل GLS.

ثالثاً، كان بإمكاننا إدخال متغيرات أخرى مفسرة لرضى المستهلك مثل: التضمن (L'implication)، التوقعات (Les attentes)، ثقة المستهلك بالعلامة (la qualité de la relation du prestataire de service)، فالمتغير الأول يتعلق بكمية المعلومات المتواجدة بحوزة المستهلك عن العلامة التي يكون وفي لها، لذلك تكون هناك علاقة إيجابية بينها و بين الرضى، المتغير الثاني بدوره يتعلق بتطلعات المستهلك اتجاه العلامة، فكلما كانت هذه التطلعات إيجابية زادت من رضى المستهلك. أما بالنسبة للمتغير الأخير فيتعلق بثقة الزبون بكل ما تقدمه العلامة.

رابعاً، تم التحصل على الإجابات الموجودة في الإستمارة من خلال التصريحات التي أدلى بها المستجوبون و ليس الملاحظة من طرفنا، على هذا الأساس فإن النتائج التي تحصلنا عليها كانت على حسب تلك التصريحات.

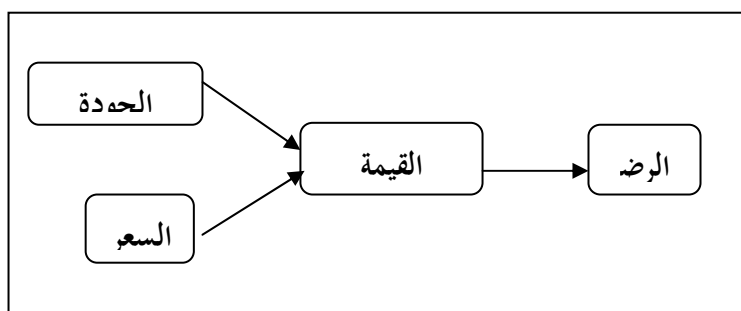
- Aaker.A. David, (1994), Le Management du Capital Marque, édition Dalloz
- Aurier P., Benavent C., et N'goala G. (1998), « La valeur du produit aux yeux du consommateur », Actes des journées nationales des IAE., Vol.12, Nantes.
- Aurier P., Evrard Y., et N'goala G. (2004), « Comprendre et mesurer la valeur du point de vue du consommateur », Recherche et Application en Marketing. Voir : www.AFM.fr.
- Aurier P., Benavent C., et N'goala G. (2005), « Validité discriminante et prédictive des composantes de la relation à la marque », Actes de congrès International de L'Association Française de Marketing, Voir : www.AFM.fr.
- Chumpitaz R, Swean V (2002) "La qualité comme déterminant de la satisfaction des clients" Dans l'acte du congrès de L'association Française de Marketing, Lille.
- Eggert A, G N'goala., et L Georges, (2004), « L'impact de la communication des managers de comptes clés sur la valeur perçue et la satisfaction des clients clés : une étude empirique auprès des acheteurs des produits industriel » Dans l'acte du Congrès International de L'Association Française de Marketing,
- Encyclopedia universalis, (2004).
- Kotler P, (1994), Le comportement du consommateur, édition Dunod.
- Marion G., (1999), op cit,
- Mencarlli R., (2008), « Interactions lieu-objet comme conceptualisation de l'expérience vécue : test d'un modèle intégrateur », Recherche et Application en Marketing, vol.23, n° 3, pp.51-69.
- Merle A., Chondon J-L., et Roux A., (2008), « comprendre la valeur perçue de la customisation de masse : une distinction entre la valeur du produit et la valeur de l'expérience de co-disign », Recherche et Application en Marketing, vol.23, n° 3, pp.27-50.
- Perrouy J. P., et D'hauteville F., Lockshin L. (2004). « Impact des interactions entre marques et régions d'origine sur la valeur perçue d'un vin : proposition de prise en compte de l'expertise perçue du consommateur », Actes de Congrès de l'Association Française de Marketing, 6 ; 7 mai, St Malo.
- Vanhamme J. (2004). « L'influence de la surprise sur la satisfaction des consommateurs : une expérimentation pilote », Aspirante du fonds National de la recherche scientifique, Laboratoire d'analyse du comportement du consommateur, Dans la revue de l'Association Française de Marketing., pp.18-41. Voir : www.AFM.fr.
- Urbain.C. (2002). « De l'équité à la perception et l'acceptation du prix par le consommateur : la notion de juste prix », Actes de Congrès International de l'Association Française de Marketing Lille, Vol 20, pp.27-46.



شكل (1): نموذج تصوري لـ ACSI.

مصدر: Eggert و رفقاءه (2004)، مرجع مذكور سابق.

شكل (02): النموذج النظري لرضى المستهلك



جدول (01): توزيع المستجوبين على حسب أعمارهم

أعمار المستجوبين	21 - 19	34 - 26	40 - 35	أكثر من 40	مجموع
عدد المستجوبين	52	72	48	28	200

جدول (02): دلائل التسوية لنموذج العام.

نموذج القياس	نموذج هيكلي	دلائل التسوية
271.114	372.11	كي تربيع χ^2
48	64	درجة الحرية Degrees of freedom
0.00	0.00	P- Level
5.64	5.81	كي تربيع \ درجة الحرية
0.123	0.054	Steiger and Lind RMSEA Index
0.807	0.880	Joreskog and Sorbom GFI
0.734	0.807	Joreskog and Sorbom AGFI
0.156	0.041	Joreskog and Sorbom RMR
0.803	0.902	Population Gamma Index
0.847	0.807	Adjustment Population Gamma Index
0.879	0.876	Bentler and Bonett Normed Fit Index (NFI)
0.800	0.857	Bentler Comparative Fit Index (CFI)

جدول (03): تقدير نموذج القياس (مساهمة المتغيرات الجلية في المتغيرات الكامنة).

المتغيرات الخفية و الجلية	المساهمة التوفيقية λ	الخطا النوعي ξ	T Student λ 1.96 <	مستوى الاحتمال <0.05
(qual)-1->[qual 1]	0.451	0,037	8.22	0.000
[qual]-2->[qual 2]	0.486	0,037	4.78	0.000
[prix]-3->[prix 1]	0.801	0.325	5.48	0.000
(prix)-4->[prix 2]	0.774	0.047	3.88	0.000
(val)-5->[val 1]	0.461	0,038	8.47	0.000
(val)-6->[val 2]	0.568	0,036	9.41	0.000
(satis)-7->[satis 1]	0.308	0,023	7.25	0.000
(satis)-8->[satis 2]	0.507	0.024	5.98	0.000
(satis)-9->[satis 3]	0.388	0,024	6.01	0.000

جدول (04): تقدير نموذج الهيكلية (العلاقات بين المتغيرات الكامنة و الجلية).

المتغيرات الخفية و الجلية	المساهمة التوفيقية λ	الخطا النوعي ξ	T Student $\lambda < 1.96$	مستوى الاحتمال < 0.05
(qual)-1->[qual 1]	0.261	0.047	5.96	0.000
[qual]-2->[qual 2]	0.435	0.081	6.35	0.000
[prix]-3->[prix 1]	0.716	0.165	8.44	0.000
(prix)-4->[prix 2]	0.372	0.132	9.58	0.000
(val)-5->[val 1]	0.575	0.118	4.26	0.000
(val)-6->[val 2]	0.963	0.129	4.66	0.000
(satis)-7->[satis 1]	0.422	0.066	8.47	0.000
(satis)-8->[satis 2]	0.349	0.143	6.35	0.000
(satis)-9->[satis 3]	0.314	0.037	7.25	0.000

جدول (05): تحليل الارتباطات بين المتغيرات

العلاقة السببية	معامل الإنحدار β_i	T الإحصائي	الخطأ النوعي ξ_i	مستوى الاحتمال p
(prix)-1->(val)	-0.599	1.96	0.544	0.000
(qual)-2->(val)	0.603	4.545	0.079	0.000
(val)-3->(satis)	0.493	2.024	0.095	0.000

جدول (06): تقدير شكل تفرطح و إنتواء منحنى التوزيع

المتغيرات الخفية و الجلية	الإنتواء Skiness	التفرطح kurtosis
qual 1	0.316	- 1.242
qual 2	0.466	- 0.443
prix 1	0.241	- 1.322
prix 2	1.705	3.424
val 1	0.146	-0.846
val 2	-0.503	0.919
satis 1	1.258	2.181
satis 2	0.435	-0.137

الشباب والبطالة في الجزائر أرقام وواقع اجتماعي ملغم

حجال سعود *

ملخص:

بالرغم من التحسن النسبي في نسب البطالة حسب مصادر رسمية جزائرية، إلا أن الواقع الاجتماعي يشهد حركات احتجاجية تقودها الفئة الشبابية المهمشة اجتماعيا، إنها المفارقة التي نلمسها من خلال هذا العرض.

تعتبر البطالة ظاهرة اجتماعية عادية طالما أنها موجودة في جميع المجتمعات – كانت ولا زالت موجودة- بحيث تمارس قهرا اجتماعيا خارجا عن وعي الأفراد وتصبح باثولوجية بالمفهوم الدوركايمي عندما ترتفع نسبتها عن المتوسط أو المعدل لتصبح معها خطر الأنوميا حيث تزعزع النظام الاجتماعي العام وتؤدي بدورها إلى توترات اجتماعية دائمة، يبدو عندئذ أن الآثار الاجتماعية الناجمة عنها تتركس وجود مجتمعين يعيشان نمطين مختلفين من الحياة، مما يقوي الفوارق الاجتماعية بين أفراد المجتمع وهي الفكرة التي تكلم عنها آلان توران (A)TOURAIN حيث يقول: " في المجتمعات المعاصرة، إما أن نكون داخل المجتمع مندجين فيه كلية وبمارس الأشخاص أعمالا قارة وإما أن نكون في الخارج كأولئك الذين يشتغلون في سوق العمل غير الرسمي وأصحاب المناصب المؤقتة والبطالين." (1)

هذه الثنائية في عملية الاستقطاب كرسستها العولمة الاقتصادية في المجتمعات المعاصرة الطبقية لتجد شريحة اجتماعية من البطالين الشباب على وجه الخصوص مستبعدة اجتماعيا من الفرص التي يتيحها المجتمع قصد المشاركة في السياسات التنموية المختلفة، خاصة إذا كانت إجراءات التعويض والتشغيل في القطاع الرسمي ضعيفة وهو حال المجتمع الجزائري.

* الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية / جامعة تلمسان

فالجدير بالذكر أن السلطة الجزائرية من خلال خطابها السياسي وفعلها التنفيذي - بعد الاستقلال - حاولت أن تقدم للشباب واجب ومهمة تاريخية في آن واحد وتخلص في خدمتهم للطبقات الشعبية بتوظيف كافة معارفهم في إطار الأصالة والمعاصرة وهو ما أعيد التذكير به في الميثاق الوطني سنة 1986: "وفقا لهؤلاء الشباب تستند استمرارية الثورة وتشديد الاشتراكية". (2).

ففي الوقت الذي ركزت فيه السياسة الوطنية آنذاك على تأمين الحقوق الاجتماعية للمواطنين على غرار الشباب (تأمين الشغل، مجانية الصحة، التربية(التعليم)، السكن...)، نجد من جهة أخرى احتكارها للقيادة، الحريات السياسية، حرية التعبير... إلخ).
كأننا أمام عقد اجتماعي فالأول يتنازل عن الحقوق السياسية للثاني الذي بدوره يضمن الحقوق الاجتماعية، أي الأمن في مقابل الحرية(3). من هنا نستخلص الانخفاض الحسوس في نسبة البطالة عموما حيث تم خلق مناصب شغل خارج القطاع الزراعي - الخدماتي والصناعي - فوصلت النسبة إلى " 32.9% سنة 1966م، ثم إلى 22.5% سنة 1977م ثم 9.7% سنة 1985" (4)

لقد ظل القطاع العمومي ولفترة طويلة أهم مجال لخلق الشغل الدائم نسبيا، كل هذا كان يتم في ظل الاعتماد على مداخل هامة من الربيع البترولي، لكن في بداية الثمانينات ظهرت موجة من الغضب الشباني نذكر منها على سبيل الاختصار لا الحصر: أحداث " تيزي وزو 1980م، وهران 1982م، الجزائر العاصمة 1984م" (5) ومناطق أخرى في شرق البلاد

الوضع الاجتماعي آنذاك بدأ يتدهور ومهد لانتفاضة أكتوبر 1988م، حيث تزامنت مع انخفاض العائدات النفطية وفشل سياسة التوزيع الخاصة بالمداخل مع زيادة الفوارق الاجتماعية في ظل سلطة كانت تجهل إلى حد ما المجتمع الذي تقوده، غير مبالية بمطالب الفئة الشبانية، هذه الأخيرة خرجت إلى الشارع مهيكلة في حركات احتجاجية لتطرح تدميرها ومعاناتها اليومية، حيث اتخذت طابع العنف ضد مؤسسات الدولة ورموزها، "فمقرات الوزارتين الأكثر اهتماما بالشباب قد أحرقتا، مقرات محافظة الشرطة، الأروقة الجزائرية، أسواق

الفلاح، مقر الحزب الحاكم والتنظيمات التابعة له، كل هذا كان هدفا لغضب هؤلاء الشباب". (6)

وبدلا من أن تلغى السلطات الجزائرية لمطالب الشباب يومها راحت تنفتح في نهاية الثمانينات على الإصلاحات السياسية التي لم تأت بأي نتيجة لطموحاتهم، فعدم التعامل بمأخذ الجد والواقعية أفرز مناخا اجتماعيا جديدا يتمثل في إحداث القطيعة بين الجيل الجديد ومؤسسات الدولة التي فشلت في التكفل بانشغالاتهم اليومية، في هذا الصدد يقول عروس الزويزر: "هذه الفئة دفعت ثمن فشل سياسة التوزيع والتي زاد من حدتها انخفاض العائدات النفطية التي شكلت أبرز مظاهر التبعية لسلطة تقوم على التنظيم الرأسي ناقضة أية معرفة بالمجتمع الذي قادت تحولاته، فكانت انتفاضة أكتوبر مفاجئتها الكبرى". (7)

في الجهة المقابلة نلاحظ ارتفاعا في نسبة البطالة حيث قفزت إلى 21.4% سنة 1991م (8) مقارنة مع النسب السالفة الذكر، هذه الظروف خلقت فئة شبابية مهمشة اجتماعيا مرادفة نسبيا للجمود أو العدم وهو ما يعبر عنه في التصور الشعبي بمصطلح "الحيطيست" وتحمل هذه الكلمة تمثالا خاصا بالمجتمع الجزائري وإن كان يشير إلى فئة الذكور من الشباب لأنه في المخيال الاجتماعي لم تكن الأنثى قد وجدت مكانا لها في هذا الحائط (الحدار) وفي فضاء البطالة عموما، هذه النظرة مرتبطة أساسا بالتقسيم التقليدي لأدوار كل من الذكر والأنثى.

إن بداية تطبيق الإصلاحات الاقتصادية بإعادة هيكلة المؤسسات واستقلاليتها في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات انعكس على سياسة التشغيل بدءا بالانسحاب التدريجي للدولة من سياستها السابقة فيما يخص ترقية الشغل ووصولاً إلى تسريح عدد معتبر من الأجراء أمام محدودية مناصب العمل التي يطرحها سوق العمل الرسمي، بالإضافة إلى ظهور فكرة العودة إلى الدين بالمفهوم السياسي للكلمة في الحقل السياسي الجزائري أدى إلى بروز حركة احتجاجية دينية يغذيها بعض المثقفين الإسلاميين.

لقد حققت هذه الحركة نجاحات متتالية من الناحيتين السياسية والاجتماعية بتجنيد لها شرائح اجتماعية واسعة واستقطابها لعدد معتبر من البطالين بعد الفراغ الذي تركته

مؤسسات الدولة وضعفها في التكفل بانشغالهم المشروعة فمن بين الأسباب التي قوّت هذا النجاح هو التأثير الذي تركته على الشباب البطال يتمثل في تلك الوعود بتحقيق أحلامهم عندما تسمح الفرصة لهذه الحركة الدينية ذات الطابع السياسي أن تصعد يوما ما إلى سدة الحكم فلم تجد هذه الشريحة الاجتماعية سوى الانخراط في هذا المسعى الجديد، لقد توالى الأحداث بصورة سريعة لتدخل الحركة السالفة الذكر في صراع دموي مع أجهزة الدولة، مثقفوها ورموزها ويبدأ الحديث عن جماعات إسلاموية مسلحة تتميز بالطابع الانشقائي، لقد استغلت هذه الجماعات الوضعية المزرية لقطاع عريض من الشباب البطالين ووظفتهم في عمليات القتل والتخريب وابتزاز الأموال لصالح الأمراء تحت راية الجهاد وكأنها أصبحت بمثابة وكالات تشغيل قصد ردّ الاعتبار وتعويض المكانة الاجتماعية المفقودة لهم، هذا يعني أن هؤلاء الشباب لم يكونوا مناضلي قضية إيديولوجية بقدر ما كان انخراطهم في هذه الجماعات تعبيرا عن رفضهم للتهميش الاجتماعي وبحثا عن مكانة اجتماعية مرموقة، هذا ما أشارت إليه إحدى الدراسات السوسولوجية التي بينت أن "معظم أفراد الجماعات المسلحة كانوا ينتشرون في أحياء مكتظة بالسكان، أحياء شعبية قديمة والبعض في أوساط ريفية نائية وهم من فئات اجتماعية متوسطة وفقيرة." (9)

لقد تسببت الأوضاع الأمنية المتدهورة وثقل عمليات التسريح من المؤسسات الصناعية ومحدودية مناصب الشغل في القطاع الرسمي ارتفاعا مذهلا في نسب البطالة فمن "23.8% سنة 1992م إلى 24.36% سنة 1994م، ثم 27.98% سنة 1996م ووصلت سنة 2000م إلى 28.89%." (10)

إن المفارقة العجيبة التي نلمسها هنا هي أنه في الوقت الذي نسجل فيه ارتفاعا في نسبة البطالة بالمقابل نلاحظ من جهة أخرى تكتيف الوصاية المعنية بالتشغيل من تجارها فيما يخص السياسات الموجهة لغرض امتصاص العاطلين عن العمل نذكر منها: عقود ما قبل التشغيل، المؤسسات المصغرة، القرض المصغر، أضف إلى ذلك مبادرات أخرى تأتي عن طريق الجماعات المحلية،

مما تجعلنا نطرح عدة تساؤلات حول نجاعة هذه الأجهزة إذا علمنا أنّ مناصب الشغل التي تمّ خلقها هي مناصب عمل مؤقتة في الغالب وظرفية في بعض الأحيان بأجور زهيدة، أضف إلى ذلك كثرة العراقيل البيروقراطية التي تواجه طالبي الشغل سواء على مستوى الملف الإداري أو على مستوى البنوك من أجل الحصول على القرض، هذا بالإضافة إلى تمادي سلوكات غير سوية في مجال المعاملات الاجتماعية، كل هذا خلق صورة لدى البطالين بأن جهاز تشغيل الشباب يسير بطريقة غير عقلانية وهو ما جعلهم لا يستفيدون منه في الاندماج المهني.

في مطلع الألفية الثالثة نسجل تنوعا في مستوى الخطاب الرسمي اتجاه الفئة الشبانية يتلخص في إرادة سياسية للتكفل بمطالبهم وانشغالهم، يتزامن هذا الخطاب مع التحسن النسبي في الوضع الأمني وزيادة سعر برميل النفط في الأسواق الدولية مما يعني زيادة مداخيل معتبرة في ميزانية الدولة خاصة في السنوات الأخيرة، كما بدأ الترحيب بالاستثمارات الأجنبية من جهة أخرى التي كان دخولها محتشما نتيجة تزايد العراقيل البيروقراطية المختلفة، وفي ميدان التشغيل قامت الوصاية بإعادة تفعيل دور الصندوق الوطني للتأمين عن البطالة وتذليل بعض العراقيل فيما يخص إنشاء المؤسسات المصغرة، هذا بالإضافة إلى تجارب أخرى كصندوق الزكاة ومبادرة 100 محل في كل بلدية التي أعلن عنها مؤخرا في إطار برنامج الإنعاش الاقتصادي، في هذا الصدد يقدم الديوان الوطني للإحصائيات أرقاما تدل على التحسن النسبي في مؤشر التشغيل حيث انتقلت نسبة البطالة في السنوات الأخيرة من "23.7% سنة 2003م، إلى 17.7% سنة 2004م ثم إلى 15.3% سنة 2005م." (11) ووصلت سنة 2006 إلى 12.3% (12). أما من حيث السن فبلغت نسبة البطالة لأقل من 30 سنة 75% لسنة 2005م مقارنة بـ 73% سنة 2004م (13)، لكن ومن منطلق سوسيولوجي فإننا نتحفظ على هذه الأرقام وفقا للاعتبارات الآتية:

يبدو أن عددا معتبرا من البطالين غير مسجلين لدى المؤسسات الرسمية خاصة إذا تعلق الأمر بالقاطنين في المناطق النائية.

هذه الأرقام تطرح مشكلا منهجيا حول مفهوم البطال ويبدو أن الديوان الوطني للإحصائيات يتبنى التعريف الذي يقدمه المكتب الدولي للعمل كتعريف إداري لا يأخذ بالخصوصية الثقافية للمجتمعات وتغيراتها حسب الزمن

هذا الجهاز (الديوان الوطني للإحصائيات) - تابع للحكومة بالدرجة الأولى، أي أنه جهاز إيديولوجي يقدم وعيا زائفا للواقع الاجتماعي بالمفهوم الماركسي.

لهذه الأسباب نتساءل عن مصداقية النسب المعلن عنها والغريب في الأمر أنّ المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي (C.N.E.S) أصبح يتبنى نفس النسب وهو الذي كان يقدم رؤية نقدية للمعطيات الإحصائية سابقا، من جهة أخرى أي في دراسة قام بها خبراء من صندوق النقد الدولي، أعلن مؤخرا أنّ نسبة البطالة الفعلية في الجزائر تتراوح ما بين 22% عام 2004 و 21% عام 2005م. (14)

أمام تضارب هذه النسب، نخلص إلى أنّ سوق العمل في الجزائر يتسم بالغموض والضبابية نظرا لعدم توفر المعطيات الكافية التي تسمح بتقديم أرقام أقرب إلى الحقيقة والواقع الاجتماعي، هذا الأخير يفرض لنا بدوره صورة مغايرة لعالم الأرقام وإلا كيف نفسر عودة الاحتجاجات الشبانية باستعمال العنف كوسيلة تعبيرية ورمزية في آن واحد؟ من بين مؤشراتنا:

حرق عجلات السيارات، غلق الطرقات، رشق الهيئات الرسمية بالحجارة واقتحام البلديات... إلخ.

هذه الأشكال التعبيرية ما هي إلا علامات على تدني الوضعية السوسيو اقتصادية في مقابل الجانب المالي المتحسن نسبيا عندما يتعلق الأمر بميزانية الدولة، فالواقع الاجتماعي يبين لنا فشل السياسات السابقة الموجهة نحو الفئة الشبانية، وحتى مؤسسات المجتمع المدني كالجمعيات، الأحزاب السياسية والتنظيمات الشبانية لم يكن بمقدورها احتواء وتأطير هذه الحركات الاحتجاجية المتتالية في عدة أنحاء من الوطن، يبدو أن هذه الفئة لم تصل بعد إلى تحقيق مطالبها المتنوعة بالقنوات والوسائل الشرعية فاختارت الشارع كفضاء اجتماعي يتم من خلاله التعبير عن سخطها حتى ولو قوبلت بالعنف من الجهات الرسمية المكلفة بالمراقبة

الأمنية، وهذا ما أطلق عليه اسم "الحركة الاحتجاجية في حالة خام" (15) و أهم مميزاتها هي أنها تتسم بالعشوائية في الفعل، غير نخوية وتدميرية في آن واحد. هذا من حيث الشكل، أما من حيث المضمون (-نوعية المطالب-) يبدو أنها لا تخلو من مطلب توفير منصب العمل ومواجهة أشكال التمييز والإقصاء بصفة عامة، هذا يعني أن البطالة على رأس المشاكل الاجتماعية الأخرى على غرار المخدرات، الانتحار وظاهرة الهجرة السرية (الحركة)... إلخ. "إن المسألة اليوم في الجزائر ليست أمنيته بقدر ما هي اجتماعية فأحد المشاكل الأساسية يتمثل في أنّ عددا معتبرا من الشباب يجذبون مغادرة البلد بدافع الهجرة الذي يبدو قويا في أذهانهم ولا ينبغي أن نخفي ذلك". (16)

في الآونة الأخيرة يعلن الديوان الوطني للإحصائيات أنّ نسبة البطالة بلغت 10.2% سنة 2009م نجد أن فئة الشباب هي الأكثر عرضة لهذه الظاهرة بنسبة 73.4% لمن هم من أقل من 30 سنة و 86.79% للذين لا تزيد أعمارهم عن 35 سنة. (17) يمكننا القول أن هذه النسب غير متلائمة مع ما حققته المؤسسات التي تخلق الثروة كما لا يمكن إدراج مناصب عمل مؤقتة تدرج ضمن عقود ما قبل التشغيل أو تحت وصاية وزارة التضامن الوطني التي تتميز بالظرفية، فهي تذكرنا بأرقام الانتخابات والنمو الاقتصادي حتى لا تتسبب في إحراج السلطة السياسية.

في الأخير نشير إلى أن فئة الشباب أصبحت بمثابة فاعل اجتماعي يساهم في صنع تاريخ مجتمعه وهو يتحرك كلما سنحت له الفرصة ليترك بصماته في الواقع كأحد العوامل المساهمة في التغيير الاجتماعي.

التهميش

- 1) Touraine (A) : Face à l'exclusion in revue collectif
citoyenneté et urbaniste, Paris, 1991, pp 87.88 نقلا عن ستي
زكية:البطالة عند الشباب، رسالة ماجستير ، قسم علم الاجتماع ، جامعة الجزائر ،
2000.2001، ص 57
- 2) Charte nationale, 1986, p 79 in Rarrebo (K) : l'Algérie
et sa jeunesse , ed, l'harmattan , Paris 1995 , pp 66.67.
- 3) El kenz (A) : "la société Algérienne aujourd'hui, esquisse
d'une phénoménologie de la conscience nationale" in
l'Algérie et la modernité, ed Codessria, 1989, p11.
- 4) Hammouda (N) et Musette(S.
M) : "Evaluation des effets du (P.A.S) sur le marché du
travail" in Revue cread N° 46, 1998. p165.
- 5) Cubertafond (B) : L'Algérie contemporaine, ed que sais
je ? puf, 1981.p07.
- 6) Musette(S.M) : "quel avenir pour la jeunesse" ? in Revue
Economie et humanisme , n°309, 1989, p46.
- 7) عروس الزوير: "الدين والسياسة في الجزائر (انتفاضة أكتوبر 88 نموذجا)" نقلا عن مجلة 7
الدين والسياسة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1995، ص.184
- 8) Revue statistique .(O.N.S) , N° 35. 1991 , p18.
- 9) مكثاف كريمة: سوسيولوجية العنف المسلح في الجزائر، دراسة وصفية للجماعات
الإسلامية المسلحة، رسالة ماجستير، قسم علم الاجتماع ، جامعة الجزائر، 2002/2001،
ص260

- 10) Revue statistique . (O.N.S) Rétrospective (1970, 2002) Alger 2005, p52-58.
 - 11) Revue statistique . (O.N.S) N°434 ,2005 ,p1
 - 12) Revue statistique . (O.N.S) N°463 ,2006.
 - 13) Revue statistique . (O.N.S) N°434, Opcit, p1.
 - 14 (نقلا عن جريدة الخبر، يومية جزائرية ، السنة 17 ، العدد 5120 ، 2007/09/17، ص . 14
15): عبد الناصر جابي: مقال حول "الحرقاة" في جريدة الخبر، يومية جزائرية، السنة 17، العدد. 5094 ، 2007/08/18، ص. 15.
 - 16) Benjamin Stora : "En Algérie , la question centrale n'est plus sécuritaire mais sociale" in Revue : Le M.O.C.I , N°1690, 2005, p10.
 - 17) معلومات حول نسب البطالة في الجزائر مأخوذة من شبكة الإنترنت.
-

