

المجلة المغربية لنشر
الأبحاث العلمية

مجلة علمية محكمة

ISSN: 3085-4873



رقم الإيداع: 03 / 2024 ص

عدد فبراير - 2025

مدير النشر: د. سعيد أزركي

RMPRS.COM

المجلة المغربية لنشر الأبحاث العلمية

مجلة علمية محكمة

تصدر عن Leadership Academy

بالمملكة المغربية

معلومات الاتصال:

البريد الإلكتروني: contactRMPRS@gmail.com

الرقم الخاص بالمجلة: 0716288654

الموقع الإلكتروني: www.RMPRS.com

العدد الثاني

تاريخ الإصدار: 24 فبراير 2025

مدير النشر: ذ. سعيد أزركي

جميع الحقوق محفوظة

رقم الإيداع: 2024/03 صحافة

تنويه: لا تعكس دراسات هذه السلسلة الدولية سوى آراء مؤلفيها، وهم المسؤولون بشكل كامل عن صحة البيانات وما يترتب عليها من مسائل تتعلق بالإخلال بقواعد الأخلاق العلمية والأمانة.

الهيئة العلمية والاستشارية

د. قلعي عبد الملك، المغرب	د. محمد حجولي، المغرب
د. داود الهكيوي، المغرب	د. خريصي عبد الحكيم، المغرب
د. بدر القاسمي، المغرب	د. أحمد مفهوم، المغرب
د. عبد المجيد باباابريك، المغرب	د. أشرف نزهي، المغرب
د. محمد فتحي، المغرب	د. نور الدين الخرازي، المغرب
د. بوشتي المشروح، المغرب	د. غني اولاكلي اولاجدي، نيجيريا
د. حسن قوبع، المغرب	د. عثمان تاموسيت، المغرب
د. ابراهيم الهيباوي، المغرب	د. سعيد الأشعري، المغرب
د. بوبكر اشو، المغرب	د. يوسف لشكر، المغرب
د. الهاني إلياس، المغرب	د. ميلود سوالمة، المغرب
د. يوسف اعسيلة، المغرب	د. عبد الله الحرشي، المغرب
د. رشيد زاح، المغرب	د. رضوان تاشفين، المغرب
د. اشرف ركراكي، المغرب	د. السعدية نوجدي، المغرب
د. طريق الخودي، المغرب	د. عبد العزيز الهاللي، المغرب
	د. محمد احديدو، المغرب

محتويات العدد

الصفحة	اسم الباحث	عنوان المقال
1	عبد السلام أجبار	العقيدة الإسلامية الأصول الوحيانية ومنطق المعرفة -مقاربة إبستمولوجية-
14	محمد الهواري	قواعد الترجيح بين المقاصد الشرعية جمع ودراسة
46	ذ.عبد العزيز بوناصر	الفصل والوصل في الخطاب القرآني سورة الشعراء أنموذجا
80	عبد السلام ايت محمد وعزيز	العلامة المسند سيدي أحمد ابن الخياط الزكاري (ت 1343 هـ) وجهوده في الحديث النبوي الشريف
99	عبد الهادي الحمزاوي	سيمائيات القصص القرآني: فرشٌ نظري وبيانٌ تطبيقي قصة الخلق أنموذجا
115	د. أشرف نزهي	منازعات إثبات عقد الشغل بين نص القانون وعمل القضاء
138	د. نعيمة بزيغ	التجريد المادي لإجراءات التقاضي ودوره في تشجيع الاستثمار
150	يونس الأزمي	الصراع التكنولوجي في عصر الذكاء الاصطناعي: تحليل استراتيجي متعدد الأبعاد لتأثيره على الأمن الدولي والتفاعلات الجيوسياسية
156	حسن مدان	المعجم الذهني وبناء الكفايات الأساس لدى المتعلمين في ضوء اللسانيات التوليدية: مشروع إعداديات الريادة نموذجا -مقاربة وصفية تحليلية-
183	ذ. مولاي اسماعيل امحرزي علوي	الأسس التعليمية والبيداغوجية في كتاب الأمالي لابن الشجري - آليات النقل الديداكتيكي أنموذجا-
201	د. صارة اضوالي	من قضايا المعجم: الترادف والتضاد والمشارك اللفظي مطارحات نقدية
215	وديع بويكروان	التأليف النقدي عند ابن بسام الشنتري من خلال كتابه "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"
230	محسين بنغالبا	المثل الشعبي المغربي: نظرة أنثروبولوجية
245	الفتاشي أحمد	البنية الاجتماعية وتشكل خطاب السخرية في رواية مثل ملاك في الظلام ليوسف فاضل دراسة سوسولوجية
256	عدنان صدق	"التحولات الثقافية والاجتماعية في العصر الرقمي ورهان التنمية" دور المؤثرين في بناء القدوة وتراجع دور المثقفين
279	د. عزيز زروقي	عبد الرحمان الداخل في مواجهة الثورات بالأندلس في الدراما التلفزيونية

محتويات العدد

315	M. Abdelouahed EL ABBASSI	La société marocaine et les fondements culturels de la psychiatrie
351	Ilham LAMLIH	La communication intergénérationnelle: dialogue des âges et construction d'un lien durable
365	Moumadi Ikram Habcy Wissale Amahdar Lamhdar	L'effet du suivi de grossesse et du mode d'accouchement sur la santé néonatale et infantile à Mers Sultan -Casablanca & Chefchaouen
395	Pr. Belkhadir Radouane	'Two Divergent views on The Moroccan 'Mudawana :' A Critical Discourse Analysis

العقيدة الإسلامية - الأصول الوحيانية ومنطق المعرفة

-مقاربة إبستمولوجية-

الباحث: عبد السلام أجبار

أستاذ مادة: التربية الإسلامية

باحث: في العلوم الشرعية وتدرسية التربية الإسلامية

المملكة المغربية

الملخص:

يروم هذا البحث تسليط الضوء على العقيدة الإسلامية من حيث أصولها الوحيانية (قرآنا وسنة) باعتبارهما أصل الدين وقوامه، ومن حيث طبيعة المعرفة المستمدة منهما باعتبارها معرفة ذات مرجعية شرعية أصيلة ومتأصلة، وذات خصوصية إبستمولوجية (ثابتة وقطعية، حاکمة ومطلقة)، مما جعل من العقيدة الإسلامية وأحكامها وأصولها (معرفة شرعية) تميزت بخصائص ومميزات إبستمومية تبعا لأصول استمدادها ومنشأ أحكامها وقواعدها.

الكلمات المفتاح: العقيدة الإسلامية، المعرفة العقدية، الأصول الوحيانية، المعرفة الحاکمة، المقومات الإبستمولوجية.

مقدمة

يعتبر القرآن الكريم والسنة المطهرة باعتبارهما وحي من عند الله تعالى وباعتبارهما الأصل الذي يقوم عليه الدين الإسلامي مصدرا للعقيدة والشريعة، كما يعتبران المصدر الموثوق لكل معرفة شرعية ولكل العلوم الشرعية المستمدة منهما لاعتبار الأصل الإبستمولوجي الذي يتفردان به لربانية مصدريهما. لذلك كانت نصوص السنة الصحيحة إلى جانب الكتاب مصدر أصول العقيدة الإسلامية، ومعتمد السلف الصالح في الاستنباط والاستدلال والتقرير لمسائل الاعتقاد وتحريها.

ومن مصادر العقيدة الإسلامية المتفق عليها:

المطلب الأول: القرآن الكريم

فكتاب الله تعالى هو أصل الدين وعموده، وهو مرجع المسلمين، وعهدتهم في تدينهم وأصل اعتقاداتهم ودستور شريعتهم، فهو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، محفوظ بحفظه سبحانه حيث قال تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) (الحجر 9)، وهو الجامع لعقيدة المسلمين وأصح مرجع ودليل عليها، لأنه كلام الله المعصوم، وأصل استمداد عقيدتهم الصحيحة التي لا فلاح لهم إلا بها، قال تعالى: "قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم" (المائدة: 16/15).

كما أن الإيمان بجميع ما جاء في كتاب الله هو مما تكتمل به عقيدة المسلم وتصح، كما قال الله سبحانه: "يأيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله" (النساء: 136) أي اعتقدوا جميع ما جاء في القرآن الكريم كمنظومة عقدية يروم القرآن الكريم بنائها في النفوس حتى تزكوا ويكتمل إيمانها بربها. وعليه فإن كتاب الله هو الأصل في التلقي الشرعي عامة، وتلقي مسائل وأحكام العقيدة خاصة، وهو المعيار والحكم في كل شيء، فما وافقه كان حقا وما خالفه كان باطلا، بعد ما بين أصول العقيدة ومقتضياتها على أكمل وجه بحيث لا يدع مجالا للشك أو الإبهام، إجمالا وتفصيلا متى دعت الضرورة. قال تعالى: "ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء" (النحل 89)، وقال ابن كثير: "قال ابن مسعود:

قد بين لنا في هذا القرآن كل علم وكل شيء¹. فهو كتاب هداية للبشرية به أخرج الله الناس من ظلمات الشرك إلى نور التوحيد وبه أنقذهم تعالى من الضلالة، قال صلى الله عليه وسلم: "تركتم فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا هدي كتاب الله وسنتي"².

فكتاب الله حجة على الناس أقام عليهم الدليل نقلا وعقلا ودعاهم إلى استخدام عقولهم واستقراء الدلائل الكونية حتى يتبين لهم الحق ويهتدوا إلى خالقهم فأفحم الكفار والمنكرين، وألجم أفواه المغالين والمبتدعين، فأبطل شبهم وسفه عقولهم.

كما أن القرآن الكريم في منهجه الرباني لتحصيل وبناء المعرفة عامة والعقيدة خاصة، استحضر البعد الغائي والمالي لتلك المعرفة، باعتبارها معرفية ربانية وحيانية قطعية تتميز بالقصدية؛ إذ غايتها هداية الخلق إلى السبيل القويم الذي أساسه معرفة الخالق وتوحيده والإقرار بربوبيته تعالى وإفراده بالعبادة عبر الالتزام بشريعته أمرا ونهيا مما يحقق لهم الاستقامة ويؤهلهم لمقام الاستخلاف وعمارة الأرض وإدراك الشهود الحضاري استنارا بهدايات العقيدة والشريعة، والفوز في الآخرة.

المطلب الثاني: السنة النبوية

تعتبر السنة النبوية المطهرة المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي المجمع عليه عند المسلمين، وهي مجموع أقوال وأفعال وتقارير النبي صلى الله عليه وسلم، فقد قال تعالى عن نبيه عليه السلام، (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى): (النجم 3-4)، وهي القائمة بدورها في التشريع إلى جانب القرآن الكريم ببيان أصوله وقواعده وأحكامه وغاياته وتشريعاته بيانا يمكن المسلم من مراد الله في كتابه، كما أنها أنشأت أحكاما أخرى لا تخرج عن المقاصد والقواعد الكلية في كتاب الله، لهذا كانت نصوص السنة مع الكتاب معتمد السلف في الاستدلال على مسائل العقيدة، كما أن السنة المطهرة جاءت بالكثير

¹ - عبد الرحمان بن ناصر التميمي السعدي (ت. 1376هـ): تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان: ط: الثانية، مكتبة دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، (1422 هـ - 2002م) (بتحقيق: عبد الرحمان بن معلان): (ص: 446) وأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي: تفسير ابن كثير (ت: 774هـ).

² - أخرجه مالك في الموطأ: (2/899) بلاغا - والحاكم: (318).

من مسائل العقيدة التي لا ذكر لها في القرآن كبيانها لكثير من أشراف الساعة وأحوال الموتى في القبور وخروج الإمام المهدي في آخر الزمان وغيره.

وعموما يبقى دور السنة بيان ما في كتاب الله للناس حتى يفهموا مراد الله عقيدة وشريعة وما يطلبه الكتاب من المكلفين من العباد اعتقاده والعمل به قال تعالى (وأنزّلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) (النحل: 44) وقوله سبحانه (لتحكم بين لناس بما أراك الله) (النساء: 105) وقوله صلى الله عليه وسلم عن نفسه (ألا أني أوتيت القرآن ومثله معه)¹. فقد علمه الله العلم والحكمة حتى يقوم عليه السلام بدوره في بيان الأحكام والعقائد والشريعة والتكاليف للناس، فأغلب القرآن مجمل والسنة مفصلة مبينة.

وأهل السنة والجماعة لا يستدلون بالقرآن فقط، بل معتمدهم كتاب الله وسنة رسوله في الاستنباط والاستدلال، بحيث لا يكتمل دين المسلم إلا بهما وبما جاء فيهما، قال تعالى: (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) (النساء: 56)، فالسنة النبوية مصدر استمداد للعقائد وتقريرها إلى جانب القرآن الكريم، فهما الأصلان في الدين وقوامه، والعصمة والهداية والنجاة، والفوز في الاعتصام بهما إذ وجوب التمسك والرجوع إليهما مما هو معلوم من الدين بالضرورة.

وعلى ما سبق، فإن العقيدة الإسلامية أصلها كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بما صح من الأحاديث النبوية الشريفة، فقد أجمع المسلمون على حجية السنة النبوية المنقولة إلينا بالنقل الصحيح والسند المتصل متضمنا شروط الصحة فهو مصدر تشريعي سواء كان في العقائد أو العبادات أو المعاملات وجب عليهم الأخذ به والعمل بمقتضاه إلزاما وحجة، لقوله قال تعالى: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (الحشر: 7) وقوله تعالى: (قل أطيعوا الله والرسول) (آل عمران: 31)، فقد فرض تعالى طاعته وطاعة رسوله في كل ما جاء عنه (ص) من أمر ونهي وحكم وتشريع، مؤكدا تعالى على حجيتها في التشريع حيث قال: "من يطع الرسول فقد أطاع الله" (النساء: 80).

¹ - أخرجه ابن أبي شيبة (24330) والإمام أحمد في مسنده (17174) واللفظ له والدارمي (606) وابن ماجه (12).

المطلب الثالث: الإجماع

وهو المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلام، ومعتمد الأمة في الإجماع بالأساس ما أجمع عليه السلف الصالح من الأمة باتفاق، أي ما كان عليه الصحابة والتابعون ومن تبعهم (من الدين والعمل)، فقد قال فيهم صلى الله عليه وسلم (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)¹.

والإجماع اتفاق مجتهدى العصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على أي أمر كان من أمور الدين.² وعرف كذلك بكونه "إجماع العلماء المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور واتفاقهم عليه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور، فإن الإجماع لا يكون إلا من أهل الحل والعقد ممن يجتهدون في أحكام الشريعة، ولا يصح أن يكون من عامة الناس، كما يكون المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، فلا يصح إجماع غير المسلمين في أمور الشريعة، وكذلك لا ينعقد الإجماع في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه كان لا حاجة له حينها"³.

وعليه فإن الإجماع المعتبر هو إجماع "المجتهدين" في عصر ما "المجمع على إمامتهم" في الدين على أمر أو أمور في الدين عقيدة أو شريعة، فيكون بهذا حجة على الأمة في الأخذ به والعمل بمقتضاه، قال تعالى: "فأجمعوا أمركم" (يونس: 71) فورد لفظ الإجماع في القرآن بهذا المعنى.

وينعقد الإجماع على غير ما هو ثابت أو منصوص عليه في القرآن الكريم والسنة النبوية، كما يقع الإجماع في الأمور الشرعية والعقلية والعرفية (مما لا يتناقض ولا يتعارض مع أصول الشرع وكلياته القطعية ومراده) فإذا وقع بشروطه في أمر ما لزم وكان (حجة على المسلمين ويجب العمل به)⁴، قال تعالى: "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا" (النساء: 115)، فدللت الآية في هذا الباب على "وجوب اتباع إجماع المسلمين"، وتحريم مخالفة

¹ - أخرجه البخاري في صحيحه (2652) في الشهادات، ومسلم (2533) في فضائل الصحابة، وابن رجب في الجامع: (2/477).

² - عبد الكريم بن علي بن محمد النملة (1999): المذهب في علم أصول الفقه المقارن: تحرير لمسائله ودراساتها دراسة نظرية تطبيقية: (2/845) - الرياض.

³ - شهاب الدين القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول، (ص 2534 - 2544) ط، 1 ج: 6 بتصرف- وبدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه: (ص 279 ج6) بتصرف، ط، الأولى.

⁴ - محمد حسن هيتو: الوجيز في أصول الفقه (ص: 241-243 بتصرف) دار المصطفى للنشر، القاهرة، ط: الأولى (2021م) (ص: 241-245 بتصرف).

ما أجمعوا عليه فهو في الآية سبيل الهدى، إذ الأمة لا تجتمع في أمر أو أمور على الضلال ومخالفة شرع الله قال صلى الله عليه وسلم: "لا تجتمع أمي على ضلالة"¹. كما أكد صلى الله عليه وسلم على وجوب اتباع الجماعة من أهل الاجتهاد والإمامة فيما أجمعوا عليه وأخذوا به في دينهم ومعتقدهم قال عليه السلام "من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ريقه الإسلام من عنقه"²، وقد قال الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه "إذا سئل أحدكم عن شيء فليُنظر في كتاب الله فإن لم يجد في كتاب الله فليُنظر في سنة رسول الله، فإن لم يجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله فليُنظر فيما اجتمع عليه المسلمون"³. ويظهر مما سبق عرضه من النصوص قيام الأدلة على "حجية الإجماع" وأنه من مصادر التشريع الإسلامي المجمع والمتفق عليها بين أهل العلم وأصحاب المذاهب الفقهية والعقدية قاطبة منذ عهد الصحابة والتابعين ومن تبعهم من سلف الأمة وخلفها.

وخلاصة القول، إن الإجماع هو المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي وأحد المصادر التشريعية للأحكام والعقائد والقضايا الشرعية عموما بعد كتاب الله تعالى وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ملزم لجميع الأمة بعد انعقاده في أمر أو مستجد لجمع كلمة الأمة وحماية بيضتها من الفرقة والنزاعات والاختلاف وخاصة في الدين الذي هو قوام الأمة ومرتكز وحدتها وقوتها وعزها وسبيل نهضتها والطريق الأوحد إلى شهودها الحضاري بين الأمم، لذلك حذر النبي صلى الله عليه وسلم من كل ما يؤدي إلى الفرقة والاختلاف بين المسلمين في أحاديث لما في ذلك من إضعاف للأمة وصدع وحدتها وافتراق السبل عن الجادة. وقال الشافعي رحمه الله في الرسالة: "وأمر رسول الله على الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين مما يحتج به في أن إجماع المسلمين -إن شاء الله- لازم"⁴، فإذا كان الأمر النبوي بلزوم الجماعة فهو في الدين وشريعة أولى وأوجب إذا الفرقة في الدين هي فرقة لمجتمع المسلمين ولوحدة أمتهم، فلا تقوم لهم جماعة إلا باجتماعهم على أمر دينهم وعقيدتهم.

1 - رواه بن الملقن في شرح البخاري رقم 3/350.

2 - رواه أبو داود في سنته، عن أي ذر الغفاري، رقم 4758.

3 - رواه ابن حجر العسقلاني، في موافقة الخبر الخبر، عن عبد الرحمان بن يزيد بن جابر (1/119)، موقوف صحيح.

4 - الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس القريشي الشافعي (204هـ): الرسالة: (تح: أحمد محمد شاكر)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان: (دون تاريخ)، (403/1).

المبحث الرابع: الخصائص والمقومات الإبستمولوجية للعقيدة الإسلامية

المطلب الأول: الربانية

من أهم الخصائص التي تميز العقيدة الإسلامية ربانية مصدرها، أي أن مصدرها من عند الله تعالى ومنبعها ومنشأها كلام الله سبحانه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، باعتبارهما الأصل الوحياني لها ولكل أحكام الشريعة، ففي كتاب الله "أصولها وقواعدها" الكلية وأحكامها ومقتضياتها، فلا استمداد لأصولها إلا من الوحي (قرآنا وسنة) لما في ذلك من عصمة وحق وهداية، وتعصم الناس عن الانحراف والزلل في فهم عقيدتهم، فهي بذلك الاعتبار الوحياني والإبستمولوجي عين الحق والحقيقة ومنتهى الدقة والصواب لا يخالطها تلبيس ولا توهم ولا خطأ، وهي كذلك أصل الهداية والرشاد والحصن المنيع من الزيغ والانحراف والضلال، بحيث كما هي لم يحدث عليها تغيير ولم يطرأ عليها تبديل ولم يمسه تحريف، محفوظة بحفظ أصولها قال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) (الحجر: 9)، كما أنها بهذا الاعتبار سليمة كاملة فمصدرها صاحب الكمال، تفي بكل ما يتصوره ويعتقده الإنسان.

المطلب الثاني: الثبوتية

وهذه الخصيصة مرجعها ثبات أصول الدين والمعتقد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فلا تغيير فيها ولا تبديل منذ انقطاع الوحي، لا تخضع لمتغير ولا لمتحول في الزمان والمكان والظروف والأحوال بل مستوعبة لها ومسائرة، ومقياسا ومعيارا ثابتا يرجع إليه، لا تقبل زيادة ولا نقصان. ولا التغير والتبديل، فقد قال صلى الله عليه وسلم (من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد)¹ أي مردود مرفوض غير مقبول، وهذا يؤيده قوله تعالى: (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله): (الشورى: 21)، وعلى هذا فكل ما ابتدع في عقيدة المسلمين من أحكام وأقوال ومعتقدات على غير ما في شرع الله فهو رد باطل لا عبرة به، وعليه فإن العقيدة الإسلامية في أصولها ثابتة إلى أن تقوم الساعة، مستقرة في أصول بناءها، ومحفوظة لفظا ومعنى لا يشوبها تبديل ولا يدخلها تلفيق. فمثلا، الاعتقاد في

¹ - روته أم المؤمنين عائشة، أخرجه البخاري في صحيحه رقم: 2697 ومسلم في الموطأ رقم 1718.

الذات والصفات والأفعال والغيب والوحي والأنبياء وأمور المعاد كلها ثابتة في ذاتها وأصولها كما جاءت في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وكما نقل عن الصحابة والتابعين ومن تبعهم والأئمة الأعلام في كل عصر إلى يومنا هذا.

وعموماً فالمقصود بالثبات في العقيدة هي مجموع القواعد والأصول والأحكام الثابتة في كتاب الله تعالى التي لا يطرأ عليها تغيير ولا تتأثر بزمان ولا مكان ولا ظروف، ولا يصلها تحريف أو التباس ولا يلحقها باطل أو زيغ. قال تعالى: (إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين) (الأنعام: 57)، فلا تقبل تجديداً ولا تطويراً فهي ثابتة لكونها قطعية في ثبوتها وفي دلالتها، فلا مجال فيها للاجتهاد والتغيير.

فقد أودع الله في أصول الشرع خاصية الثبات التي ترتبط مباشرة بخاصية الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان دلالة على ثبوت شرع الله منهجاً للناس في الاعتقاد والعمل، فثبوت أحكامه وقطعية ثبوتها دليل على صلاحية شريعته وعقيدته للناس في كل زمان ومكان خالدة لخلود كتاب الله وأمره تعالى.

فالذي يتغير بتغير أحوال الناس وظروف عيشتهم ومستجداتهم هو منهجهم وطرقهم في التعامل مع هاته القطعيات الثابتة التي لا نسخ فيها.

المطلب الثالث: الشمولية

ويقصد به شمولية مسائل وقضايا العقيدة لجوانب شخصية المسلم وكيانه، ولكل مجالات حياته وتواصلاته وتفاعلاته فيما يدركه في عالم الشهادة وما يتصوره ويفكر فيه فيما يخص عالم الغيب، بحيث تضمن القرآن كل الموضوعات والمجالات العقدية التي يحتاجها الإنسان عن ربه ونفسه وعن الكون والحياة والمصير مما تستقيم به حياته وتقوم عليها سعادته في الدنيا والآخرة، باختلاف طبيعته ومقوماته المعرفية والفكرية وتنوع ملكاته وقدراته، وتفاعلاته النفسية والوجدانية.

فالقرآن الكريم يخاطب الطبيعة الإنسانية من كل جوانبها واتجاهاتها واحتياجاتها، في ربط يتناسب ويتوافق مع الفطرة الإنسانية التي تندفع "شعورا وسلوكا وتصورا واستجابة... في شأن العقيدة والمنهج وفي شأن الاستمداد والتلقي، وشأن الموت والحياة وشأن السعي والحركة، وشأن الدنيا والآخرة".¹

فلم تغفل العقيدة الإسلامية من أمور الاعتقاد شيئا إلا نصت عليه وتناولته بمنهج البناء في النفوس وتركية القلوب، وبينته وفصلته حتى يتضح جوهره ويكتمل فهمه، فتناولت كل ما يتعلق بالخالق سبحانه وتعالى ذاتا وصفاتا وأفعالا ومشئنة، وقدمت تصورا متكاملا عن الوجود وحقيقته وبدائياته، وفصلت في الكثير مما يتعلق بهذا الكون وحقيقته وسنته وقواميسها ونواميسه، كما أنها فصلت أيما تفسير لحقيقة الإنسان وكينونته وفطرته وأحواله وخصوصياته وكل ما يتصل به ويتعلق به في حياته ماضيه وحاضره ومستقبله ومصيره ومآله ومعاده. وفي هذا يقول د. إبراهيم البريكان إن العقيدة الإسلامية "أحاطت بالإنسان كله من حين ولادته حتى وفاته، بل قبل ولادته، وبعد وفاته، قبل أن يتزوج أبوه وأمه، وحتى يستقر في الجنة أو يدخل النار" عياذا بالله.²

وخلاصة القول، إن العقيدة الإسلامية منظومة شاملة لأصول ومسائل الاعتقاد السليم، ولقواعده الكلية التي يبني عليها الإيمان الصحيح، بحيث ترسم للمسلم الطريق القويم في اعتقاده وإيمانه، كما أنها تضم المنهج السليم في كل تصوراته ومعتقداته للحياة والوجود والمعاد في كل أبعادها.

المطلب الرابع: التوقيفية

ويقصد بها أنها موقوفة على ما جاء في كتاب الله العزيز، وما صح متنا وسندا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذا التوقف فيها على مصدرها الأصلي المنشئ لها ولقواعدها وأصولها وأحكامها، وبالتالي فهي ليست موضعا للاجتهد والرأي حيث مصادرها توقيفية وحيانية لا دخل للاجتهد البشري فيها، فغاية الجهد البشري تحتل الخطأ والصواب، ولا خطأ ولا زلل في دين الله تعالى، "وكذلك أن العقيدة

¹ - سيد قطب: (ت. 1385هـ)، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ط: الأولى، دار عمار للنشر والتوزيع (2022م) ص: 110 وما بعدها (بتصرف).

² - انظر تفصيل ذلك في: مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية للدكتور إبراهيم البريكان، دار ابن القيم/ عفان، ط: الثانية، القاهرة، مصر (1414هـ) (ص: 69-77).

الصحيحة لا بد فيها من اليقين الجازم، فلا بد أن تكون مصادرها مجزوم بصحتها، وهذا لا يوجد إلا في كتاب الله وما صح "من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"¹.

فغير كتاب الله وسنة رسوله لا يعتد به كأصل أو مرجع في العقائد، "فإن جميع المصادر الظنية كالقياس والعقل البشري لا يصح أن يكون مصدرا للعقيدة، فمن جعل شيئاً منها مصدرا للعقيدة فقد جانب الصواب"².

ومما يؤكد "توقيفية" العقيدة الإسلامية اشتغالها على بعض المسائل والقضايا "الغيبية" في أصولها ومنشئتها كمسألة الوحي ومسألة الروح ومسألة حياة البرزخ والجنة والنار وغيرها مما هو من عالم الغيب الذي لا طاقة لقدرة الإنسان به ولا يدرك بالحواس، فلا نعلم حقيقة ذلك إلا بما أخبر به الشرع وأفصح عنه بالقدر الذي يقدر استيعابه على العقل البشري وتصوره والإيمان به، مما تفرد الله تعالى بعلمه دون غيره، ومما أطلع عليه من يشاء من الأنبياء أو الملائكة المقربون، قال تعالى: "قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله وما يشعرون أيان يبعثون" (النمل: 65).

وقوله تعالى: "عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد إلا من ارتضى من رسول" (الجن: 26).

وقوله تعالى مخبرا نبيه صلى الله عليه وسلم بما مضى في الزمن الغابر "ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك..." (آل عمران: 44).

وقوله سبحانه "وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء" (آل عمران: 179).

وقوله عز وجل في تفرده بمفاتيح الغيب: "وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين" (الأنعام: 59).

¹ - من مقال بعنوان: خصائص العقيدة الإسلامية للدكتور: عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، المصدر: www.denana.com
² - من مقال بعنوان: خصائص العقيدة الإسلامية للدكتور: عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، المصدر: www.denana.com

ومما سبق فإن العقيدة الإسلامية "توقيفية" لأمرين:

• **الأول:** أنها أصل الدين وقوامه فلا مجال للتدخل البشري فيها، فالشرع كتابا وسنة نص على أصولها وثوابتها وأحكامها وقطعياتها بما يضمن الفلاح والهداية والاستقامة، ويحصن العبد عن المهالك والانحراف والزيغ والضلال.

• **وثانيهما:** اشتمالها على الجزء المختص بعالم الغيب ومسائله وما يقتضيه من إيمان وتسليم على الوجه المرسوم في تصور الشرع على التحديد إذ لا مجال للعقل البشري في إدراك الغيبات وما استأثر الله بعلمه تعالى أو خص به أحد من خلقه فأطلعه على ما يشاء منه.

• **المطلب الخامس: الوسطية**

• **الوسطية** هي إحدى السمات البارزة لدين الله عقيدة وشرعية، في (الاعتقاد والعبادة والأخلاق والمعاملات)، وهي المنزلة الوسط بين (الغلو والإفراط وبين التقصير والتفريط) منسجمة مع فطرة الإنسان وطبيعته التي خلقه الله عليها، قال تعالى: (فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) (الروم: 30).

• **ووسطية العقيدة الإسلامية** تظهر من خلال قيام أسسها وأصولها الشرعية على اعتبار الفطرة والإدراك البشري (العقل والإستناد إلى هدايات الوحي وسبل رشاده. قال تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) (البقرة: 143)، فهي وسط بين العقل والنقل، فتجمع بين النظر العقلي ونصوص النقل لتكتمل المعرفة الحقة، ووسط بين التقليد الأعمى المعطل للعقل وهداياته وإدراكاته وبين التسليم الساذج الذي يلغي المدركات العقلية والحسية قال تعالى: (وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون) (الذاريات: 20-22).

• **فلما كانت الفطرة البشرية** لا سبيل لها في إدراك كل الحقائق الوجودية والكونية ولا قدرة لها في إدراك حقيقة الغيبات سددها الله بالوحي الجامع للحقائق القطعية واليقينية للوجود بعالميه الشهودي والغيبى حتى تستقيم هذه الفطرة على الحقائق والقوانين الإلهية والنواميس الكونية في جمع بين الوحي المسطور والكون المنظور، فما لا يستقل العقل بإدراكه والإطلاع على كنهه وحقيقته تولى شرع الله بيانه وتفصيله، فنور العقل بنور شرعه وهدايات وحيه، في انسجام تام بين فطرة المخلوق وشرع الخالق، قال

تعالى: (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون): (الروم: 30).

• فعقيدة التوسط والاعتدال هي العقيدة التي ارتضاها الله لعباده فتوسطوا بها بين الأمم، فلم يغلوا غلو النصارى بقولهم على الله الأقاويل والباطل ولم يقصروا تقصير اليهود وجفاءهم وتحريفهم وانحرافهم، وضلالهم، يقول الإمام الطبري رحمه الله تعالى: "إنما وصفهم بأنهم وسط لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو فيه غلو النصارى الذين غلو بالترهب، وقيلهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير فيه تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ربهم وكفروا به ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه، فوصفهم الله بذلك إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها"¹. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله "فهم وسط في توحيد الله وأسمائه وصفاته، وفي الإيمان برسله وكتبه، وشرائع دينه من الأمر والنهي والحلال والحرام"². ويقول ابن القيم رحمه الله "وأهل السنة وسط في النحل، كما أن أهل الإسلام وسط في الملل"³.

• وعموما فإن "وسطية العقيدة الإسلامية"، هي السمة البارزة لدين الله تعالى الذي ارتضاه لعباده، إذ العقيدة هي روح الدين وجوهره وأساسه المتين، وعليها قامت شريعة الإسلام التي بدورها اصطبغت بصبغة "الوسط" في كل أحكامها وتشريعاتها ومقتضياتها العملية تبعا لأصول العقيدة وأسسها وأحكامها، ولما بين العقيدة والشريعة، وبين العقل والنقل من: التلازم والترابط والتكامل والانسجام بمنهج قاصد وغائي هدفه تحقيق التوحيد الخالص تحققا في العبد وتحققا بالمعبود ربا واحدا دون سواه حقا وحقيقة.

¹ - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: (ت 10 ك): جامع البيان في تفسير القرآن، دار جر للطباعة والنشر، (تح: د. عبد الله بن تركي)، ط: الأولى، (1422هـ-2001م): (2/8).

² - أبو العباس أحمد بن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: (تح: عبد الرحمان بن سن قائد، دار ابن حزم، بيروت لبنان (2020م)، ط: الثانية: (1/69).

³ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية (751هـ)، بدائع الفوائد: (تح: علي بن محمد العمراني، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ط: الخامسة: (1440هـ-2019م) (1/180).

المصادر والمراجع

- تفسير القرآن الكريم: لاسماعيل بن كثير الدمشقي: (ت: 774هـ).
- جامع البيان في تفسير القرآن: محمد بن جرير الطبري: (ت 310هـ)
- تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان: عبد الرحمان السعدي (ت 1376هـ)
- صحيح البخاري
- صحيح مسلم
- مسند احمد
- مسند أبي شيبة
- مسند أبي داود
- الرسالة للإمام الشافعي، (ت: 204هـ).
- بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)
- نفائس الأصول في شرع المحصول: شهاب الدين القرافي (ت: 684 هـ).
- البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين الزركشي (ت: 794 هـ)
- المهذب في علم أصول الفقه المقارن: عبد الكريم بن محمد النملة.
- الوجيز في أصول الفقه: محمد حسن هيتو
- مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية: د.إبراهيم البريكان.
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: أبو العباس أحمد ابن تيمية (ت: 728هـ)
- خصائص التصور الإسلامي: للسيد قطب (ت: 1385 هـ).

قواعد الترجيح بين المقاصد الشرعية: جمع ودراسة

الباحث: محمد الهواري
طالب بسلك الماستر
المملكة المغربية

الملخص:

يعد ترتيب المقاصد الشرعية من بين الأمور المهمة والأساسية التي يحتاجها المجتهد للنظر في المسائل الاجتهادية وتنزيل الأحكام على واقع المكلفين، وعليه فقد سعى بعض العلماء لوضع جملة من القواعد الترجيحية بين المقاصد في حال تعارض المصالح فيما بينها أو تعارض المفسد فيما بينها، أو تعارض المصالح والمفسد. وحري بالذكر أن هذه القواعد ليست قواعد نظرية محلقة في سماء التنظير، وإنما هي قواعد تطبيقية ذات بعد علمي وفقه واقعي مستمدة مشروعيتها من نصوص الوحي. وقد جاءت هذه الدراسة لمحاولة استقصاء وجمع أهم القواعد الترجيحية التي قد أعملها العلماء في ترتيبهم للمصالح والمفسد، ودراستها من الناحية النظرية والعملية، وتقديم خلاصة الجهد المتواصل لذوي الاختصاص في هذا الموضوع محل الدراسة. وقد استطاع هذا البحث استقصاء جملة من القواعد المرشدة في الاجتهاد، والتي من بينها تقديم الأقوى من المقاصد، وتقديم المصالح العامة على الخاصة، تقديم درء المفسد على جلب المصالح، وغيرها من القواعد الترجيحية التي شكلت الخيط الناظم للترجيحات المقاصدية.

الكلمات المفتاحية: الترجيحات المقاصدية، المصالح والمفسد، قواعد الترجيح.

مقدمة:

الحمد لله الذي كتب على نفسه الرحمة لعباده تفضلا منه وإحسانا، وجعل من شريعته فرقانا بين الحق والباطل، وأقام لعباده حدودا بين مهاوي الأهواء ومسالك المصالح الفطرية النافعة، وأفضل الصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية الغراء هي الروح التي لا حياة بدونها، وهي النور الذي لا رؤية بدونه، وهي العز لمن تمسك بها، وهي النجاة لمن استمسك بعروتها، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنَّ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥١﴾﴾ [الشورى: 52]، وقال تعالى: ﴿أَوْ مَسَّ كَانٍ مَّيْتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَا مَثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الانعام: 123]، ومما لا شك فيه لأي دارس أن الشريعة الإسلامية أقامت أحكامها على رعاية مصالح العباد ودرء المفساد عنهم، وتحقيق أقصى الخير لهم في الدنيا والآخرة، ولهذا نجد أن أحكام نصوص الكتاب والسنة جميعها مبنية على التعليل بمصالح العباد جلبا لها والنهي عن المفساد درءا لها، وذلك دليل على أن أحكام الشريعة الإسلامية مقرونة بتلك المصالح بحسبانها مقصد الشارع من تشريعه للأحكام، لكن قد يحدث أن تتعارض هذه المصالح أو المفساد فيما بينها أو المفساد والمصالح فيما بينها، فأياها يقدم؟، ومن هنا فقد ظهرت الحاجة الماسة إلى قواعد ترجيحية مرشدة في حالة التعارض.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا الموضوع في الطبيعة التي تفرضها الحياة في ظل التطورات والتغيرات التي يشهدها العصر بمختلف العوالم والأشخاص والأحداث والأفكار، حيث أن الموازنات المقاصدية ضرورة تملئها عموم الشريعة، وذلك لدفع التعارض الحاصل بين المصالح المتعارضة عند تعذر تحصيل الجميع أو بين المفساد عند تعذر تفادي الجميع، أو دفع التعارض الحاصل بين المفساد والمصالح.

إشكالية البحث:

إن تكاليف الشريعة الإسلامية ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية، لكن قد يحصل عند النظر المصلحي وتنزيل أحكام الشريعة الإسلامية على الواقع والأحداث، أن تتعارض المصالح بينها ويتعذر تحصيلها جميعا، أو تتعارض المفسد فيما بينها بحيث يتعذر تفاديها جميعا، أو تتعارض المصالح والمفسد، فأيهما يقدم عند تعارضهما؟ وأين تكمن أهمية هذا الترتيب؟ وهل هناك ضوابط وقواعد لتمييز رتبها؟ أم أن هذا التقديم والتأخير خاضع إلى نفس كل شخص تبعا لأحواله وأهوائه؟.

أهداف البحث:

- التعرف على دلالة مفهوم المقاصد الشرعية .
- معرفة أهمية هذا الترتيب.
- معرفة القواعد التي سطرها العلماء للترجيح بين المصالح والمفسد.

الدراسات السابقة:

إن المطلع على المؤلفات الأصولية القديمة يلاحظ أن الفقهاء تحدثوا عن ترتيب وموازنة المقاصد الشرعية، لكنهم لم يفصلوا القول فيها ولم يبرزوا معايير التقديم والتأخير، وإنما كانت لهم وقفات سريعة حولها، بخلاف المعاصرين الذين قد أفردوا في هذا المجال مؤلفات وبحوث عديدة وبسطوا القول فيها، ومن ذلك كتاب: "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لليوي"، الذي قد أفاض القول في الحديث عن التعارض الواقع بين المصالح وبين المفسد وبينهما معا. وحاصل ما تطرق إليه في التعارض بين المصالح أنه في حالة تعارضها، فإن أمكن تحصيلها جميعا حصلت، أما في حالة إذا لم يمكن تحصيلها فقد وضع لها مجموعة من الأساليب والطرق لمعرفة الراجح منها من المرجوح، أما فيما يخص المفسد فذهب إلى درئها جميعا إن أمكن ذلك، فإذا استحال الأمر درأنا الأفسد فالأفسد، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن تعارض المصالح والمفسد، وذهب إلى أنه إذا أمكن تحصيل المصالح ودرء المفسد فعلا، وإن لم يمكن فينظر إلى حالة الغالب منها، علاوة على وضعه للقواعد المتعلقة بالترجيحات المقاصدية، لكنه لم يبسط القول فيها ويوضحها.

كما أن هناك دراسة أخرى وهي عبارة عن رسالة جامعية بعنوان: "ميزان الترجيح في المصالح والمفسد المتعارضة مع تطبيقات فقهية معاصرة ليونس محي الدين فايز الأسطل"، بإشراف الدكتور

علي محمد الصوا بجامعة الأردن، وقدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات نيل درجة الدكتوراه في تخصص الفقه وأصوله سنة 1996م/1416هـ، وقد تناول في هذه الرسالة ميزان تفاوت المصالح في الأهمية، كما بسط القول في ميزان تفاوت المفسد في الضرر وميزان الترجيح بين المصالح والمفسد المتعارضة، وقد كانت نهاية بحثه محطة لدراسة بعض المسائل التطبيقية في الموضوع.

منهج البحث:

من خلال التأمل والنظر في عنوان البحث، فإن المنهج الأكثر تناسبا مع هذا البحث هو: المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال استقصاء وتتبع أغلب القواعد الترجيحية بين المصالح فيما بينها وبين المفسد فيما بينها وبين المصالح والمفسد.

خطة البحث:

لقد اقتضت منا طبيعة هذا العنوان إلى وضع خطة احتوت على مبحثين تخللتها بعض المطالب. وقد كان المبحث الأول محطة للحديث عن مدخل تمهيدي لتعريف المقاصد الشرعية وذكر أنواعها وأهمية ترتيبها، أما المبحث الثاني فقد كان محطة للحديث عن أبرز قواعد الترجيح بين المقاصد.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

المطلب الأول: مفهوم المقاصد الشرعية

يتألف مصطلح المقاصد الشرعية من مركب إضافي، كلمة (مقاصد) وكلمة (الشرعية)، ولتعريف هذا الاسم المركب، يجب تعريف كل لفظيه اللذين ركب منهما، وهما: لفظ مقاصد، ولفظ الشرعية. المقاصد لغة: القصد استقامة الطريقة، قصد يقصد قصداً، وأخذ قصيد الوادي: أي قصده. والقصد في المعيشة: ترك الإسراف من غير تقتير (...). وانقصد الرمح: انكسر (...). والمقصدة: سمة من سمات الإبل في الإذن.¹

¹ المحيط في اللغة، لإسماعيل ابن عباد، ج5/ص: 256

وفي لسان العرب لابن منظور: القصد: استقامة الطريق (...). وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ

السَّبِيلِ﴾¹، أي على الله تبين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ومنها جائز:

أي ومنها طريق غير قاصد، وطريق قاصد: سهل مستقيم، وسفر قاصد: سهل قريب، وفي التنزيل العزيز:

﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا فَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾². قال ابن عرفة: "سفرا قاصدا أي غير

شاق"³، ومنه قول الرسول ﷺ في الحديث «عليكم هديا قاصدا»⁴، أي طريقا معتدلا⁵.

أما الشريعة من الناحية اللغوية فشرع: نهج الطريق الواضح، يقال: شرعت له طريقا، والشرع: مصدر،

ثم جعل اسما للطريق النهج فقليل له: شرعٌ وشرعٌ، وشرعية، واستعير ذلك للطريقة الإلهية، قال تعالى: ﴿

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ﴾⁶، قال ابن عباس: "الشرعة: ما ورد به القرآن، والمنهاج

ما ورد به السنة"، وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾⁷، فإشارة إلى

الأصول التي تتساوى فيها الملل.⁸

أما من الناحية الاصطلاحية: فهو تجويز الشيء أو تحريمه، أي جعله جائزا أو حراما،⁹ قال شيخ الإسلام

ابن تيمية: "اسم الشريعة والشرع والشرعة فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال"¹⁰.

وبالنظر إلى تعريف مقاصد الشريعة باعتبارها لقبا، فنجد أن القدماء كالشاطبي وغيره، لم يضعوا تعريفا

حديا دقيقا للمقاصد، وإنما كانت مجرد إشارات وإيماءات وجمل متناثرة هنا وهناك، وإذا كان العلماء

المتقدمون لم يهتموا بوضع تعريف للمقاصد الشرعية، باعتبار أنها كانت واضحة في أذهانهم يتعاطونها

¹ سورة النحل الآية 9

² سورة التوبة، الآية 42

³ لسان العرب لابن منظور، ج3/ص353

⁴ مسند الإمام أحمد ابن حنبل، ج33/ص32، ر.ح19786

⁵ لسان العرب لابن منظور، ج3/ص353

⁶ سورة المائدة، الآية 48

⁷ سورة الشورى، الآية 13

⁸ المفردات في غريب القرآن للراغب الاصفهاني، ص 450

⁹ الحدود الانيقة والتعريفات الدقيقة لذكريا الأنصاري، ص 69

¹⁰ مجموع الفتاوى لابن تيمية، ج19/ص306

بصفة تلقائية في اجتهاداتهم، فقد وجدنا عند بعض العلماء المحدثين تعريفات للمقاصد الشرعية، وهي متقاربة وتدور حول معنى واحد هو: "أنها المعاني والحكم والغايات التي رعاها الشارع في التشريع، سواء كانت مراعاة في كل أبوابها التشريعية أم في باب معين منها، أم عند كل حكم شرعي، هذا وقد عبر قدامى العلماء عن كلمة "المقاصد الشرعية" بتعابير مختلفة واصطلاحات متنوعة، فعبروا عنها أحيانا بالحكمة المقصودة من شرع الحكم، وأحيانا بالمصلحة التي هي عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، وأحيانا بالكليات الشرعية الخمس وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، إلى غير ذلك من العبارات كالغاية، والهدف، والباعث، والداعي، والحامل، والمقتضى، والموجب، والمعنى الملائم¹.

واستمر هذا العلم بلا تعريف واضح المعالم حتى جاء ابن عاشور وكتب تعريفا واضحا مقصودا، وإن كان هناك من يرى أن بعض العلماء عرف المقاصد ومن أولئك: الغزالي وعبارته هي: "فرعاية المقاصد: عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع وللتحصيل على سبيل الابتداء (...)"، أما الامام الشاطبي فذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى أنه لم يعرف المقاصد، معللا ذلك بأن الأمر كان واضحا، وأن المصطلح مستعمل ورائج قبل الشاطبي بقرون².

لكن المعاصرين من العلماء كأمثال أحمد الريسوني، والطاهر ابن عاشور وغيرهم، عرفوا المقاصد الشرعية تعريفا دقيقا، فنجد أن الدكتور محمد بن سعد بن أحمد بن سعود اليوبي قد عرف المقاصد الشرعية على أنها: "المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد"³، وقد عرفها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بأنها: "المباني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها" (...). ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام؛ ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها⁴، كما أن الريسوني قد عرفها بأنها: "المعاني والغايات والآثار والنتائج التي يتعلق بها الخطاب الشرعي والتكليف الشرعي، ويريد من المكلفين السعي والوصول إليها"⁵.

المطلب الثاني: أهمية الترتيب بين المقاصد الشرعية

¹ أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين بمصر، الضروريات والحاجيات والتحسينيات، للدكتور محمد عبد العاطي محمد علي، ص 21

المقاصد الشرعية عند العلامة الشنقيطي، ليوسف بن مطر بن سالم المحمدي، ص 32³

¹⁴ رسالة دكتوراه: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لمحمد بن أحمد بن مسعود اليوبي، ص 37

¹⁵ مقاصد الشريعة للطاهر ابن عاشور، ص 51

¹⁶ مدخل إلى مقاصد الشريعة لأحمد الريسوني، ص 7

حضي موضوع الترجيح بين المقاصد بالبحث عند علماء الأصول على اختلاف فيما بينهم توسعا تارة أو إشارة تارة أخرى، وقد تحدث عنه أغلبهم في باب الترجيح بين العلل والأقيسة، فالرازي ذكره في معرض حديثه عن ترجيح بعض المناسبات على بعض، أما الآمدي فقد عرض بعضا منه حين حديثه في الوجه السابع عشر من وجوه الترجيح بحسب العلة¹.

وقد اهتم علماؤنا بفقهاء الموازنات في كتبهم، وأول من اهتم بذلك هو الإمام الغزالي المتوفى سنة (ت.505هـ)، وهذا ظاهر في موسوعته "إحياء علوم الدين" (...) ثم جاء بعده الإمام النقاد أبو الفرج ابن الجوزي المتوفى سنة (ت.597هـ)، وله باع طويل في نقد فئات المجتمع المختلفة واختلال فقه الموازنات (...) ومن الأئمة الذين كان لهم قدم راسخة في فقه الموازنات شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية (ت.728هـ)²، أما العلماء المعاصرون فقد تناول البعض منهم عددا من مسائل فقه الموازنات، وذلك ضمن حديثهم عن فقه الأولويات كما فعل الدكتور يوسف القرضاوي في بعض كتبه، حيث ذكر أن فقه الأولويات له علاقة بفقهاء الموازنات³.

إن من الأمور المهمة للباحث في المصالح الشرعية معرفة التعامل مع المصالح المتعارضة، وهو جد خطير، لأن الإنسان قد يدرك كون الأمر مصلحة أو مفسدة ثم يواجه مصلحة أخرى، أو مفسدة ربما كانت أكبر خطرا وأعظم أثرا، هذا بالإضافة إلى تفاوت المصالح وضوحا وخفاء⁴.

كما أن المقاصد مراتب بحسب جملة من الاعتبارات فليست القطعية كالظنية، ولا المقاصد العامة كالمقاصد الخاصة، ولا المقاصد الكلية كالمقاصد الجزئية، كما أن من هذه المقاصد ما هو ضروري، ومنها ما هو مندرج في الحاجي، ومنها ما هو قاصر على المرتبتين وداخل في التحسيني، وإن الإخلال بهذا الترتيب أو تقديم ما هو أدنى على ما هو أعلى، وتقديم المهم على الأهم والاشتغال بالجزئيات التي أثرها محدود، كان له الأثر السيء على الفقه، وكان من جراه أن أصيبت حياتنا العلمية والعملية بأمثال هذه الاختلالات والانقلابات فكثرت الحفاظ وتزايد القراء وضعف الفقهاء الحكماء، وبولغ في ضبط الرسوم والألفاظ وضيعت المعاني والأحكام⁵.

¹ الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي لفراس عبد الحميد الشايب، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد 3، 2015، ص 1067

² منهج فقه الموازنات في الشرع الإسلامي، حسن سالم الدوسي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد 16، العدد 46، 2001، ص 390391

المصدر نفسه، ص 392⁴

مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لليوبي، ص 397⁵

مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد للظاهر ابن عاشور، ص 50. 49⁶

ومراعاة هذا الترتيب في غاية الأهمية للفقهاء، فإن النظر في المسائل يجب أن يقاس بما تتصل به من هذه المصالح، فما كان له صلة بالضرورات الخمس ينبني عليه تحصيلها وحمايتها فله المقام الأول في الاعتبار، وإن تعلقت بأمر حاجي كعسر امتثال على المكلف، صح اعتباره إذا لم يبطل به ضروري من الخمس، وإن تعلق بأدب كان الشرط لاعتباره ألا يبطل ضروريا ولا يورد حرجا وعسرا¹.

كما أن أهمية الترتيب ترجع إلى أنه في حالة التعارض بين كليتين، يقدم المتقدم في الترتيب ويضحى بالتأخر، فإذا كان الترتيب غير متفق عليه، قام كل فقيه بتطبيق الترتيب الذي اختاره، ونتج عن ذلك بطبيعة الحال اختلاف الأحكام الاجتهادية².

المبحث الثاني: المصالح والمفاسد وأهم قواعدها الترجيحية

إن ما تستند عليه الفطرة السليمة والمنطق الراجح بل مما يجمع على مقتضاه العقلاء قاطبة، أنه إذا اجتمعت جملة من المصالح ولم يمكن تحصيلها جميعا وإلا ذهبت، أو جملة من المفاسد لم يأت دفعها كلها أو مصالح ومفاسد لابد من طروق واحد منها، فإن الذي لا يكاد يختلف فيه بينهم هو تعيين أكد المصالح واختيار أهون المفاسد، وتحصيل ما هو أقرب إلى تحقيق مقصود الشارع الحكيم، بل إن منطق الترجيح بين كل متعارضين أو متزاحمين هو مما يدخل في مضمون اتباع أحسن القول الذي ذكره المولى سبحانه في كتابه حين قال: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾³، أي إتباع أحسن

ما خير فيه المكلف إذا كان المتعارضان كلاهما من الخير، أو أحسن المتقابلين إذا كان الأمران يتراوحيان بين خير وشر، أو بين شرين لابد من ارتكاب أحدهما ولم يمكن التخلص منهما معا⁴.

وعند الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة في أمر واحد يجب النظر إلى ذلك الأمر من جهتين: ما يتضمنه في تلك الآونة وما سيؤول إليه فيما بعد، إذ إن الأمر قد يبدو متضمنا مفسدة ولكنه بالنظر إلى ما سيؤول إليه سيفضي إلى مصلحة أكبر، فينتهي منه حكم المنع ويصير حكمه الجواز، وكذلك فإن الأمر قد يبدو متضمنا مصلحة، ولكنه سيؤول إلى مفسدة مساوية لتلك المصلحة أو أكبر منها فيكون حكمه المنع، وبذلك فإن النظر في مآلات الأشياء أمر لابد منه للحكم عليها حكما صحيحا⁵.

تيسير علم أصول الفقه، لعبد الله ابن يوسف الجديع، ص 337. 338²

نحو تفعيل مقاصد الشريعة، لجمال الدين عطية، ص 47³

سورة الزمر، الآية: 17⁴

⁴ التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد في التشريع الإسلامي، لمحمود صالح جابر وذياب عبد الكريم عقل، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 32، العدد 1، 2005، ص 159

فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، لعبد المجيد محمد السوسوة، ص 110¹

وقد وضع العلماء بذلك مجموعة من القواعد والمعايير للترجيح بين هذه المصالح نفسها أو بين المفاسد أو بينهما معا، ولعل من أبرزهم الإمام أبو إسحاق الشاطبي، والإمام العز ابن عبد السلام، والدكتور وهبة الزحيلي، وعبد المجيد محمد السوسوة... كما تطرق إلى ذلك مجموعة من الباحثين في الدراسات العليا وغيرهم من الذين درجوا في كتبهم مجموعة من القواعد، شكلت اللبنة الأساس للترجيحات المقاصدية، وسنجد فيما سيأتي مجمل القواعد التي قد وضعوها.

المطلب الأول: تقديم الأقوى والأعم من المقاصد

أولاً: تقديم الأقوى من المقاصد

أ. تعريف القاعدة:

يمكن تعريف هذه القاعدة على أنها: المصالح الضرورية التي قال عنها الإمام الغزالي رحمه الله (ت.505هـ): "وإذا فرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع فلا وجه للخلاف في إتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى"¹، وقال عنها الشاطبي رحمه الله (ت.790): "هي أصل المصالح"²، ثم المصالح الحاجية ثم المصالح التحسينية، والتقديم بينها يكون وفق هذا الترتيب حال التعارض، فالضروري مقدم على الحاجي والحاجي مقدم على التحسيني وكذا الحال في مكملاتها، فمكمل الضروري أشد طلباً للمصلحة ومحقق للمصلحة الضرورية فلها حكمها في التقديم، ثم مكمل الحاجي فمكمل التحسيني"³.

ب. أدلة القاعدة:

إن مما هو قد شاع عند جل العلماء تقديم الأقوى من المقاصد على غيره، فيقدم ما هو في مرتبة الضروريات على غيره من حاجي، أو تحسيني، أو تكميلي، وتقديم الدين على المقاصد الأربعة الأخرى من الضروريات، وقد دلت على ذلك العديد من الآيات والأحاديث نجملها فيما سيأتي:

فمن الأدلة على ذلك ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر، والصلاة واجبة على كل مسلم برا كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر»⁴، فقد أهملت السنة حيال ضرورة حفظ الدين بالجهاد

¹ المستصفي لأبي حامد الغزالي ص 179

² الموافقات للشاطبي 2/25

قواعد الترجيح بين المصالح المتعارضة في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، لأسماء المدني، ص 423. 424⁴

سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور، رح 2533¹

ما قد يعارضها من الحاجيات، كما أهملت حيال إقامة الجماعة بالمساجد ما قد يعارضها من التحسينيات؛ إذ من المعلوم أن إقامة إمام عادل غير فاسق واتباعه على ذلك من الحاجيات الواجبة على المسلمين، ولكن الرسول ﷺ أمر بتجاوز هذه الحاجة إذا وقفت في طريق ضرورة الجهاد، فأوجب الجهاد حتى مع الأمير الفاجر، كما أن تخير أفضل الأئمة علما ودينا للصلاة وراهه من التحسينيات التي شرعها الإسلام، ولكن الرسول ﷺ أمر بتجاوز ذلك إذا عارض أداء ما هو داخل في الحاجيات كإقامة صلاة الجماعة، وذلك بأن لم يتوفر في الحي غير الإمام الفاسق¹.

وقال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَفْتُ الْجِسَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ ﴾²، فهذا هو الأصل وما عداه

تبع له، وقد بين الإمام الشاطبي ذلك في المسألة الثالثة في تقسيم الضروريات بعد تقسيم المقاصد إلى أصلية وتابعة، يقول الدكتور الزحيلي: "ويجب أن يعلم المسلم أن مصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى وأن حفظه مقدم على بقية المصالح، بل إن الدين في ذاته حفاظ لجميع مصالح العباد في الدنيا والآخرة"³.

ج. آراء العلماء في الأخذ بها:

لقد ذهب الإمام الغزالي رحمه الله (ت. 505هـ) إلى تقديم الأقوى من المقاصد، وذلك عند تعارض مصلحتين أو مقصودين فقال: "وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك وجب ترجيح الأقوى؛ ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحا للكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة؛ لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور"⁴.

كما تحدث عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. 756هـ) في معرض حديثه عن قسم الترجيح في الوجه السابع عشر أنه: "إذا تعارضت أقسام من المناسبة قدمت بحسب المصلحة، فقدمت الأمور الخمسة الضرورية على غيرها من حاجي أو تحسيني، وقدمت التكميلية على التحسينية، وقدم التكميلية من الخمس الضرورية على الأصل الحاجية، وإذا تعارضت بعض الخمس الضرورية قدمت الدينية على الأربع الأخرى لأنها المقصود الأعظم، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَفْتُ الْجِسَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ ﴾⁵، وقيل

ضوابط المصلحة، لمحمد سعيد رمضان البوطي، ص 257²

سورة الذاريات، الآية 56³

مقاصد الشريعة تأصيلا وتفصيلا، لمحمد بكر إسماعيل حبيب، ص 295. 294⁴

المستصفي للغزالي، ص 179⁵

سورة الذاريات، الآية 56⁶

بالعكس، أي تقدم الأربع الأخرى لأنها حق الآدمي وهو يتضرر به، والدينية حق الله تعالى وهو لتعالیه لا يتضرر به¹.

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه "يجوز عند الحاجة الملجئة كشف العورة من الرجل أو المرأة لأي من جنسهما أو من الجنس الآخر... ويجوز للطبيب المسلم إن لم توجد طبيبة أن يداوي المريضة الأجنبية المسلمة وينظر منها ويلمس ما تلجئ الحاجة إلى نظره أو لمسه، فإن لم توجد طبيبة ولا طبيب مسلم جاز للطبيب الذي ذلك، ويجوز للطبيبة أن تنظر وتلمس من المريض ما تدعو الحاجة الملجئة إلى نظره إن لم يوجد طبيب يقوم بمداواة المريض"، واستدلوا بما ورد عن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه أنه أتى بغلام قد سرق فقال: انظروا إلى مؤتره، فنظروا ولم يجدوه أنبت الشعر فلم يقطعه،² وقال المالكية: يجوز نظر الطبيب إلى محل المرض من المرأة الأجنبية إذا كان في الوجه أو اليدين، قيل ولو بفرجها للدواء، كما يجوز للقابلة نظر الفرج³؛ لأن العلاج من الضروريات أما ستر العورة فهو من التحسينيات⁴.

ولعل الناظر والمتأمل في أقوال العلماء السابقة يجد أن الجميع قد اتفق على تقديم الأقوى من المصالح، فتقدم الأمور الخمسة على غيرها من الحاجي أو التحسيني، كما يقدم الدين على غيره من الأربعة الأخرى كونه المقصود الأعظم؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان لأجل غاية واحدة وهي العبادة الخالصة.

د. أمثلة القاعدة:

إن من وسائل حفظ النسل: تشريع الزواج والترغيب فيه، ومن مكملات هذا الضروري منع النظر للأجنبية، فالنظر للأجنبية حرمه الشرع؛ لأنه وسيلة للزنا فتعارض الأصل مع المكمل، لكن الشارع قد أجاز النظر إلى الأجنبية إذا أريد خطبتها، رعاية للأصل الضروري في مقابل المكمل الضروري⁵.

شرح مختصر المنتهى الأصولي، لأبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، ج3/ص673
² أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الحجر، باب البلوغ بالانبات، ر.ح 11321.

الموسوعة الفقهية الكويتية، ج31/ص56⁴

⁴ الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي لفراس عبد الحميد الشايب، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد 3، 2015، ص 1065

⁵ الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي لفراس عبد الحميد الشايب، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد 3، 2015، ص 1069

- تقديم قتل القصاص على قتل الردة عند الاجتماع، ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف على المسافر بالقصر وترك الصوم¹.

- إن الله سبحانه وتعالى شرع الجهاد ليحقق مقصدا عظيما وهو حفظ الدين فقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾²، إلا أن فيه إتلافا للنفس وتضييعا لها بالقتل، فالمصلحة في إعلاء كلمة الله وإذلال الشرك مقدمة على المصرة في إزهاق الأرواح، وكذا أيضا فإن الشارع قد شرع بذل المال للتداوي به حفاظا على النفس، فحفظ النفس هنا مقدم على حفظ المال³.

ثانيا: تقديم المصالح العامة على الخاصة

لقد أولت الشريعة الاسلامية المصالح العامة والخاصة عناية تامة على حد سواء واعتبرتها من المقاصد الشرعية، فالمتأمل في الأحكام يجد أن الشارع وازن بينهما بعناية دقيقة وبديعة لا تفريط فيها بمصلحة الأفراد ولا الجماعات، بل أنزل كلا منها منزلة الملائمة المحققة للمزيد من المصالح المرجوة للبشرية في الدارين⁴.

ومما يقع به الترجيح هنا عموم المصلحة فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، كما يقدم دفع المفسدة العامة على دفع المفسدة الخاصة⁵، وهذا التقديم للمصلحة العامة على الخاصة أصل شرعي مأخوذ بطريق الاستقراء من نصوص الشريعة استقراء يفيد القطع بصحته⁶.

أ. تعريف القاعدة:

لقد عرف الإمام الغزالي رحمه الله هذه القاعدة بقوله: "وتنقسم المصلحة قسمة أخرى بالإضافة إلى مراتبها في الوضح والخفاء، فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب، ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة معينة"، وأوضحها ابن عاشور. رحمه الله. بقوله: "وهي ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم

² شرح مختصر المنتهى الأصولي، لأبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، ج3/ص 673

سورة البقرة، الآية 192

³ الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي، لفراس عبد الحميد الشايب، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد3، 2015، ص 1069

⁴ قواعد الترجيح بين المصالح المتعارضة في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، لأسماء المدني، ص: 325

⁵ تحليل الأحكام، لمحمد مصطفى شلبي، ص 328

⁶ رسالة: ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة، للطالب محي الدين فايز الأسطل، ص 67

أجزاء من مجموع الأمة... وعرف المصالح الخاصة بـ" وهي ما فيه نفع الأحاد باعتبار صدور الأفعال من أحادهم، ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً"، وأوضح الباحث أحمد الطائي المصالح العامة بـ" هي المنافع المستجلبة أو المفسد المستدراة لعموم الأمة أو فئة كبيرة منها، كأهل مصر من الأمصار أو قطر من الأقطار، والمصالح الخاصة بـ" هي المنافع المستجلبة أو المفسد المستدراة لفرد واحد أو أفراد قلائل"1.

ب. دليل القاعدة:

تعد إقامة الحدود كحد الزنا، والسرقه، والقتل، والذف، والمرتد، كلها جاءت لتحقيق حياة سالمة آمنة ومستقرة للبشرية في الدارين أفراداً، ثم لبنات الأمة بأسرها لتحقيق مصالح عامة تحفظ على الناس دينهم وأنفسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، وأيضاً من الأحكام التي راعت فيها الشريعة المصالح الفردية الحجر على السفه، وإقامة الولي لليتيم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنهي عن التبذير، وهي في حقيقتها تؤدي إلى مصالح عامة، وأيضاً الأحكام الكفائية للحفاظ على مصلحة الأمة الإسلامية².

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد، ولا تناجشوا، ولا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه»³، وذلك عناية بالمصلحة الفردية⁴، وراع الشرع حاجة الناس العامة فشرع عقد السلم والإجارة والجعالة والمساقاة والمزارعة، ومنها أصلت قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"⁵.

ج. شروط القاعدة:

إن مما لا جدال فيه في ترتيب المصالح الشرعية أنه متى تعارضت مصلحتان قدمت العامة منها على الخاصة، وهذا ما نجده لدى جل العلماء، لكن البعض منهم لم يترك هذه القاعدة على إطلاقها، بل وضع لها شروطاً حرصاً على مصلحة الأفراد وعدم اندراس مصالحهم.

وقد اشترط الإمام الشاطبي (790هـ) في تقديم مصلحة العموم على الخصوص ألا تلحق الخصوص مضره، والمراد مضره لا تنجبر كما نبه على ذلك الشيخ دراز، بل وذهب إلى إيجاب قيام أصحاب المصلحة العامة بمصالح الفرد الذي تضررت مصالحه لدى تفرغه لتحقيق المصلحة العامة، ولكنه رأى أن يتولى

قواعد الترجيح، لأسماء المدني، ص 327. 326²

قواعد الترجيح، لأسماء المدني، ص 337-338³

صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه، ر.ح 2140⁴

قواعد الترجيح لأسماء المدني، ص 340⁵

المصدر نفسه، ص 342⁶

بيت المال الوساطة بين أصحاب المصلحة العامة وذلك الفرد؛ حذرا من لحوق مضرة المنة بذلك الكلف بمصالح العامة¹.

وإذا بلغت مصالح المرتبة الأقل مرتبة المصالح الأعلى فلها حكمها؛ لأنها تكون الأصلح في ذلك الوقت، وذلك واضح فيما ذكره الإمام الشاطبي: "أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات"²، وهذا أخذه من أصل مهم ذكره في أن الأحكام تختلف حسب الكل والجزء، فقد يكون الفعل مباحا أو مندوبا بالجزء ولكنه واجب بالكل، فيكون الإخلال بالجزء بإطلاق إخلال بالكل الواجب، وأصل قاعدة للمكملات "أن يبطل المكملات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما"، وإلى ذلك أشار العلماء رحمهم الله بقاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"، وفي بيانها يقول الإمام الجويني. رحمه الله. (ت.438هـ): "ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس؛ لنال أحاد الجنس ضررا لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد"³، ومثل عليها الإمام العز ابن عبد السلام رحمه الله (ت.660هـ) بمثال ما إذا عم الحرام بأرض لا يوجد بها حلال، فيجوز استعمال ما يزيد عن الضرورة ويكون في مرتبة الحاجات، معللا ذلك بقوله: "لأن المصلحة العامة كضرورة الخاصة، ولو دعت ضرورة واحد إلى غضب أموال الناس لجاز له ذلك، بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجو أو حر أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة فما الظن بإحياء نفوس"⁴.

د. آراء العلماء في الأخذ بها:

لقد تحدث الدكتور البوطي (ت.1434هـ) حين حديثه عن ميزان تفاوت المصالح في الأهمية عن تقديم المصالح العامة على الخاصة فقال: "وبيان ذلك أن المصالح وإن اتفقت فيما هي مصلحة له وفي مدى الحاجة إليها، ولكنها كثيرا ما تختلف في مقدار شمولها للناس ومدى انتشار ثمراتها بينهم، فيقدم حينئذ أعم المصلحتين شمولاً على أضيقيهما في ذلك، إذ لا يعقل إهدار ما تتحقق به فائدة جمهرة الناس من أجل حفظ ما تتحقق به فائدة شخص واحد أو فئة قليلة من الناس، على أن الفرد لا يتضرر بترجيح مصلحة الجماعة عليه"⁵.

رسالة: ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد، للطالب فايز الأسطل، ص 93. 92

² - الموافقات للشاطبي 2/41

³ - البرهان في أصول الفقه للإمام الجويني 2/79

قواعد الترجيح بين المصالح المتعارضة في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، لأسماء المدني، ص 426. 427⁵

ضوابط المصلحة، لمحمد سعيد رمضان البوطي، ص 252⁶

وقد نحى الدكتور وهبة الزحيلي (ت.1436هـ) أيضا منحى تقديم المصلحة العامة على الخاصة فقال: "إن المصلحة العامة في كل قسم من أقسام المصالح تقدم على المصلحة الخاصة فيه، فالمصلحة العامة في أحد الضروريات تقدم على المصلحة الخاصة فيه... والمصلحة العامة في الحاجيات تقدم على المصلحة الخاصة في الحاجيات... والمصلحة العامة في التحسينات تقدم على المصلحة الخاصة فيها... والمصلحة العامة في الضروريات كلها تقدم بالأولى على المصلحة الخاصة في الحاجيات والتحسينات"¹، وقد سرد الدكتور وهبة الزحيلي طائفة من تلك الأحكام الدالة على تقديم المصلحة العامة على الخاصة، فذكر تحريم الاحتكار وإباحة تسعير السلع والحاجيات ونزع الملكية للمنفعة العامة، كتوسيع مسجد أو طريق وبيع مال المدين جبرا عنه وفاء لدينه، وطرح ضرائب جديدة على الأغنياء سدا لحاجة بيت المال². أما الدكتور أسماء بالمدني فاعتبرت أن المصلحة العامة والخاصة على حد سواء، فلا يجب إهمال المصلحتين معا بأي وجه من الوجوه، وقد أوضحت ذلك في كتابها "قواعد الترجيح" حيث قالت: "ولا فضل لإحدهما على الأخرى إلا بما تحققه من المصالح بما يزيد على الأخرى، وهذا ليس إهمالا لجانب المصلحة الفردية، بل دلالة على أن الشارع يعتني بجلب المنافع أكثر ليدراً مفاصد أكثر، لذا ظهرت الكثير من القواعد التي يبنى عليها الترجيح بما يحقق من مصالح أكثر وأغلب"³، وأضافت بقولها: "وحيثما يقدم إحدهما إنصافاً لا إجحافاً... بخلاف ما أنتجه الفكر الغربي من أنظمة بالغت في مصلحة الفرد كما هو في الفكر الرأسمالي، وأنظمة بالغت في مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد المهذرة كالفكر الشيوعي"⁴.

وبهذا فإن آراء العلماء قد تعددت وتباينت حول كيفية الترجيح بين المصلحة العامة والخاصة، فنحى البعض منحى تقديم الخاصة على العامة بدون أن يشترط لها أي شروط، بينما اشترط البعض الآخر لهذا التقديم ألا تلحق الخصوص مضرّة لا تنجبر، واعتبر البعض الآخر أن المصلحة العامة والخاصة على حد سواء، فلا يجب إهمال كليهما وهذا هو الراجح عندنا؛ لأنه لا يمكن أن نهمل أياً من مصلحة الفرد أو الجماعة، فدين الإسلام دين توسط واعتدال فلم يغلب جانب على آخر، بل اعتبر كل من المصلحة العامة والخاصة، فالترجيح بينهما يقوم بالأساس على ما تحققه كل منهما من مصالح ومنافع.

الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، لوهبة الزحيلي، ج1/ ص 124. 125²
رسالة: ميزان الترجيح في المصالح والمفاصد المتعارضة، للطالب يونس محي الدين فايز الاسطل، ص 67³
قواعد الترجيح، لأسماء المدني، ص 329⁴
المصدر نفسه، ص 325. 326¹

هـ . أمثلة هذه القاعدة:

ترجيح مصلحة حفظ عقول الناس من الزيغ على مصلحة الفرد في ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارضهما، لأن الأولى أعم أثراً وشمولاً من الثانية (...). وترجيح مصلحة عامة أهل السوق على مصلحة الواحد منهم في تلقيه للركبان والشراء منهم خارج البلدة؛ لأن الأولى أوسع شمولاً من الثانية، وإن كان كلاهما في رتبة المصالح الحاجية¹.

المصلحة العامة في التحسينات تقدم على المصلحة الخاصة فيها، ولذلك ورد النهي عن التطويل في الصلاة، وأن من أمّ في الناس فليخفف²، فعن أبي مسعود الأنصاري قال: «قال رجل: يا رسول الله ﷺ، لا أكاد أدرك الصلاة مما يطول بنا فلان، فما رأيت النبي ﷺ في موعظة أشد غضباً من يومئذ، فقال: أيها الناس، إنكم منفرون، فمن صلى بالناس فليخفف، فإن فيهم المريض والضعيف وذا الحاجة»³.

القصاص فيه قتل للنفس، ولاكن فيه حفظ لأنفس الناس؛ إذ أن ترك القاتل بلا عقاب فيه ترويع للأبرياء، وهو أيضاً مضنة أبرياء آخرين، فقدمنا مصلحة القصاص على مصلحة حفظ نفس القاتل؛ لأن في ذلك امتصاص لثائرة أولياء القتيل من الثأر لقتيلهم، وزجر للجنة عن القتل كما هو معلوم⁴.

المطلب الثاني: تقديم درء المفسد على جلب المصالح، ودرء الأفسد فالأفسد

أولاً: تقديم درء المفسد على جلب المصالح

تعد هذه القاعدة من القواعد اللصيقة بما نحن فيه من تعارض المقاصد وترجيح بعضها على بعض؛ ذلك لأن مقصود الشارع رعاية مصالح العباد في العاجل والآجل... ومجال أعمال هذه القاعدة عند التعارض بين مصلحتين متعلقتين بمقصد حفظ الدين، أو النفس، أو المال، أو العقل، وحتى بين مصلحتين حاجيتين أو تحسينيتين⁵.

ضوابط المصلحة، لمحمد سعيد رمضان البوطي، ص 253²
الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، لمحمد مصطفى الزحيلي، ص 1/124³
صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره، ر.ح 90⁴
4 الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي، لفراس عبد الحميد الشايب، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد 42، 2015، ص: 1070-1071
5 الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي، لفراس عبد الحميد الشايب، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد 42، 2015، ص1069

أ. تعريف القاعدة:

إن المراد بدرء المفاصد دفعها ورفعها وإزالتها، فإذا تعارضت مفسدة ومصالحة فدفع المفسدة مقدم في الغالب إلا أن تكون المفسدة مغلوبة؛ وذلك لأن اعتناء الشارع بترك المنهيات أشد من اعتناؤه بفعل المأمورات، لما يترتب على المناهي من الضرر المنافي لحكمة الشارع في النهي¹.

ب. أدلة هذه القاعدة:

إن أدلة هذه القاعدة كثيرة منها ما ورد في حديث النبي ﷺ: «فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»²، ولأن إعتناء الشارع بالمنهيات أشد من إعتناؤه بالمأمورات³.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾⁴،

ففي هذه الآية حرم الله سب آلهة المشركين؛ لأن ما يشتمل عليه السب من مفسدة أعظم بكثير مما سيحققه من مصلحة، فإذا كان في السب مصلحة وهي إهانة آلهة المشركين، فإن فيه مفسدة أكبر وهي دفع المشركين إلى سب الله تعالى، فنهى الله عن سب آلهة المشركين مع أن فيه من المصلحة وذلك درء لمفسدة أكبر، وهذا يدل أنه إذا تعارضت مصلحة ومفسدة وكانت المفسدة أعظم من المصلحة فتترك المصلحة من أجل درء المفسدة⁵.

وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْبَعٌ لِلنَّاسِ

وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾⁶، حرهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما، أما منفعة الخمر

فبالتجارة ونحوها وأما منفعة الميسر فيما يأخذه القامر من المقمور، وأما مفسدة الخمر فبإزالتها العقول وما تحدثه من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة⁷.

الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية لمحمد صديقي، ص 265²
صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رج 7288³
الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي، لفراس عبد الحميد الشايب، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد 3، 2015، ص: 1069⁴

سورة الأنعام، الآية 109⁵

فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، لعبد المجيد محمد السوسوة، ص 18⁶

سورة البقرة، الآية 217⁷

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبد السلام، ج 1/ ص 98⁸

ج . أقوال العلماء في الأخذ بها:

لقد ذهب الإمام العز ابن عبد السلام (ت.660هـ) إلى القول بأنه: "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك، امتثالا لأمر الله تعالى فيهما لقوله سبحانه وتعالى: ﴿بَاتَّفُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾¹، وإن تعذر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة"².

ويقول الإمام الشاطبي (ت.790هـ) أيضا: "فقاعدة معارضة درء المفاسد لجلب المصالح جارية هنا؛ لأن درء المفاسد مقدم، ولأن قاعدة التعاون تقضي بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الإثم والعدوان، ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا وشراء السلاح لقطع الطريق، وشراء الغلام للفجور وأشباه ذلك"³.

أما الدكتور عبد المجيد محمد السوسوة (1959م) فذهب إلى تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة فقال: "وتقديم درء المفسدة على جلب المصلحة عند تساويهما هو ما ذهب إليه جمهور المسلمين، وذهب بعض العلماء إلا أنه يتوقف عنهما، وهذا الرأي قريب من رأي الجمهور؛ لأن توقف المكلف عن فعل الشيء بما فيه من مصلحة ومفسدة إهدار للمصلحة وتجنب للمفسدة، وذهب بعض العلماء إلى أن المكلف عند التساوي يكون مخيرا بين جلب المصلحة أو درء المفسدة، والحقيقة أن رأي الجمهور هو الراجح"⁴.

أما على مذهب المعتزلة... إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل في المصالح أو ينخرم به في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كاشفا لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة وإنما اختلفوا في المدارك"⁵.

ويتضح مما تقدم أنه متى اجتمعت مصالح ومفاسد، قدمت المفاسد على المصالح إذا لم يمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد عند تساويهما، ومنهم من جعل العقل ميزانا للترجيح بينها، بينما ذهب

سورة التغابن، الآية 16²
قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبد السلام، ج1/ص 98³
الموافقات للشاطبي، ج3/ص 465⁴
فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، لعبد المجيد محمد السوسوة، ص 108⁵
المصدر نفسه، ج2/ص 71¹

آخرون إلى أنه يتوقف عنهما معا، ومنهم من ذهب إلى تخير المكلف فيهما، والراجح عندنا والأقرب للصواب أنه متى اجتمعت المصالح والمفاسد ولم يمكن درء المفسدة إلا بفوات تلك المصلحة قدم درء المفسدة.

د. الاستثناء من القاعدة:

إن قاعدة درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة ليست على إطلاقها كما شاع وفهم على غير وجهه، وإنما هي خاصة فيما إذا تعادلت المصلحة والمفسدة أو إذا كانت المفسدة هي الغالبة، أما إذا كانت المصلحة أكبر من المفسدة فيقدم جلب المصلحة على درء المفسدة، ولقد نبه العلماء الذين ذكروا هذه القاعدة . إلى هذا التخصيص، قال المقرئ (ت.758هـ): "عناية الشارع بدرء المفاسد أشد من عنايته بجلب المصالح، فإن لم يظهر رجحان الجلب قدم الدرء"، وقال الإمام السيوطي (ت.911هـ): "درء المفاسد أولى من جلب المصالح، فإن تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتناؤه بالمأمورات"، ثم بعد أن بين أن دفع المفسدة مقدم في الغالب على المصلحة استدرك مرة أخرى بقوله: "وقد تراعى المصلحة لغلبتها على المفسدة"¹.

وبهذا فإن قاعدة درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة تكون في حالة تساوي المصلحة والمفسدة أو في حالة غلبة المفسدة على المصلحة، أما في حالة غلبة المصلحة على المفسدة فإن جلب المصلحة مقدم على درء المفسدة... يقول الإمام ابن تيمية تحت عنوان القاعدة العامة: "إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر"².

فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، لعبد المجيد محمد السوسوة، ص 108-109
المصدر نفسه، ص 109-110¹

هـ . أمثلة القاعدة:

إن الصلاة مع اختلال شرط من شروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة، فإن في كل ذلك مفسدة لما فيه من الإخلال بجلال الله تعالى في أن لا يناجي إلا على أكمل الأحوال، ومتى تعذر شيء من ذلك جازت الصلاة بدونه تقديمًا لمصلحة الصلاة على هذه المفسدة (...). والجهد فإنه وإن تضمن إعتاب النفوس وإذهابها غالبًا وإتلاف الأموال، فالمصلحة المقصودة به من إعلاء كلمة الإيمان ومحو الكفر وتأمين المسلمين في ديارهم وغير ذلك، وهي راجحة على تلك المفاسد¹.

وفي مسألة تلقي الركبان في هذا مصلحة خاصة للمتلقي حيث يشتري ذلك بالسعر الرخيص، لكن في هذا الفعل مفسدة على المجتمع وإضرار به، وذلك لما يحدث من المتلقي من احتكار السلعة والتحكم في سعرها والتغريب على البائع له وعلى من يشتري منه، ونظرًا لما في الاحتكار من مفسدة عامة فقد نهى الشارع عن تلقي الركبان².

. ومسألة شرب الخمر للتداوي به، فشرب الخمر مفسدة للعقل مؤكد وقوعها والتداوي بالخمر مصلحة موهومة؛ لأن ما حرمه الله لا يمكن أن يكون دواء، ويؤكد هذا ما ورد عن طارق ابن سويد الجعفي أنه سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه أو كرهه أن يصفها فقال: «إنه ليس بدواء ولكنه داء»³، وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حُرِّم عليكم»⁴، ولأن تحريم الخمر إنما هو من أجل خبثها فليس مناسبًا أن يستشفى بالخبث (...). ولهذا فقد ذهب جماهير علماء المسلمين إلى تحريم التداوي بالخمر⁵، فقدم هنا درء المفسدة المتمثلة في شرب الخمر كونه يحجب العقل عن أداء وظيفته على العلاج به، كما أن المفاسد المترتبة عليه أكثر من المصالح التي سيحققها، لأنه كما قال الصادق الأمين داء وليس بدواء.

الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي، لفراس عبد الحميد الشايب، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد 3، 2015، ص: 1070²

فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، لعبد المجيد محمد السوسوة، ص 130³ 131

صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر، ر.ح 1984⁴

صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب شراب الحلواء والعسل، ر.ح 5613⁵

فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، لعبد المجيد السوسوة، ص 139 . 138¹

ثانيا: درء الأفسد فالأفسد

أ. التعريف بالقاعدة:

تطلق المفسدة في الاصطلاح الشرعي على معنيين: حقيقي ومجازي. كما هو الشأن في الاصطلاح اللغوي. ولهذا فقد يقصد بالمفسدة معناها الحقيقي، فتكون المفسدة بمعنى الضرر ذاته إذا أريد بالمفسدة الضرر المقصود لذاته، وقد يقصد بالمفسدة معناها المجازي إذا أريد بالمفسدة الأسباب الموصلة إلى الضرر... والمفسدة ما كانت منافية لمقاصد الشارع، أي ما كان فيها إضرار بالدين، أو النفس، أو العقل، أو النسل، أو المال¹، والمراد هنا بدرء الأفسد فالأفسد ارتكاب أقل المفسدتين ضررا عند اجتماعها، إذا لم يمكن درأهما معا، فيتم درء المفسدة الأعظم.

ب. ضوابط القاعدة:

. الضرر لا يزال بمثله أو أكبر منه: لأنه لو أزيل بضرر مثله أو أكبر منه لما صدق هذا على القاعدة الفقهية "الضرر يزال"، ولذلك لا يجوز للمضطر أن يأكل طعام مضطر آخر².
إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما، أو الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف أو يختار أهون الشرين³.

. يتحمل الضرر الخاص لمنع الضرر العام⁴.

ج. أدلة القاعدة:

قال تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْدَتْ أَنْ أَعْيَبَهَا

وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾⁵، فالآية تدل على أن الخضر إنما

خرق السفينة وأعابها لكي يجعل ذلك الملك الظالم يتركها لما يرى عليها من عيب، حيث كان ذلك الظالم

المصدر نفسه، ص 71.70²

منهج فقه الموازنات في الشرع الإسلامي، لحسن سالم الدوسي، ص 410³

المصدر نفسه، ص 410⁴

المصدر نفسه، ص 415⁵

سورة الكهف، الآية 78⁶

يغتصب كل سفينة تمر عليه إذا كانت حالتها جيدة، وهذا يدل على جواز ارتكاب المفسدة الصغرى إذا كان ذلك سيؤدي إلى درء المفسدة الكبرى¹.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «قام أعرابي فبال في المسجد فتناوله الناس، فقال لهم النبي ﷺ: دعوه وهريقو على بوله سجلا من ماء أو ذنوبا من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثو معسرين»²، فهذا الحديث تضمن موازنة بين مفسدتين: مفسدة بول الأعرابي في المسجد ومفسدة ترويع الأعرابي الذي قد يؤدي إلى نفوره عن الدين، وبما أن مفسدة ترويع الأعرابي أكبر من مفسدة بوله في المسجد فقد درئت المفسدة الكبرى بما هو أدنى منها، ومن ثم فقد نهى النبي ﷺ أصحابه عن زجر الأعرابي اتقاءً ودرءاً لمفسدة الترويع³.

د. أقوال العلماء في الأخذ بها:

يقرر الإمام العز ابن عبد السلام (ت.660هـ) أنه: "إذا اجتمعت المفاصد المحضة فإن أمكن درئها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل، فإن تساوت فقد يتوقف وقد يتخير وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مفاصد المحرمات والمكروهات، ومن هنا فدرء المفسدة المجمع عليها مقدم على درء المفسدة المختلف فيها"⁴.

وذهب أيضا الإمام السيوطي (ت.911هـ) في كتابه الأشباه والنظائر حين حديثه عن تعارض المفاصد فيما بينها إلى أنه: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"⁵.

وقد تحدث الدكتور محمد صدقي (1931م) عن تعارض المفاصد فقال: "إذا اجتمع للمضطر محرمان كل منهما لا يباح بدون الضرورة، وجب تقديم أخفهما مفسدة وأقلهما ضررا؛ لأن الزيادة لا ضرورة إليها فلا تباح، وفي لفظ: "الأصل أن من ابتلي ببليتين -وهما متساويتان - يأخذ بأيهما شاء، وإذا اختلفتا يختار أهونهما؛ لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة"⁶.

فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية لعبد المجيد محمد السوسوة، ص 172

صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد، ر.ح 220³

فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية لعبد المجيد محمد السوسوة، ص 194

الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي، لفراس عبد الحميد الشايب، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد 3، 2015، ص: 1071⁵

الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 87⁶

موسوعة القواعد الفقهية لمحمد صدقي، ص ج1/ص 229⁷

وبهذا فإن العلماء في هذه القاعدة محل الدراسة قد اتفقوا عليها وذهبوا إلا أنه في حالة اجتماع المفسد يتم درئها جميعا في الأحوال العادية، فإذا لم يتم درئها جميعا فإنه يتم درء المفسدة الكبرى والأعظم وتقديم الأقل ضررا، أما في حالة التساوي فإن المكلف مخير فارتكاب أيهما شاء.

هـ . أمثلة هذه القاعدة:

.تولية إمام غير مجتهد في علوم الشرع إذا خلا العصر عن مجتهد يستند إلى هذا الأصل، وذلك دفعا لأشد الشرين وأعظم الضررين، فالضرر في ترك المسلمين دون إمام وما يترتب عليه من ضياع النفوس والأموال والأعراض وطمع العدو من الخارج وثوران الفتن من الداخل، أشد من الضرر الحاصل بفوات رتبة الاجتهاد في الإمام، إذ يمكنه التقليد فتزول المفسدة وتحصل المصالح المطلوبة من أصل الإمامة.¹
.من أكره على قتل مسلم بحيث لو امتنع منه قتل يلزمه أن يدرأ مفسدة القتل بالصبر على القتل؛ لأن صبره على القتل أقل من إقدامه عليه، وإن قدر على دفع المكروه بسبب من الأسباب لزمه ذلك لقدرته على درء المفسدة، وإنما قدم درء القتل بالصبر لإجماع العلماء على تحريم القتل ولاختلافهم في الاستسلام للقتل، فوجب تقديم درء المفسدة المجمع على وجوب درئها على درء المفسدة المختلف في وجوب درئها.²

المطلب الثالث: تقديم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة، والراجحة على المرجوحة

أولا: تقديم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة

إن المصالح الدنيوية لا يتلخص كونها مصالح محضة، وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق... كما أن المفسد الدنيوية ليست بمفسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير، ويدلك على ذلك ما هو الأصل، وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك.³

منهج فقه الموازنات في الشرع الإسلامي، لحسن سالم الدوسي، ص 414
الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي، لفراس عبد الحميد الشايب، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون المجلد 42، العدد 3، 2015، ص 1071³

الموافقات للشاطبي، ج 2/ص 44⁴

أ. تعريف القاعدة:

إن معنى هذه القاعدة أنه "لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة لوقوع المفسد النادرة"¹، فإذا كانت المصلحة المحققة أكثر وأغلب والمفسدة قليلة ونادرة الوقوع، فوجب حينئذ تقديم المصلحة الغالبة المحققة على المفسدة النادرة، وقد تعرض الدكتور محمد صدقي في كتابه "موسوعة القواعد الفقهية" إلى توضيح وشرح هذه القاعدة محل الدراسة فقال: "فإذا كانت المصلحة أغلب والمفسدة مغلوبة وجب تقديم المصلحة على المفسدة، ولا تترك المصلحة بحجة وجود المفسدة"².

ب. أدلة القاعدة:

قال الله تعالى: ﴿وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾³، وقال تعالى: ﴿لِيَبْلُوكُمْ وَأَيُّكُمْ﴾

أَحْسَنُ عَمَلًا⁴ وما في هذا المعنى، وقد جاء في الحديث: «حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات»⁵، فهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى، فإذا كان كذلك فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً⁶.

قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ﴾⁷، واجتماع الصبيان للتدريب على الحرب

من أعظم الاستعداد ليكونوا كباراً أهلاً لذلك، ويحتاجون في ذلك لحمل السلاح حيث لا يكون معهم كبير فلا يجوز هدر دمائهم، فتدعو الضرورة لقبول شهادتهم على الشروط المتقدمة، والغالب مع تلك الشروط الصدق وندرة الكذب، فتقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة؛ لأنه دأب صاحب الشرع⁸.

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبد السلام، ج1/ ص 100²

موسوعة القواعد الفقهية، لمحمد صدقي، ج2/ ص 437³

سورة الأنبياء، الآية 35⁴

سورة الملك، الآية 2⁵

صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب حجت النار بالشهوات، ر.ح 6487⁶

الموافقات للشاطبي، ج2/ ص 45⁷

سورة الأنفال، الآية 60⁸

الفروق للقرافي، ج4/ ص 98⁹

ج . أقوال العلماء فيها:

لقد ذهب الإمام العز ابن عبد السلام (ت. 660هـ) حين حديثه عن اجتماع المصالح والمفاسد إلى أنه "ما لا يترتب مسببه إلا نادرا فهذا لا يحرم الإقدام عليه لغلبة السلامة من أذيته، وهذا كالماء المشمس في الأواني المعدنية في البلاد الحارة، فإنه يكره استعماله مع وجدان غيره خوفا من وقوع نادر ضرره، فإن لم يجد غيره تعين استعماله لغلبة السلامة من شره؛ إذ لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة لوقوع المفاسد النادرة، ومن وقف الكراهة على استعمال فيه على قصد استعماله فقد غلط، لأن ما يؤثر بطبعه الذي جبله الله عليه لا يقف تأثيره على قصد القاصدين"¹.

كما أن الإمام الشاطبي (ت. 790هـ) ذكر أن "المصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الاعتقاد فهي المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب، فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التي تقتضيها أوصاف الإنسان الشهوانية، فجعلها مما ينبني عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع"²، وأضاف بقوله: "وأن الغالب في المصلحة هو المطلوب وقوعها والمفاسد الغالبة هي المطلوب دفعها، والمغلوقة مدفوعة شرعا"³، واستدل على قوله في ترجيح المصالح على المفاسد بأن "الجهة المغلوقة لو كانت معتبرة عند الشارع لم يكن الفعل مأمورا به بإطلاق ولا منهي عنه بإطلاق، والثاني أنه تكليف بما لا يطاق"⁴.

وما يستوقفنا هنا أيضا موقف الإمام حمد الحمد (1387هـ)، حيث ذهب حين حديثه عن تعارض المصالح والمفاسد في شرحه لمنظومة القواعد الفقهية للسعدي إلى أنه: "إذا تعارضت عندنا مصلحة ومفسدة فإننا نقدم أعظمهما، فقد نقدم الوقوع بالمفسدة وتحصيل المصلحة، وقد نقدم درء المفسدة وتقويت المصلحة، فننظر إلى هذه المصلحة: فإن كانت المصلحة هي الغالبة فإننا نحصلها وإن وقعنا بالمفسدة، وإن كانت المفسدة هي الغالبة فإننا ندرأ المفسدة وإن فاتت المصلحة"⁵.

ويتضح من خلال ما عرضناه من أقوال العلماء حول هذه القاعدة إجماعهم على تقديم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة، فالمتمأل في الشريعة الإسلامية يجد أن القصد الأصلي لها هو تحقيق المصالح للأفراد ما أمكن ذلك ودفع المفاسد عنهم، لهذا نجد أنها قد نحت منحى تقديم المصلحة الغالبة

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبد السلام، ج1/ص 100²

الموافقات للشاطبي، ج2/ص 63³

المصدر نفسه، ج2/ص 555⁴

المصدر نفسه، ج2/ص 555⁵

شرح منظومة القواعد الفقهية للسعدي، لحمد الحمد، ج2/ص 9¹

على المفسدة النادرة، وذلك تيسيرا على المكلفين ورفعاً للمشقة عنهم، ولهذا نجد أن جل العلماء قد اتفق على هذه القاعدة باعتبارها استثناء من قاعدة "درء المفسد مقدم على جلب المصالح"، فنرجح هنا المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة؛ لأن المفسدة تكون نادرة الوقوع بخلاف المصالح.

د. أمثلة القاعدة:

- الصلاة إلى غير القبلة مفسدة محرمة، فإن تعذر استقبال القبلة بصلب أو عجز أو إكراه وجب الصلاة على الأصح إلى الجهة التي حول وجهه إليها لثلاث تفوت مقاصد الصلاة، وسائر شرائطها بفوات شرط من شرائطها لا نسبة لمصلحته إلى شيء من مصالح مقاصدها، وإن اشتد الخوف بحيث لا يتمكن الغازي من استقبال القبلة، سقط استقبالها وصار استقبال جهة المقاتل بدلا من القبلة، وهذا جمع بين مصلحتي الجهاد والصلاة (...) والصلاة مع تجدد الحدث والخبث مفسدة محرمة، فإن تعذرت الطهارة من أحدهما وشقت من الآخر كصلاة المستحاضة، ومن به سلس البول والمذي والودي وذرب المعدة، جازت الصلاة معها؛ لأن رعاية مقاصد الصلاة أولى من تحصيل مصلحة الطهارتين، أو من دفع مفسدة الحدث والخبث¹.

- لقد جوز الشرع شهادة النساء منفردات في الوضع الذي لا يطلع عليه الرجال للضرورة²، فمن المعلوم أن شهادة النساء منفردات لا تقبل، لكن الشرع قد جوز هذا الأمر؛ لأنه نادر الوقوع، فقدمت المصلحة الغالبة على هذه المفسدة النادرة.

- إذا اختلط قتلى الكافرين بقتلى المسلمين وجب تغسيل الجميع وتكفينهم وحملهم نظرا لإقامة مصلحة ذلك في حق المسلمين، ولا يصلى على الجميع بل ينوي الصلاة على المسلمين خاصة، فتجهيز المسلمين مصلحة مقصودة، وتجهيز الكافرين وسيلة إلى تحصيل المصلحة المقصودة للمسلمين³، فقدمت هنا مصلحة التغسيل والصلاة على الأموات المسلمين وغيرهم، رغم عدم العلم بالديانة التي ينتسبون إليها؛ لأن ذلك حق للمسلمين، فلا يجوز إهدار مصالحهم لوجود تلك المفسدة.

ثانيا: تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة، ودرء المفسد الراجحة على المرجوحة

من المعلوم أن المصالح كلها ليست في درجة واحدة بل في درجات مختلفة، فمنها الراجح ومنها المرجوح وقد لا يظهر الرجحان، كما أن المفسد كلها ليست في درجة واحدة بل متفاوتة وقد لا يظهر

شرح منظومة القواعد الفقهية للسعدي، لحمد الحمد، ج1/ ص101

الفروق للقرافي، ج4/ ص98³

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبد السلام، ج1/ ص102⁴

التفاوت¹، والله تعالى إنما يثبت حكما لمصلحة خالصة أو راجحة، أو مفسدة خالصة أو راجحة إن كان الحكم مساويا، والقاعدة الشرعية أن الراجح يستحيل أن يكون هو النقيضين، بل متى كان أحدهما راجحا كان الآخر مرجوحا، وهذه القاعدة تقتضي أن يكون المصيب واحد فقط وهو من أفتى بالراجح².

واعلم أن تقديم الأصلاح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طبائع العباد نظرا لهم من رب الأرباب... فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولو خُير بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن، ولو خُير بين فلس ودرهم لاختار الدرهم، ولو خُير بين درهم ودينار لاختار الدينار³.

أ. تعريف القاعدة:

يمكن تعريف المصالح الراجحة على أنها المصالح المعتبرة شرعا، والمفاسد المرجوحة هي المصالح الغير معتبرة شرعا أو التي تقل أهمية عن الراجحة منها حال اجتماعهما، حيث إن المصالح الراجحة تزيد قوة وأهمية على المصالح المرجوحة.

ب. أدلة القاعدة:

قال تعالى: ﴿وَالْهَيْئَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾⁴، فالقتل وإن كان فيه قتل النفوس فمصالحته راجحة،

والفتنة أكبر فسادا من القتل... ونهى عن المفاسد الخالصة والراجحة، كما نهى عن الفواحش ما ظهر منها وما بطن وعن الإثم والبغي بغير حق، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون⁵.

عن عبد الله ابن مسعود قال: «سألت النبي ﷺ: أي العمل أحب إلى الله؟ قال: الصلاة على وقتها، قال: ثم أي؟ قال: ثم بر الوالدين، قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله»⁶، فنجد التفاوت بين ما هو مطلوب شرعا، فجعل ﷺ مصلحة الدين هي أولى تلك المصالح فهي أصل كل تلك المصالح البشرية، ونجد في نصوص أخرى تنوع ألفاظ النبي ﷺ في تقديم الأعمال وتفاضلها حسب ما تجلبه من مصالح، أو حسب كل شخص وحاله وما يناسبه⁷.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ليوסף حامد العالم، ص 187²

نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي، ج9/ص 3901³

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبد السلام، ج1/ص 74

سورة البقرة، الآية 217⁵

قواعد الترجيح بين المصالح المتعارضة، لأسماء المدني، ص 391⁶

صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة في وقتها، رح 527⁷

قواعد الترجيح بين المصالح المتعارضة، لأسماء المدني، ص 392⁸

. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «سئل النبي ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: جهاد في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور»¹، وأجاز النبي ﷺ الكذب للمصلحة المرجو تحقيقها بين الناس من التآلف والجمع، وتفاديا لما يسببه الخلاف والفرقة من الآثار السلبية على الأمة بأسرها قبل أفرادها، فعن أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، فينمي خيرا أو يقول خيرا»².

ج. أقوال العلماء فيها:

ذكر الإمام الغزالي (ت. 505هـ) في كتابه المستصفى أنه: "ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب، إذ لا نعقل وجوبا إلا أن يترجح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا، فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلا، وإذا عرفت حد الواجب فالمحذور في مقابله ولا يخفى حده"³، وبذلك يكون الغزالي قد نفى استواء الفعل والترك في الأمر الواحد، فلا بد أن يكون ما هو راجح وما هو مرجوح، كما أن أحكام المكلفين لا يمكن تحديدها ومعرفتها إلا عن طريق الترجيح.

ونجد الإمام العز بن عبد السلام. رحمه الله. (ت. 660هـ) يذكر أن "الشريعة الاسلامية تأمر بالمصالح الخالصة والراجعة كالإيمان والجهاد؛ فإن الإيمان مصلحة محضة، والجهاد وإن كان فيه قتل النفوس فمصالحته راجحة، وفتنة الكفر أعظم فسادا من القتل كما قال تعالى: ﴿وَالْبَيْتَةُ أَكْبَرُ مِنْ

أُفْتَلِّ⁴، ونهى عن المفسدات الخالصة والراجعة"⁵، وأضاف العز بقوله: "وأن تقديم أرجح المصالح

فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفسدات فأفسدها محمود حسن، وتقديم المصالح الراجعة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفسدات الراجعة على المصالح المرجوحة محمود حسن"⁶، وقد برهن على ذلك بقوله: "واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع على تحريم الدماء وكذلك الابضاع والأموال والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل من الأقوال والأعمال وإن اختلف في بعض ذلك، فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان، فيتخير العباد عند التساوي ويتوقفون إذا تحيروا في التفاوت

صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، ر.ح 1519²
صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، ر.ح 2692³

المستصفى للغزالي، ص 53⁴

سورة البقرة، الآية 218⁵

قواعد الترجيح بين المصالح المتعارضة في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، لأسماء المدني، ص 391⁶

قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز ابن عبد السلام، ج1/ ص57

والتساوي، وكذلك الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت¹.

والجدير بالذكر أن الإمام ابن القيم (ت. 751هـ) قد ذهب أيضا إلا أن جلب المصالح الراجعة هي الغاية التي تنشدها الشريعة الإسلامية على قدر الإمكان حيث يقول: "وإذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجعة بحسب الإمكان، وإن تزاومت قدم أهمها وأجلها وإن فاتت أدناهما، وتعطيل المفسد الخالصة أو الراجعة بحسب الإمكان، وإن تزاومت عطل أعظمها فسادا باحتمال أدناهما، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه شاهدة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم"²، ولم يكتفي ابن القيم بذكر موقفه من المصالح الراجعة والمرجوحة بل علل ذلك بقوله: "والقرآن مملوء من أوله إلى آخره بذكر حكم الخلق والأمر بمصالحهما ومنافعهما وما تضمنه من الآيات الشاهدة الدالة عليه، ولا يمكن من له أدنى إطلاع على معاني القرآن إنكار ذلك، وهل جعل الله سبحانه في فطر العباد استواء العدل، والظلم، والصدق، والكذب، والفجور، والعفة؟... بل الفطرة على الفرقان بين ذلك كالفطرة على قبول الأغذية النافعة وترك ما لا ينفع ولا يغذي (...). فتأمل محاسن الوضوء بين يدي الصلاة وما تضمنه من النظافة والنزاهة ومجانبة الأوساخ والمستقذرات"³.

وذكر الإمام الشاطبي (ت. 790هـ) في كتابه الموافقات أن "الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعا عند اجتماعها مع الجهة الراجعة، إذ لو كانت مقصودة للشارع لأجتمع الأمر والنهي معا على الفعل الواحد فكان تكليفا بما لا يطاق"⁴، ويقول أبي بكر محمد ابن عاصم الغرناطي في نظمه لكتاب الموافقات للشاطبي:

والجانب المرجوح غير معتبر ... للشرع قصدا مع راجح ظهر

وذا على العموم والإطلاق ... أو لا فتكليف سوى المطاق⁵

أما الدكتورة أسماء بالمدني فقد ذهبت إلا أن "المصلحة الراجعة تزيد على المرجوحة قوة وأهمية فيما تجلبه من مصالح وما تسده من مفسد فتقدم المصلحة الراجعة الأقوى، فنصوص الشرع دوما

المصدر نفسه، ج1/ ص 526

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لابن القيم، ج2/ ص 223

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لابن القيم، ج2/ ص 234

الموافقات للشاطبي، ج2/ ص 535

نيل المعنى في نظم كتاب الموافقات للشاطبي، لابن عاصم الغرناطي، ص 43⁶

تنظر إلى المصالح الأقوى وتقدمها على غيرها، ولو أهدرت مصالح دونها ولم يترتب عليها مفساد أعظم¹، وقد توصلت إلى ذلك بعد عرض لمجموعة من الأدلة من ذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ت. 728هـ) "فتفطن إلى حقيقة الدين وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية والمفاسد، بحيث تعرف ما مراتب المعروف ومراتب المنكر حيث تقدم أهمها عند الازدحام"².

والمجتهد يوازن بين المصلحتين ثم يعمل بالراجحة وعند تساويهما يعمل بأيهما شاء، وكذلك في المفاسد إن تعارضت مفسدتان يدفع أعظمهما ضرراً عند رجحان إحداها على الأخرى، أو تدفع واحدة منهما عند التساوي، هذا إذا لم يمكن جلب المصلحتين معاً أو دفع المفسدتين، فإن أمكن ذلك وجب عليه، وإن اجتمع في الأمر مفسدة ومصلحة نظر للراجح وفعله سواء كان جلب المصلحة أو دفع المفسدة، وعند التساوي يقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة هذا إذا لم يمكن الجمع بينهما³.

من خلال ما تقدم من أقوال العلماء والأدلة التي قد استدلووا بها، يمكن أن نستشف من ذلك أن جل العلماء قد ذهبوا إلى تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة ودرء المفاسد الراجحة على المرجوحة، وهذا الترجيح إن دل على شيء فإنما يدل على جمالية ومحاسن الشريعة، وذلك لأن الترجيح يقتضي وجود جهة راجحة وجهة مرجوحة، مما يجعل الشريعة الإسلامية خالية من أي تناقض أو تعارض يدخل المكلفين في دائرة من التيه والحيرة، علاوة على أن الشرع لم يعتبر المصالح المرجوحة في مقابل الراجحة منها، وإذا اعتبرنا أن دين الإسلام هو دين يسر وقد دلت على ذلك العديد من الآيات والأحاديث النبوية الشريفة، فلا يمكن اجتماع ما هو راجح مع ما هو مرجوع لأن ذلك تكليف بما لا يطاق.

د. أمثلة القاعدة:

إنه كما لا يحل الإقدام للمتوقف في الرجحان في المصالح الدينية حتى يظهر له الراجح، فكذلك لا يحل للطبيب الإقدام مع التوقف في الرجحان إلى أن يظهر له الراجح، وما يحدد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالمصالح والأصلح والفاقد والأفسد، فإن الطباع مجبولة على ذلك بحيث لا يخرج عنه إلا جاهل غلبت عليه الشقاوة أو أحمق زادت عليه الغباوة، فمن حرم ذبح الحيوان من الكفرة رام بذلك مصلحة الحيوان فحاد عن الصواب؛ لأنه قدم مصلحة حيوان خسيس على مصلحة حيوان نفيس، ولو خلو عن

قواعد الترجيح لأسماء ابن المدني، ص 412

المصدر نفسه، ص 413

تعليل الأحكام، لمحمد شلبي، ص 328

الجهل والهوى لقدموا الأحسن على الأخص، ولدفعوا الأقبح بالتزام القبيح، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَهْدِي

مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ﴾¹، فمن وفقه الله وعصمه أطلعه على دق ذلك وجله،

ووفقه للعمل بمقتضى ما أطلعه عليه فقد فاز وقليل ما هم²، والأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت؛ فإن الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفسد المعاطب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك³.

سورة الروم، الآية 29²
قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبد السلام، ج1/ ص6³
المصدر نفسه، ج1/ ص6⁸

خاتمة:

لقد شكل هذا الموضوع "ترتيب المقاصد الشرعية والموازنة بينها" أهمية كبرى في حياة الإنسان في التعامل مع واقعه المعاصر، والاستفادة من هذا الترتيب لمعالجة النوازل المستجدة، وهذا التعارض والترجيح بين المقاصد يدل على خلو الشريعة الإسلامية من أي تناقض أو تعارض، وجدير بالذكر أن الترجيح يخضع لمجموعة من الضوابط والقواعد التي قد وضعها العلماء لترتيب المقاصد حال تعارضها، والتي شكلت اللبنة الأساس للترجيحات المقاصدية، وحرى بالذكر أن هذه القواعد ليست قواعد نظرية محلقة في سماء التنظير، وإنما هي قواعد تطبيقية ذات بعد علمي وفقه واقعي مستمدة مشروعيتها من القرآن والسنة، ولعل من أبرز القواعد التي كان محطة للدراسة:

- قاعدة: تقديم الأقوى من المقاصد، والمقصود منها أنه عند تعارض مصليحتين ومقصودين يجب ترجيح الأقوى منهما.
- قاعدة: تقديم المصالح العامة على الخاصة أي أنه يتم تقديم ما فيه صلاح عموم الأمة على الأفراد في حال تعارضها، ولا يلتفت إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة، وهذه القاعدة مشروطة بالألا تلحق بالفرد مضرّة لا تنجبر.
- قاعدة: درء الأفسد فالأفسد، أي أنه يرتكب أقل المفسدتين ضررا عند اجتماعها، فإذا لم يمكن درأهما معا، فيتم درء المفسدة الأعظم، وتنضبط هذه القاعدة لمجموعة من الأمور من بينها: أن الضرر لا يزال بمثله أو أكبر منه، كما أنه إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما، علاوة على أنه يتم تحمل الضرر الخاص لمنع الضرر العام.
- قاعدة: تقديم درء المفسد على جلب المصالح، فإذا تعارضت مفسدة ومصصلحة فدفع المفسدة مقدم في الغالب إلا أن تكون المفسدة مغلوبة، لكن هذه القاعدة ليست على إطلاقها وإنما هي خاصة فيما إذا تعادلت المصلحة والمفسدة، أو إذا كانت المفسدة هي الغالبة، أما إذا كانت المصلحة أكبر من المفسدة فيقدم جلب المصلحة على درء المفسدة.
- قاعدة: تقديم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة، فإذا كانت المصلحة المحققة أغلب والمفسدة نادرة الوقوع فيتم تقديم المصلحة الغالبة المحققة على المفسدة النادرة.
- قاعدة: تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة، ودرء المفسد الراجحة على المرجوحة، والمقصود من هذه القاعدة أنه يتم تقديم المصالح المعتبرة شرعا (الراجحة) على المصالح الغير معتبرة شرعا (المرجوحة)، وكذلك الشأن بالنسبة للمفسد فيتم درء المفسد المعتبرة شرعا على غيرها.

الفصل والوصل في الخطاب القرآني سورة الشعراء أنموذجا

الباحث: عبد العزيز بوناصر
أستاذ السلك الثانوي - تخصص اللغة العربية
المملكة المغربية

الملخص:

هذه ورقة بحثية، نتغيا من ورائها الإسفار عن ملمح من العُلقة المتينة الجامعة بين اللسان والقرآن من الناحية البلاغية، وذلك من خلال التركيز على منزلة أسلوب الفصل والوصل، وأثره البليغ في تحقيق النظم القرآني، والكشف عن مكنون أسراره، وإبراز جمال معانيه ومن ثم إعجازه الذي يعد الهدف الأسمى من كل دراسة بلاغية متعلقة بالخطاب القرآني.

وقد انتخبنا لبيان ذلك سورة الشعراء، التي تعد من أغنى السور بالأسلوب المذكور، جاعلين من استقراء مواطن الفصل والوصل في ثناياها دليلا جليا على فرادة نظمها، والتحام أبعاضها، وهو ما استقر عليه الرأي في بدء هذه الدراسة ولله الحمد.

الكلمات المفاتيح: الفصل والوصل، النظم القرآني، الاستئناف البياني، كمال الاتصال.

مقدمة

تعد البلاغة من أكثر العلوم اتصالا بكتاب الله عز وجل، لاسيما قسم علم المعاني منها، الذي به يتم الكشف عن أسرار القرآن ولطائفه المسفرة عن إعجازه.

من أجل ذلك، ارتأينا أن يكون موضوع هذا البحث في بلاغة الفصل والوصل في الخطاب القرآني، متخذين سورة الشعراء مجالا لذلك. وقد تمثلت أهمية هذا الموضوع فيما يتسم به من دقة المسلك، ورفيع المنزلة بين المباحث البلاغية طُرًا، وأيضا لما له من عظيم الشأن داخل القرآن الكريم، الذي يتجلى في تحقيق نظمه، وإبراز جمال معانيه.

وقد كانت أهمية هذا الموضوع من أولى البواعث التي دفعتنا للبحث فيه بالذات دون غيره، فضلا عن قلة الدراسات فيه، خاصة بهذا النحو الذي سلكناه في تناوله؛ ألا وهو تجاوز مجرد بيان مواضع الفصل والوصل وتعليقها، إلى الإبانة عن أثر ذلك في تحقيق النظم القرآني الذي تكمن فيه حقيقة الإعجاز، هذا علاوة على أن السورة التي اتخذناها مجال اشتغالنا، لم يتعرض لها قبلنا أحد.

وأما سبب انتخابنا لها دون غيرها، فأيب إلى أمرين اثنين:

- ما جاء فيها من التنويه بالقرآن الكريم، والتأكيد على عظم منزلته، وشرف قدره؛ إذ في تسميتها "بالشعراء" دلالة على أن القرآن يفارق الشعر من جميع الجوانب.

- كونها من السور الغنية بأسلوب الفصل والوصل، خاصة الاستئناف البياني منه الذي تمثل في كل الحوارات التي دارت بين الأنبياء وأقوامهم. لكن مع كل ذلك، فهذا لا يعني أن السور الأخرى، خالية من اللطائف والأسرار التي تبين عن بلاغة القرآن، فهي كالألئ المنظومة في سلك واحد، لا يمكن الاستغناء عن كل واحدة منها في فهم المقصود من التنزيل. علاوة على ما ذكر، شكلت رغبتنا في الاحتكاك بأمهات المصادر، وفي مقدمتها القرآن الكريم دافعا رئيسا من جملة الدوافع المذكورة.

لقد حاولنا في هذه الدراسة - قدر الإمكان - الإجابة عن إشكال أساسي هو:

كيف أسهم فن الفصل والوصل في جعل سورة الشعراء ملتحمة الأبعاض، ومنتظمة الأجزاء

لذا فهذا البحث عبارة عن محاولة متواضعة نبتغي من ورائها الإبانة عما لهذا المبحث من بالغ الأثر في تحقيق النظم القرآني، ومن تم إعجازه الذي يعد الهدف الأسمى من كل دراسة بلاغية متعلقة بالخطاب

القرآني؛ إذ لا شك أن موضوعا كهذا يفرد سورة من القرآن بالدرس والتحليل، يشكل إضافة - ولو يسيرة - إلى الدرس البلاغي في صلته بالقرآن.

اقتضت طبيعة هذا البحث أن نعتمد فيه المنهج الاستقرائي بالأساس؛ إذ إننا عمدنا إلى استقراء المواضيع التي احتوت على الفصل والوصل في السورة، مستعينين في ذلك ببعض أمهات التفسير التي تخدم مقصد البحث، وما أقلها.

وقد انتظم هذا البحث بفضل الله تعالى في مقدمة، ومدخل، ثم مبحثين وخاتمة على النحو الآتي:
أما المقدمة فقد صدرناها بأهمية الموضوع، وبواعث انتخابه، ثم شفّعنا ذلك بالإشكال الذي يروم البحث معالجته، وهو ما اقتضى الإشارة إلى خطته، والمنهج المتبع فيه والجديد الذي جاء به.
وأما المدخل فقد تعرضنا فيه للحديث عن وجه اندراج الفصل والوصل في علم المعاني، وعن مفهومه لغة واصطلاحاً، مع توزيع القول في ذلك حسب مجالات إطلاقه، ثم أخيراً عن منزلته ضمن المباحث البلاغية.

هذا وإننا خصصنا الجانب التطبيقي الذي وسمناه بمواضع الفصل والوصل وتطبيقاتها في سورة الشعراء، لبيان كل موضع على حدة، مع الإشارة إلى أثره في توجيه المعنى، مقسمين ذلك إلى مبحثين اثنين؛ مبحث لمواضع الفصل وتطبيقاتها، وأدرجنا تحته محورين اثنين؛ محورا في كمال الاتصال، وآخر في شبه كمال الاتصال.

وعلى نفس الشاكلة خصصنا المبحث الثاني لمواضع الوصل وتطبيقاتها، مدرجين تحته محورين اثنين أيضاً؛ محورا في قضية الاتفاق خبراً وإنشاءً، لفظاً ومعنى، أو معنى لا لفظاً، وآخر في قضية الاشتراك في الحكم الإعرابي مع وجود مناسبة، أو جامع يقتضي ذلك.

أما الخاتمة، فقد جاء فيها تسجيل لجملة من النتائج التي خرج بها البحث، وذلك على سبيل الإجمال والإيجاز.

ولقد واجهتنا في هذه الدراسة المتواضعة بعض المكاره والصعوبات التي نخالها تجابه كل باحث تصدى لمثل هذا الضرب من الدراسة، ولعل أبرزها؛ قلة المصادر التي تناولت الموضوع بهذا النحو، المتمثل في الكشف عن علل الفصل والوصل في مواطنه، وبيان ما لذلك من بالغ الأثر في النظم الذي به تستخلص الدلالة، ومن تم تظهر حقيقة الإعجاز، فهذه العملية المنتظمة من كل هاته المراحل، قلما نجد فيها دراسة من الدراسات ذات الصلة بالقرآن الكريم؛ لكن مع ذلك كله، فهذا لا يعني أننا وقينا الموضوع حقه، وإنما هي محاولة متواضعة، لا تعدو أن تكون طرحة للإشكال؛ إذ لا يزال ذلك في نظرنا يحتاج إلى باحثين

ذوي همم عالية يغوصون في أغواره، لاستخراج درره وفوائده، وما هذه الخطوة التي قمنا بها إلا نغب من بحر؛ إذ الإحاطة بأسرار القرآن من المحال، ولا أدل على ذلك من قول الرحمن: {قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ۝ ٩٠} (الكهف: 109).
والله الموفق وله الحمد من قبل ومن بعد.

مدخل

لعل من الأمور التي تقررت عند البلاغيين، بعد تقنين البيان وتلقيده، أن البلاغة أقسام ثلاثة؛ أولها المعاني، وثانيها البيان، وثالثها البديع، إلا أن ما يعيننا في هذا المدخل، هو القسم الأول منها؛ ألا وهو قسم علم المعاني، الذي يختص بدراسة تركيب الكلم ونظمه، بعد سلامة المفرد وصحته، وتنضوي تحت هذا الفن ثمانية مباحث أساسية هي: الإسناد الخبري، ومتعلقات الفعل، والقصر، والإنشاء، والفصل والوصل، والإيجاز، والإطناب، والمساواة.

والحق أنه مع كل ما لهذه المباحث من أهمية بالغة، يبقى باب الفصل والوصل من أعظم، وأدق مباحث علم المعاني؛ ذلك أن بينه -باعتباره فصلا- وبين علم المعاني -باعتباره جنسا- علاقة تضمن واضحة، يتجلى ذلك في كونه لا يقتصر كسائر المباحث الأخرى على دراسة جملة واحدة، وإنما يتعدى ذلك إلى البحث عن العلاقة التركيبية النظامية بين الجمل التي تحقق للخطاب متانته والتحامه. وإذا تقررت هذه الحقيقة في ذهنك، ووعيتها في صدرك، أنتقل بك الآن إلى حد الفصل والوصل في اللسان العربي.

1. مفهوم الفصل والوصل:

قال الخليل رحمه الله (175هـ): "الفصل: بون ما بين الشيئين، وبين كل فصلين وصل.

"والوصل: كل شيء اتصل بشيء فما بينهما وصلة، وموصل البعير ما بين عجزه وفخده."¹

وقال الأزهري رحمه الله (370هـ) نقلا عن الليث: "والفصل بون ما بين الشيئين" والفصل من الجسد

موضع المفصل.

ويقال وصل الشيء بالشيء يصله وصلا، وواصلت الصيام: إذا لم تفطر أياما تبعا.²

أما عند ابن فارس رحمه الله (395هـ)، فإن "مادة (ف.ص.ل) كلمة صحيحة تدل على تمييز الشيء من الشيء وإبانته عنه، يقال فصلت الشيء فصلا.

¹- معجم العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1 / 2003 مادتي (ف.ص.ل)، ج3، ص324 و (و.ص.ل)، ج4، ص376.

²- تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، تحقيق: رياض زكي قاسم، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط1 / 2001، مادة (ف.ص.ل)، ج3، ص2794. مادة (و.ص.ل)، ج4، ص3901.

وأما الوصل فخلافاً لذلك قال: "(و.ص.ل) أصل واحد يدل على ضم الشيء إلى الشيء حتى يعلقه، ووصلته به وصلاً، والوصل ضد الهجران."¹

وجاء في التنزيل: {وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ٥١} (القصص: 51)؛ أي وصلنا ذكر الأنبياء أقاصيص من مضي بعضها ببعض لعلهم يعتبرون.²

تبين إذن مما مضى أن الوصل خلاف الفصل، فإن كان الوصل مأخوذاً من وصل الشيء بالشيء، وربطه به ربطاً محكماً، لمناسبة بينهما تقتضي ذلك، فإن الفصل عكسه تماماً، فهو مأخوذ من البين والقطع بين الشئيين، وذلك لا يكون أيضاً إلا لضرورة تستلزمه، وهو ما سيأتي بيانه بالتفصيل في موضعه إن شاء الله تعالى.

بعد تحديد مفهوم الفصل والوصل في اللسان العربي، وجب الانتقال إلى حده في الجانب الاصطلاحي الذي يختلف فيه باختلاف المجالات العلمية التي يُطلق فيها، فاقتضى ذلك توزيع الكلام في مفهومه باعتبار إطلاقه على هذا النحو:

2. الفصل والوصل عند علماء علوم القرآن:

لقد اعتنى علماء علوم القرآن كغيرهم بهذا المبحث العظيم أيما اعتناء، وكان لهم فضل كبير في الكشف عن حقائقه وأسراره، يقول الإمام الزركشي رحمه الله (749هـ): "وهو فن جليل، وبه يعرف كيفية أداء القرآن، ويترتب على ذلك فوائد كثيرة، واستنباطات غزيرة، وبه تتبين معاني الآيات، ويؤمن الاحتراز عن الوقوع في المشكلات."³

ينص الإمام الزركشي إذن على أن لهذا الفن مكانة لا تضاهي في فهم المقصود من التنزيل، وذلك بالوقوف عند معاني الآيات ولطائفها التي يتيحها، وتجنب الوقوع في المزالق التي يبين عنها ويجليها.

وقد لمح إلى ذلك أيضاً جار الله الزمخشري رحمه الله (538هـ) في تفسيره الكشاف، قال: "الفصل: التمييز بين الشئيين، وقيل: للكلام البين فصل؛ بمعنى المفصول، لأنهم قالوا: كلام ملتبس، والملتبس:

¹- مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، مادة (ف.ص.ل)، ج4، ص505. مادة (و.ص.ل)، ج6، ص115.

²- لسان العرب، ابن منظور المصري، دار صادر، بيروت- لبنان، ط1 / 1990، مادة (ف.ص.ل)، ج11، ص521. مادة (و.ص.ل)، ج11، ص726.

³- البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط2 / 1972 / ج1 / ص343-342

المختلط، فقيل في نقيضه: فصل؛ أي مفصول بعضه عن بعض، فمعنى فصل الخطاب: البين من الكلام... ومن فصل الخطاب ومخلصه، أن لا يخطئ صاحبه مظان الفصل والوصل، فلا يقف في كلمة الشهادة على المستثنى منه، ولا يتلوا قوله: {فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ} (ن الماعون:4) إلا موصولا بما بعد.¹

فكلام الزمخشري هذا دال على أن متأمل القرآن الكريم في غير حل من الاعتبار بالفصل والوصل لفهم المغزى؛ ذلك أن عدم مراعاته، يفضي لا محالة إلى قلب المعنى رأسا، وفي المثال الذي قدمه الزمخشري كفاية للتدليل على هذا الأمر، فالوقوف عند قوله تعالى: {فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ} يفهم منه أن الويل مستوجب لكل المصلين مطلقا، بيد أن الآية في حالة الوصل دلت على أن المقصود بذلك الساهون عن الصلاة؛ أي الذين يؤخرونها عن وقتها، ويتهاونون في أمرها.

3. الفصل والوصل عند البلاغيين:

حظي مبحث الفصل والوصل باهتمام بالغ لدى أرباب البيان منذ فجر التأليف البلاغي، ولعل أول من أشار إليه منهم عمرو بن بحر الجاحظ رحمه الله (255هـ)، وقد كان ذلك بمناسبة ذكره لجملة من تعاريف البلاغة، منها مقالة الفارسي حين سئل عن حد البلاغة فقال: "معرفة الفصل من الوصل"²، كما نجد أيضا إشارة هامة عند أبي عبيد الله المرزباني رحمه الله (384هـ) حول هذا الموضوع، إذ يقول: "وخير الأبيات ما استغنى بعض أجزائه ببعض إلى وصوله إلى القافية، مثل قوله من [الكامل]:

وَاللَّهُ أَنْجَحُ مَا طَلَبَتْ بِهِ وَالْبِرُّ خَيْرُ حَقِيبة الرِّحْلِ

قال: "ألا ترى أن قوله "والله أنجح ما طلبت به" كلام مستغن بنفسه، وكذلك باقي البيت، على أن في البيت واو عطف وأبلغ وأجود."³

وقد خصص أبو هلال العسكري رحمه الله (392هـ) فصلا كاملا لهذا الفن بعنوان "في ذكر المقاطع والقول في الفصل والوصل"، أورد فيه جملة من أقوال العلماء.

1- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: محمد بن عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط 4 / 2006 ج 4 .
2- البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط 5/1985/ج 1/ ص 88.
3- الموشح، أبو عبيد الله المرزباني، ص 42.

من ذلك مثلا ما نقله عن يزيد بن معاوية أنه كان يقول: "إياكم أن تجعلوا الفصل وصلا، فإنه أشد، وأعيب من اللحن."¹

وهكذا تبدى لائحا أن القوم كانوا على علم وبينه من هذا العلم الدقيق المسلك، والعظيم الخطر، لكن على كل ما لتلك الإشارات من أهمية، لا تعدو أن تكون معالجة أدبية ليس إلا؛ أعني أننا لسنا نجد فيها ما يمكن الاعتماد عليه بشكل واضح في تحديد معالم مبحث الفصل والوصل بشكل دقيق، كما هو الأمر عند إمام هذا الفن ومؤسسه الحقيقي الذي أرسى دعائمه على علم وبينه، ونعني عبد القاهر الجرجاني رحمه الله (471هـ)، صاحب نظرية النظم، وناهيك من نظرية، نظرية بها انحلت عقدة من أعظم وأخطر العقد التي كانت تجابه، بل وتهدد الأمة العربية الإسلامية، إنها قضية إعجاز القرآن التي حيرت أبواب البلغاء، وشغلت أذهان العلماء ردحا من الزمان، حتى إن كل ما كتب في الثقافة العربية الإسلامية بمختلف ميادينها، كان بسبب تلك القضية.

ولقد استطاع الجرجاني رحمه الله بفهمه الدقيق، ووعيه العميق، أن يثبت للناس بما لا مجال للشك فيه، أن إعجاز القرآن يكمن في نظمه، ولعمري إنها ليست بالمهمة السهلة، ولا بالأمر الهين، وقد كان في طليعة من بحثوا في علم الفصل والوصل بحثا علميا مفصلا يعتمد التحليل، والتقسيم، والتعليل، واضعا نظرية النظم نصب عينيه، قال في تعريف الفصل والوصل: "هو عطف بعض الجمل على بعض، أو ترك العطف فيها."²

والذي يمكن تسجيله على تعريف الجرجاني هذا، أنه قصر الفصل والوصل على الجمل فقط، وقد علل ذلك بكونه هو المشكل، أما عطف المفردات فأمره هين ويسير.

وبهذا لا نبعد عن الصواب حين اعتبرناه الواضع الأول لأصول وقوانين بحث الفصل والوصل، فقد انتفع بجهوده كل من جاء بعده من علماء البلاغة، فقسّموا، ونسقوا، وشرحوا.

وإمعان النظر في كل هذه التعاريف جملة، يعن لنا أن الفصل والوصل، هو معرفة المواطن التي ينبغي فيها الإتيان بالعطف من المواطن التي تقتضي وتستلزم خلاف ذلك.

1- الصناعتين في الكتابة والشعر، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، بيروت- لبنان، 1986، ص 440.

دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، ط 5/ 2004، ص 222³

4. منزلة الفصل والوصل:

لعل مبحث الفصل والوصل من المباحث التي لا تحتاج في كونها دقيقة المسلك، وبعيدة المطلب، وصعبة المتناول، دليلاً ولا برهاناً، وهذا آيب إلى أن ضبطه يستلزم ضبط جملة من المباحث الأخرى؛ لكن ذلك لا يمنع من إيراد بعض النصوص الدالة على شرفه ومكانته. قال صاحب الصناعتين: "إن البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل والوصل، كانت كاللآلئ بلا نظام."¹

وفي ذلك دلالة على أن الفصل والوصل هو ذلك الخيط الناظم بين معاهد الكلام، لذا لا نعجب من مقالة الفارسي حين سئل عن حد البلاغة فقال: "معرفة الفصل والوصل"، إذ به ينتفي اللبس، ويحصل المقصود من الكلام، ويدرك التباين بين الأغراض في الخطاب، قال عبد القاهر منوهاً بذلك: "واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة، أنت تقول فيه خفي غامض، ودقيق صعب، إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى، وأدق، وأصعب، وقد قنع فيه الناس بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف: إن الكلام استؤنف، وقطع عما قبله، ولقد غفلوا غفلة شديدة."²

وهذا ما جعل العلماء قديماً يعدون هذا الفن معياراً للتفاضل بين الفصحاء والبلغاء، وفي ذلك يقول الخليفة العباسي المأمون: "ما أتفحص من رجل شيئاً كتفحصي عن الفصل والوصل في كتابه."³

وقال الإمام الباقلاني رحمه الله (403هـ): "إن كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتاً بيننا في الفصل والوصل."⁴ ولما كانت لهذا الفن هذه المنزلة الجليلة، نص علماءنا القدماء على معرفته وتعلمه، لاسيما علماء علوم القرآن، يقول ابن الجزري رحمه الله (833هـ): "وكلامهم على ذلك معروف، ونصوصهم عليه مشهورة في الكتب، ومن تم اشترط كثير من الأئمة على المجيز أن لا يجيز أحداً إلا بعد معرفته؛ إذ به يهتدي إلى معرفة أماكن الوقف والاستئناف التي تجلي المعنى وتحدده."⁵

1- الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص 438.

2- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 231.

3- الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص 441.

4- إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ط 2، ص 38.

5- النشر في القراءات العشر، الحافظ محمد الدمشقي المشهور بابن الجزري، أشرف على تصحيحه: محمد علي الصباغ، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ج 1 / ص 225.

توطئة

تبوأ موضوع الفصل والوصل منزلة رفيعة بين المباحث البلاغية كما سبق، وكان له شأن عظيم داخل القرآن الكريم، يتجلى ذلك أساسا في تحقيق نظمه والكشف عن أسراره، وإبراز جمال معانيه، لحصول كمال الفائدة من الخطاب القرآني، وذلك عبر وسائل عدة، إن وصلا وإن فصلا، كالإيضاح لغرض تبليغ المعنى دون لبس ولا غموض، والإيجاز تجنباً لتشتت الذهن في استيعاب المقصود، والتوكيد لإثبات المعنى لأهميته وخطره، أو عرضه في نسق فريد مثير، يجعل القارئ يتشوف التدبير وإنعام النظر، أو قطع الموضوع إلى أجزاء موصولة، لما بينها من اتحاد معنوي يروم الهدف عينه... كل هذا يقدمه القرآن على سبيل الفصل والوصل، وما من شك في أن لذلك بالغ الأثر في رصانة الأسلوب القرآني ونظمه، الذي هو مناط الإعجاز المحير لأبواب البلغاء وأذهان العلماء مذ بكيرة من تاريخ الأمة الإسلامية، قال أبو يعقوب السكاكي رحمه الله: "واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحاة، ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق، طول خدمة هذين العلمين (المعاني والبيان)، نعم للبلاغة وجوه مثلثة، ربما تيسر إمطة اللثام عنها، لتجلي عليك، أما نفس الإعجاز فلا".¹

وحتى نتبين أثر الفصل والوصل في المعنى القرآني ونظمه، وما يتيح من لطائف بديعة، ننتقل إلى توضيح ذلك من خلال سورة الشعراء² التي انتخبناها، موضوع اشتغالنا في هذه الدراسة، و سنقتصر كما ذهب معظم البلاغين على الوصل بالواو دون غيرها من حروف العطف الأخرى، لأنها لا تفيد معنى آخر غير الاشتراك في الحكم الإعرابي، وهو ما جعل العطف بها يحتاج إلى فهم دقيق وتضبط عميق. قال الجرجاني رحمه الله: "واعلم أنه يعرض الإشكال في الواو دون غيرها من حروف العطف، وذاك؛ لأن تلك تفيد مع الاشتراك معاني مثل أن "الفاء" توجب الترتيب من غير تراخ... وليس للواو معنى سوى الاشتراك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي اتبعت فيه الثاني الأول".³

وسنعمد في معالجة ذلك على شرح وبيان بعض الشواهد من كل ضرب مع الإحالة على البقية، تجنباً للتطويل لأن المقام لا يسمح بذلك.

¹ - مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي، ص 176، نقلا عن كتاب النظم القرآني في كشف الزمخشري، درويش الجنيدي، دار نهضة مصر 1969، ص 250.

² - سورة الشعراء، سورة مكية، عدد آياتها مئتان وستة وعشرون، تقع بين سورتي الفرقان والنمل، تعد من السور التي جاءت تنويعا بالقرآن الكريم وبيانا لعظم منزلته من حيث كونه يفارق كلام البشر، " وقد نزلت إثر طلب المشركين أن ياتيهم الرسول بالخورق الدالة على نبوته " ينظر التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، ج 19، ص 90.

³ - دلائل الإعجاز، ص 224.

المبحث الأول : مواضع الفصل وتطبيقاتها :

في هذا المبحث سنحاول، تبيان جملة من الشواهد المتضمنة للفصل في سورة الشعراء، وسنقسم ذلك إلى محورين:

المحور الأول: كمال الاتصال :

وهو أن يكون بين الجملتين اتحاد تام، واتصال كامل، وذلك بأن تكون الثانية، إما بيانا للأولى، وإما توكيدا لها، وإما بدلا منها، وإما نعتا لها .

المطلب الأول: البيان:

وهو أن تكون الجملة الثانية، مبيّنة للأولى، وذلك بأن تنزل منزلة عطف البيان من متبوعه، والذي يدعو إلى ذلك أمران، خفاء يحتاج إلى إيضاح، أو إجمال يحتاج إلى تفصيل، ونقف هنا لتأمل ما جاء من ذلك في سورة الشعراء قال تعالى: {وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ أَنْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ١٠ قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلا يَتَّقُونَ ١١}{الآيتان: 10-11)، فإذا نظرت إلى الفصل الواقع بين الآيتين، تبين لك ما بينهما من نظم متين، وسبك عجيب، يجعلنا نستشف أن الآية الثانية ليست بأجنبية عن الأولى، وإنما هي مكملة لمعناها، ومبينة لسياقها ومغزاها؛ إذ لو اقتصر على ذكر الأولى فقط، لكان السامع في حيرة من أمره، واستوجب ذلك التساؤل ما المقصود بالقوم الظالمين؟ وهذا ما أتت الآية الثانية لتبيانه؛ ذلك أن المراد بالقوم الظالمين؛ قوم فرعون على وجه التحديد، قال الإمام الألوسي رحمه الله "قَوْمَ فِرْعَوْنَ" عطف بيان للقوم الظالمين، جيء به للإيدان بأنهم علم في الظلم كأن معنى القوم الظالمين، وترجمته قوم فرعون، وقال البقاء: "بدل منه" [يقصد أبو البقاء العكبري]، ورجح أبو حيان الأولى بأنه أفضى لحق البلاغة للإيدان بما سمعت¹، وهكذا نجد الفصل تحقق بين الآيتين لما بينهما من اتصال تام أفاد البيان.

ولنتأمل شاهدا آخر وهو قوله عز وجل: {وَأَنلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ٦٩ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ٧٠}{الآيتان: 69-70)، فبين الآيتين فصل بين حقق نوعا من النظم المعجز، فقد التحمت الآيتان وانسبكتا إلى حد كونهما بمنزلة جملة واحدة، وذلك يرجع إلى أن الثانية تفصيل لما أجمل في الأولى، فالمقصود بنبا إبراهيم هنا قصته مع أبيه وقومه المذكورة بالتفصيل.

1- روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الألوسي، تصحيح وتعليق: محمد منير الدمشقي، إدارة الطبع المنيرة، ج7/ص6.

ومما يقوي المغزى الذي أتت الآية لإفادته، استعمال التعبير القرآني للفظة "نبأ" دون "الخبر"، أو "القصة"؛ لأن لفظة النبأ تعني: "الخبر ذا الفائدة العظيمة يحصل به يقين أو غلبة ظن، ولا يقال للخبر نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة، ويكون صادقا."¹

وهذا المعنى يناسب مقام القصة؛ ذلك أن الهدف من إيرادها هو ضرب المثل لمشركي العرب بتلك الدعوة المضارعة لدعوة محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا هو السر في تقديمها على قصة نوح عليه السلام، قال ابن عاشور رحمه الله: "قدمت هنا على قصة نوح على خلاف المعتاد في ترتيب قصصهم في القرآن لشدة الشبه بينهم وبين قوم مشركي العرب في عبادة الأصنام التي لا تسمع ولا تبصر."² ومن أمثلة ذلك أيضا قوله جل وعلا: {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ١٩٣ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ١٩٥} (الآيات : 192-193-194-195)، فقد حقق الفصل الموجود بين هذه الآيات نظما متينا، والتحاما بين أجزاء الكلام فريدا، أسهم بشكل كبير في إنتاج معنى قرآني بديع، وإبلاغه إلى السامع بطريقة واضحة بينة لا يعرف الغموض إليها سبيلا، فهذه الآيات جاءت في سياق التنويه بالقرآن الكريم وبيان كيفية نزوله لذلك فقوله تعالى: {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ}، هو جملة بيانية توضح الطريقة التي بها نزل هذا التنزيل المنوه به؛ ألا وهي نزوله بواسطة جبريل عليه السلام، ثم عقب ذلك بذكر المنزل عليه، وهو محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام، ليختم المعنى بذكر لغة التنزيل وهي العربية المبينة.

فهاذه الآيات إذن بينت مراحل نزول القرآن الكريم من أولها إلى آخرها حتى لا يجد الملحدون ثغرة ينفذون منها للشك في كونه رباني المصدر، وهذا هو السبب في إتيانها مفصولة استدلالا على أن بعضها يتمم البعض الآخر في بناء معنى متكامل ومنظم في صورة واحدة.

ومن أمثلة الفصل بكمال الاتصال عن سبيل البيان أيضا، قول الله تعالى: {هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ٢٢١ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ٢٢٢} (الآيتان : 221-222)، فقد ترى أثر الفصل في نظم الآيتين وانسجامهما، بحيث لو أوتي بالعاطف بينهما، لما استقام المعنى، ذلك أن الآية الثانية تنزلت منزلة البيان من الأولى التي تربطها صلة معنوية بالآية قبلها مع ما بينهما من بعد المسافة وهي قوله تعالى: {وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ ٢١٠} (الآية: 210)، قال ابن عاشور رحمه الله: "فالجمله [أي جملة هل أنبئكم]، متصلة في

1- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصبهاني، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 360، نقلا عن " الفصل والوصل في القرآن الكريم " لعبد القادر عبد الله فتحي، ص 138-139.

2- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر والتوزيع، ج19، ص90.

المعنى بجملة {وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ ٢١٠}؛ أي ما تنزلت الشياطين بالقرآن على محمد: {هَلْ أَنْبَأَكُمْ عَلَى مَنْ تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ} ¹ وهنا جاءت الجملة ب: "هل" الاستفهامية المفيدة للتحقيق، فهو استفهام غير حقيقي؛ لأنه لا ينتظر من ورائه جواب، وإنما هو خبر من الله للمشركين قصد تفريرهم، وتوبيخهم؛ لذلك زاد في بيانه بقوله جل شأنه: {تَنْزَلُ عَلَى كُلِّ أَقَّاكٍ أَثِيمٍ}، ومن ثم فهذه الآية بيان للآيتين السابقتين معا رغم ما بينهما من بعد المسافة، وقد علل الزمخشري ذلك بقوله: "فإن قلت: {وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ ٢١٠} و{هَلْ أَنْبَأَكُمْ عَلَى مَنْ تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ ٢٢١}، لِمَ فُرق بينهما وهما أخوات؟ قلت: أريد التفريق بينهما بآيات ليست في معناهما، ليرجع إلى المجيء بهما، وتطرية ذكر ما فيهما كرة بعد كرة، فيدل بذلك على أن المعنى الذي نزل فيه من المعاني التي اشتدت كراهة الله لخلافها." ²

وهكذا نرى أن للفصل في هذا الموضوع بالغ الأثر في حسن نظم هذه الآيات وترتيبها، ومن ثم إنتاج معنى قرآني بديع، تمثل أساسا في رده تعالى على افتراء المشركين القائلين: "إن القرآن تنزلت به الشياطين على محمد بن عبد الله"، قال الإمام الألوسي وقوله: "تنزلت به الشياطين... إلخ، مسوق لبيان استحالة تنزل الشياطين على رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعد بيان امتناع تنزلهم بالقرآن." ³

ومن شواهد البيان في سورة الشعراء أيضا، قوله تعالى في قوم هود عليه السلام: {وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ١٣٠} (الآية: 130)، فالفصل الموجود بين الجملتين أفضى إلى جعلهما منسبكتين، مما حقق تأليفا ونظما بينهما معجز، إذ الفصل يفرض في هذا المقام، أن تكون الجملتان بهذا الضم العجيب الذي لا ضم فوقه، وهذا بلا ريب له أثر في دلالة الآية عن طريق الزيادة في توضيحها وبيانها، فالسامع أن يتساءل إذا سمع الجملة الأولى، ما نوع ذلك البطش؟ وما حال أصحابه إبان بطشهم؟ وهو ما جاء في الجملة الثانية "بطشتم جبارين"، فهي إذن بيان لحالهم أوان البطش؛ أي إذا بطشتم يكون بطشكم ذلك في حالة التجبر والظلم وتكرار الفعل فيه دلالة على توكيد المعنى.

هذا ونكتفي بما ذكرناه في مسألة البيان لننتقل إلى صورة أخرى من صور كمال الاتصال؛ ألا وهي التوكيد.

➤ المطلب الثاني : التوكيد :

ومنه قوله تعالى: {طَسَمَ ١ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ٢} (الآية: 1)، فالاتحاد المعنوي الحاصل في الآية، دعا إلى ترك العطف بين طرفيها، وذلك يكمن في كون قوله تعالى: {تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ}،

1- التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 19، ص 205.

2- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، ط 3/ 1987، ج 3، ص 343.

3- روح المعاني، الألوسي، ج 7، ص 138.

مؤكدة ومعضدة لقوله: {طَسَمَ}، وقد أفضى هذا الفصل بين أجزاء الآية إلى تحقيق نظم معجز بديع، هذا النظم الذي أسفر عن دلالة قرآنية فريدة، فالمعنى بهذا الفصل أن قوله: {طَسَمَ}، المكونة من تلك الحروف المقطعة التي تدل كما ذهب إلى ذلك معظم الفسرة على التحدي، وهي دليل على طبيعة، وجنس ما ألفت منه آيات الكتاب المبين وهو ما تنطق به العرب، ومع ذلك لم يستطيعوا الإتيان بمثله، وهذا منتهى التحدي، وهو أن يتحدى الإنسان بما هو نابغ فيه ومع ذلك يعجز عن الإتيان بمثله، ولو كان ذلك على سبيل الافتراء، فالآية إذن جاءت في صدر السورة تنويها بالقرآن العظيم، وردا لافتراء المشركين، وإنكار المنكرين الذين اعتبروا القرآن شعرا تنزل به الشياطين.

ومن نماذج كمال الاتصال لأجل التأكيد أيضا قول الله عز وجل: {إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ١٠٦
إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ١٠٧ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ١٠٨} (الآيات : 106-107-108)، فهذه الآيات بينها من التأليف الغريب، والتركيب العجيب ما ترى، وذلك آيب إلى ما وقع بينها من فصل بعضها عن بعض، والإتيان بها غير معطوفة، لتكون هذا النظم الفريد الذي يضارع نظم اللآلئ في عقد ملموس، هذا مع توافق ذلك كله مع المعنى؛ بل وهو المنتج له.

وإذا فتشنا عن سبب كون هذه الآيات مفصولة، لا نستطيع القول غير أن بعضها تأكيد لبعض، فقوله: {إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ}، تأكيد لقوله: {أَلَا تَتَّقُونَ}، الذي أفاد التحضيض على التقوى، فتوكيد نبي الله نوح عليه السلام لأمانته، مع كون قومه يعلمون بذلك، فيه دلالة على زيادة تقرير المعنى، وقد انتقل عليه السلام في الآية الثالثة من التوكيد والإقناع بكونه أمينا لا يبغى إلا الخير لقومه، إلى التوكيد بجنس ما حض به القوم في الآية الأولى، فأعاد عليهم فعل التقوى، كتوكيد لفظي عليهم يهتدون إلى طريق الله تعالى، لكن هيهات هيهات.

ومن هنا يظهر أثر الفصل الموجود بين هذه الآيات في إنتاج المعنى، وإبلاغه للمتلقي في شكل نسق متكامل منظوم يروم الإفهام، والإقناع، والاستدلال على صدق الرسل في ما أتوا به أقوامهم.

ومما يجري هذا المجرى أيضا قوله تعالى: {قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ ١٥٣ مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بَيِّنَاتٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ١٥٤} (الآيتان : 153-154)؛ إذ قد ترك الوصل هنا بين الآيتين مما أسهم في التحام، وانسجام أجزائهما، حتى كأنك تقرأ جملة واحدة، وهذا الضم والنسج بهذا السميت، هو ما يحقق للقرآن متانته، وانسباكه، ومن ثم إعجازه، ويظهر ذلك في المعاني الكامنة وراء هذه الآيات وهي منظومة في سلك الفصل، فقوله تعالى حكاية عن قوم نبيه صالح عليه السلام: {مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا}،

توكيد لقوله: {إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ}؛ إذ كونه بشرا مثلهم " ينافي في زعمهم أن يكون رسولا من الله، لأن الرسول في زعمهم لا يكون إلا مخلوقا خارقا أو ملكا أو جنيا"¹، هذا فضلا عن دلالة الصيغة التي أتى بها؛ وهي قولهم: {مِنَ الْمُسَحَّرِينَ}، فهي أبلغ في الاتصاف بالسحير من أن يقال إنما أنت مسحر.²

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: {قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِّنَ الْوَاعِظِينَ ۚ ۱۳۶} إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ ۚ {الآيتان: 136-137}، فقد أدى هذا الفصل الواقع بين الآيتين إلى زيادة الاحتباك، والتماسك، والانسجام بينهما، ليكون صورة نظمية بديعة التحمت فيها أجزاء الكلام عن طريق تأكيد الجملة الأولى للثانية، ومن ثم وصول المعنى بطريقة بليغة في نظم معجز، فالجملة الثانية {إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ}، هي بمثابة الاستدلال والتوكيد لما جاء في الأولى من استهزاء قوم عاد بنبي الله هود عليه السلام، هذا الاستهزاء الذي يتجلى في مقابلة نصحه ودعوته إياهم للتقوى بالازورار؛ بل وصل بهم الجهل والظيش إلى اعتبار وعظه لهم وعدمه سواء، وهذا دلت عليه الهمزة التسوية الواقعة في صدر فعل الوعظ، والتي ساوت في الكلام بين معنيين متناقضين، وهما في هذا السياق "الوعظ وعدمه"، والذي زاد من التدليل على نفيهم لامثال أمره، وإعراضهم عن دعوته، استعمال التعبير القرآني لعبارة " أم لم تكن من الواعظين"، قال ابن عاشور: " أم لم تكن في عداد الموصوفين بالواعظين؛ أي لم تكن من أهل هذا الوصف في شيء، وهو أشد في نفي الصفة عنه من أن لو قيل: أم لم تعظ."³

وقولهم: {إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ}، "إشارة واستدلال على براءتهم؛ إذ إنهم متبعون لسنن آبائهم لا غير، وهذا في زعمهم الفاسد، وضريع ذلك قوله تعالى: {تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا ۚ ۱۰} {إبراهيم: 10}"⁴ وتحتمل الآية معنى آخر، وهو ما قابل به مشركو قريش القرآن ألا وهو قولهم " إن هذا إلا أساطير الأولين"، قال ابن عاشور: " ويجوز أن يكونوا أرادوا ما يدعو إليه رسولهم؛ أي ما هو إلا خلق أناس قبله؛ أي من عقائدهم، وما راضوا عليه أنفسهم، وأنه عبر عنها وانتحلها."⁵

إلا أن المعنى الأول، هو ما يتوافق وما نحن بصدده، من كون الآية الثانية توكيدا للأولى، وذلك يكمن في أن الأولى تضمنت في معناها العام نفيهم لدعوته، والثانية تضمنت إثباتا لما هم عليه من العقيدة الفاسدة، وما من شك في أن الإثبات بعد النفي توكيد.

1- ينظر التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ج 19، ص 177.

2- المصدر نفسه، ج 19، ص 177.

3- المصدر نفسه، ج 19، ص 171.

4- المصدر نفسه، ج 19، ص 172، بتصرف.

5- المصدر نفسه، ج 19، ص 172.

ونظير ذلك قوله تعالى: {قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ٥٠} (الآية: 50)، فالفصل الموجود بين الجملتين، كان له أثر عجيب في جعلهما منظومتين بهذا الشكل الذي لا يشك فيه عاقل، فضلا عن عالم متذوق لحلاوة التعبير القرآني في إعجازه، ولم تأت الآية الكريمة بهذا الأسلوب عبثا، وإنما كان ذلك للدلالة على أن الجملة الثانية إثبات وتوكيد لما نفي في الأولى، "فالسحرة هنا عبروا بكل جرأة أمام فرعون بعدم تضررهم بوعيده وعقوبته ما دام ذلك غير دائم، ولا مستمر"¹، عكس ما ينتظرهم عند الله من جزاء دائم بسبب إيمانهم، وهذا اليقين كله آيب إلى اقتناعهم بما رأوه من انقلاب عصا نبي الله موسى حية تسعى. ونكتفي بما ذكرناه، ففيه كفاية على ما لم يذكر.

المطلب الثالث: البدل:

ومن صور كمال الاتصال أيضا أن تأتي الجملة الثانية بدلا من الأولى، من ذلك قوله تعالى: {وَأَتَقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ ١٣٢ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَمٍ وَبَيْنَ ١٣٣ وَجَنَّتْ وَعُيُونٍ ١٣٤} (الآيات: 132-133-134)، فقد حقق الفصل الموجود بين هاتين الآيات انسجاما وتلاؤما فريدا بين أجزائها، حتى لكأنها منضودة في سلك محسوس، مما أسهم في إنتاج وفرة دلالية بديعة، فقولته في الجملة الثانية: {أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَمٍ وَبَيْنَ ١٣٣ وَجَنَّتْ وَعُيُونٍ ١٣٤}، بدل من الجملة الأولى فائدته حصول التفصيل لما ذكر مجملا في الأولى، وهكذا نجد أن جملة "أمدكم بما تعلمون" ازدادت وضوحا وتفصيلا وأصبحت وافية بتمام المقصود بعد أن جعلت الثانية بدلا منها؛ إذ إن جميع هذه الأصناف المذكورة في الآية الثانية، هي مما أمد الله به قوم هود، "فإن المراد التنبيه على نعم الله والثاني أوفى للدلالة عليها بالتفصيل من غير إحالة على علم المخاطبين المعاندين، وقد وقعت بدلا منها لعدم توفيتها بالمراد."²

ومن الشواهد الأخرى الدالة على البدل قوله تعالى: {قَالُوا ءَأَمَتًا رَبِّ الْعَالَمِينَ ٤٧ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ٤٨} (الآيتان: 47-48)؛ إذ الاتحاد الحاصل بين هاتين الآيتين، دعا إلى انفصالهما، وهذا الفصل، انعكس على نظمهما، وهذه السمة ينفرد بها القرآن عن سائر الكلام، ولم لا وهو كلام رب العالمين.

وإذا نظرنا إلى الاتصال المعنوي الواقع بين الجملتين، يمكن القول إن جملة {رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ}، بدل من سابقتها، وقد تجلت وظيفتها في كونها بينت وخصصت المقصود من الأولى الدالة على عموم الخلق، وإنما لجأ السحرة لقولهم ذلك، لما يقتضيه المقام الذي هم فيه، وهو المقابلة الحاصلة بين دعوة

1- المصدر نفسه، ج 19، ص، 173 بتصرف.

2- التحرير في علم التفسير، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 1/ 1988، ص 125.

موسى عليه السلام وفرعون، فخصصوا، وأضافوا الرب لموسى وهارون ليتحقق الجميع أنهم آمنوا بدعوة موسى لا غير.

ومما يندرج في هذا السياق قوله جل وعلا: {وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ ٨٧ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ٨٨ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ٨٩} (الآيتان: 87-88-89)، فقد ترك الوصل هنا بين الآيتين دلالة على ما بينهما من اتصال كامل، واتحاد تام جعلهما يتزلزان منزلة الجملة الواحدة، وهنا تظهر مزية الفصل في تحقيق النظم القرآني؛ إذ لو أوتي بالعطف، لفسد النظم، ومن ثم المعنى الناتج عنه، لذلك فكل كلمة؛ بل وكل حرف في القرآن، هو بمثابة لؤلؤة ذات موضع معين في عقد منظوم؛ إذا أزلته عنت ثغرتة، وإذا حولته ظهر عيبه، وهذه لعمرى دقة وفراة كلام رب العالمين سبحانه.

وإذا رجعنا إلى الآية لنرى الداعي إلى الفصل فيها، نجد أن الجملة الثانية حلت محل البدل من الأولى، قال الإمام أبو السعود: {يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ}، بدل من {يَوْمَ يُبْعَثُونَ} جيء به تأكيدا للتهويل، وتمهيدا لما يعقبه من الاستثناء وهو أعم المفاعيل؛ أي لا ينفع مال وإن كان مصروفا في الدنيا إلى وجوه البر والخيرات، ولا بنون وإن كانوا صلحاء مستأهلين للشفاعة، أحدا {إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ}؛ أي عن مرض الكفر، والنفاق ضرورة اشتراط كل منهما بالإيمان.¹¹

والمعنى بهذا الفصل، دعاء إبراهيم ربه ألا يخزيه يوم لا تنفع إلا العقيدة الخالصة والعمل الصالح لمن كان من أهلها، وما يدلك على هول وعظم كرب هذا اليوم، هو توسل الخليل عليه السلام إلى ربه عز وجل أن ينجيه فيه، كيف لا وقد وصفه الله في موضع آخر من القرآن قائلا: {يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ٣٤ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ ٣٥ وَصَاحِبَتِيهِ وَبَنِيهِ ٣٦ لِكُلِّ أُمَّرٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَانٌ يُغْنِيهِ ٣٧} (عبس: 34-35-36-37)، وهكذا فالجملة الثانية زادت الأولى وضوحا، لكونها بدلا منها، وهذا ما استدعى الفصل بينهما.

المطلب الرابع: النعت:

ومن أمثلة ذلك في سورة الشعراء، قوله عز وجل: {فَأَنَّهُمْ عُدُوِّيَ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ٧٧ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ٧٨} (الآيتان: 77-78)، فإذا نظرنا في هاتين الآيتين، نجد أن للفصل الواقع بينهما عن طريق كون الثانية صفة للأولى، أثر جلي في التحام أجزاءهما، وانسجام أطرافهما، لتظهر الآيتان في صورة منضودة مسبوكة تبهر الألباب، وتجعل المرء يقف حائرا أمام متانة النظم القرآني، وقد كان لهذا النظم أيضا أثره في توضيح الدلالة، وبيان المراد من الآية، فالجملة الثانية تنزلت من الأولى منزلة الصفة من موصوفها؛ إذ

1- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، دار الفكر للطباعة والنشر، ج 4، ص 165.

إن اسم الموصول " الذي " نعت لرب العالمين، وقد أدى هذا الوصف هنا وظيفة تعبيرية أساسية تجلت في الحجة القوية التي رد بها إبراهيم على ما يزعمه أبوه، وقومه من فساد الاعتقاد، والتي مفادها أن من صفات هذا الرب الذي أعبد " الخالق"، ولك أن تتصور ما لنعمة الخلق والإيجاد من العدم من قيمة وفضل كبيرين على الإنسان.

"وفي تقديم المبتدأ على الخبر الذي أتى جملة فعلية دون القول فيه "فيهدين"، تخصيص بأنه متولي الهداية دون غيره، لأن المقام مقام إبطال اعتقادهم.¹

ونظير هذا المثال قوله تعالى: {وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ١٥ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ١٥٢} (الآيتان: 151-152)، فما قيل في المثال السابق يقال هنا أيضا، فجملة الصلة أفادت وصف المسرفين بالإفساد، وهذا من جنس ذلك، لذلك فصلت الآيتان استدلالا على أن الإفراط وإسراف يفضيان لا محالة إلى الإفساد، ومن ثم تظهر أهمية، وأثر الفصل عن طريق الوصف في الكشف عن مراد الخطاب القرآني.

المحور الثاني : شبه كمال الاتصال :

ويسمى أيضا بالاستئناف البياني، وهو الفصل بين الجملتين قصد، تنزيل الثانية منزلة الأولى، باعتبارها جوابا عن سؤال ينقدح في ذهن المتلقي أثناء سماعه للأولى، وقد شغل هذا الأسلوب من سورة الشعراء حيزا كبيرا، لا سيما في الحوارات التي دارت بين الأنبياء وأقوامهم.

من أمثلة ذلك قوله عز وجل: {وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ أَنْتَ الْغَلَامُ الْظَلِيمُ ١٠ قَوْمَ فِرْعَوْنَ لَا يَتَّقُونَ ١١ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذَّبُونِ ١٢} (الآيات : 10-11-12)، إذ ما وقع من الفصل بين الآيتين كان له أثر خاص في مجيئهما على هذا النظم المعجز الذي يشرك المخاطب في البحث عن دلالة الآية، وذلك عن طريق السؤال المتضمن في الجملة الأولى، والذي يستدعي الجواب من الثانية، فيكون القارئ بذلك واسطة بين السؤال والجواب، وبين الخطاب والمعنى، وهذا وجه من أوجه نظم القرآن وإعجازه.

والداعي إلى الفصل في الشاهد الذي نحن بصدد تحليله، هو أن قوله تعالى حكاية عن نبيه موسى عليه السلام: {قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذَّبُونِ}، جاء جوابا عما فهم من الأولى، وهو ماذا قال موسى حينئذ؟ قال أبو السعود قال: {قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذَّبُونِ}، استئناف مبني على سؤال نشأ من حكاية ما مضى كأنه

1- التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 19، ص 142، بتصرف.

قيل، وماذا قال موسى عليه السلام، فقيل قال متضرعا إلى الله عز وجل: {رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ}، من أول الأمر.¹

فهذه الآية وما بعدها فيها دلالة على تعليل موسى لعدم قدرته على الذهاب إلى فرعون وقومه قصد دعوتهم لعبادة رب العالمين، فبدأ يسرد معاذيره أمام أمر العلي القدير الذي لا يحتمل إلا السمع والطاعة فقال {قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ ١٢ وَيَضِيقُ صَدْرِي [أي من جراء تكذيبهم] وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي...}؛ إذ إن موسى كما ذهب إلى ذلك بعض الفسرة كانت به حُبسة في اللسان لذلك دعا ربه أن يرسل معه أخاه هارون الذي كانت له حظوة ومكانة لدى القوم، ثم ختم موسى كلامه بما بدأه، وهو الخوف؛ لكن هذه المرة، الخوف من القتل وليس من مجرد التكذيب، وقد علل ذلك أيضا بقوله: "ولهم علي ذنب" والذنب الذي يقصده، هو قتله لرجل من شيعة فرعون، قيل إنه خبازه، فالملاحظ أن كل هذه الآيات التي جاءت كجواب على السؤال المقدر سابقا، عبارة عن تعليل لخوف موسى من الذهاب إلى فرعون، وتستمر القصة بين الكليم وربّه عز وجل في نفس السياق، قال تعالى: {قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ ١٢... قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ١٥} {الآيتان: 12-15}، فبين قول الكليم وقوله تعالى فصل دعا إليه المقام، مما حوته الآيات الأولى من سؤال لا بد له من جواب، وقد كان لذلك انعكاس إيجابي على التحام أجزاء هذه الآيات وانتظامها بهذا الشكل الفريد، وهذا الأسلوب العجيب، وهنا تظهر منزلة الفصل في تحقيق النظم بين آي القرآن، فهو يشكل مساحة كبيرة في هذا الجانب، وخير دليل على ذلك أنك لو أتيت بالعاطف بين قول الله وقول موسى في هذا الحوار لانقلب المعنى رأسا.

فالسؤال الذي ينقدح في ذهن السامع، وهو يسمع معاذير موسى أمام ربه، هو ماذا كان جوابه عز وجل عن ذلك؟ فتسمع الجواب متصلا غاية الاتصال بالسؤال الذي يراودك، "قال كلاً فادهباً بآياتنا إنا معكم مستمعون" ف"كلاً" هنا حرف لإبطال ما اعتذر به موسى من خوفه التكذيب والقتل. قال ابن عاشور: "والإبطال لقوله: {فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ١٤} {الآية: 14}؛ أي لا يقتلونك، وفي هذا الإبطال استجابة لما تضمنه التعريض بالدعاء حين قال: {وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ١٤}."²

1- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، ج 4، ص، 156.
2- التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 19، ص 108.

وقد زيد في تأكيد هذا الإبطال بالجملة المستأنفة بعد قوله تعالى: {فَأَذْهَبَ بِأَيَّتِنَا}، وهي جملة {إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ} {١٥} {الآية: 15}، ذلك أنها "استئناف بياني أجيب به عما تثيره الأولى في نفس موسى وأخيه مما سيقابلهما به فرعون من الأذى حين الذهاب إليه".¹

فهي إذن استئناف تضمن نوعاً من التشجيع والتأييد لموسى وأخيه من الله تعالى، وذلك يتجلى في كونه كائناً معهم في اللحظة، وسيكون معهم إبان كونهم في حضرة فرعون، "والمعية هنا معية علم كالتالي في قوله تعالى: {إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا} {المجادلة: 7}."²

وبعد أن ذهب موسى عليه السلام بمعية أخيه إلى فرعون، تحولت وجهة الحوار القرآني من الحوار بين الكليم وربّه، إلى الحوار بين الكليم وفرعون والذي تجسد في جملة من الاستئنافات البيانية التي جاءت كلها جواباً عن أسئلة مقدرّة بين كلام موسى عليه السلام وكلام فرعون.

فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر قوله جل وعلا: {قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ} ١٨ {وَفَعَلْتَ فَعَلَتَكَ آتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ} ١٩ {قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ} ٢٠ {الآيات : 18-19-20}، فهذا النوع من الفصل موجود في القرآن بكثرة، وله أثره البالغ في جعل الآيات مع بعضها متلائمة منتظمة، مما يحقق للقرآن متانته، وقوته النظمية، فعن سبيل السؤال المفهوم من قول فرعون، وهو "ماذا قال موسى"، تحقق الفصل بين الآيات الكريمة؛ إذ الجملة الثانية جاءت جواباً عن ذلك، {قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ}، والمعنى بهذا الفصل أن فرعون لما أراد أن يرد دعوة موسى بدأ يعدد عليه نعمه، ويذكره بما كان له عليه من فضل، مذ كان صبياً في قصره، وقد جاء ذلك بأسلوب استفهامي تضمن الإنكار، ثم إنه ذكّره أيضاً بالخطأ الذي وقع فيه وهو قتله لرجل قبلي من حاشية فرعون، وكأني بفرعون هنا يمين على موسى، وينكر عليه فعلته تمهيداً منه لإنكار دعوته التي هي غرضه المنشود؛ لأن ذلك يهدد ملكه وجبروته، فما كان جواب موسى إلا أن اعترف بفعلته بكل جرأة وثقة {قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ}، وقوله هنا {وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ}، ظاهره أنه "إبطال لأن يكون يومئذ كافراً، ولذلك كان هذا أهم بالإبطال".³

ويستمر الحوار بين موسى وفرعون بطريق السؤال والجواب، قال تعالى: {قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ} ٢٣ {قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ} {٢٤} {الآيتان: 23-24}، فقد ترى في هذا الحوار من التسلسل والترابط ما ترى، وهذا راجع إلى ما تحقق بينه من فصل بطريق الاستئناف البياني، مما أسهم

1- ينظر نفس المصدر، ج 19، ص 109، بتصرف.

2- المصدر نفسه، ج 19، ص 109.

3- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ج 19، ص 114.

في جعل الآيات منظومة يشد بعضها بحجز بعض ويسلم بعضها إلى بعض، وهذا لعمرى ما حير ألباب البلغاء و شغل أذهان العلماء، منذ تنزل كلام رب الأرض والسماء، وقد كان لهذا الفصل الواقع بين هاتين الآيتين أثر بين في توجيه الدلالة المقصودة منهما، ذلك أنه بدون تقدير هذا السؤال الذي تثيره الجملة الأولى ينتج عن ذلك نوع من اللبس في فهم الآيتين لأن الثانية جواب، والجواب لا بد له من سؤال وهذا ما حقق شبه اتصال كامل بين الآيتين، ففرعون هنا يسأل عن ماهية الله عزه وجل، ويدل على ذلك استعمال التعبير القرآني لـ"ما" التي يسأل بها عن الماهية فيجيبه موسى بقوله: {رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا}، وفي هذا الكلام توضيح وتفصيل لما هو مجمل في وصفه تعالى بأنه رب العالمين في قوله تعالى: {فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ١٦} (الآية: 16) وقد ذكر موسى هنا السموات والأرض وما بينهما لأن ذلك من آثاره عز وجل، قال ابن عاشور: "ومرجع هذا البيان إلى أنه تعريف لحقيقة الرب بخلقه، فهو تعريف رسمي في الاصطلاح المنطقي"¹

ومن أمثلة الاستئناف البياني أيضا في سورة الشعراء قوله تعالى استكمالا للحوار نفسه {قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْمَعُونَ ٢٥ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ ٢٦} (الآيتان: 25-26)، فالملاحظ أن الفصل هنا أسهم بشكل كبير في سبك ونظم الآيتين وذلك عن طريق الاستئناف البياني، وهذا النظم بهذه الطريقة كان له هو الآخر أثره في إنتاج وفرة دلالية قرآنية مهمة، فقد أتت الجملة الثانية استئنفا بيانيا جوابا على سؤال مقدر في الأولى مفاده "ما قال موسى؟" {قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ ٢٦}، والذي أثار السؤال هو تعجب فرعون من ملئه وذلك بتنزيلهم منزلة غير السامع "تهيجا لنفوسهم كي لا تتمكن منهم الحجة"² وحجة موسى هنا تمثلت في رد القوم إلى أنفسهم بعد أن حاجهم بآثار خلق الله من سموات وأرض وما بينهما، وهذه الحجة أقرب إليهم، لأنها استدلال على وجودهم وخلقهم من العدم هم ولا وآباؤهم لذلك، فهذا الانتقال من الحجة العامة إلى الخاصة ليس عبثا.

ومن الشواهد الأخرى على ذلك قوله تعالى: {كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ ١٠٥ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ١٠٦} (الآيتان: 105-106)، فالجملة الثانية بمثابة جواب عن سؤال مقدر مفاده "متى كذبت قوم نوح المرسلين" ذلك أن "إذ" هنا بمعنى حين، قال ابن عاشور: "وإذ قال ظرف، أي كذبوه حين قال لهم ألا تتقون."³ وهذا الضرب من الفصل بطريق الاستئناف البياني كثير في القرآن الكريم وخاصة في هذه

1- المصدر نفسه، ج19، ص 117.

2- التحرير والتنوير، ج19، ص118.

3- المصدر نفسه، ج19، ص158.

سورة الشعراء هذه. ونرى أن في هذه الشواهد المذكورة دلالة وغنية على ما لم يذكر، قال الجرجاني:
"وهكذا التقدير والتفسير أبدا في كل ما جاء فيه لفظ " قال " هذا المجيء".¹

تبين حقا من خلال هذا التوضيح لهذه لشواهد أن للفصل منزلة جليلة في تحقيق النظم القرآني
وجعل آياته وحدة متكاملة، وصورة نظامية مترابطة "يأخذ بعضها بحجز بعض كأنما أفرغت إ فراغا
واحدا"² وهذا بلا ريب له بالغ الأثر في الكشف عن بعض الأسرار والنكت الكامنة في كتاب الله عزه وجل
وما أكثرها.

المبحث الثاني: مواضع الوصل وتطبيقاتها

بعد أن بينا في المبحث الأول من هذا الفصل مجموعة من الشواهد التطبيقية التي تضمنت الفصل
في سورة الشعراء، نحاول في هذا المبحث الثاني أيضا توضيح بعض الشواهد التي احتوت على الوصل في
السورة نفسها، وقد قسمنا ذلك إلى محورين:

المحور الأول: الاتفاق خبرا أو إنشاء لفظا ومعنى أو معنى لا لفظا:

المطلب الأول: الاتفاق إنشاء لفظا ومعنى:

وذلك ظاهر في قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام: {رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ
٨٣}{الآية: 83)، فالوصل الواقع في الآية يحمل نظاما معجزا وتركيبا فريدا يبهز العقول والأذهان، ويشنف
المسامع والأذان، فقد جاءت الآية منضودة بهذا الشكل لإفادة معنى خاص، لا يمكن لأي تركيب آخر
مهما كان نوعه ومهما كان مؤلفه أن يفيدته.

والسبب من وراء عطف الجملة الثانية على الأولى، كونهما اتفقتا في الإنشاء؛ إذ كل منهما جاء بأسلوب
الدعاء الذي كان من إبراهيم عليه السلام لربه، بأن يهبه الحكم، "وهو الحكمة والنبوة، قال تعالى عن
يوسف: {ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ٢٢}؛ أي النبوة.³

والذي ينبغي التنبيه عليه هو أن إبراهيم لما دعا بهذا الدعاء كان بالفعل نبيا؛ لكن ذلك كان طلبا للزيادة،
ووجه عطف قوله: {وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ} على الحكم، طلب الترقى؛ لأن "لفظ الصالحين يعم الصالحين
من الأنبياء والمرسلين، فقد سأل بلوغ درجات الرسل أولي العزم".⁴

1- دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص 241.

2- النظم القرآني في كشاف الزمخشري، درويش الجنيد ص 206.

3- التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 19، ص 145.

4- المصدر نفسه، ج 19، ص 145.

وهناك ملمح آخر دل عليه وأفاده الوصل في هذا الموضع وهو أن العبد محتاج إلى خالقه وبارئه أبدا مهما بلغ شأنه ومهما وصلت مرتبته ولو كان من الرسل أولى العزم، ولنا في الخليل عليه السلام أسوة من خلال هذا الشاهد الذي يعتبر استدلالا على افتقار العبد إلى مولاه في جميع الأحوال.

ومن نماذج الوصل بطريق الإنشاء أيضا قوله تعالى: {رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ٨٣ وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ٨٤}{الآيتان: 83-84}، يظهر من خلال تأملنا في الوصل الحاصل في هاتين الآيتين أنه أسهم في جعل أجزائهما ملتحمة مسبوكة؛ إذ لو فصلنا بينهما لما تحقق هذا النظم البديع في هذا المقام؛ لأن الوصل هو الذي يتوافق والمعنى المراد من الخطاب، فجملة {وَأَجْعَلْ لِي} معطوفة على جملة {أَلْحِقْنِي}، لما بينهم من الاشتراك في الحكم الإعرابي، وما بينهما أيضا من الاتفاق في الإنشاء الذي يتضح في انتقال إبراهيم من الدعاء أن يجعله ربه من الصالحين، إلى دعائه أن يجعل له ثناء حسنا بعد موته، وقد تحقق للخليل عليه السلام ما كان يرجوه، قال ابن عاشور: "ثم سأل بقاء ذكر له حسن في الأمم والأجيال الآتية من بعده وقد جعل الله في ذريته أنبياء ورسلا يذكرونه، وتذكره الأمم التابعة لهم ويخلد ذكره في الكتب."¹

وهكذا نجد أن الوصل قد أدى فكرة الاتصال إنشاء، والاشتراك إعرابا في الحكم ذاته بين الجملتين، وهو ما حقق معنى فريدا، ونظم عجيبا في الآيتين.

ونقف هنا مع شاهد آخر من دعاء إبراهيم ربه، وهو قوله: {وَأَجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ ٨٥ وَأَعْفِرْ لِأَيِّبٍ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ ٨٦}{الآيتان: 85-86}، فلا يخفى ما بين الآيتين من التماسك والنظم الذي اختيرت له ألفاظ متناسقة مع بعضها البعض، لتكون صورة نظمية بديعة تُبَلِّغُ المعنى للمتلقى دون تكلف ولا عنت، وهنا يكمن إعجاز القرآن؛ إذ مع كل ما يتمتع به من قوة ومتانة بين سوره وأجزائه وآياته، يستطيع أن يوصل المعنى للمتلقى على اختلاف أنواعه، فكل يفهم حسب مرتبته ومستواه، وهذا لعمري وجه من وجوه إعجازه.

ومعنى الآيتين بهذا الوصل أن إبراهيم عليه السلام عطف سؤال المغفرة لأبيه على سؤال الجنة لنفسه "حتى لا يلحقه شيء ينكسر منه خاطره، وقد اجتهد في العمل المبلغ لذلك واستعان الله على ذلك."²

1-المصدر نفسه، ج 19، ص 145-146.
2- التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 19، ص 147.

ومن تم فالوصل الحاصل بين الآيتين كان له أثر في دلالة سؤال إبراهيم لربه والذي يتجلى في حزن الخليل على انحراف أبيه عن الطريق المستقيم ألا وهو عبادة رب العالمين ودعائه له بالمغفرة.

ومن صور الاتصال عن طريق الأسلوب الإنشائي أيضا قوله عز وجل على لسان نبيه شعيب عليه السلام: {وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ ١٨١} (الآية: 181)، فهذه الآية فيها من حسن التركيب، وغريب تأليف ما لا يخطر بالبال، وهو ما أفضى إلى تكوين صورة نظمية متناسقة الأبعاد كان لها أثريين في إبلاغ المعنى، وفي ذلك يقول حازم القرطاجني: " واعلم أن منزلة حسن ألفظ المحاكى به وإحكام تأليفه من القول المحاكى به، ومن المحاكاة بمنزلة عشافة الأصباغ، وحسن تأليف بعضها إلى بعض وتناسب أوضاعها من الصورة التي يمثلها السامع."¹

وهذا النظم المحكم الموجود في هذه الآية راجع إلى الوصل المتحقق بين أجزائها؛ ذلك أن الجملة الثانية معطوفة على الأولى، لما بينهما من الاتصال التام الذي يتجلى في مظهرين اثنين؛ أولهما الاتفاق في الإنشاء، فالجملة الأولى جاءت بأسلوب الأمر {أَوْفُوا}، والجملة الثانية جاءت بأسلوب النهي {وَلَا تَكُونُوا}، ومن تم صح الوصل بينهما.

وأما الأمر الثاني المسوغ للوصل، فهو اشتراك الجملتين في الحكم الإعرابي المتمثل في كونهما ابتدائيتين لا محل لهما من الإعراب، وهذا الاتفاق الحاصل بين أجزاء الآية بسبب الوصل كان له بالغ الأثر في الدلالة، وقوله: {وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ}، هو أوفق لقوله: {أَوْفُوا أَلْكَيْلَ}، فاختيار الألفاظ هنا ليس عبثا؛ إذ إنها تنتمي كلها إلى حقل معجمي واحد، وهو حقل التجارة لذلك لم يقل من الظالمين أو من الفاسدين أو غير ذلك، وهذا وجه من أوجه الإعجاز النسقي الموجود في كتاب الله عزه وجل.

والأمر هنا في قوله: "أوفوا" أفاد الوجوب، لأنه أمرهم بإيفاء الكيل وعدم التنقص فيه، "وصوغ من المخسرين أبلغ من لا تكونوا مخسرين، لأنه يدل على الأمر بالتبرؤ من أهل هذا الصنيع."² من هنا تظهر منزلة الوصل في توضيح الدلالة القرآنية والكشف عن أسرارها وأسرارها.

ومن المثل التي تندرج كذلك في هذا الصدد قوله عز وجل: {وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ١٨٣} (الآية : 183)، إننا إذا نظرنا في الوصل الموجود بين الآيتين يمكن القول إن له تأثيرا كبيرا في الكيفية والهيئة التي تشكلت بها الصورة التركيبية للآيتين، والتي تسفر عن صياغة معجزة لا

1- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، ص 129، نقلا عن كتاب "نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر، وليد محمد مراد، دار الفكر، ط 1973/1 ص 139.
2- التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 19، ص 184.

رائحة لها في كلام بني البشر، فهنا جملتان إنشائيتان بصيغة الأمر عطفتا على بعضهما لإفادة معنى واحد، وفي ذلك دلالة على أن المعنى متعلق بالصياغة اللفظية، يقول وليد محمد مراد: "إن الارتباط شديد بين اللفظ والمعنى، وتلعب الألفاظ دورا هاما بكل ما تملك من مقومات خلال تعبير معين بدلالاتها، لتؤدي دورها في خدمة المعنى."¹

وبالرجوع إلى معنى الآيتين نجد نبي الله شعيب عليه السلام لا زال يؤكد على قومه ويعظهم تارة بالأمر، وتارة بالنهي، والأمر هنا متعلق بنهيهم على شيئين اثنين، هما أولا عدم بخس أشياء الناس، يقول ابن عاشور: " والبخس النقص والذم ... ومن بخس الأشياء أن يقولوا للذي يعرض سلعة سليمة للبيع: إن سلعتك رديئة ليصرف عنها الراغبين فيشتريها برخص."²

والشيء الثاني الذي نهى عنه شعيب قومه، هو ألا يكونوا من المفسدين في الأرض، والفساد هنا له علاقة بما مضى أي الفساد في المعاملات من بيع وشراء... وبهذا النحو الذي وضحناه تُفسر الشواهد الأخرى التي لم نوردتها.³

المطلب الثاني: الاتفاق خبرا معنى لا لفظا:

ومنه قوله تعالى: {وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ٥ فَقَدْ كَذَّبُوا فَسَيَأْتِيهِمْ أَنْبَاءٌ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ٦ أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمَا أَنْبَأْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ٧} (الآيات: 4-5-6)، فهاتان الآيتان اتفقتا في كونهما خبرا من الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم، مع ما يبدو في الجملة من أنها إنشائية؛ إذ الاستفهام فيها خرج عن مقتضاه ليفيد التقرير، وإقامة الحجة على المشركين، وهذا هو سر الوصل بين الجملتين، فلو كانت الثانية إنشائية لفظا ومعنى لما صح الوصل.

فالناظر في كتاب الله عز وجل يجد فيه كثيرا من شواهد الدالة على إعجاز نظمه المؤلف من تلك التراكيب العجيبة والصياغة المذهلة التي تحار العقول أمامها وتخشع القلوب بسماعتها، فهذا النظم الذي يأتي تارة مفصولا، وأخرى موصولا، لا يمكنه أن يحصل اتفاقا أبدا، لأن ذلك مقصود في بناء المعنى المراد إبلاغه، فمتى تغير اللفظ المكون للنظم تبعه المعنى لا محالة، قال عبد القاهر الجرجاني رحمه الله: " فأما إذا تغير النظم فلا بد حينئذ أن يتغير المعنى."⁴

1- نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر، وليد محمد مراد، ص 150.

2- التحرير والتنوير، ج 19، ص 185.

3- ينظر ملحق البحث، ص 87.

4- دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص 175.

ومناسبة النظم الموصول بعضه ببعض هنا للمعنى تتمظهر في كون الجملة الثانية "حجة تقرع المشركين من عدم تأملهم في الآيات الكونية ليحصل بذلك إيمانهم بالله عز وجل"¹، وقد ذكر القرآن سبب ذلك فقال: {وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ٥} (الآية: 5)، فإزورارهم ومكابرتهم هي التي حالت بينهم وبين التأمل في خلق الله، وآياته التي تسفر عن وحدانيته تعالى، وأنه المتفرد بهذا الكون.

وهكذا نجد أن الوصل استطاع إيصال المعنى بطريقة بديعة يسيرة.

ومن النماذج التي تدخل تحت هذا الضرب من الوصل أيضا، قوله عز وجل: {أَنْبَتُونَ بِكُلِّ رِيحٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ ١٢٨ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ١٢٩} (الآيتين : 128-129)، إذ قد وصل بين الآيتين لما بينهما من جامع ومناسبة في المعنى، مما حقق صياغة نظمية بديعة تسفر عن إعجاز قرآني فريد، فلا يمكن الفصل بين الجملتين هنا لما بينهما من ترابط في المعنى يستدعي بالضرورة الوصل، فالجملة الثانية معطوفة على الأولى وموصولة بها؛ لأنها تضمنت استفهاما إنكاريا كما هو الحال في سابقتها، فنبى الله هود عليه السلام أنكر على قومه أفعالهم، لا لحد ذاتها، وإنما لما كان لذلك من تأثير على نفوسهم إذ أعجبوا وفتنوا به، مما جعلهم يعرضون عن اتباع عبادة رب العالمين؛ أي أنه "لما صار أثر البناء شاغلا عن المقصد النافع للحياة في الآخرة، نزل فعلهم المفضي للعبث منزلة الفعل الذي أريد منه العبث عند الشروع فيه، فأنكر عليهم البناء بإدخال همزة الإنكار على فعل {أَنْبَتُونَ}، وقيد بجملة {تَعْبَثُونَ} التي هي في موضع الحال من الفاعل في "تبثون" مع أنهم لما بنوا ذلك ما أراودا بفعلهم عبثا."²

ومن تم فالاستفهام الإنكاري هنا منصب على البناء المقيد بالعبث لا غير؛ "لأن الحكم إذا دخل على المقيد بقيد انصرف إلى ذلك القيد."³

وما قيل في المعطوف عليه يقال في المعطوف فجملة {وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ} داخلة في الإنكار ومقيدة مع الأولى بحال العبث، و"الريح المكان المرتفع... ومنه قولهم كم ريع أرضكم؟ وهو ارتفاعها... والمصانع: مآخذ الماء، وقيل القصور المشيدة والحصون."⁴

ومن شواهد الوصل عن الطريق الاستفهام الخارج عن معناه الحقيقي لإفادة التقرير، قوله عز وجل: {أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَلَمِينَ ١٦٥ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِّنْ أَرْوَاحِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ١٦٦}

1- التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج 19، ص 187.
2- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ج 19، ص 167.
3- المصدر نفسه، ج 19، ص 167.
4- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، ج 3، ص 121-122.

الآيتين: 165-166)، فالناظر في الآيتين يعينُ له ما بينهما من وصل وترابط، هذا الوصل الذي أسهم في تحقيق متانة أسلوبية قوية والتحام بين أجزاء الآيتين بديع، الأمر الذي نتجت عنه صورة نظامية تركيبية معجزة، بحيث لا يمكن إبدال كلمة أو حرف مكان حرف فتبقى الصورة كما هي، فإذا كان ذلك هين ومستساغ في كلام البشر فهو في كلام رب البشر مستحيل.

وإذا عدنا إلى قضية الوصل هنا وجدنا ما لها من أثر جلي في الدلالة المقصود إبلاغها، فالجملة الثانية وصلت بالأولى لما بينهما من اتفاق معنوي فكل منهما تضمن إنكارا على فعل قوم لوط المخالف للفطرة؛ وهو إتيان الذكران من دون الإناث، وقوله من العالمين حال من الضمير في {آتأتون...} ومن فصلية " تفيد معنى الفصل بين متحالفين بحيث لا يماثل أحدهما الآخر.¹

وقوله: {مَنْ أَرْوَا جِكْمَ}، تحتمل أن تكون بيانا لما خلق، وأن تكون للتبعيض، ويراد بها العضو المباح منهن² وفي ذلك دلالة أن فعلهم يخالف الفطرة الإنسانية، وهكذا فالوصل المتحقق بين الآيتين أنتج لنا دلالة رشيقة، ومعنى بديعا، بألفاظ محدودة دون تكلف ولا زخرفة.

المحور الثاني : الاشتراك في الحكم الإعرابي مع وجود المناسبة :

وهذا يكون بين الجمل حالة وقوعها موقع المفرد ليكون العطف بينهما كعطف المفرد على المفرد، ومن ذلك قوله تعالى: {قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَدِّبُونِ ١٢ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْظِلُّ لِسَانِي فَأَرْسِلْ لِي إِلَى هَذُونَ ١٣} (الآيتان: 12-13)، فمسوغ الوصل بين هاتين الآيتين آيب إلى أمرين أولهما الاشتراك في الحكم الإعرابي ذلك أن الجملة المعطوفة على جملة أخرى لها محل تأخذ حكمها فالجملة الأولى هنا من إن واسمها وخبرها في محل نصب مقول القول فلما وصلت بها الثانية أخذت حكمها.

أما الأمر الثاني المسوغ لهذا الوصل فهو التناسب المعنوي التام الموجود بين أجزاء الآيتين؛ إذ إن موسى عليه السلام يخاطب ربه ويبيدي المعاذير التي جعلته خائفا من الذهاب إلى قوم فرعون، وهذا الخوف اختلف فيه حسب القراءتين قراءة النصب وقراءة الرفع، قال الزمخشري: {وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْظِلُّ} بالرفع لأنهما معطوفان على خبر إن وبالنصب لعطفهما على صلة أن والفرق بينهما في المعنى أن

1- وإثبات معنى الفصل لحرف " من " قاله ابن مالك، ومثل بقوله تعالى: " والله يعلم المفسد من المصلح"، وقوله: " ليميز الله الخبيث من الطيب، " ونظر فيه ابن هشام في مغني اللبيب، وهو معنى رشيقي، متوسط بين الابتداء، ومعنى البدلية وليس أحدهما. ينظر التحرير والتنوير، ج 19، ص 179.

2- حاشية ابن المنير على الكشاف، ص 124.

الرفع يفيد أن فيه ثلاث علل: خوف، والتكذيب، وضيق الصدر، وامتناع انطلق اللسان، والنصب على أن خوفه متعلق بهذه الثلاثة.¹

والذي عليه الجمهور القراء هو الرفع، ومن هنا نرى أهمية الوصل في إنتاج الدلالة وجعل الآيتين تلتحما مع بعضهما البعض لتكون لنا صورة نظامية متناسقة، لا يمكن للمخيل البشري تصورها ولا مضاهاتها؛ ذلك أن الأسلوب القرآني لا توضع فيه الألفاظ كيفما اتفق وإنما هي موضوعة بعناية وحكمة ربانيتين لا يستطيعهما بلغاء بني البشر قاطبة، ولو اجتمعوا لذلك.

ومن أمثلة الوصل عن سبيل الجامع والحكم الإعرابي، قوله عز وجل: {فَجُمِعَ السَّحْرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ٣٨ وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ ٣٩} {الآيتان : 37-38}، لقد اضطلع الوصل الواقع بين الآيتين بوظيفة نظامية مهمة؛ إذ إنه أسهم في جعل أجزائهما منتظمة ملتحمة، وقد جاء الفعل هنا مبنيًا لما لم يسم فاعله؛ لأن السياق ليس غرضه إظهار الفاعل، وإنما غرضه إظهار هذا الحدث العظيم، وهو المباراة بين موسى وسحرة فرعون، فهو إظهار للحدث بغض النظر عن فاعله، ومن ثم شكل هذا الإيجاز جزءًا من بلاغة النظم في الآيتين.

وقوله: {هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ}، "استبطاء لهم في الاجتماع والمراد منهم استعجالهم واستحثاثهم كما يقول الرجل لغلّامه: هل أنت منطلق إذا أرد أن يحرك منه ويحثه على الانطلاق، كأنما يخيل له أن الناس قد انطلقوا وهو واقف."²

وجملة: {وَقِيلَ لِلنَّاسِ}، معطوفة على الجملة الاستئنافية {فَجُمِعَ السَّحْرَةُ}، لذلك صح الوصل بينهما، هذا إضافة إلى المناسبة الحاصلة بينهما وهي كونهما تمهيد للمبارزة التي ستقع بين موسى والسحرة.

ومن الشواهد التي تجري في هذا المجرى أيضا، قوله تعالى: {وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي ٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي ٨٠ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي ٨١} {الآيات: 79-80-81}، فالوصل الحاصل بين هذه الجمل حقق نوعا من التسلسل النظمي الذي أسهم في إنتاج الدلالة المقصودة إبلاغها من وراء هذه الآيات، وقد اشتركت هذه الجمل كلها في حكم إعرابي واحد وهو كونها جملا موصولية لا محل لها من الإعراب، وهذا ما جعلها معطوفة على بعضها البعض.

1- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري ج 3، ص 106.

2- المصدر نفسه، ج 3، ص 12.

وفي معنى هاته الآيات يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: "وقوله تعالى: {هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ۗ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۗ ۸۰ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ ۗ ۸۱}، عطف أولا بالواو؛ لأن الإطعام والإسقاء ليس فيهما ترتيب واجب، مع أن تأخير الإسقاء أولى ولذلك أخره في الذكر، وعطف ثانيا بالفاء، إذ لا مهلة بين المرض والشفاء، وعطف بثم لما بين الإماتة والإحياء من المهلة، ومع ذلك نسب الموت إلى الله لما في ذلك من إظهار القدرة والقهر، ونسب المرض لنفسه؛ لأن الأدب أن لا ينسب إلى الله تعالى إلا ما يحمد، والموت إن كان مذموما لكنه عند قائل هذا محمود؛ لأنه على يقين من السعادة الآخروية.¹

ومن المثل التي وقع الوصل فيها بهذا الشكل أيضا، قوله تعالى: {يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ۗ ۸۸} {الآية: 88)، مع قوله تعالى: {وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ۗ ۹۰ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ۗ ۹۱} (الآيتان: 90-91)، لقد كان لأسلوب الوصل في هذا الموضوع أثر كبير في جعل أبعاض الآيات الكريمة تتسم بنوع من التناسق والانسجام الصيغي الذي أفضى بدوره إلى الإبانة عن المراد من ورائها، فالناظر في هذه الآيات يجد نفسه أمام صورة متكاملة من المستويات اللغوية تكاد من دقة التعبير القرآني أن تبلغ مستوى الحس، هذه الصورة التي جسدت جملة من مشاهد القيامة، يوم لا ينفع سوى العمل الصالح والتوحيد الخالص لمن كان من أهلها، ثم قال تعالى: {وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ۗ ۹۰}؛ أي قربت وأدريت منهم استعداد منها لضيوف الرحمان، ولم لا وهم أهل ذلك، وقوله: {وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ۗ ۹۱}؛ أي بانتهت وظهرت مزمنة في وجوه الغاوين، وقد عطف هاته الجملة على قوله: {يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ}، لما بينهما من اتحاد معنوي حاصله إبراز حال المتقين والغاوين معا في يوم تتساوى فيه الأقدام، وتشخص فيه الأبصار، وهناك ملمح آخر لابد من التنبيه عليه وهو مجيء هذه الأفعال مغيرة الصيغة.²

وسر في ذلك أن الغرض من السياق هو إبراز هول هذا اليوم العظيم والإبانة عن كربه، وذلك قصد إيصال المعنى بطريقة موجزة هذا من جهة، ومن جهة أخرى حذف الفاعل؛ لأنه معلوم لدى المخاطب بالضرورة؛ إذ هو الله عز وجل، وكذلك إتيان الأفعال كلها بصيغة الماضي فيه دلالة على تحقق ذلك الأمر لا محالة، وهذا الأسلوب موجود في القرآن، وبكثرة، من ذلك على سبيل المثال قوله جل وعز: {أَتَى أَمْرٌ لِلَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ۗ ۱} (النحل: 1) وقوله: {وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ۗ ٦٨} (الزمر: 68)... إلخ، قال أبو سعود: {وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ} {الآية: 90)، عطف على {لَا يَنْفَعُ}،

1- الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- ص 188.
2- وهنا أمر لابد من التنبيه عليه فيما يخص إعراب الفعل المبني لما لم يسم فاعله، وهو أنه تجد في أغلب الكتب المدرسية تسميته بالفعل المبني للمجهول وهذا أمر غير مطرد، فإن استقام في سياق معين؛ فليس كذلك في جميع الأسبقة، والسياق القرآني نموذج على ذلك؛ إذ أغلب الأفعال المنسوبة إلى الله عز وجل معلومة بالضرورة لدى المخاطب لذلك تأتي مغيرة الصيغة، من ذلك مثلا قوله تعالى: " وخلق الإنسان ضعيفا " (النساء: 28). وقوله: "يأبها الذين آمنوا ضرب مثل فاستمعوا له... " (الحج: 73)... إلخ.

وصيغة الماضي فيه وفيما بعده من الجمل المنتظمة معه في سلك العطف للدلالة على تحقق الوقوع وتقرره كما أن صيغة المضارع في المعطوف عليه للدلالة على استمرار انتفاء النفع ودوامه حسبما يقتضيه مقام التهويل.¹

وأما المسوغ الثاني الذي جعل جملة {وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ} معطوفة على جملة: {يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ} إلى جانب اتحادهما في تصوير وتجسيد معنى واحد هو اشتراكهما في كونهما لا محل لهما من الإعراب؛ ذلك أن الأولى هي بمنزلة البدل من التي قبلها {وَلَا تُخْزِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ} (الآية : 87)، فلما عطفت عليها الثانية أخذت حكمها.

ومن نماذج الوصل التي تجري على هذا المنوال، قوله تعالى: {وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ٩١ وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ٩٢} (الآيتان: 91-92)، فقوله: {وَقِيلَ لَهُمْ} معطوف على، قوله: {وَبُرِّزَتِ}، مسوغ ذلك هو الاتفاق في دلالة التي تجلت في تصوير مشهد من أبرز مشاهد يوم القيامة، وهو سؤال الله عز وجل للغاوين قصد توبيخهم، وإقامة الحجة عليهم، قال الأوسى: {وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ٩٢}، فهذا سؤال تقرير لا يتوقع له جواب، ولذلك قيل فككبوا فيها؛ أي القوا في الجحيم على وجههم مرة بعد مرة آخر إلى أن يستقروا في قعرها.²

وأما المسوغ الثاني الباعث على عطف الآيتين، فهو اشتراكهما في ذات الحكم الإعرابي، وهو كونهما كما سبق لا محل لهما من الإعراب؛ لأنهما عطفتا على جملة لا محل لها، وهي قوله تعالى: {وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ} التي عطفت بدورها على جملة لا محل لها وهي قوله: {يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ}، ومن ثم أخذتا حكمها الإعرابي.

هذا إضافة إلى مجيء تلك الأفعال مبنية لما لم يسم فاعله، كل ذلك أسهم في جعل الآيتين منسجمتين في بعضهما للإفضاء إلى الدلالة المقصود إبلاغها.

ومن النماذج التي تدخل تحت هذا الباب، قوله عز من قائل: {فَكَبَّكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ ٩٤ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ ٩٥} (الآيتان: 94-95)، من خلال النظر إلى هاته الألفاظ المستعملة في هذا السياق الذي وصلت فيه الآيتان، لما بينهما من اتحاد معنوي واشتراك إعرابي، تبين أنها تسفر عن صورة حسية لحال

1- إرشاد العقل السليم إلى مزايا كتب الكريم، أبو سعود، ج4، ص 169.
2- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم وسبع المثاني، شهاب الدين الأوسى، ج 7، 102.

الكافرين يوم القيامة، يتمثل ذلك خاصة في فعل "ككببوا"، قال سيد قطب رحمه الله فكلمة "ككببوا" يحدث جرسها صوت الحركة التي تتم بها... واختيارها في مكانها، يحسب بلا شك في بلاغة التعبير.¹

وهكذا نجد أن الوصل في هذا الموضوع أفاد معنى؛ هو كون الكافرين سيجتمعون مع جنود إبليس في النار، وقد زاد التعبير القرآني في تأكيد ذلك بلفظ {أَجْمَعُونَ}، والواو هنا جاءت للمغايرة؛ إذ الجنسين مختلفين وإنما جمعهما الحكم وهو اجتماعهما في جهنم، قال الألوسي: {وَجُنُودُ إِبْلِيسَ}، فإن الظاهر أن المراد منه الشياطين وأنه عطف على ما قبله والعطف يقتضي المغايرة بالذات في الأغلب.²

ولنتأمل شاهد آخر تضمن الوصل، وهو قوله تعالى: {قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ ١٨٥ وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَإِن نُّظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ١٨٦} {الآيتان: 185-186}، فقد تحقق الوصل بين الآيتين الكريمتين لما بينهما من ترابط معنوي، واشتراك إعرابي، فكل من الجملتين في محل نصب مقول القول، وقد كان لذلك أثر بالغ في صياغة وانتظام أجزاء الآيتين، مما أفضى إلى الإبانة والكشف عن قضية النظم فيهما، وهذا أفاد معنى بديعا، تجلى في هذا النفي بعد الإثبات الذي يدل على توكيد الدلالة وتقويتها، إلا أن الآيتين هنا جاءتا موصولتين بحرف العطف، وفي قصة صالح طرح منهما حرف العطف وسر ذلك نجده عند ابن الزبير الغرناطي رحمه الله قال: " ما عده شعيب في أمر قومه من مرتكباتهم في قوله: {أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ ١٨١ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ١٨٢ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ١٨٣ وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْحَبِيلَةَ الْأُولَى ١٨٤} {الآيات: 181-182-182-184}، فهذه خمس معطوفات من مأمور به ومنهي عنه، طابقتها العطف في جوابهم من قوله تعالى حكاية عنهم: {قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ ١٨٥ وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَإِن نُّظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ١٨٦} {الآيتان: 185-186}، فهذه مناسبة واضحة، ولما تقدم من قصة صالح عليه السلام قوله: {أَنْتَرَكُونَ فِي مَا هَلُفْتُمْ بِهَا آمِنِينَ ١٤٦} في جَنَّتْ وَعُيُونٌ ١٤٧...} {الآيتان: 146-147}، فلم يقع في هذه القصة من المعطوفات أمر أو النهي سوى قوله: {فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ ١٦٣} {الآية: 163}، فناسب ورود جوابهم في دعوى المماثلة في بشرية بغير حرف النسق... فجاء كل على ما يجب ويناسب، ولا يناسب خلاف الوارد.³

1- التصوير الفني، سيد قطب، مكتبة القرآن، ص73.

2- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي، ج7، ص103.

3- ملاك التأويل القاطع بدوي الإلحاد والتعطيل في توجيهه متشابه اللفظ من أي التنزيل، ابن الزبير التفقي الغرناطي، تحقيق سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، ط1، ج4، ص895-896.

وهكذا التقدير في باقي الشواهد التي لم نتعرض لها بالشرح والبيان؛ وذلك لأننا لو أطلقنا العنان في هذا الباب لطال بنا المقام.¹

تأسيسا على ما سبق، يتضح أن الفصل والوصل يحتل مكانة مهمة بالنسبة للدراسات البلاغية القرآنية، وقد أبتأ عن شيء من ذلك، من خلال تلك الشواهد التي سبق تحليلها، والتي خلصنا من ورائها إلى أن ذلك لا يقع اتفاقا، وإنما كان له أثر واضح في جعل سورة الشعراء ملتحمة الأبعاض، ومنتظمة الأجزاء.

خاتمة

وفي الختام، خلصنا بعد هذه المحاولة التعريفية للفصل والوصل عند اللغويين، وأرباب البلاغة وعلوم القرآن، إلى أن لهذا الفن منزلة لا تضاهى في فهم الخطاب عامة، والقرآني منه خاصة. يقول أبو هلال العسكري "إن البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل والوصل، كانت كاللآلئ بلا نظام." إلا أن ذلك ليس على إطلاقه، وإنما هو مرتبط بالسياق والمعنى اللذين بهما وعليهما مواضع الفصل والوصل مرهونة وموقوفة.

والحق أن هذا الذي ذكرناه، ظهر بشكل جلي في مختلف فروع هذا الفن، من خلال الشواهد السالف إيرادها، سواء أعلق الأمر بكمال الاتصال، والاستئناف البياني وصلا، أو بالاتفاق إنشاء وخبرا، والاشتراك في الحكم الإعرابي مع وجود المناسبة فصلا، وهو ما أسفر عن ما لأسلوب الفصل والوصل في جعل سورة الشعراء، التي كانت موضوع هذه الدراسة بالتحديد، ملتحمة ومنتظمة بشكل فريد، ينبئ عن النظم المحكم الذي يفسر حقيقة الإعجاز القرآني كما نص عليها الجرجاني في نظريته.

لائحة المصادر والمراجع

- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، دار الفكر للطباعة والنشر، ج4.
- إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ط2.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، بيروت- لبنان- ط2 / 1972، ج1.
- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط5 / 1985، ج1.
- التحرير في علم التفسير، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- ط1 / 1988.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر والتوزيع، ج19.
- التصوير الفني، سيد قطب، مكتبة القرآن.
- حاشية بن المنير على الكشاف، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- ط4 / 2006، ج4.
- روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الألويسي، تصحيح وتعليق: محمد منير الدمشقي، إدارة الطبع المنيرة، ج7.
- الصناعتين في الكتابة والشعر، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، بيروت- لبنان 1986.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهدي، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- ط1 / 2003.
- الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: محمد بن عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- ط4 / 2006، ج4.
- لسان العرب، ابن منظور المصري، دار صادر، بيروت- لبنان- ط1 / 1990.
- مقاييس اللغة، أبو الحسن بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر.

- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيهه متشابه اللفظ من آي التنزيل، ابن الزبير الثقفي الغرناطي، تحقيق: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، ط1، ج4.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، ص129، نقلا عن كتاب "نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر، وليد محمد مراد، دار الفكر، ط 1973/1
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصبهاني، مكتبة الأنجلو المصرية، نقلا عن " الفصل والوصل في القرآن الكريم " لعبد القادر عبد الله فتحي
- الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، أبو عبيد الله المرزباني، تحقيق: محمد علي البجاوي، نهضة مصر.
- النشر في القراءات العشر، الحافظ محمد الدمشقي المشهور بابن الجزري، أشرف على تصحيحه: محمد الضباغ، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- ج1.
- النظم القرآني في كشف الزمخشري، درويش الجنيدي.

العلامة المسند سيدي أحمد ابن الخياط الزكاري (ت 1343 هـ) وجهوده في الحديث النبوي الشريف

الباحث: عبد السلام ايت محمد وعزيز
باحث في الفكر الإسلامي المغربي بسلك الدكتوراه
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية، جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء
المملكة المغربية

الملخص:

قد قيض الله لهذه الأمة العلماء الأفذاذ الذين وهبوا حياتهم لخدمة الحديث الشريف، فزادوا عنه تأويل الجاهلين، ونفوا عنه تحريف المبطلين، فاهتموا بروايته مسنده إلى مؤلفيها، وتدرسه لطلبة العلم، والتأليف فيه، اهتماما لا يفوته في المرتبة إلا القرآن العظيم.

ومن هؤلاء العلماء المعتمدين بالحديث النبوي الشريف، العلامة المسند، أستاذ المحدثين وإمامهم في زمنه، سيدي أحمد بن عمر ابن الخياط الزكاري الفاسي (ت 1343 هـ)، الذي أثرى بجهوده العلمية الساحة العلمية المغربية، من خلال إسهامه الواضح في خدمة هذا العلم الشريف، من خلال حرصه على رواية كتب السنة والأجزاء الحديثية مسنده إلى مؤلفيها، والتصدي لتبليغ الحديث الشريف وتعليمه للأجيال والتأليف فيه، فسمع وأسمع وحدث وأجاز، فاستحق بذلك ملحق الأحفاد بالأجداد. وتأتي هذه الورقة البحثية لبيان هذه الجهود الجليلة، والإسهامات المتعددة، سواء في مجال التصنيف فيها، أو في مجال روايتها مسنده إلى مؤلفيها.

الكلمات المفتاحية: المسند، ابن الخياط، الحديث، الجهود.

المقدمة:

الحمد لله الذي لا يؤدي شكر نعمة من نعمه إلا بنعمة منه، وصلى الله على سيدنا محمد السابق للخلق نوره، ورحمة للعالمين ظهوره، صلاة ترضيك وترضيه وترضى بها عنا يا الله.

وبعد:

قد قيض الله لهذه الأمة العلماء الأفذاذ الذين وهبوا حياتهم لخدمة الحديث الشريف، فدادوا عنه تأويل الجاهلين، ونفوا عنه تحريف المبطلين، فاهتموا بإسناده، وتدرسه، والتأليف فيه اهتماما لا يفوته في المرتبة إلا القرآن العظيم.

ومن بين هؤلاء الأعلام المعتنين بالحديث النبوي الشريف، العلامة المحدث المسند سيدي أحمد بن عمر ابن الخياط الزكاري الفاسي (ت 1343 هـ)، هذا العالم الذي أثرى بجهوده العلمية الساحة العلمية المغربية، من خلال إسهامه الواضح في خدمة هذا العلم الشريف، من خلال روايته لكتب الحديث وكتب الأجزاء الحديثية بأسانيدھا إلى مؤلفيھا، والتصدي لتبليغ الحديث الشريف للأجيال والتأليف فيه، فسمع وأسمع وحدث وأجاز، فاستحق بذلك ملحق الأحفاد بالأجداد.

إشكالية الموضوع:

إن الذي يطلع على سيرة ابن الخياط رحمه الله تعالى ومعالم فكره ليجده قد أسهم بشكل واضح في خدمة الحديث النبوي الشريف وعلومه، فما هي الجهود العلمية التي بدلها في خدمته؟

وبناء على هذه المشكلة، ستسعى هذه الورقة البحثية إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، أهمها:

إبراز جهوده في التأليف في الحديث النبوي الشريف وعلومه؛

إبراز جهوده في تدريس الحديث وعلومه؛

إبراز جهوده في الاعتناء برواية الحديث بأسانيدھ إلى مؤلفي كتب السنة.

ولتحقيق هذه الأهداف اعتمدت المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك باستقراء مظاهر وتجليات جهود ابن الخياط في خدمة الحديث الشريف وعلومه، ثم مناقشة ذلك تفسيراً وتعليقاً، تحليلاً واستنتاجاً، بهدف إبراز تجليات هذه الجهود ومظاهره.

وتطبيقاً لهذا المنهج، اعتمدت خطة بحثية، تتكون من تمهيد ومبحثين، على النحو التالي:

تمهيد: في تحديد معنى الجهود؛

المبحث الأول: في التعريف بابن الخياط الزكاري الفاسي بشكل مقتضب ومختصر، وتندرج تحته

مطالب؛

المطلب الأول: في اسمه ونسبه:

المطلب الثاني: في شيوخه ومقروءاته:

المطلب الثالث: في تلامذته ومؤلفاته:

المطلب الرابع: في ثناء العلماء عليه ووفاته.

المبحث الثاني: جهوده في خدمة الحديث النبوي الشريف، ويتضمن مطلبين؛

المطلب الأول: جهوده في خدمة الحديث الشريف تدريسا وتأليفا؛

المطلب الثاني: جهوده في رواية الحديث النبوي الشريف بأسانيده، ويتضمن فروعاً؛

الفرع الأول: رواية الموطأ؛

الفرع الثاني: رواية البخاري؛

الفرع الثالث: رواية باقي الكتب الستة؛

الفرع الرابع: رواية بعض الأجزاء الحديثية؛

خاتمة: وتتضمن أهم الخلاصات والنتائج.

تمهيد:

قبل الحديث عن جهود ابن الخياط في مجال الحديث وعلومه، لا بد من تحديد المعنى الذي نقصده بالجهود في هذه الدراسة أولاً.

بالرجوع إلى كتب اللغة نجد أن كلمة الجهد. بالضم. تطلق ويراد بها: الوسع والطاقة، وبالفتح: التعب والمشقة، وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، أما المشقة فبالفتح لا غير.¹

أما في ميدان التصنيف ودراسة الشخصيات، فيراد بها: كل ما بذله الشخص من جهد في علم من العلوم، سواء كان هذا الجهد على شكل كتب أم على شكل تحصيل أو تدريس..، إلى غير ذلك.

أما في هذه الدراسة فإني أقصد بجهوده في خدمة الحديث، ما قدمه في هذا الجانب، سواء تعلق بمصنفاته فيه، أو بتدريسه لطلبته، أو بحرصه بأخذه وتحمله من شيوخه بأسانيده.

المبحث الأول: في الحديث عن حياة ابن الخياط الزكاري، وتدرج تحته مطالب:

المطلب الأول: في اسمه ونسبه:

العلامة ابن الخياط . رحمه الله تعالى . هو الإمام الحجة النظار المحدث المسند المشارك الفقيه الأصولي المحرر النحرير أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر بن عبد الهادي بن العربي ابن الخياط الزكاري الحسيني، المعروف بابن الخياط الفاسي، آخر من بقي بفاس من العلماء، الخائضين في العلم أكبر وأوسع خوض، عرف عند المتأخرين بالتحري والتثبت.

ولد رحمه الله تعالى بمدينة فاس سنة (1252 هـ الموافق ل1836م)²، في أسرة إدرسية شريفة النسب³، كريمة الشمائل والأوصاف.

المطلب الثاني: شيوخه ومقروءاته:

بدأ تحصيله العلمي بمسقط رأسه بفاس، وتتلّمذ فيها عن ما يزيد عن أربعين شيخاً من أكابر الفقهاء والعلماء بالقرويين وغيرها، حسبما ذكره في فهرسته⁴، منهم: سيدي محمد الصديق بن الهاشمي العلوي

¹. ابن منظور: لسان العرب، ج: (3)، ص: (133)؛

مرتضى الزبيدي: تاج العروس، ج: (7)، ص: (534).

². محمد الحجوجي: كنز اليواقيت الغالية في الأسانيد العالية، ص: (389).

³. عبد القادر ابن سودة: سل النصال للنضال بالأشياخ وأهل الكمال، ص: (32).

⁴. ابن الخياط: الفهرسة الكبرى والصغرى، ص: (60 - 61).

المدغري، سيدي عبدالسلام بن الغالبي، وسيدي عبدالحفيظ العلوي، وسيدي عبدالرحمان الشداي، وسيدي العربي بن الصديق العلوي الإسماعيلي، وسيدي محمد بن المدني كنون...، وأمثالهم.

وقد تنوعت مقروءات العلامة ابن الخياط رحمه الله تعالى عن شيوخه، كما استخلصت بعض ذلك من فهرسته في سياق حديثه عن شيوخه، ففي علم الفقه درس مجموعة من الكتب الفقهية كالرسالة، والمرشد المعين بشرح الطيب بن كيران وغيره، والعاصمية، والزقاقية، ومختصر الشيخ خليل...، وفي أصول الفقه درس جمع الجوامع بشرح المحلى وبالحاشية البناي..، وفي التفسير والقراءات كتاب روح البيان للألوسي وغيره من كتب التفسير والقراءات، وفي العقائد عقائد المرشد المعين والرسالة ... وغيرهما، وفي المنطق السلم، وفي النحو الأجرومية، وألفية ابن مالك، وإضاءة الأدموس في اصطلاح صاحب القاموس، وفي البلاغة تلخيص المفتاح للقزويني، وفي العروض الخزرجية، وفي التوقيت والحساب القلصادي....

أما في الحديث ومصطلحه والسيرة درس عدة كتب كالموطأ، وصحيح البخاري بإرشاد الساري وفتح الباري، وصحيح الإمام مسلم، والسنن الأربعة، ومنظومة اصطلاح الحديث لسيدي العربي الفاسي بشرح سيدي محمد بن عبد القادر الفاسي، وألفية العراقي، والشفاء للقاضي عياض، والشمائل للترمذي...، وغير ذلك كثير.

وهذه المقروءات الكثيرة والمتنوعة التي كونت جوانب ثقافية متعددة، وأخذت من مجالس علمية مختلفة، من شأنها أن تعمق ثقافة من أخذها بجد وحزم، كما أخذها ابن الخياط رحمه الله تعالى، وأن توسع مداركه وتجعله مؤهلا علميا وخلقيا لوراثة ذلك الرعيل العلمي الممتاز، وهذا ما حدث بالضبط، فقد رحل أولئك الأعلام وسلموا أرواحهم لخالقهم، وبقي ابن الخياط رحمه الله تعالى وارثا لسرهم يحمل لواء الثقافة المتينة في فاس حتى انتهت إليه رئاسة العلم بها، وسطع نجمه داخل مدينة فاس وخارجها.

المطلب الثالث: تلامذته ومؤلفاته:

وأخذ عنه جملة من طلبة العلم النجباء، أمثال: سيدي محمد بن علي السملالي، وسيدي أحمد الرهوني، وسيدي أحمد بن العياشي سكيرج، وسيدي عبدالحفيظ الفاسي، وسيدي أحمد المرير، وسيدي محمد بن الطالب الفاسي، وسيدي محمد بن محمد الشاذلي، وسيدي الطاهر بن الحسن الكتاني، وسيدي عبد العزيز بن محمد بناني، وسيدي أحمد بن المأمون البلغيثي...، وغيرهم كثير.

كما ألف رحمه الله تعالى مؤلفات كثيرة، شملت مختلف الفنون والعلوم، كالفقه، والتفسير، والتاريخ، والبيان، والمنطق، والنحو، والتصوف، والأصول، والعقائد، والسيرة، والحديث، ومصطلحه وغير ذلك؛ إذ من عادته أنه كلما طالع كتابا وقفه بالطرة، وقيد مطلقه، وخصص عامه، وحرر واعترض، وصح وعارض بغيره، بحيث لو أُخْرِجَ ما قيده على كتبه لكان حواشي كبيرة¹، وكلها في غاية التدقيق والإتقان، وقد تناقلها أهل العلم وأثنوا عليها ثناء حسنا، ووصفوها بالجودة والإبداع. قال تلميذه عبدالسلام ابن سودة: "ألف تأليف عديدة أكثر من مائة، كلها في غاية التحرير والتدقيق والإتقان"².

قال سيدي عبدالحفيظ الفاسي: "للمترجم مؤلفات عديدة في الفقه والحديث والأصليين وغيرها، في غاية الجودة والتحرير، وأكثرها صغير الجرم، فإنه كان مهما حصلت المذاكرة في مسألة، أو سئل عنها، أو حررها في الدرس، إلا وقيد ما تحصل وتحرر لديه فيها، وسماها باسم خاص"³. وقال محمد بن محمد المرير: "كان كثير المؤلفات، وإن كانت لطيفة الجسم، فإنها غزيرة بنفائس العلم..."⁴.

وأذكر من هذه التأليف، تقييد في العقائد مضمونه عد العقائد ستة وستين عقيدة، حاشية على فرائض المختصر وشرحها للعلامة الخرخشي، وشرح نظم جمع الجوامع، وحاشية على الطرفة في المصطلح، وتقييد فيما قاله الأئمة في قوله تعالى: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين)، وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء)، وتقييد في التنبيه على حروف يقع إخراجها من غير مخارجها في تلاوة كثير نـت القرآن كالجيم والتاء والقاف والضاد وعلى بعض ما يقع من اللحن في قراءة الفاتحة وغيرها، وجواب قاضي فاس فيه رد على المعترض للفقراء وانتصار لهم، والفهرسة الكبرى والصغرى....، إلى غير ذلك من التأليف التي تزخر بها الخزانات المغربية.

المطلب الرابع: ثناء العلماء عليه ووفاته:

وقد تمتع .رحمه الله تعالى .بأخلاق عالية حببته إلى قلوب العباد، فنطقت ألسنتهم بالثناء عليه وذكر محاسنه وشيمه وأخلاقه وزهده. قال عنه العلامة الشهير محمد المرير: "قد خاط شقة العلوم، وبرز في فهم المنثور منها والمنظوم، وشارك في الفنون وكشف فيها الظنون، أما الفقه فهو لفروعه مالك، وسلك في مسالكه أوضح المسالك، وأما الأصول فقد صال فيها على مؤلف المحصول..."⁵.

1. الرهوني: عمدة الراويين، ج: (8)، ص: (218).

2. عبدالسلام ابن سودة: سل النصال، ص: (33).

3. عبدالحفيظ الفاسي: رياض الجنة، ص: (101).

4. المرير: النعيم المقيم، ج: (3)، ص: (304).

5. المصدر نفسه، والجزء نفسه، ص: (189).

وقال عنه الرهوني: " إمام أهل الظاهر والباطن، مفتي المذهبين، وشيخ الطريقين، ومحتسب الفريقين، شيخ الجماعة الولي الصالح العالم العامل الناصح"¹.

ووصف حاله، العلامة سيدي عبدالحفيظ الفاسي بقوله: " آخر الأعلام من مشيخة فاس، صدر من صدور علمائها، إمام في الأصولين والفقه والفرائض، متبحر في النوازل الوقتية، بصير بمعانيها، عارف بعللها وأحكامها، مرجوع إليه في كثير من مهماتها، مشارك في الحديث والتفسير والعربية والمعاني والبيان والقراءات وغيرها، قوي الإدراك، جيد الفهم، سديد النظر، ثاقب الذهن، موفر الأدوات، مثابر على تعليم العلم، دؤوب على نشره تأليفاً وتدريساً، صدر في مجالس الشورى، معروف القدر بمكان من الولاة ورعيهم، ميمون الحظ عندهم"².

وقال سيدي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي: " ... أستاذ الفقهاء والمحدثين، وحامل لواء المفسرين والمحققين والصوفية والمدرسين والمؤلفين، شيخنا وقدوتنا، فضاخ المشكلات، وبدر المدلهمات، فارس الفقه المجلي، وجامع جوامع أصوله وإمامه المحلي..."³.

وبعد حياة حافلة بالعطاء والخير النافع، انتقل ابن الخياط رضي الله عنه إلى رحمة الله تعالى، وقد اتفقت المصادر على أن وفاته قد كانت يوم الإثنين ثاني عشر من رمضان بعد صلاة الظهر سنة 1343هـ، الموافق لـ 1924م، وصلي عليه بعد أداء صلاة العصر بجامع القرويين، ودفن بزاوية تقع بحي الرميلا في عدوة فاس الأندلس، وقرب زاوية الشيخ سيدي علي الجمل العمراني، ومسجد القطب سيدي أبي مدين الغوث⁴، رحمه الله تعالى ورضي عنه وعن المسلمين أجمعين.

وبعد هذا التعريف المختصر بابن الخياط رحمه الله تعالى، يأتي الكلام على جهوده في خدمة الحديث النبوي الشريف، وذلك في المبحث التالي:

المبحث الثاني: جهود ابن الخياط الزكاري في خدمة الحديث الشريف وعلومه:

إن جهود العلامة المحدث سيدي أحمد ابن الخياط في الحديث الشريف، تبرز من خلال ما تركه من مصنفات نفيسة فيه، وتبليغه لطلبته، وروايته لكتب السنة الشريفة مسندة إلى مؤلفيها.

¹ . الرهوني: عمد الراويين، ج: (8)، ص: (202).
² . عبدالحفيظ الفاسي: رياض الجنة، ج: (1)، ص: (99).
³ . محمد الحجوي: الفكر السامي، ج: (4)، ص: (154).
⁴ . عبد السلام ابن سودة: إتحاف المطالع، ج: (2)، ص: (437)؛
عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ص: (286)؛
محمد الحجوي: كنز اليواقيت الغالية، ص: (389).

المطلب الأول: جهوده في خدمة الحديث تأليفاً وتدريساً؛

ومن مظاهر جهود ابن الخياط في علم الحديث وعلومه، ما خلف فيهما من تراث علمي رصين، أذكر منه، المصنفات الآتية:

1. حاشية على الطرفة في الاصطلاح.
2. حاشية على شرح محمد بن عبد القادر الفاسي لنظم العربي الفاسي في مصطلح الحديث.
3. جواب إشكال وارد في قوله صلى الله عليه وسلم: « لا تخيروني من بين الأنبياء فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يفيق فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة... » الحديث¹.
4. تقييد فيه جواب عن أسئلة ثلاثة أحدها: هل يبعث الصبيان على صفتهم التي ماتوا عليها أو كالكبار، الثاني: المرأة التي ماتت ولا زوج لها لمن تكون زوجها في الجنة، الثالث: ثواب القارئ للقرآن العزيز والمصلي على رسول الله صلى الله عليه وسلم هل يؤخذ في التباعات.
5. تقييد محصله أن الحق والتحقيق إبقاء حديث نفي النوم عن قلب النبي صلى الله عليه وسلم على عمومه لا في حديث الرأي ولا في غيره.
6. تلخيص تأليف الشريف العلامة البركة سيدي جعفر بن سيدي إدريس الكتاني، المشتمل على نحو عشرين كراسة في نحو خمسة كراريس الموضوع في السماع وآلة الطرب.
7. رسالة: ' تحذير الأحبة والإخوان، ممن ادعى الاجتهاد من أبناء الزمان، قال ابن الخياط: " ما يقرب من كراريس " ².
8. تقييد في استمرار الكهانة المستندة لغير استراق الجن السمع من الملائكة عليهم السلام، وأن المستندة للاستراق المذكور في استمرارها قولان أرجحهما المنع.
9. تقييد على القسطلاني لم يكمل.
10. تحرير الكلام في حديث تهديد من رفع رأسه قبل الإمام.
11. شرح أبيات الشيخ الرهوني الثلاثة التي ذكر فيها الأحاديث التي لم يسندها الإمام مالك رضي الله عنه في الموطأ، وإنما ذكرها بلاغا، ولم يقف لها الحافظ أبو عمر بن عبد البر على سند، وهي أربعة وهي:
وَكُلُّ مَا لَمْ يُسْنِدِ الْإِمَامُ ﷺ فِي الْمَوْطَأِ أَسْنَدَهُ الْأَعْلَامُ
إِلَّا أَنْسَى لِأَسْنِ وَرَأَى ﷺ عَمَرَ مَنْ مَضَى بَعِيداً وَنَأَى

¹. صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، سورة الأعراف، باب ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه، رقم: (4638).

². ابن الخياط: الفهرسة الكبرى والصغرى، ص: (176).

مع وصية معاذ وردت ﷺ كذا إذا بَحْرِيَّةً تَشَاءَمَتْ

كما كان العلامة ابن الخياط رحمه الله تعالى حريصا على نشر العلم، وكان للحديث وعلومه الحظ الوافر من ذلك، حتى سماه العلماء بأستاذ المحدثين، وملحق الأحفاد بالأجداد، فأخذ عنه في ذلك كبار العلماء أمثال: العلامة سيدي محمد بن جعفر الكتاني 1345هـ، وأبي عبد الله محمد بن محمد الحجوجي 1370هـ، وسيدي أحمد الرهوني 1373هـ، سيدي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي 1376هـ، وسيدي عبد الحفيظ الفاسي 1383هـ، وولده سيدي عبد العزيز ابن الخياط 1394هـ...، وغيرهم كثير، فروى كل هؤلاء كتب السنة من طريقه.

المطلب الثاني: جهوده في رواية الحديث النبوي الشريف بأسانيده، ويتضمن فروعاً؛

ومن جهود ابن الخياط رحمه الله تعالى في مجال الحديث أيضاً، اعتناؤه بالأسانيد، إذ حرص رحمه الله برواية كتب السنة من موطأ الإمام مالك والكتب الستة، والأجزاء الحديثية، مسندة إلى مؤلفيها، فأجازه كبار المحدثين بالمغرب، فكانت هذه الكتب تروى من طريقه بفاس، يروى عنها علماء أجلة، ممن تتلمذوا عليه في فاس، أو الذين طلبوا منه إجازة لمعرفة قدره ومكانته، وفيما يلي ذكر لبعض أسانيد ابن الخياط رحمه الله تعالى لهذه الكتب:

الفرع الأول: رواية الموطأ؛

فالإمام ابن الخياط رحمه الله تعالى يروي موطأ إمام دار الهجرة أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه بسندين:

☞ **السند الأول:** من طريق شيخه الفقيه العلامة السيد الحاج صالح ابن الصالح سيدي المعطي التادلي السوسي إجازة في كل ما أخذه رواية ودراسة، وهو يروي الموطأ عن شيخه العلامة سيدي محمد بن أبي الفيض سيدي حمدون بن الحاج السلمي المرديسي، عن والده، عن الشيخ سيدي التاودي بن سودة المري، عن أبي عبد الله سيدي محمد بن عبد السلام بناني، عن أبي الفضل سيدي أحمد بن العربي بن الحاج السلمي، وعن الشيخ الإمام سيدي محمد بن عبد القادر الفاسي، عن أبيه، عن عم أبيه سيدي عبد الرحمن، عن الشيخ أبي عبد الله محمد القصار، عن سيدي رضوان الجنوي، عن سقين عبد الرحمن القيسي العاصمي، عن شيخ الإسلام زكرياء الأنصاري، عن عبد الرحمن بن الفرات، عن ابن أبي جماعة، عن ابن الزبير، عن ابن خليل، عن ابن زرقون، عن الخولاني، عن الطلمني، عن أبي عيسى يحيى بن يحيى،

عن عم أبيه عبید الله بن يحيى، عن أبيه يحيى بن يحيى بن كثير الليثي عاقل أهل الأندلس، عن مؤلفه
إمام دار الهجرة إمامنا مالك رضي الله تعالى عنه.¹

﴿ **السند الثاني:** من طريق بناني كلا، وعبدالله الودغيري، ومحمد بناني المراكشي، كلهم عن بدر
الدين الحمومي مباشرة، عن الشيخ التاودي ابن سودة، عن محمد بن عبدالسلام بناني شارح الاكتفاء عن
محمد بن عبدالقادر الفاسي عن والده عن العارف الفاسي عن القصار عن رضوان الجنوي عن سقين عن
زكرياء عن ابن الفرات عن ابن جماعة عن ابن الزبير عن ابن خليل عن ابن زرقون عن الخولاني عن
الظلمني عن أبي عيسى عن عبیدالله يحيى بن يحيى عن أبيه يحيى بن يحيى الليثي عن الإمام الأعظم
مالك بن أنس رضي الله عنه.²

الفرع الثاني: رواية الجامع الصحيح للبخاري؛

أما صحيح الإمام علم المحدثين ورأس الحفاظ المتقنين حجة العلماء الجهابذة، أبو عبد الله محمد
بن إسماعيل البخاري فيرويه عن عدة شيوخ، منها:

﴿ **السند الأول:** من طريق شيخه مولاي الصديق بن الهاشمي العلوي: الذي يرويه عن جماعة
من شيوخه من أهل سجلماسة وفاس، كسيدي الطيب بن كيران ونظرائه.³
﴿ **السند الثاني:** من طريق شيخه سيدي أحمد بناني: الذي يرويه عن عدة شيوخ، منهم:

أولاً: شيخه الإمام المحدث سيدي محمد السنوسي، يرويه عن⁴:

1. شيخ أهل المغرب وإمامهم العلامة البركة الصالح سيدي التاودي بن سودة المري، برواية سقين
للبخاري من طريق ابن سعادة.

2. الشيخ العلامة المحقق، سيدي عبد القادر بن شقرون، عن أبي حفص سيدي عمر الفاسي، عن
العلامة سيدي علي الحريشي، عن سيدي عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي.

3. العلامة المحقق الحافظ الشيخ سيدي الطيب بن كيران عن سيدي عبد القادر بن شقرون
المذكور.

1. المصدر نفسه، ص: (114).

2. محمد الحجوي: مختصر العروة الوثقى، ص: (87 86).

3. ابن الخياط: الفهرسة الكبرى والصغرى، ص: (107).

4. المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

ثانيا: شيخه الشريف الفقيه المحدث الحافظ المحقق، سيدي الوليد العراقي الحسيني، يرويه عن:
العلامة البركة سيدي حمدون بن الحاج عن الشيخ سيدي الطيب بن كيران المذكور.

ثالثا: شيخه الفقيه العلامة المحدث سيدي عبد القادر الكوهن دفين المدينة المنورة . على
ساكنها أفضل الصلاة والتسليم . يرويه عن: الشريف الجليل العلامة أبي العلاء سيدي إدريس بن علي
زين العابدين العراقي الحسيني عن سيدي التاودي بن سودة المذكور من طريقين:

الطريق الأول: رواية التاودي ابن سودة للبخاري من طريق السمان، وهو سند عال:

التاودي المذكور عن الشيخ سيدي محمد بن عبدالكريم السمان المدني، عن شيخه محمد بن علاء
الدين الزبيدي، عن الشيخ إبراهيم الكوراني، عن ملا سعد الله اللاهوري المدني، عن الشيخ قطب الدين
محمد، عن والده علاء الدين أحمد بن محمد النهرواني، عن الحافظ أبي الفتوح أحمد بن عبدالله الطوسي،
عن أبي يوسف الهروي، عن الفرغاني، عن أبي لقمان يحيى بن عمار الختلائي، بسماعه عن الإمام أبي
عبدالله محمد بن يوسف الفربري، عن الإمام البخاري.¹

الطريق الثاني: رواية التاودي ابن سودة للبخاري من طريق جسوس وهو سند نازل:

التاودي المذكور عن الشيخ سيدي محمد بن قاسم جسوس عن المحقق سيدي عبد السلام بن
حمدون جسوس عن شيخ الجماعة أبو محمد سيدي عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي الفهري، عن
سيدي عبد الرحمن الفاسي عن المحدث سيدي رضوان بن عبد الله الجنوي عن المحدث أبي زيد بن
علي بن أحمد القصري المعروف بسقين الغرباوي السفيفاني العاصمي الفاسي، من طريقين:

الأول: رواية سقين للبخاري من طريق ابن سعادة:

وأبو زيد سقين يرويه عن شيخه، أبي عبدالله سيدي محمد بن أحمد بن محمد بن غازي العثماني
المكناسي ثم الفاسي، عن أبي عبدالله محمد بن أبي القاسم محمد بن يحيى بن أحمد بن محمد السراج
النفزي الرندي الحميري عن أبيه عن جده يحيى عن أبي البركات محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج
السلمي البلفيقي الغرناطي، عن الخطيب أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي العاصمي، عن أبي
الخطاب محمد بن خليل السكوني الإشبيلي المعروف بابن خليل، عن أبي الخطاب الحافظ أحمد بن
واجب القيسي النبلسي، عن أبي عبدالله محمد بن يوسف بن سعادة، قال: حدثنا أبو علي حسين بن

¹ . المصدر نفسه، ص: (110).

محمد بن فيارة الصديقي، قال: أخبرنا أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، عن أبي ذر عبد بن أحمد الهروي، عن ابن حموية السرخسي وأبي إسحاق البلخي المستملي، وأبي الهيثم محمد بن زراع . كغراب . المروزي الكشميهني، كلهم عن الفريزي، عن أمير المؤمنين في الحديث، وحامل لواء المحدثين في القديم والحديث، محمد بن إسماعيل البخاري، قال: حدثنا الحميدي... إلخ.¹

ورواية ابن سعادة هذه، هي المعتمدة بالمغرب، إذ هي أجود الروايات التي نص على جودتها وصحتها غير واحد من العلماء²، قال الهلالي: "قلت: وتنبغي المحافظة على هذا السند، وخصوصا عندنا بالمغرب الأقصى، لأن نسخة ابن سعادة التي رواها عن صهره أبي علي الصديقي، ويقال أنه قرأها عليه ستين مرة، هي المعتمدة عند الفاسيين، وهي إلى الآن موجودة بخط راويها أبي عمران موسى ابن سعادة في جامع القرويين من محروسة فاس أدام الله عمارتها للإسلام، ومن هذه النسخة أخذ جل النسخ التي كتبها الفاسيون"³، انتهى كلامه وهذه النسخة هي التي تسمى بالشيخة عند علماء المغاربة.

الثاني: رواية سقين للبخاري عن طريق ابن حجر:

ثم أبو زيد سقين المذكور يرويه كذلك عن شيخ الإسلام زكرياء الأنصاري، عن الحافظ ابن حجر، عن أبي الحسن بن أبي المجد الدمشقي، وأبي إسحاق التنوخي، كلاهما عن أبي العباس أحمد بن أبي طالب الحجار. عرف بابن الشحنة. عن شيخ الإسلام الليثي، وأبي عبدالله الحسين بن أبي بكر الزبيدي، عن أبي الوقت عبد الأول بن عيسى بن شعيب السجزي الهروي، عن أبي ذر الهروي، عن ابن حموية السرخسي وأبي إسحاق البلخي المستملي، وأبي الهيثم محمد بن زراع . كغراب . المروزي الكشميهني، كلهم عن الفريزي، عن أمير المؤمنين في الحديث، وحامل لواء المحدثين في القديم والحديث، محمد بن إسماعيل البخاري، قال: حدثنا الحميدي... إلخ⁴

رابعا: شيخه العلامة المحدث الحافظ، سيدي عبدالغني الهندي ثم المدني إجازة له في جميع ذلك بأسانيده المعروفة، وهو يروي البخاري عن: شيخه أبي سليمان إسحاق ابن بنت عبدالعزيز الدهلوي المكي وعن والده أبي سعيد بن الصفي، كلاهما عن الإمام عبدالعزيز، عن أبيه الإمام قطب الدين أحمد بن عبدالرحيم العمري، عن أبي طاهر محمد بن إبراهيم الكردي المدني، عن والده الشيخ إبراهيم

1. المصدر نفسه، ص: (107 - 109).

2. ينظر للتوسع في معرفة مكانة رواية ابن سعادة عند المغاربة كتاب: التنويه والإشادة بمقام ورواية ابن سعادة للحافظ عبد الحي الكتاني. وكتاب: مدرسة الإمام البخاري في المغرب للدكتور يوسف الكتاني.

3. الهلالي: الفهرسة الكبرى، ص: (3)، مخطوط.

4. ابن الخياط: الفهرسة الكبرى والصغرى، ص: (110).

الكردي المدني، عن الشيخ أحمد القشاشي، عن الشيخ أحمد بن عبد القدوس الشناوي، عن شمس الدين محمد بن أحمد الرملي، عن الشيخ زين الدين زكرياء بن محمد بن يحيى الأنصاري، عن الشيخ الحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، عن التنوخي، عن أبي العباس الحجار، عن السراج الزبيدي، عن أبي الوقت، عن أبي الحسن عبدالرحمن بن مظفر الداودي، عن أبي محمد السرخسي، عن أبي عبدالله محمد بن يوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفريري، عن سيدي محمد بن إسماعيل البخاري.¹

السند الثالث: من طريق شيخه سيدي محمد بن المدني كنون:

ويرويه كذلك عن شيخه سيدي الحاج محمد كنون الذي يرويه عن شيخه أبي العباس سيدي أحمد المرنيسي، عن أبي العباس سيدي أحمد ابن الشيخ سيدي التاودي ابن سودة، عن والده بالسند المذكور من رواية ابن سعادة إلى جامعه الإمام البخاري رحمهم الله تعالى أجمعين ونفع بهم.²

أسانيد أخرى: كما يرويه بأسانيد أخرى من طريق شيخه مولاي عبدالله الودغيري، عن سيدي الوليد العراقي، وعن أبي العباس المرنيسي، ومن طريق شيخه سيدي محمد بناني المراكشي، الذي يرويه عن سيدي بدر الدين الحمومي الودغيري الحسني، عن الشيخ التاودي بن سودة.. إلى غير ذلك، من الطرق، ولو تتبعنا أسانيدنا إلى الصحيح لظال بنا الحال، واتسع المجال، والهدف إنما هو بيان اتصال السند، لا ذكر الأسانيد الكثيرة التي لا يحصى لها عدد.

الفرع الثالث: رواية باقي الكتب الستة؛

أما بقية الكتب الستة الأخرى، من صحيح الإمام مسلم، والسنن الأربعة، فقد رواها ابن الخياط عن شيخه المحقق سيدي أحمد بن أحمد بناني المدعو كلا، عن الحافظ سيدي عبدالغني الهندي المدني المجددي، قال ابن الخياط رحمه الله تعالى: " وأروي بقية الكتب الستة عن شيخنا العلامة المحقق سيدي أحمد بناني المذكور أيضا، عن الشيخ الإمام سيدي عبدالغني الهندي المدني بأسانيد المقررة له".³

¹ المصدر نفسه، ص: (111 - 112).

² المصدر نفسه، ص: (112 - 113).

³ المصدر نفسه، ص: (114).

1. أسانيده إلى مؤلف الجامع الصحيح الإمام مسلم:

يروى الشيخ العلامة المحقق عبد الغني الهندي صحيح الإمام مسلم من طريقين:

الطريق الأول: يرويه عن " والده العارف بالله وصفاته، المجتهد في ابتغاء مرضاته، الشيخ أبي سعيد بن الصفي الدهلوي، عن الشيخ الأجل الحجة والإمام الأوحد الرحلة الشيخ عبدالعزيز، عن أبيه الإمام الهمام، صدر الأئمة الأعلام رضي الله عنه، الشيخ المبارك الميمون النقيبة، أبي عبدالعزيز قطب الدين أحمد المدعو بولي الله بن أبي الفيض عبدالرحيم العمري"¹، قال: أخبرني به الشيخ أبو طاهر، عن والده الشيخ إبراهيم الكردي المدني، عن الشيخ سلطان بن أحمد المزاحي، قال: أخبرنا الشيخ أحمد السبكي، عن النجم الغيطي، عن الزين زكرياء عن أبي الفضل الحافظ ابن حجر، عن الصلاح بن أبي عمر المقدسي، عن علي بن أحمد بن البخاري، عن المؤيد الطوسي، عن أبي عبدالله الفراوي، عن عبد الغافر الفارسي، عن أبي أحمد محمد بن عيسى الجلودي، عن أبي إسحاق إبراهيم بن محمد، عن مؤلفه مسلم ابن الحجاج رضي الله تعالى عنه "².

الطريق الثاني: يرويه "عن الحافظ الحجة الشيخ عابد الأنصاري، عن عمه العلامة الشيخ محمد حسين السندي، عن الشيخ أبي الحسن بن محمد بن صادق السندي، عن الشيخ محمد حياة السندي، عن الشيخ الأجل العلامة أبي الحسن السندي الكبير، عن الشيخ عبدالله بن سالم البصري، عن محمد بن علاء الدين البابلي، عن الشهاب أحمد السنهوري، عن أحمد بن حجر المكي الهيثمي، عن القاضي زكرياء الأنصاري، قال: أخبرنا مسند الديار المصرية عز الدين عبدالرحيم بن محمد المعروف بابن الفرات القاهري الحنفي، قال: أخبرنا أبو الثناء محمود بن خليفة المنبجي، قال: أخبرنا به الحافظ شرف الدين عبد المؤمن بن خلف الدمياطي، قال أخبرني به أبو الحسن المؤيد بن محمد الطوسي النيسابوري، قال: أخبرنا فقيه الحرم أبو عبدالله محمد بن الفضل بن أحمد الصاعدي الفراوي، قال: أخبرنا أبو الحسين عبد الغافر بن محمد الفارسي، قال: أخبرنا أبوا أحمد محمد بن عيسى بن عمرويه الجلودي، قال: أخبرنا إبراهيم ابن محمد بن سفيان، قال أخبرنا مسلم بن الحجاج القشيري رضي الله تعالى عنه "³.

كما يروي ابن الخياط صحيح الإمام مسلم عن بناني كلا من طريق شيخه بدر الدين عن التاودي عن محمد بن عبدالسلام بناني عن محمد بن عبدالقادر الفاسي عن والده عن العارف الفاسي عن القصار

¹. محمد الترهتي: اليانع الجني من أسانيد الشيخ عبد الغني، ص: (34).

². المصدر نفسه، ص: (72).

³. المصدر نفسه، ص: (73 - 74).

وأخيه أبي المحاسن عن خروف عن الطويل عن العلم البلقيني والتنوخي عن أبي جمرة عن ابن المغيرة عن أبي ناصر عن ابن منذه عن الجوزقي عن مكي وعن مسلم.¹

2. أسانيده إلى مؤلف السنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني رضي الله عنه:

ويروي الشيخ العلامة المحقق عبد الغني الهندي سنن أبي داود كذلك من طرق:

الطريق الأول: يرويه عن " والده العارف بالله وصفاته، المجتهد في ابتغاء مرضاته، الشيخ أبي سعيد بن الصفي الدهلوي، عن الشيخ الأجل الحجة والإمام الأوحد الرحلة الشيخ عبدالعزيز، عن أبيه الإمام الهمام، صدر الأئمة الأعلام، الشيخ المبارك الميمون النقيبة، أبي عبدالعزيز قطب الدين أحمد المدعو بولي الله بن أبي الفيض عبدالرحيم العمري"²، عن شيخه المفضل الجليل، الشادح الغرة الواضح التحجيل، أبي طاهر محمد بن إبراهيم الكردي المدني، عن الشيخ الأجل حسن بن علي العجيمي، عن الشيخ عيسى المغربي، عن الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي، عن الشيخ المسند بدر الدين حسن الكرخي، عن الحافظ الإمام المجتهد، أبي الفضل جلال الدين السيوطي، عن الشيخ محمد بن مقبل الحلبي، عن الصلاح بن أبي عمر المقدسي، عن أبي الحسن علي بن محمد بن أحمد البخاري، عن مسند عصره أبي حفص عمر بن طبرزد البغدادي، عن أبي الوليد إبراهيم بن محمد بن منصور الكرخي، وأبي الفتح مصلح بن أحمد بن محمد الدومي، كلاهما عن الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، قال: أخبرنا الإمام القاضي أبو عمرو القاسم بن جعفر بن عبدالواحد الهاشمي، قال: أخبرنا أبو علي محمد بن أحمد بن عمرو اللؤلؤي، قال: حدثنا أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني رضي الله عنه وعنهم.³

الطرق الأخرى: كما يريه الشيخ عبدالغني من طرق أخرى منها: سنده من طريق الشيخ عابد الأنصاري الحافظ، رضي الله عنه بأسانيده، منها إسناده من طريق الحافظ ابن الديبع، ومن طريق الفلاني، ومن أراد التوسع ومزيد اطلاع على رجال هذين السندين، فليراجع كتاب اليانع الجني.⁴

3. أسانيده إلى مؤلف الجامع الكبير الإمام الحافظ أبي عيسى الترميذي:

أما كتاب الجامع للإمام الحافظ أبي عيسى الترميذي رضي الله عنه، فيرويه الشيخ العلامة سيدي عبد الغني المجددي، من طريقين كذلك:

¹. محمد الحجوي: مختصر العروة الوثقى، ص: (88 - 89).

². محمد الترهتي: اليانع الجني، ص: (34).

³. المصدر نفسه، ص: (83).

⁴. المصدر نفسه، ص: (85 - 87).

الطريق الأول: يرويه عن " والده العارف بالله وصفاته، المجتهد في ابتغاء مرضاته، الشيخ أبي سعيد بن الصفي الدهلوي، عن الشيخ الأجل الحجة والإمام الأوحد الرحلة الشيخ عبدالعزيز، عن أبيه الإمام الهمام، صدر الأئمة الأعلام رضي الله عنه، الشيخ المبارك الميمون النقيبة، أبي عبدالعزيز قطب الدين أحمد المدعو بولي الله بن أبي الفيض عبدالرحيم العمري"¹، قال: أخبرنا به الشيخ أبو طاهر المدني، عن أبيه الشيخ إبراهيم الكردي، عن الشيخ المزاحي، عن الشهاب أحمد السبكي، عن الشيخ النجم الغيطي، عن الزين زكرياء، عن العز عبدالرحيم، عن الشيخ عمر المراغي، عن الفخر ابن البخاري، عن عمر بن طبرزد البغدادي، قال: أخبرنا أبو الفتح عبدالملك بن عبدالله بن سهل الهروي الكروخي، قال: أخبرنا القاضي الزاهد أبو عامر محمود بن القاسم بن محمد الأزدي والشيخ أبو نصر عبدالعزيز بن محمد بن علي بن إبراهيم الترياق والشيخ أبو بكر أحمد بن عبدالصمد بن أبي الفضل أبي حامد الغورجي رحمهم الله تعالى قراءة عليهم وأنا أسمع، قالوا: أخبرنا أبو محمد عبدالجبار بن محمد بن عبدالله بن أبي الجراح الجراحي المروزي المرزباني قراءة عليه، قال: أخبرنا أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضيل المحبوبي، قال: أخبرنا أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ابن موسى الترميذي الحافظ رضي الله عنهم.²

الطريق الثاني: من طريق شيخه العلامة عابد الأنصاري الحافظ، رضي الله تعالى عنه، عن الشريف عبدالرحمان بن سليمان، عن أبيه سليمان بن يحيى بن عمر مقبول الأهدل، عن الشريف أحمد بن محمد شريف مقبول الأهدل، عن الشريف أبي سليمان يحيى بن عمر مقبول الأهدل، عن الشريف أبي بكر بن علي بطاح الأهدل، عن عمه الشريف يوسف بن محمد بطاح الأهدل، عن الشريف طاهر بن حسين الأهدل، عن الحافظ عبدالرحمان ابن علي بن الدبيع الشيباني، عن الزين الشرحي، عن نفيس الدين سليمان بن إبراهيم بن عمر العلوي، عن موفق الدين علي بن أبي بكر بن شداد، قال: أخبرنا أبو العباس أحمد بن أبي الخير بن منصور الشماخي، قال: أخبرنا بها والدي قال: أخبرنا بها الإمام شرف الدين أبو بكر بن أحمد بن محمد الشراحي اليميني، قال: أخبرنا بها الشيخ مكين الدين زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصبهاني، قال: أخبرنا بها أبو الفتوح عبدالملك بن القاسم بن أبي سهل الهروي الكروخي سماعا، عن القاضي أبي عامر محمود بن القاسم الأزدي، وأبي بكر أحمد بن عبدالصمد الغورجي وأبي نصر عبدالعزيز بن محمد بن علي الهروي، قالوا: أخبرنا أبو محمد عبدالجبار بن محمد الجراح المروزي، عن أبي العباس

¹. المصدر نفسه، ص: (34).

². المصدر نفسه، ص: (93 - 94).

محمد بن أحمد بن محمود المحبوبي، عن مؤلفها الحافظ أبي عيسى الترميذي رضي الله عنه وعنهم أجمعين.¹

4. أسانيده إلى مؤلف 'المجتبي من السنن' الإمام الحافظ أبي عبد الرحمان النسائي رضي الله عنه:

أما المجتبي من السنن للنسائي فيرويه العلامة المحقق سيدي عبد الغني المجددي، من طريقين أيضا:
الطريق الأول: يرويه عن " والده العارف بالله وصفاته، المجتهد في ابتغاء مرضاته، الشيخ أبي سعيد بن الصفي الدهلوي، عن الشيخ الأجل الحجة والإمام الأوحده الرحلة الشيخ عبدالعزيز، عن أبيه الإمام الهمام، صدر الأئمة الأعلام رضي الله عنه، الشيخ المبارك الميمون النقيبة، أبي عبدالعزيز قطب الدين أحمد المدعو بولي الله بن أبي الفيض عبدالرحيم العمري²، عن الشيخ الجليل أبي طاهر محمد بن إبراهيم، عن والده الشيخ إبراهيم بن الحسن الكردي المدني، عن الشيخ أحمد القشاشي، عن الشيخ أحمد بن عبدالقدوس الشناوي، عن الشيخ شمس الدين أحمد بن محمد الرملي، عن الشيخ زين الدين زكرياء الأنصاري، عن الشيخ عز الدين عبدالرحيم بن محمد بن الفرات، عن الشيخ أبي حفص عمر بن أبي الحسن المرافي، عن الشيخ فخر الدين ابن البخاري، عن الشيخ أبي المكارم أحمد ابن محمد اللبان، عن الشيخ أبي علي حسن بن أحمد الحداد، عن القاضي أبي نصر أحمد بن الحسن الكسار، عن الحافظ أبي بكر أحمد بن محمد الدينوري، عن مؤلفه الحافظ أبي عبدالرحمان أحمد بن شعيب بن علي النسائي رضي الله عنه وعنهم.³

الطريق الثاني: من طريق شيخه العلامة "عابد الأنصاري الحافظ، رضي الله تعالى عنه، عن الشريف عبدالرحمان بن سليمان، عن أبيه سليمان بن يحيى بن عمر مقبول الأهدل، عن الشريف أحمد بن محمد شريف مقبول الأهدل، عن الشريف أبي سليمان يحيى بن عمر مقبول الأهدل، عن الشريف أبي بكر بن علي بطاح الأهدل، عن عمه الشريف يوسف بن محمد بطاح الأهدل، عن الشريف طاهر بن حسين الأهدل، عن الحافظ عبدالرحمان ابن علي بن الدبيع الشيباني، عن الزين الشرحي⁴، قال: أخبرنا الإمام المقرئ شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الجزري سماعا عليه لجميعة بمسجد الأشاعر، بقراءة الفقيه محمد ابن عبدالصمد الرملي، قال: أخبرنا الشيخ أبو الحسن علي بن عبدالرحمان الحموي سبط ابن صومع، قال: أخبرنا أيوب بن أحمد الكحال، قال: أخبرنا أبو عمرو عثمان بن علي بن خطيب القرافة،

1. المصدر نفسه، ص: (85 - 95).

2. المصدر نفسه، ص: (34).

3. المصدر نفسه، ص: (102).

4. المصدر نفسه، ص: (85).

قال: أخبرنا أبو طاهر السلفي قال: أخبرنا أبو محمد عبدالرحمان أحمد الدوني، قال: أخبرنا أبو نصر أحمد بن الحسين القاضي الدينوري المعروف بالكسار، عن الحافظ أبي بكر أحمد بن محمد بن إسحاق القاضي الدينوري المعروف بابن السني، قال: أخبرنا بها مؤلفها أحمد ابن شعيب بن علي المكنى بأبي عبدالرحمان النسائي رضي الله عنه وعنهم أجمعين.¹

5. أسانيده إلى مؤلف ' جامع السنن ' الإمام أبي عبدالله بن ماجه القزويني رضي الله عنه:

أما سنن ابن ماجه، فيرويه الشيخ سيدي الغني المجددي، من طريقين كذلك:

الطريق الأول: من طريق " والده العارف بالله وصفاته، المجتهد في ابتغاء مرضاته، الشيخ أبي سعيد بن الصفي الدهلوي، عن الشيخ الأجل الحجة والإمام الأوحد الرحلة الشيخ عبدالعزيز، عن أبيه الإمام الهمام، صدر الأئمة الأعلام رضي الله عنه، الشيخ المبارك الميمون النقيبة، أبي عبدالعزيز قطب الدين أحمد المدعو بولي الله بن أبي الفيض عبدالرحيم العمري²، عن الشيخ الجليل الشادح الغرة، الواضح التحجيل أبي طاهر محمد بن إبراهيم، عن والده الشيخ إبراهيم بن حسن الكردي المدني، عن الشيخ أحمد القشاشي، عن الشيخ أحمد بن عبدالقدوس الشناوي، عن الشيخ شمس الدين أحمد بن محمد الرملي، عن الشيخ زين الدين زكرياء الأنصاري، عن الحافظ أبي الفضل ابن حجر العسقلاني، عن الشيخ أبي الحسن علي بن أبي المجددمشقي، عن الشيخ أبي العباس الحجار، عن الأنجب ابن أبي السعادات، عن الحافظ أبي زرعة، عن الفقيه أبي منصور محمد بن الحسن ابن أحمد القزويني، عن أبي طلحة القاسم بن المنذر الخطيب، عن أبي الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة بن بحر القطان، عن مؤلفها أبي عبدالله محمد بن يزيد المعروف بابن ماجه القزويني، رضي الله عنه وعنهم أجمعين.³

الطريق الثاني: من طريق شيخه الحافظ الأنصاري، عن الشيخ يوسف بن محمد المزجاجي، عن أبيه الشيخ محمد بن علاء الدين المزجاجي، عن الشيخ عبدالله بن سالم البصري، عن الشيخ محمد بن علاء الدين البابلي، عن البرهان إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، وعلي بن إبراهيم الحلبي، كلاهما عن الشمس محمد بن أحمد الرملي، عن القاضي زكرياء الأنصاري، عن الحافظ ابن حجر العسقلاني، عن أبي العباس أحمد بن عمر بن علي البغدادي، عن الحافظ أبي الحجاج يوسف بن عبدالرحمان المزي، عن شيخ الإسلام عبدالرحمان بن أبي قدامة المقدسي، عن موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة، عن أبي

¹. المصدر نفسه، ص: (103 - 104).

². المصدر نفسه، ص: (34).

³. المصدر نفسه، ص: (109).

زرعة طاهر بن محمد بن طاهر المقدسي، سماعا لجميعه على أبي منصور، قال: أخبرنا بها أبو طلحة القاسم بن أبي المنذر الخطيب، قال: أخبرنا بها أبو الحسن علي بن إبراهيم القطان، قال: أخبرني بها أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، رضي الله عنهم أجمعين.¹

الفرع الرابع: رواية بعض الأجزاء الحديثية؛

كما له اعتناء أيضا بالأجزاء الحديثية ويروي ابن الخياط رحمه الله تعالى كذلك كتاب: الشمائل للإمام الترميذي، عن الإمام قاضي سجلماسة المسن البركة مولاي الصديق بن هاشم الفلاحي، وعن سيدي أحمد بناني المدعو كلا، وعن العلامة سيدي عبد الملك العلوي الضرير، وعن الشيخ الحاج صالح التادلي، وعن الشيخ سيدي الحاج محمد بن المدني كنون²، كما يروي بعض الأحاديث المسلسلة المبينة في حواشي المصطلح هي وسندها³، وحديث المصافحة الشمهروشية بالكيفية التي تذكر⁴، إلى آخر ذلك.

¹. المصدر نفسه، ص: (110).

². ابن الخياط: الفهرسة الكبرى والصغرى، ص: (116).

³. المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

⁴. المصدر نفسه، ص: (157).

خاتمة:

وفي ختام هذه الورقة البحثية، يمكن الإشارة إلى النتائج والتوصيات التالية:
أن العلامة ابن الخياط رحمه الله تعالى، له جهود علمية قيمة، أثرى بها المكتبة الإسلامية في جميع أنواع العلوم والفنون اللغوية والشرعية والفلكية وغيرها.
هذا البحث يكشف عن مدى حرصه على خدمة الحديث النبوي الشريف، سواء من خلال جهوده في التدريس، أو التأليف، أو جهوده في رواية مسندة إلى مؤلفيها.
وأما بخصوص التوصيات، فأوصي بأن تقام أيام دراسية وندوات علمية، وأبحاث علمية حول هذه الشخصية وجهودها في خدمة الحديث النبوي الشريف وعلومه من كافة الجوانب.

سيمياتيات القصص القرآني: فرشٌ نظري وبيانٌ تطبيقي قصة الخلق أنموذجا

الباحث: عبد الهادي الحمزاوي
طالب باحث في سلك الدكتوراه، تخصص اللغة العربية
جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال
المملكة المغربية

الملخص:

إن السيماتيات السردية سبيلٌ للنفاذ إلى المعاني الثاوية خلف القصص القرآني؛ بسبر أغوار رموزها، وتبين حِكْم انتقاء شخوصها، ودلالات قصّ أحداثٍ، وطَيّ أخرى، وهذا ما تحاول هذه الورقة تحقيق مناطه؛ متخذة من قصة آدم عليه السلام نموذجا.

وكان منهجُ المحاولة -من أجل ذلك- وصفيا في أول محاورها؛ إذ عرض السمات المنهجية للسيماتيات السردية، وسيماتيا في ثانيها؛ حيث يَمّم دراسة "قصة الخلق" من منظور سيميائي. وانتظمت هذه الورقة في مبحثين اثنين: يروم أولهما تعريف السيماتيات ونشأتها، وبيان مفهوم السيماتيات السردية وما تنضوي عليه، ويبيغي ثانيهما تحليل قصة آدم عليه السلام بواسطة منهج السيماتيات السردية.

الكلمات المفتاحية: السيماتيات، السيماتيات السردية، قصة الخلق، آدم عليه السلام.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه أستعين، والصلاة والسلام على أشرف المخلوقين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهديه واستن بسنته إلى يوم الدين.

أما بعد؛

تتعدد أنماط التعبير بتعدد الثقافات وعلى مر الأزمان، فمثلا في الزمن الذي نحياه عندما تجد إشارة مرور كتب عليها "ستون"، فإنك لم يقل لك أحد أن "سر بستين"، وإنما العلامة هي التي لعبت دور التواصل، باعتبارها واسطا بين الذات والعالم الخارجي، وهذه الوساطة هي المساحة التي تشتغل فيها السيميائيات، لذلك فإنها تشمل الدلالة من حيث هي دلالة.

"منذ أن أحس الإنسان انفصاله عن الطبيعة وعن الكائنات الأخرى، واستقام عوده وبدأ يبلور أدوات تواصلية جديدة تتجاوز الصراخ والهولة والاستعمال العشوائي للجسد، بدأ السلوك السيميائي في الظهور، وتبلورت أشكال رمزية تستمد قيمتها التعبيرية من العرف والتواضع، وهي الأشكال التي سُنظر إليها فيما بعد باعتبارها العلاقة التوسطية بين الإنسان وعالمه الخارجي".¹

ولما كان ذلك كذلك، فإن السيميائيات يمكن أن تشكل سبيلا للنفوذ إلى المعاني الثاوية خلف القصص القرآني، لكون هذه القصص تشمل عبرا ودلالات رمزية. وهذا ما تحاول هذه الورقة تحقيق مناطه، متخذةً من قصة آدم عليه السلام نموذجا. وانتظمت من أجل ذلك في محورين اثنين:

. محور نظري: يروم تعريف السيميائيات ونشأتها، وبيان مفهوم السيميائيات السردية وما تنضوي عليه...
. وآخر تطبيقي: يحاول تحليل قصة آدم عليه السلام بواسطة منهج السيميائيات السردية.

المبحث الأول: السيميائيات السردية؛ مدخل نظري

1. مفهوم السيميائيات ونشأتها:

يرى أغلب الباحثين أن جذور هذا المصطلح تعود إلى ألفي سنة تقريبا؛ إذ كانت بدايات ظهورها مع "الزواقيين الذين وضعوا نظرية شاملة لهذا العلم بتمييزهم بين الدال والمدلول والشيء"²، ومنها أخذت

¹ السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد، ط3، مكتبة الأدب، المغرب 2012 ص 26
² مفاتيح ومدخل النقد السيميائي، باشير تاويرت، مجلة الموقف الأدب، اتحاد الكتاب العرب. دمشق سوريا. العدد 38، 2009، ص 2، وينظر السيميائيات أصولها وقواعدها، ميشال أريفيه وجان كلود جيرو، ترجمة: رشيد بن مالك وتقديم عز الدين مناصر، منشورات اختلاف، الجزائر 2002، (د.ط) ص 21. نقلا عن السيميائيات التأويلية ومحاولات تحليل القصة القرآنية، محمد شلال حسين و حسن هندي، الجامعة العراقية. العراق، ص 145.

الدراسة المعاصرة هذا المفهوم، "الذي اتسع في القرن التاسع عشر على يد المفكرين الألمان والإنجليز"¹، فيعزى استعمال مصطلح (Semiotike) لأول مرة إلى "المفكر اللغوي (جان لوك) في كتابه "مقام حول الفهم البشري" عام 1690م، وكانت الغاية من هذا العلم: الاهتمام بطبيعة الدلائل التي يستعملها العقل بغية معرفة الآخرين"²، ثم بعد جان لوك وهوسرل زاد الاهتمام بهذا المفهوم على يد كل من شار سندس بيرس (1914.1839) وفيرديناند دو سوسير (1914.1857).³

إن مصطلح السيمياءات إذن مرادف لمصطلح الدلالة، "ففي سنة 1966 أصدر أليجيرداس جوليان كريماص كتابه الدلالة البنيوية، ويعد هذا الكتاب اللبنة الأولى التي سَتُقام عليها مدرسة بكاملها، أطلق عليها فيما بعد "مدرسة باريس السيمائية" ورغم أن عنوان الكتاب يحيل على إشكالية الدلالة والسبل المؤدية إلى دراستها، فإنه يعد في واقع الأمر برنامجا نظريا لتيار سيميائي سيعرف بالسمياءات السردية.

وسيعرف هذا النموذج التحليلي الجديد مع بداية السبعينات انتشارا واسعا في فرنسا وفي مجموعة كبيرة من الدول ولم يتوقف كريماص عند ذلك فقد أصدر في السنوات الموالية مجموعة كبيرة من الكتب كرسها لتنقيح وتهذيب وتعديل نموذجه النظري، ونذكر من هذه الكتب: في المعنى واحد، وفي المعنى اثنان، وقاموسه الذي كتبه بالاشتراك مع جوزيف كورتيس. أحد أبرز تلامذته..

وبهذه الكتب وغيرها يكون هذا المنظر الكبير قد أرسى دعائم تيار كبير اشتهر بمقارنته المتميزة للنصوص السردية"⁴

2. السيمياءات السردية:

ليس القصد هنا تقديم إحاطة لغوية لمفهوم السيمياءات السردية، ولا نبغي التعمق في أصولها التاريخية، بل حسبنا الإشارة إلى بعض الآليات التي تشتغل بها السيمياءات السردية، والتي سنحاول أن نتخذها أداة لتحليل قصة آدام عليه السلام، وذلك بمنهج يراعي خصوصية النص المدرس.

1 السيمياءات أصولها وقواعدها، ص20. نقلا عن السيمياءات التأويلية ومحاولات تحليل القصة القرآنية، محمد شلال حسين و حسن هندي، ص145.

2 علم السيمياء: بلقاسم دفة. مجلة التراث العربي. دمشق. ع 111، 2008م، ص 68. نقلا عن السيمياءات التأويلية ومحاولات تحليل القصة القرآنية، محمد شلال حسين و حسن هندي، ص 145.

3 ينظر المصطلحات الأدبية الحديثة. دراسة ومعجم انجليزي عربي. محمد غناني، الشركة المصرية العالمية للنشر. القاهرة. 1996، ص155.

4 السيمياءات السردية، سعيد بنكراد، منشورات الزمن، ط1، 2001 ص4.

وما دام الحديث عن السردية هو بشكل من الأشكال حديث عن السيميائيات باعتبارها علما عاما للدلالة، فإن شروط إنتاج النص السردى لا تنفصل عن شروط إنتاج الدلالة باعتبارها سيروية في الوجود وفي الاشتغال.

فالبنيات السردية سابقة في الوجود عن التجلي النصي. فكل قيمة تحتوي على إمكانيات للفعل قد تتولد عنها حكايات تروي بشكل مشخص ما تشير إليه هذه القيمة من خلال حدودها المجردة. ويقودنا ذلك إلى القول بأن البنيات السردية/السيميائية المشككة للمستوى المغرق في التجريد تتجلى على شكل سيميائي وسردى، وذلك في حدود كونها تعد محفلا أوليا داخل المسار التوليدي. استنادا إلى ذلك فإنها تحتوي على مكونين:

. مكون تركيبى

. مكون دلالي

ويندرج هذان المكونان ضمن مستويين:

أ. المستوى العميق: ويشكل جذرا مشتركا تكون السردية داخله منظمة بشكل سابق عن تجليها، من خلال هذه المادة أو تلك، وبعبارة أخرى فإن الأمر يتعلق بإمكانية الإمساك بـ الفكرة التي يحاول أن يعبر عنها النص، فهذه الفكرة يمكن أن نعبر عنها من خلال صورة أو فلم أو رقصة... ويشتمل على مكونين: تركيب أصولي ودلالة أصولية.

ب. مستوى سطحي: وفيه يخضع السرد، بكل تمظهراته لمقتضيات المواد اللغوية الحاملة له، أي مجموع العناصر التي تدرك من خلال التشخيص ذاته. ويشتمل على مكونين: تركيب سردى ودلالة سردية¹.

" يرى غريماس أن بناء نظرية حول السرد تبرر التحليل السردى وتمنحه شرعية باعتبارها مجالاً للأبحاث المكتفية ذاتيا من وجهة نظر منهجية، يتمثل في إقامة البنى السردية باعتبارها بناء مستقلا ضمن التنظيم العام للسمياء من حيث هي علم للدلالة"²

1 ينظر السيميائيات السردية، سعيد بن كراد 68.

2 ينظر في المعنى، دراسات سيميائية، غريماس، تعريب نجيب غزاوي، ص 13، نقلا عن السردية ومستوى التحليل السيميائي، د. عفاق قادة، جامعة سيدي بلعباس. الجزائر، ص 226.

وإذا كانت البنيات العاملية تشكل، باعتبارها تمثل التباشير الأولى للتحول المضموني، أي باعتبارها الوجه التركيبي للجانب العلائقي، مستوى متوسطا بين المحايثة والتجلية، فإنها تعد البؤرة الأساسية التي يتم من خلالها الانتقال من المستوى العميق إلى المستوى السطحي وتتناول هذه العاملية من زاويتين: الزاوية الأولى: تحدد النموذج العاملي باعتباره نسقا، والزاوية الثانية: النموذج العاملي كإجراء.

إن استعاب هذين النموذجين في أصولهما هو السبيل إلى إغناء معرفتنا بأنفسنا وبالأخر، فهي تقدم نفسها على أساس أنها نموذج في تحليل النصوص السردية، كما أنها فلسفة المعنى، فالتجلي لا يشكل سوى حالة مرئية لحالات تختفي في أشكال ونماذج مجردة لا يمكن أن تحضر في الذهن إلا من خلال نسخ تخبر عن تحققها دون أن تساعدنا على إدراك جوهرها.¹

وبعد عرض تلكم الأصول السيميائية السردية، آن لنا أن نجرب هذا النموذج على قصة آدم عليه السلام لنرى ما الذي سينتجه.

المبحث الثاني: دراسة سيميائية لقصة آدم عليه السلام

1. البرنامج السردى لأحداث القصة:

أ. البداية:

- خلق آدم عليه السلام
- تعليمه الأسماء كلها
- الأمر بالسجود لآدم
- سجود الملائكة

ب. الوسط:

- امتناع إبليس عن السجود
- دخول آدم الجنة
- النهي عن الأكل من الشجرة

1 ينظر السيميائيات السردية من 69 إلى 120. و المرجعية المعرفية للسيميائيات السردية، سعيد بعيطة، مجلة nsp العدد:1، 2013، ص51.

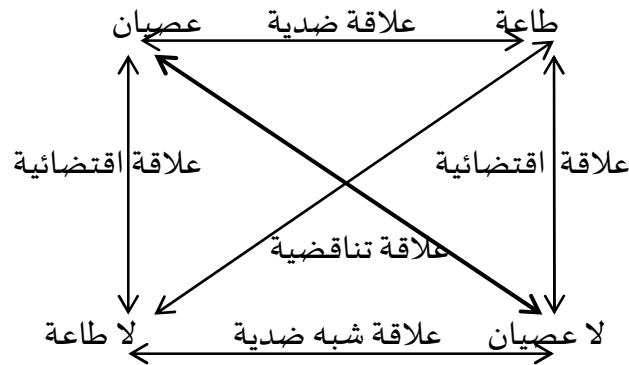
- تحذير آدم وحواء من عدوهما إبليس
- وسوسة إبليس لآدم
- قسم الشيطان لهما بالله كذبا
- الإغواء
- أكل آدم من الشجرة
- بدو سواة آدم وزوجه
- ستر آدم وحواء عورتيهما
- لموم الله عز وجل آدم وحواء

ج. النهاية

- هبوطهم جميعا إلى الأرض
- توبة آدم عليه السلام وتواب الله عليه

2. التنظيم العميق للقصة:

1.2. المربع السيميائي



2.2. النحو الأصولي:

طاعة الملائكة ← عصيان إبليس ← عصيان آدم (الإغواء) ← توبة آدم وتواب الله عليه

3. التنظيم السطحي:

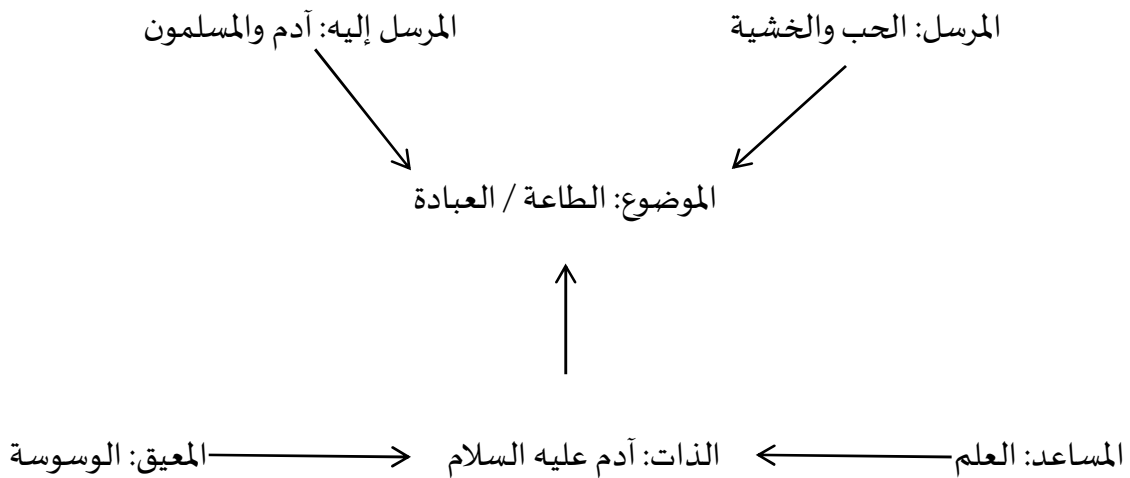
1.3. النموذج العاملي:

والقصة - كغيرها من القصص - تشتمل على نموذج عاملي رئيس، ونماذجٍ أخرى جزئية، وهذه الأخيرة تتمثل في نموذج: حواء، ونموذج الملائكة، ولم نثبتهما في المتن، لعدم اكتمال عناصر النموذج العاملي فيهما؛ فأمتنا حواء أمرها مرتبط أصالة وتبعاً بأبينا آدم؛ فذكر موضوعها ومساعدتها ومعيقها وبعثها على الفعل، قد يوميء إلى أن لها استقلالية عن زوجها، في حين أن القرآن الكريم لم يفرد قصتها بالذكر، بل لم يذكر اسمها، {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ} [البقرة: 35] ولعل في ذلك لفتة بيانية مفادها أن آدم عليه السلام، لا يمثل بقصته الذكور من البشر، وإنما البشرية جمعاء.

أما الملائكة فلم نورد نموذجهم العاملي، لاخترام بعض عناصره كذلك؛ فمعلوم أن الملائكة مجبولون على طاعة الله عز وجل، فأئى يكون لهم مساعد أو معيق، وهم الذين يعبدون الله بالطبع، وليس بالتطبع؟، كما أن الحديث عن المستفيد من عبادة الملائكة لربهم، سيدخلنا في نقاش عقدي طويل؛ حاصله سؤال مفاده: هل تؤجر الملائكة على عبادتها؟، ولما كان ذلك مما لا يُعنى البحث بمعالجته، كان الإعراض عن إيراد هذا النموذج العاملي أفضل.

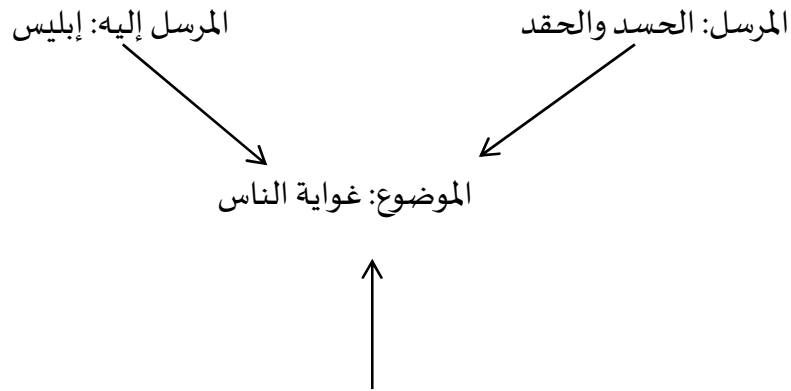
وتجدر الإشارة إلى أن قصة الخلق تنضوي تحت النموذج العاملي الأكبر، إلا أننا ارتأينا أن نعرض عن ذكره؛ وذلك لأن الله جل في علاه ليس له معيق ولا مساعد، تعالى الله عما يصفون، إنه إذا قضى أمراً حسبه أن يقول له {كن فيكون}.

أ. النموذج العاملي الرئيسي (آدم)



فغاية آدم عليه السلام (الذات) وبنيه من المسلمين، هي عبادة الله سبحانه ونيل رضاه (الموضوع)، والباعث إلى ذلك (المرسل) هو خشية الله وحبه {إنما يخشى الله من عباده العلماء}، ويساعده في تحقيق مبتغاه، علمه بالله وبأنه تعالى حقيقٌ بأن يعبد، وتعيقه وسوسة الشياطين، والمستفيد من طاعة الرحمان هو كل من أطاعه ومنهم آدم عليه السلام (المرسل إليه).

ب. النموذج المقابل: (إبليس)



المساعد: أعوانه/ مكره ← الذات: إبليس → المعيق: إيمان الناس

فإبليس الرجيم (الذات) قطع وعدا على أن يغوي الناس أجمعين (الموضوع)، ودفعه إلى ذلك حسده وحقده على آدم عليه السلام، إذ فضله الله سبحانه وخصه بسجود الملائكة (المرسل)، ويساعده في تحقيق مبتغاه: أعوانه من الشياطين، وكذا قدرته على المكر والخداع... ويعيقه إيمان المؤمنين. كما يساعده كفر الكافرين، والمستفيد من تحقق الغواية (المرسل إليه) هو: إبليس؛ إذ بذلك سيكون قد بلغ مراده، وإن شئت قلت إنه لا يوجد مستفيد في هذا النموذج العملي؛ لأنه من اتبع الشيطان قد {ضل سواء السبيل}

2.3. النموذج العاملي باعتباره نسقا:

1.2.3 المحاور:

أ. محور الرغبة: يربط بين آدم وطاعة ربه (العبادة)، فهما العمود الفقري داخل هذا النموذج وملاك خلق آدم وبنيه بعده {وَمَا أَمْرًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ} (البينة: 5)

ب. محور الإبلاغ: يربط بين الحب / الخشية، والله جل وعز، أي؛ بين الباعث على الفعل . أي فعل العبادة . (الحب/الخشية) والمتوجه إليه بالفعل (الله سبحانه).

ج. محور الصراع: يربط بين وسوسة إبليس و العلم: أي بين المساعد و المعيق ؛ فوسوسة إبليس هي التي حالت بين آدم وطاعة أمر ربه (أي الموضوع)، والعلم هو ما يدفع الإنسان إلى الامتثال لأمر الرحمان {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} (فاطر 28)

3.3. النموذج العاملي كإجراء:

1.3.3. الخطاظة السردية:

أ. التحريك: (أي الفعل الذي يدفع إلى إنتاج الفعل) وهو في قصتنا "الإغواء" إذ هو الذي دفع آدم إلى المعصية...

ب. الأهلية: هي "الإرادة" فلو لم تكن عند آدم إرادة الفعل، لما عصي ربه وكان مثل الملائكة الذين هم يطيعون ربه بالطبع، فيما الإنسان طائع بالطبع، والأمر نفسه ينطبق على إبليس فلو لم يكن له الاختيار لما فسق عن أمر ربه، فهو القائل {إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ}.

ج. الإنجاز: وهو الأكل من الشجرة، فبفعله تحركت أحداث القصة بعد أن استقرت.

د. الجزاء: هو أن تاب الله سبحانه عن آدم {فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}.

4. المستوى الخطابي:

ويقصد به المسارات السردية باعتبارها عنصرا مولدا لسلسلة من الأدوار الثيمية، وسنتطرق إليها عبر مكونين: الدلالة الخطابية في مستواها الثيمي والتشخيصي، والمكون التركيبي الخطابي في مستويين اثنين: الفضاء والزمن.

14. الدلالة الخطابية:

1.14. الثيمة: العبادة/الطاعة: باعتبارها تكثيفا لسلسلة من الإجراءات الخطابية المحركة للقصة من مبدئها إلى منتهاها؛ فمنطلق القصة عدم طاعة إبليس، ومنتهاها توبة آدم (عودته إلى الطاعة)، وإن شئت قلت إن القصة لم تنته بعد ونحن من شخصياتها، والمدار على طاعة الله أو عدمها.

2.14. الشخصيات:

أ. آدم عليه السلام: جاء في مقاييس اللغة " (أَدَم) الهمزة والدال والميم أصل واحد، وهو الموافقة والملاءمة"¹ وقال ابن فارس " ومن هذا الباب قولهم جعلت فلانا آدمة أهلي، أي: أسوتهم، وهو صحيح لأنه إذا فعل ذلك فقد وفق بينهم. والأدمة الوسيلة إلى الشيء، وذلك أن المخالف لا يتوسل به. فإن قال قائل: فعلى أي شيء تحمّل الأدمة وهي باطن الجلد؟ قيل له: الأدمة أحسن ملاءمة للحم من البشرة، ولذلك سمي آدم عليه السلام؛ لأنه أخذ من آدمة الأرض."²

وآدم هو أول الأنبياء، فقد "اقتضت حكمة الله أن يستخلف مخلوقاً على هذه الأرض، ويسخر له كل كنوزها وطاقتها، فكان هذا المخلوق هو آدم خلقه الله من تراب ونفخ فيه من روحه وعلمه أسماء كل شيء، وأمر الملائكة بالسجود له، وطرده إبليس ولعن عندما رفض السجود لآدم امتثالاً لأمر الله. قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: 30]."³

ب. إبليس: قال صاحب المقاييس: "يُقَالُ أَنْبَسَ إِذَا يَيْسَ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {إِذَا هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ} (المؤمنون: 77)، قَالُوا: وَمِنْ ذَلِكَ اشْتُقَّ اسْمُ إِبْلِيسَ، كَأَنَّهُ يَيْسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ".⁴ "التلبيس إظهار الباطل في صورة الحق"⁵.

" وظن بعضهم خطأ أن إبليس من الملائكة؛ لأنه شمله الأمر بالسجود لآدم، وهذا ظن باطل وكلام مردود لأنه يتعارض مع صريح القرآن {إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ} [الكهف: 50].

1 مقاييس اللغة، ابن فارس، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، ج 1 ص 81.

2 م.ن، ج 1 ص 82.

3 موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام (تاريخ ما قبل الإسلام) إلى عصرنا الحاضر ١٤١٧ هـ / ٩٦ - ٩٧ م، أحمد معمور العسيري، بدون ناشر (فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية - الرياض) ط 1، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، ص 11.

4 م.ن، ج 1 ص 300299.

5 تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج بن محمد الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م.

ولو كان إبليس من الملائكة لما عصى الله، لأن الله خلق الملائكة مفطورين على الطاعة فطرة، ويستحيل أن تصدر منهم معصية، والله تعالى يقول {لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ} [التحریم: 6]

"والفرق بين لفظتين: "إبليس" و"الشيطان" في الاستعمال أن "إبليس" خاص به لا يطلق على غيره، و"الشيطان" يستعمل لكل عاص من الجن والإنس.¹

ج. الملائكة: "والملائكة جمع ملك، واختلف في اشتقاقه؛ فذهب أكثر العلماء إلى أنه من الألوكة وهي الرسالة، وذهب أبو عبيدة إلى أن أصله من لأك إذا أرسل، وقيل أصله من الملك وهو الأخذ بقوة، وقيل مخفف من "مالك"، وقيل سموا بذلك لتوليهم تدبير ما أمرهم الله به في السماوات، كما سمي من يتولى تدبير شؤون الناس في الأرض ملكا، والقول بأن اشتقاق الاسم من الألوكة -وهي الرسالة- أقرب وأصوب من جهة اللغة والمعنى، أما المعنى الآخر فهو من صفاتهم عليهم السلام.²

والملائكة في الشرع هم أجسام علوية قائمة بأنفسها، قادرة بالقدرة الإلهية على التشكل، ذوو قدرات خارقة لا حصر لها، لا يأكلون، ولا يشربون، ولا ينكحون، مقربون طائعون، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وليس لهم من خصائص الربوبية والألوهية شيء.³

والذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وإجماع المسلمين أن الملائكة خلق من خلق الله سبحانه وتعالى، خلقهم لعبادته كما خلق الجن والإنس، وهم أحياء عقلاء ناطقون.

وعالم الملائكة غير عالم الجن والإنس، وإن كان الجميع خلق الله، لكنه عالم كريم طاهر، اصطفاه الله في الدنيا لقربه ولتنفيذ أوامره الكونية والشرعية، وجعل الله الملائكة رسله وسفراءه إلى خلقه لإبلاغ وحيه.⁴

د. زوج آدم (حواء): وهي زوج آدم عليه السلام، التي خلقت من ضلعه، وتجدر الإشارة إلى أن اسمها لم يرد في القرآن الكريم، "فبعد أن خلقها الله أخبر آدم أنها "زوج" له كما أنه هو زوج لها، وينطبق هذا على الأزواج من البشر، فالرجل زوج لامرأته، ومرأته أيضا زوج له، وكل منهما زوج للآخر، وفي هذا دلالة عجيبة

1 آدم عليه السلام بين اليهودية والنصرانية والإسلام، أحمد جابر، ص 57 نقلا عن قصة بدء الخلق، علي محمد محمد الصلابي، دار ابن كثير ص 446.

2 في الملائكة المقربين، محمد عقيل، ص 15، نقلا عن قصة بدء الخلق، د. علي محمد محمد الصلابي، ص 320.

3 واسطة بين الله وخلقهم عند أهل السنة ومخالفهم، المرابط بن محمد يسلم الشنقيطي ص 105، نقلا عن م، ص 320

4 م، ن: 321.

على الصلة والثيقة الدقيقة بين الزوجين فلا تستقيم الحياة ولا تتحقق الخلافة إلا بهذه الزوجية وما ينتج عنها من اتحاد وتلاحم.

والأكيد في شكل ووصف حواء أنها كانت تمثل أكمل وأبهى صور الجمال الأنثوية، فمنها أخذت كل أنثى منذ بدء الخلق وحتى الآن جزءا من الجمال، والأنوثة والرقّة، فحواء تمثل أعلى قمة وجمال وحسن المرأة، إنها المرأة الأولى والأنثى الأصل، التي خلقها الله في أبداع صورة وفي أحسن تقويم، وهياًها لأداء وظيفتها في أن تكون مصدرا للسكينة وينيوعا للرحمة و أصلا للمودة والأنس، وأن تكون لزوجها ملاذا يأوي إليها، وإشباعا لحرمانه، وإرواء لعطشه، فلا تقصر في أدائها تقصيرا يدفع بشهوته لأن تنطلق خارج محيطها فيعصي ربه ويعاقب، ولا يرى منها إلا ما يجعل نظره لا يرتفع عنها إلا ليعود إليها بشوق جديد ولهفة لا تنضب¹.

24 . التركيب الخطابي:

1.24. مستوى الزمن:

لم يحدد زمن معين في قصة آدم عليه السلام، وإنما تمت الإشارة إليه على سبيل الاستشراق؛ قال تعالى {وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ} (البقرة:37)، {قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ۖ ۓ إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ} (الحجر: 37).

ولعل في ذلك لفتة مفادها أن اليوم المعلوم لا ينبغي أن يُنتظر، إذ قد يأتي في أي حين، لذلك ينبغي أن يستعد له الإنسان كأنه سيأتي غدا {وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا} (الأحزاب 63).

2.24. مستوى التفضيء:

أ. الفضاء الاستهلالي؛ وهو المحدد للإطار المكاني المدشن للقصة: وفي قصتنا هو: مكان سجود الملائكة لآدم عليه السلام. (وقد اختلف المفسرون حول موضعه)²

ب. الفضاء الإنجازي؛ ويتكون من:

ج. الفضاء الاستعدادي: وهو النقطة التي يتجلى داخلها التحول تركيبيا: في قصتنا هو "الجنة"، إذ هي المكان الذي عصى فيه آدم ربه، مما أدى إلى تحول مسار القصة من الاستقرار إلى الاضطراب.

1 ينظر: م.ن: ص: 479474.

2 ينظر تفسير آيات سجود الملائكة لآدم عليه السلام من: التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، ومفاتيح الغيب للفخر الرازي، وبحر العلوم للسمرقندي، والكشاف للزمخشري.

د. فضاء النصر: وهو المكان الذي يتم داخله تحقيق الفعل الإنجازي، وانتصار البطل في معركته من أجل الحصول على موضوع القيمة: ويمكن اعتبار الأرض في قصة آدم فضاء النصر إذ فيها تلقى آدم من ربه كلماتٍ فتاب عليه.

خاتمة:

وختاما أقول: بمنطق السرديات الأرض هي نهاية قصة آدم، وفي المنطق الإلهي هي بداية القصة التي ما زلنا نحياها، ولعل من فوائد منهج السيمائيات السردية الذي حاول العرض تحليل قصة آدم وفقه، من فوائده أنه جعلنا نرى موقعنا من قصة نحن شخصيات ضمنها، فجعلنا نراها رؤية من خارج، إذ علمنا كيد الشيطان، وعرفنا فعلته التي فعل بأبينا آدم، وأدركنا ما يحركه عندما يوسوس في صدورنا، وتبين لنا مصير من غوى، وجزاء من اتبع الهدى.

لائحة المصادر والمراجع:

- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، : الدار التونسية للنشر - تونس ١٩٨٤ هـ..
- تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
- الدراسات السيميائية للقرآن الكريم، إياذ عبد اله، مجلة عالمية لبحوث القرآن، المجلد 8، العدد1، يوليو 2016.
- السردية ومستوى التحليل السيميائي عقاق قادة، جامعة سيدي بلعباس - الجزائر.
- السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد، ط3، مكتبة الأدب، المغرب 2012.
- السيميائيات أصولها وقواعدها، ميشال أريفيه وجان كلود جيرو، ترجمة: رشيد بن مالك وتقديم عز الدين مناصر، منشورات اختلاف الجزائر 2002، (د.ط).
- السيميائيات التأويلية ومحاولات تحليل القصة القرآنية، محمد شلال حسين و حسن هندي، الجامعة العراقية. العراق.
- السيميائيات السردية مدخل نظري، سعيد بن كراد، منشورات الزمن، ط1، 2001.
- علم السيماء: بلقاسم دفه. مجلة التراث العربي. دمشق. ع 111، 2008م.
- عن السيميائيات التأويلية ومحاولات تحليل القصة القرآنية، محمد شلال حسين و حسن هندي، الجامعة العراقية. العراق.
- في المعنى، دراسات سيميائية، غريماس، تعريب نجيب غزاوي، ص 13، نقلا عن د. عقاق قادة، السردية ومستوى التحليل السيميائي.
- قصة بدء الخلق، د. علي محمد محمد الصلابي، دار ابن كثير.
- الكشف، الزمخشري، دار الكتاب العربي - بيروت ط: الثالثة - ١٤٠٧ هـ..
- المرجعية المعرفية للسيميائيات السردية، سعيد بعيطة، مجلة nsp العدد، 1، 2013.
- المصطلحات الأدبية الجديدة. دراسة ومعجم انجلي عربي. مجمد غناني، الشركة المصرية العالمية للنشر. القاهرة. 1996.
- مفاتيح الغيب للفخر الرازي، : دار إحياء التراث العربي - بيروت ط: الثالثة - ١٤٢٠ هـ.

- مفاتيح ومدخل النقد السيميائي، باشير تاويريرت، مجلة الموقف الأدب، اتحاد الكتاب العرب. دمشق سوريا. العدد 38، 2009.
- مقاييس اللغة، ابن فارس، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام (تاريخ ما قبل الإسلام) إلى عصرنا الحاضر 1417هـ / 97 - 96م، أحمد معمور العسيري، بدون ناشر (فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية - الرياض) ط1، 1417هـ - 1996م.

منازعات إثبات عقد الشغل بين نص القانون وعمل القضاء

الباحث: د. أشرف نزهي
دكتور في القانون الخاص
جامعة مولاي اسماعيل
كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - مكناس
المملكة المغربية

الملخص:

يطرح موضوع منازعات إثبات عقد الشغل الفردي مجموعة من المشاكل على المنظومة القانونية والاقتصادية والاجتماعية، في ظل المرونة التي جاءت بها مدونة الشغل، لكونه في أصله يعد عقدا مدنيا، الشيء الذي يخضعه للأحكام العامة للإثبات، غير أن طبيعته الاجتماعية دفعت إلى إقرار نوع من الخصوصية في إثباته، بشكل يراعي مبدأ الحمائية والاستقرار الذي جاءت بهما مدونة الشغل، الأمر الذي ترتب عنه إقرارها لوسائل إثبات خاصة، دفعت القضاء إلى ترسيخها من خلال المنازعات المعروضة عليه.

الكلمات الرئيسية: إثبات، المشغل، الأجير، عقد الشغل، علاقة الشغل.

مقدمة:

تسعى كل الأنظمة العالمية وراء تحقيق السلم الاجتماعي، بوضع تشريعات تتضمن وسائل تروم ضمان استقرار علاقات الشغل، عبر فرض قيود تشريعية على اللجوء إلى تحديد مدة العمل وإنهائه من جهة، ومن جهة أخرى محاولة إرضاء أرباب المقاولات الذين ما فتئوا يمارسون ضغوطات على الحكومات المتعاقبة للتخفيف من تبعات الأعباء الاجتماعية، والبحث عن سبل إقرار المرونة في التشغيل وتنويع العرض.

من هنا بات يكتسي عقد الشغل مكانة مهمة، ويكاد يحصل الاتفاق بين المهتمين بقانون الشغل على أن المغرب تأخر كثيرا في تحديث تشريعه وتجميع نصوصه في مدونة واحدة على غرار المدونات الأخرى، ويعود هذا التأخير في نظرنا إلى اعتبارات موضوعية وأخرى ذاتية¹.

ولا شك أن صدور مدونة الشغل² شكل إنجازا تشريعيًا يستجيب لمختلف تطلعات الفاعلين الاقتصاديين والاجتماعيين، وتحقيق الإطار التشريعي لتحفيز الاستثمار والشغل والعلاقات المهنية، على أساس الثقة المتبادلة بين طرفي الإنتاج، كشرط أساسي لضمان السلم الاجتماعي³ وترسيخ دعائمه.

فمن آليات دعم انطلاق المقاولات كان محتما على مشرعنا أن يراجع سياسات التشغيل، فضلا عن اختيار عقود يكون من شأن تنظيمها أن تمكن المشغل من استقبال يد عاملة وافرة بأقل تكلفة، هذا علاوة على إضفاء قدر كبير من المرونة في التنظيم التشريعي لعلاقات الشغل.

حيث عملت مدونة الشغل على تنظيم عقد الشغل وكيفية إبرامه وتحديد أشكاله⁴، وقد استفادت من التجربة الفرنسية بهذا الخصوص عندما جعلت عقد الشغل المحدد المدة مجرد استثناء، لا يمكن إبرامه إلا في حالات محددة حصرا في المادة 16 من المدونة⁵، وقد بدا واضحا حضور هاجس المشرع في

¹ - للمزيد أنظر عبد العزيز العتيقي، محمد الشرقاني، محمد القري، "مدونة الشغل (قانون رقم 65-99 مع تحليل لأهم المستجدات)"، مكناس، مطبعة سجلماسة، 2014، ص 1

² - ظهر شريف رقم 194.03.1 الصادر في 1 رجب 1424، الموافق 11 شتنبر 2003 القاضي بتنفيذ القانون رقم 65.99 المتعلق بمدونة الشغل المنشور بالجريدة الرسمية عدد 51.67، بتاريخ 8 دجنبر 2003. ص 3969.

³ - عمر التيزاوي، مدونة الشغل والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، أطروحة لنيل الدكتوراه في القانون الخاص، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية عين الشق، السنة الجامعية 2006-2007، ص 13.

⁴ - وقبلها قانون الالتزامات والعقود والنظام النموذجي الصادر بتاريخ 23 أكتوبر 1948 ومختلف القوانين الأخرى. سفيان فقوش، "عقد الشغل المحدد المدة على ضوء العمل القضائي"، مقال بندوة تحت عنوان "عقود العمل والمنازعات الاجتماعية من خلال قرارات المجلس الأعلى"، الرباط، مطبعة الأمنية، 2007، ص 161.

⁵ - ويصعب في كثير من الاحيان التمييز بين العقد محدد المدة والعقد غير محدد المدة، خاصة عندما يرتبط عقد الشغل بوصف آخر لا صلة له بالمدة، كالموسمي أو إنجاز عمل معين.

التوفيق بين مصالح أطراف علاقة الشغل من أجل ضمان المرونة من جهة، وتعزيز مكانة الأجراء في الاستفادة من استقرار علاقات الشغل من جهة أخرى.

وعموما فقد انتشر عقد الشغل بشكل واسع في عصرنا الحالي، في ظل اعتماد النظام الاقتصادي العالمي على المقابلة كلبنة أساسية للاقتصاد، ذلك أنه عرف تطورا يعكس أهميته ومكانته، فقد تعرض له الفصل 723 من ق.ل.ع¹ تحت إسم إجازة الخدمة والعمل، واعتبره عقدا يلتزم بمقتضاه أحد طرفيه بأن يقدم للآخر خدماته الشخصية لأجل محدد، أو من أجل أداء عمل معين، وأوضح الفصل 727 من نفس القانون بأنه لا يسوغ للشخص أن يؤجر خدماته إلا إلى أجل محدد، أو لأداء عمل معين أو لتنفيذه وإلا وقع العقد باطلا بطلانا مطلقا، ونص أيضا الفصل 728 بأنه يبطل كل إتفاق يلتزم بمقتضاه الشخص بتقديم خدماته طول حياته أو لمدة تبلغ من الطول حدا، بحيث يظل حتى موته².

وتأتي المرحلة الحالية المتجسدة في مدونة الشغل بالرغم من كونها لم تعرف عقد الشغل، ولكن اكتفت بتعداد حالاته في المادتين 16 و 17 وإثباته في المادة 18، ما فتح باب النقاش في أوساط الفقه من أجل إعطاء تعريف له.

وفي هذا الصدد عرفه جانب من الفقه³، بأنه العقد الذي يبرم لمدة محددة كشهر أو نصف شهر أو أسبوع مثلا، أو موسم معين كفصل الشتاء أو موسم الحصاد أو خلال شهر رمضان، أو هو الذي يبرم من أجل إنجاز عمل معين يتضح من ظروف الواقع أنه عمل سينتهي حتما في أجل معين، وعرف أيضا⁴ بأنه العقد الذي ينتهي بواقعة مستقبلية مؤكدة الوقوع، لا يرتهن تحققها على إرادة أحد الطرفين.

وإذا كانت مدونة الشغل قد عملت على تنظيم أغلب أحكام عقد الشغل بما فيها إثباته، فإنه بالرغم من نص المشرع في الفقرة الأولى من المادة 18 منها على أنه: "يمكن إثبات عقد الشغل بجميع وسائل الإثبات"، إلا أن الممارسة العملية أبانت في كثير من الأحيان عن وجود مشاكل على مستوى إثباته.

ذلك أن الإثبات بمعناه القانوني هو إقامة الدليل أمام القضاء بالطرق التي حددها القانون، على وجود واقعة قانونية ترتب آثارها، فالحقيقة القضائية قد تصبح متفكة حتما مع الحقيقة الواقعية، لهذا فالدليل

¹ - ظهر 09 رمضان 1331 الموافق ل 12 غشت 1913، الجريدة الرسمية عدد خاص رقم 46 الملحق 9 صادر بتاريخ 12 غشت 1913، ص 206، وما بعدها.

² - وبأني بعد ذلك الفصل 745 من ق.ل.ع منسجما مع المقتضيات السابقة، حينما اعتبر أن إجازة الصنعة وإجازة الخدمة تنقضيان بانتهاء الاجل المقرر، أو بأداء الخدمة أو العمل الذي كان محلا للعقد...

³ - محمد الكشور، انهاء عقد الشغل مع تحليل مفصل لأحكام الفصل التعسفي للأجير، دراسة تشريعية وقضائية مقارنة، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2008، ص 38 و39.

⁴ - André Brun et Henri Galland, Droit du Travail, Les rapports individuels du travail, Tome 1, Sirey, Paris, 1978, P 799.

القانوني جوهرى بالنسبة للحق، إذ الحق قد يوجد دون أن تتوفر الوسيلة لإثباته، ولهذا فكم من حق ضاع لا لشيء إلا لأن صاحبه لم يستطع إثباته¹.

وما من شك في أن لموضوع الإثبات أهمية كبيرة، لدى تولى المشرع المغربي تنظيمه تنظيما موزعا بين الأحكام الموضوعية (ق.ل.ع) والإجرائية (ق.م.م)²، ونظرا لأن هاته الأحكام العامة تحول دون بلورة قانون الشغل بقواعده ومبادئه الخاصة به، فقد جاء المشرع المغربي بمدونة كرسست مجموعة من المبادئ ورسختها، وهو ما يتبين من خلال المواد التي خصصتها لإثبات علاقة الشغل، زيادة على ذلك تنظيمها لبعض الوسائل الخاصة بالمادة الاجتماعية، التي تساهم في إثبات علاقات الشغل، دون أن ننسى بعض القواعد القضائية المهمة التي أرساها القضاء الاجتماعي بدوره في هذا الإطار.

وعلى هذا الأساس، فإن الإشكالية التي يطرحها موضوعنا هذا، تتمثل في حدود مساهمة كل من النص القانوني والتدخل القضائي في حل للإشكاليات التي تطرحها المنازعات المرتبطة بإثبات عقد الشغل الفردي، لا سيما في ظل التحديات التي أفرزها واقع الممارسة العملية؟

ومن أجل الإحاطة بإشكاليتنا، اعتمدنا منهجا وصفيا لكونه يمكننا من الوقوف على مجموعة من النصوص القانونية والقرارات القضائية المرتبطة بموضوعنا، بالإضافة إلى المنهج التحليلي لما له من دور في تحليل الموضوع والوقوف على عمق الإشكالات التي يطرحها.

للتفصيل في موضوعنا هذا، آثرنا أن نناقش في فقرتين حيث سنتناول في (الفقرة الأولى) جوانب من خضوع عقد الشغل للأحكام العامة لإثبات، على أن نتعرض بعد ذلك لوسائل الإثبات الخاصة بالمادة الاجتماعية ودورها في إثبات عقد الشغل (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: جوانب من خضوع عقد الشغل للأحكام العامة للإثبات

غني عن البيان أن عقد الشغل يخضع للأحكام العامة للعقود، وهو ما كرسسته بدورها المادة 15 من مدونة الشغل صراحة بقولها: "تتوقف صحة عقد الشغل على الشروط المتعلقة بتراضي الطرفين،

1 - محمد سعيد بناني، قانون الشغل بالمغرب في ضوء مدونة الشغل - علاقات الشغل الفردية، الجزء الثاني، المجلد الأول، الرباط، مطبعة دار السلام، 2007، ص 97.

2 - إنطلاقا من تحديده في القسم السابع تحت عنوان: "وسائل إثبات الالتزامات والبراءة منها" والمتمثلة في الإقرار، والكتابة، شهادة الشهود، والقرائن، واليمين، أما على المستوى الإجرائي فقد نظمت نصوص ق.م.م في الفصول من 55 إلى 88 أحكام الخبرة والمعاينة والبحث وتحقيق الخطوط والزور الفرعي في الباب الثالث تحت عنوان: "إجراءات التحقيق". وقد تعدى المشرع الوضع الى حد أن بين امن يتحمل عبء الاثبات وذلك في الفصل 399 من ق.ل.ع الذي نص على أن "إثبات الالتزام يقع على مدعيه". ولم يكنف بمجرد إقرار القاعدة أعلاه، وإنما فتح المجال أمام المدعى عليه لإثبات خلاف ما إياه الطرف المدعي، في الفصل 400 من ق.ل.ع الذي ينص فيه أنه "إذا أثبت المدعي وجود الالتزام، كان على من يدعى انقضاءه أو عدم نفاذه تجاهه أن يثبت ادعاءه".

وبأهليتهما للتعاقد، وبمحل العقد، وبسببه، كما حددها قانون الالتزامات والعقود¹، وعلى هذا الأساس فإنه قد يترتب عن العقد العديد من النزاعات، يكون طرفيها المشغل والأجير الشيء الذي يلزمهم بإثبات وجهة ادعائهما بالصورة التي تضمن حقوقهما وفق الشكل الذي حدده المشرع.

هكذا، سوف نتطرق لضوابط إثبات وجود عقد شغل سواء كان كتابيا أو شفويا (أولا)، ثم ننتقل بعدها لتحديد الجهة التي تتحمل عبء إثبات عقد الشغل (ثانيا).

أولا: ضوابط إثبات عقد شغل

يتعين على كل فرد يلجأ للقضاء أن يقنع القاضي بوجود الحق الذي ينازع فيه الغير، وبالتالي فإن إقامة الدليل على حقه¹ تنسجم مع قاعدة البينة على المدعي، لا سيما وأن مسألة إثبات عقد الشغل تثار دائما من قبل المشغل، إذ يسعى جاهدا إلى إنكاره خوفا من آثاره، التي فاقت الأحكام المدنية العامة التي تقوم على معيار تكافؤ الإدارتين وتوازنهما في إبرام العقد.

وإذا كان المشرع أقر حرية الإثبات صراحة في المادة 18 من مدونة الشغل²، متجاوزا النداءات المتواترة للفقهاء الاجتماعيين التي تروم تحويل عقد الشغل من عقد رضائي إلى عقد شكلي، لصد كل إمكانية إنكار المشغل علاقة الشغل، وتجنيد القضاء متاهات ومتاعب المطالبة بالإثبات³.

وعليه، سوف نناقش إثبات عقد شغل الكتابي (أ)، ثم ننتقل لإثبات عقد الشغل الشفوي (ب).

أ- إثبات عقد الشغل الكتابي:

إذا كانت مدونة الشغل أرسيت قاعدة حرية الإثبات في المادة 18، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن المادة 15 استلزمت بعض الشروط الشكلية الموازية للكتابة، حيث وجب تحريره في نظيرين موقع عليهما من طرف الأجير والمشغل ومصادق على صحة إمضائهما من قبل الجهة المختصة، ويحتفظ الأجير بأحد النظيرين، غير أن تخلف هذه الإجراءات لم يترتب عليها المشرع أي أثر، وهو ما يفتح مجال اللجوء إلى وسائل الإثبات الأخرى.

وهو التوجه الذي زكاه قرار لمحكمة النقض الذي جاء فيه: "إن المحكمة لما إستبعدت عقد الشغل المحتج به من طرف المشغلة من أجل إثبات أنه محدد المدة، لعدم استيفاء شرط تصحيح إمضاء

1 - عبد العزيز الحضري، القانون القضائي الخاص"، وجدة، مطبعة دار النشر الجسور، 2002، ص 91.

2 - بنصه على أنه: "يمكن إثبات عقد الشغل بجميع وسائل الإثبات".

3 - محمد الشرفاني، علاقات الشغل بين تشريع الشغل ومشروع مدونة الشغل، مكناس، مطبعة سجلماسة، 2012، ص 96.

الطرفين، واعتمدت شهادة الشهود لإثبات العلاقة الشغلية واستمرارها، يكون قرارها معلل تعليلا سليما"¹.

وعموما، فإذا كان الأصل في مدونة الشغل "حرية الإثبات" فإن المشرع تدخل بنصوص صريحة في بعض الحالات الخاصة وأوجب ضرورة كتابة العقد، فإذا كان لم يستلزم في انعقاد عقد شغل الأجير المغربي كتابة العقد، فإنه خالف هذا المبدأ بالنسبة للأجير الأجنبي، حيث جاء في المادة 516 من مدونة الشغل على أنه: "يجب على كل مشغل يرغب في تشغيل أجير أجنبي، أن يحصل على رخصة من قبل السلطة الحكومية المكلفة بالشغل تسلم على شكل تأشيرة توضع على عقد الشغل. يعتبر تاريخ التأشيرة هو تاريخ بداية عقد الشغل. يخضع كل تغيير يحدث في العقد للتأشيرة المشار إليها في الفقرة الأولى من هذه المادة"².

بالإضافة إلى الحالة المذكورة أعلاه، نجده نص المادة 79 من مدونة الشغل كرسست بدورها الاستثناء، حيث اعتبرت عقد شغل كل عقد يكون التمثيل التجاري أو الصناعي محلا له، أي كان الوصف الذي أعطي له³، ويجب أن تكون تلك العقود مكتوبة⁴.

وعلى هذا الأساس، فإنه لا يمكن إثبات عقد الشغل متى أوجب المشرع كتابته إلا بالكتابة، تماشيا مع قاعدة: لا يثبت ما هو كتابي إلا بالكتابة، وبذلك لا يجوز إثبات خلافه إلا بدليل آخر كتابي، وهو ما يعني استبعاد الوسائل المقررة في الفصل 404 من ق.ل.ع كشهادة الشهود والقرائن واليمين.

ووقوفاً على القوة الثبوتية للعقد المكتوب، فإن الواقع العملي من خلال الأحكام الصادرة عن القضاء الاجتماعي أجمعت جلها على إعطاء الأولوية للدليل الكتابي عن غيره من الأدلة الأخرى، وبالتالي

1 - قرار محكمة النقض عدد 78، الصادر بتاريخ 24 يناير 2017، ملف اجتماعي عدد 2016/1/5/2356، غير منشور.
2 - بل ذهب المشرع أكثر من ذلك حينما اعتبر في المادة 517 من مدونة الشغل أنه: "يجب أن يكون عقد الشغل الخاص بالأجانب، مطابقاً للنموذج الذي تحدده السلطة الحكومية المكلفة بالشغل".

3 - المادة 79 من مدونة الشغل: "...والمبرم بين الوكيل المتجول، أو الممثل، أو الوسيط، مهما كانت صفته، وبين مشغله في الصناعة أو التجارة، سواء نص العقد صراحة على ذلك أم سكت عنه، في الأحوال التي يكون فيها الوكيل المتجول، أو الممثل، أو الوسيط: - يعمل لحساب مشغل واحد أو عدة مشغلين؛ - يمارس فعليا مهنته وحدها بصفة مستمرة؛ - مرتبطا بمشغله بالتزامات تحدد طبيعة التمثيل التجاري، أو الصناعي، أو الخدمات، أو البضائع المعروضة للبيع أو للشراء، والجهة التي يجب أن يمارس فيها نشاطه، أو فئات الزبناء التي كلف بالتعامل معها، ونسبة الاداءات المستحقة له.

لا تحول الأحكام المبينة أعلاه، دون وجود شروط تسمح للوكيل المتجول، أو الممثل، أو الوسيط في التجارة أو الصناعة بمزاولة مهنة أخرى، أو بمباشرة عمليات تجارية لحسابه الشخصي".

4 - الفقرة الثانية من المادة 80 من مدونة الشغل: "تبرم هذه العقود حسب اختيار الطرفين، إما لمدة محددة، أو لمدة غير محددة، وفي الحالة الأخيرة يتعين على الطرفين أن ينصا على أجل الإخطار المحدد بمقتضى اتفاقية شغل جماعية، أو النظام الداخلي، أو بموجب العرف، على ألا يقل في جميع الحالات عن المدة المحددة في المادة 43 أعلاه".

فإن الكتابة هي حجة ملزمة للأطراف والقاضي ما لم ينازع فيها بجديّة¹، في هذه الحالة تصبح باقي وسائل الإثبات المقررة في الأحكام العامة هي المعتمدة.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض التشريعات كالتشريع المصري استلزم كتابة عقد الشغل بمقتضى الفصل 43 من قانون العمل الذي جاء فيه: "يجب أن يكون عقد العمل تابنا بالكتابة، ويحرر باللغة العربية من نسختين..."²، أما المشرع اليمني فقد كان متنبها عندما فرض تحرير عقد العمل عند كتابته في ثلاث نظائر، واحد للمؤاجر والثاني للأجير والآخر يسلم لجهاز المراقبة المختص، حيث لا داعي لاعتماد وسيلة إثبات غير العقد الكتابي في حالة ضياع العقد من الأجير أو المشغل، ما دام أن نسخة منه بين يدي الجهاز المكلف بمراقبة تطبيق قانون الشغل، الذي يمكن الاستعانة به في الحصول على نظير ثالث لتقديمه كوسيلة إثبات كتابية تغني عن اللجوء لوسائل الإثبات الأخرى.

وإذا كان عقد الشغل المكتوب لا يطرح صعوبات في إثباته، فإن وضعية عقود الشغل التي تبرم عن بعد في غياب تحديد تشريعي خاص لشكل العقد باتت تطرح إشكالات؟

فبالرجوع إلى مدونة الشغل نجدها لم تحدد طرق إثبات معينة، بل جعلته ممكنا بكافة الوسائل الممكنة، والتي يدخل من ضمنها المحرر الإلكتروني والمستخرجات الإلكترونية التي نص عليها قانون 53-05 المتعلق بالتبادل الإلكتروني للمعطيات القانونية، إذ أن المشرع المغربي من خلال التعديل الذي أدخله على ق.ل.ع أعطى نفس القوة الثبوتية للكتابة الورقية للمحركات الإلكترونية، التي يمكن أن تكون عقد شغل الكتروني، وبالتالي فإذا كان عدم الإقرار بحجية العقد الإلكتروني في مدونة الشغل فإنه من الممكن الرجوع في إثباته إلى القواعد العامة³.

وفي هذا الصدد جاء في قرار لمحكمة النقض على أنه: "والمحكمة لما ناقشت وثائق الملف وخاصة الوعد بالعمل الذي لا يقوم مقام العقد، وقضت بتأييد الحكم الابتدائي متبنية تعليله ما دامت لم تأتي بتعليل مخالف فيما يخص الرسائل الإلكترونية والإشهادات الكتابية، التي لا تثبت تقديمه لأية خدمة

¹ - والمقصود بالمنازعة بجديّة هي الطعن فيها إما بالبطلان أو الإبطال أو الزور الفرعي...

² - إذا كان المشرع المصري نص وجوبا على الكتابة فإنها تبقى اختيارية في مدونة الشغل بموجب المادة 18 منها، غير أنه في حالة ما إذا إبرام عقد الشغل كتابة، فإن المادة 15 من مدونة الشغل، استلزمت بدورها نفس الشيء، تحريره في نظيرين موقع عليهما من طرف الاجير والمشغل ومصادق على صحة إمضائهما من قبل الجهة المختصة.

³ - أنظر مقتضيات الفصول 1-417 و2-417 و3-417 التي أدخلت على في قانون الإلزامات والعقود بمقتضى القانون رقم 53.05 المتعلق بالتبادل الإلكتروني للمعطيات.

مأجورة، ولا تثبت وجود أي تبعية قانونية أو اقتصادية أو إدارية بين الطالب والمطلوبة في النقض، تكون قد بنت قرارها على أساس وجاء قرارها معللا تعليلا سليما¹.

وعليه، فإنه في حالة وجود دليل كتابي سواء كان على الورق أو على دعامة إلكترونية، فإنه لا يطرح إشكالا في حالة المنازعة في إثبات عقد الشغل متى كان يتوفر على سائر عناصر العقد اللازمة، لأن المحكمة لا تكون بحاجة لإجراء أي بحث ما دامت عناصر البت قد توفرت لديها، لأن الحجة الكتابية كيفما كان شكلها تغني عن الاستماع إلى الشهود².

ب- إثبات عقد الشغل الشفوي

إن اعتبار الرابطة العقدية في عقد الشغل رابطة ذات طبيعة مدنية، ترتب عنها ترك المشرع إثباتها بوسائل مدنية رغم انفصالها عن نطاق ق.ل.ع³، لكون المشرع سماح بإثبات عقد الشغل بكافة وسائل الإثبات في حالة عدم كتابته مسبقا، وهو الأمر الذي يحي روابطه بأصله ويعطي إمكانية إثباته بالوسائل المقررة في الفصل 404 من ق.ل.ع⁴.

وعلى هذا الأساس، فإننا سوف نتطرق لشهادة الشهود باعتبارها الوسيلة الأكثر ممارسة من الناحية العملية (1)، على أن نعرض بعدها لباقي وسائل الإثبات الأخرى (2).

1- إثبات عقد الشغل بشهادة الشهود:

إن أهم وسائل الإثبات والأكثر اعتمادا في المنازعات الاجتماعية هي شهادة الشهود، لا سيما لإثبات عقد الشغل الذي يصعب إثباته في حالة إنكاره من قبل المشغل لغياب عقد مكتوب، خصوصا مع المرونة التي أقرتها المادة 18 من مدونة الشغل.

ذلك أن الواقع العملي أبان عن مجموعة من الإشكالات الناتجة عن إنتفاء العقد المكتوب، أو أي دليل آخر كتابي تستخلص منه علاقة الشغل، وانطلاقا من الأهمية التي تحظى بها شهادة الشهود

1 - قرار محكمة النقض، عدد 762 الصادر بتاريخ 14 ماي 2019 في ملف إجتماعي عدد 2017/1/5/876، غير منشور.
3 - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 2010/10/21، ملف إجتماعي عدد 2009/15/89، أورده عمر أزوكار، قضاء محكمة النقض في مدونة الشغل، ج.1 الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2014، ص 21.

3 - الملاحظ أن مشرع مدونة الشغل لم يعد يستعمل مصطلح عقد إجازة الخدمة، إذ عوضته بمصطلح عقد الشغل. انظر المادة 15 من مدونة الشغل. كما لم تنسخ المادة 586 من مدونة الشغل صراحة المقتضيات القانونية الخاصة بعقد إجازة الخدمة والصناعة عقد الشغل وعقد المقاوله من أحكام ق.ل.ع؛ فإذا كانت مقتضيات هذا الأخير تعتبر منسوخة في الحدود التي تتعارض فيها مع مقتضيات مدونة الشغل، من منطلق استعمال قاعدة النسخ الضمني، أي في كل مرة تبين فيها تناقض بين القاعدتين، تطبقا للفصل 474 من ق.ل.ع، فإن وجود مطابقة بصيغ مختلفة، أو اختلاف يهدف الإضافة أو الحذف، يجعل من عملية تدقيق علاقة ق.ل.ع بمدونة الشغل ضرورة ملحة بما يرفع كل لبس أو غموض على النصين معا.

4 - وهو ما دأب عليه قضاء النقض حيث جاء في قراره: "لا يشترط إثبات عقد الشغل المؤقت بواسطة عقد مكتوب، وإنما يمكن إثباته بكافة وسائل الإثبات". قرار محكمة النقض، عدد 71، الصادر بتاريخ 2022/01/18، ملف إجتماعي عدد 2020/1/5/1568، غير منشور.

باعتبارها تعد أهم وسيلة بعد الكتابة، فإنه يحق لنا أن نتساءل حول مدى جواز إثبات عقد الشغل بواسطة شهادة أجراء المؤسسة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فهل يجوز الأخذ بشهادة الأجير الوحيد؟ بداية يجدر بنا التنويه في هذا المقام، بأن القضاء المغربي كلما سنحت له الفرصة إلا ويؤكد مسألة إثبات عقد الشغل بكافة الوسائل بما فيها شهادة الشهود¹، دون الاعتداد بكون الشهود أجراء المؤسسة أم لا، طالما أن إمكانية إثبات عقد الشغل بشهادة الأجراء أمر مبرر على أساس أن مكان تنفيذ العقد هو المؤسسة التي يشتغلون بها، وقد يطرح أن تستمع المحكمة للشهود إلا أنها لم تركز إلى شهادتهم لعدم توفرهم على سند العلم، وتستبعد شهادتهم².

وقد أخذ قضاء النقض في العديد من قراراته بشهادة الشهود الذين يوجدون في نفس المحل المدعى فيه الشغل، وهذا ما أكدته القرار التالي: "... إذ أن طبيعة عملها "عمل موسمي" لكونها مجرد محطة تليف تفتغل مدة لا تتجاوز ستة أشهر في السنة فقط، وأن المحكمة لما اعتمدت على شهادة الشهود الذين يعتبرون شهود مجاملة فإنهم لا يعرفون صفتها ولا طبيعة العمل بها ولم يعاينوا الأجير داخل المؤسسة لا يعتبر أمرا يمكن اعتماده رابطة شغل الأمر الذي يتعين معه نقض القرار"³.

وأضافت في نفس السياق -محكمة النقض- على أن تعليل المحكمة استبعادها الأخذ بشهادة الشهود لكونهم أجراء لدى المشغل تعليلا خاطئا، لأنه لا يوجد أي نص قانوني يمنع الأخذ بشهادة الأجراء، وبمعنى آخر لا وجود أي نص قانوني يمنع الاستماع إلى شهادة شاهد الأجير والأخذ بها، وهو لا زال في علاقة تبعية مع مشغله⁴.

وطبعا يجب ألا ننسى أنه في حالة تعارض شهادة الأجير المثبت لاستمرارية علاقة الشغل مع شهادة شهود المشغل المنافية لها، فلا مناص من اعتماد القاعدة الفقهية: "شهود الإثبات مقدمون على شهود النفي"⁵، وهو ما طبقه القرار الذي أبعده وعن صواب شهود النفي تطبيقا للقاعدة المقررة من أن شهود

1 - قرار محكمة النقض الصادر بتاريخ 2012/08/02، ملف إجتماعي عدد 2010/1/5/1932، عمر أزوكار، ج.3، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2014، ص 7 وما بعدها.

2 - قرار عدد 306 صادر عن الغرفة الاجتماعية للمجلس الأعلى بتاريخ 2005/03/23، ملف إجتماعي عدد 2004/1196، أوردته بشرى العلوي، الفصل التعسفي للأجير على ضوء العمل القضائي، دراسة ميدانية ودليل للعمل القضائي معزز بأحدث الاجتهادات القضائية، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 2007، ص 87.

3 - قرار محكمة النقض عدد 45 المؤرخ في 2016/01/07، ملف إجتماعي عدد 2015/1/5/2234، غير منشور.

4 - قرار المجلس الأعلى سابقا الصادر بتاريخ 2010/10/14، ملف إجتماعي عدد 2009/1/5/138، أوردته عمر أزوكار، ج 1، م.س، ص 143 وما بعدها.

5 - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 2004/05/05، ملف إجتماعي عدد 2004/78، أشارت إليه بشرى العلوي، م.س، ص 66.

الإثبات مقدمون على شهود النفي عند التعارض وما انتهى إليه القرار والمحكمة لم تكن في حاجة لإجراء بحث ما دامت عناصر البت قد توفرت لديها وهي مسألة واقع تخضع لسلطتها التقديرية...¹.

إذا كان الأصل في الشهادة أنها تكون بشخصين فأكثر، فإنه نتيجة لخوف الأجراء على مناصبهم يمتنعون عن أداء الشهادة لفائدة الأجير الأمر الذي قد يعرض حقوقه لضياح، فيتقدم بطلب استدعاء شاهد واحد، الشيء الذي خلق تضارب في الآراء في البداية حول مسألة الأخذ بشهادة أجير واحد لزميله في العمل، خاصة عندما يتقدم المشغل بلائحة لمجموعة من الشهود لنفي عقد الشغل.

في هذا الصدد تدخل الاجتهاد القضائي المغربي وحسم أمر هذا الإشكال، حيث أباح الأخذ بشهادة الأجير الواحد، على أساس أنه: "لا يوجد في القانون أي نص يمنع الأخذ بشهادة الشاهد الواحد لإثبات علاقة الشغل، وأن القرار المعلل بعدم كفاية الشاهد الواحد لإثبات العلاقة من غير بيان الأساس القانوني لذلك يكون ناقص التعليل"².

بقي أن نشير في ختام هذه النقطة إلى أن المشرع المغربي لم يشترط شكلا خاصا لأداء الشهادة في نزاعات الشغل، إذ أن الأخذ بشهادة الأجراء لا يمكن أن يتم قبل أدائهم اليمين القانونية، وبناء على إستدعاء المحكمة لهم وحضورهم مجلس القضاء والتحقق من هويتهم، وإذا ثبت للمحكمة وجود علاقة عداوة أو قرابة بين الشاهد وأحد الأطراف يتعين عليها الاستغناء عن الشاهد وعدم الاستماع إليه³.

ثم لا يكفي إدعاء أن الشهادة المدلى بها شهادة زور، بل لا بد من إثبات أن هناك دعوى جارية لإيقاف البت إلى حين صدور الحكم الجنحي المتعلق بالطعن في شهادة الشهود⁴، وإذا كان الأخذ بشهادة الشهود لإثبات وجود العقد الشغل من طرف المحكمة لا رقابة لمحكمة النقض عليه، حيث يدخل ذلك في إطار تقييم وتقدير القاضي لها، فإن مسألة التعليل الأخذ بالشهادة أمر يظل خاضعا لرقابة محكمة النقض⁵.

ومن خلال ما بيناه أعلاه، يظهر أن قضاء النقض خرج في إثبات عقد الشغل عن نظام الإثبات العام، حيث إتخاذ موقفا يساند الأجير في إقامة الدليل بأيسر السبل، ولا شك أن هذا النوع من الإثبات تحتكم

1 - قرار المجلس الأعلى سابقا، عدد 665، الصادر بتاريخ 2008/06/11، ملف اجتماعي عدد 2007/1/5/1046، غير منشور.

2 - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 1987/10/19، ملف اجتماعي عدد 87/8061، منشور بمجلة المحاكم المغربية، عدد 56، يوليو-غشت 1988، ص 81 إلى 83.

3 - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 1997/03/18، ملف اجتماعي عدد 95/1563، أورده عبد الحفيظ الهامة، النظام القانوني للإثبات في علاقات الشغل الفردية على ضوء التشريع والعمل القضائي، رسالة لنيل دبلوم الماستر في القانون الخاص، جامعة عبد المالك السعدي، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، طنجة، السنة الجامعية 2011/2010، ص 30.

4 - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 2001/04/24، ملف اجتماعي عدد 2000/108، أورده عبد الحفيظ الهامة، م.س، ص 31.

5 - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 2010/10/21 ملف اجتماعي عدد 2009/1/5/89، أورده عمر أزوكار، ج.1، م.س، ص 21 وما بعدها.

فيه المحكمة لضمير الشهود، وهو ما يجعله خاليا من الضمانات الموجودة في الإثبات بواسطة الحجة الكتابية¹، خصوصا أن الواقع العملي يؤكد أن إرادة الشاهد الذي يستمع إليه من طرف المحكمة لفائدة المشغل تكون مسلوقة²، بل أكثر من ذلك أن ما يزيد في التشكيك من مصداقية شهادة الشهود عدم تحريك المتابعة ضد الذين تكون شهادتهم زورا، وهو ما يشجع غيرهم على بيع ضمائرهم بالإدلاء بتصريحات كاذبة³.

2- إثبات عقد الشغل بوسائل الإثبات الأخرى:

في غياب الدليل الكتابي وشهادة الشهود يمكن اللجوء لباقي وسائل الإثبات الأخرى لما لها من دور في إثبات عقد الشغل، حيث أثرتنا أن نستهل في البداية بالإقرار، ثم بعده نعرض للقرائن، على أن نتطرق لأحكام اليمين التي أحال ق.ل.ع تنظيمها لأحكام ق.م.م.

1-1- الإقرار:

نظم المشرع المغربي أحكام الإقرار من الفصل 405 إلى 415 من ق.ل.ع، وهو وسيلة معتمدة عند توفر الشروط المحددة قانونا، سواء تعلقت بالمقر أو بالإقرار نفسه، فإذا أقر المشغل وجود علاقة شغل بينه وبين الطرف المدعي سواء كان هذا الإقرار صراحة أو ضمنيا، قضائيا أو غير قضائي، فإن إقراره هذا يرفع النزاع بشأن وجود عقد الشغل، ويعتبر وسيلة إثبات كافية للدلالة على وجود هذا العقد، وهذا ما ذهبت إليه المحكمة الابتدائية بالرباط في حكم لها جاء في حيثياته: "... وحيث إن المدعى عليها وبعد إقرارها بعلاقة التبعية... فإن للمحكمة أن تقرر إجراء بحث قصد تحديد أسباب إنهاء العلاقة الشغلية"⁴. ومن الناحية العملية تعمل المحكمة على إجراء جلسة بحث إما تلقائيا أو بناء على طلب أحد الأطراف لما تلعبه من دور مهم في التوصل للحقيقة، والتي قد يترتب عنها إقرار قضائي يثبت وجود عقد الشغل من خلال توجيه القاضي لأسئلة محددة ودقيقة تساعد في الوصول إليه، في ظل عدم توفر الأجير على وسائل إثبات أخرى.

1 - لذلك نتمنى أن يتدخل المشرع الاجتماعي للحد من هذه الوسيلة وتبني ما ذهب له المشرع المصري من قيد الإثبات بالكتابة من طرف المشغل والسماح بحرية الإثبات للأجير حماية لهذا الأخير (المادة 22 من قانون العمل المصري رقم 90 لسنة 2005)، نظرا لما يترتب عنها من إضاعة الحقوق وقلب الحقائق، ذلك أن شهادة الشهود قد تكون شهادة مجاملة أو مشوبة بعبع الإكراه أو التهديد بفقدان الشغل خاصة كما رأينا على أن الاجتهاد القضائي المغربي قد استقر على عدم وجود ما يمنع من اعتماد شهادة الشاهد الذي تكون له التبعية مع المشغل، مع إمكانية اعتماد هذه الشهادة لفائدة الأجير والمشغل على حد سواء. وهو ما تبناه المجلس الأعلى سابقا في قرار له عدد 593 المؤرخ في 2006/6/28، ملف اجتماعي عدد 2006/1/5/350، غير منشور.

2 - محمد سعد جرندي، "قراءة أولية في مشروع مدونة الشغل لسنة 1998"، مجلة الإشعاع، عدد 22، 1998، ص 33.

3 - أنظر، عبد العزيز العتيقي، محمد الشرفاني، محمد القري اليوسفي: دراسة تحليلية نقدية لمدونة الشغل المرتقبة (مشروع 1998)، وجدة، دار النشر الجسور، 1999، ص 33. الحاج الكوري، مدونة الشغل الجديدة، القانون رقم 99-65، الرباط، مطبعة الأمنية، 2004، ص 22.

4 - حكم المحكمة الابتدائية بالرباط، رقم 1487، الصادر بتاريخ 2004/10/05 في الملف الاجتماعي عدد 2003/843/11، غير منشور.

2-2- القرائن:

إن من بين وسائل الإثبات التي يمكن الإستعانة بها لإثبات عقد الشغل في غياب الكتابة، نجد القرائن التي عرفها فصل 449 من ق.ل.ع على أنها: "دلائل يستخلص منها القانون والقاضي وجود وقائع مجهول"، وعرّفها القانون المدني الفرنسي في المادة 1349 بأنها إستنتاج واقعة مجهولة من واقعة معلومة.

وعليه، فإن الوقوف على القرائن كحجة على وجود علاقة تبعية بين طرفي النزاع عند إنكارها، يقتضي استخلاص نتيجة لم تكن معروفة من واقعة معروفة، وهي أمر متروك لسلطة التقديرية للقاضي. وبالتالي فالأجير بإمكانه أن يثبت العلاقة الشغلية بواسطة القرائن، سواء كانت موضوعية أو قضائية، فالقرائن الموضوعية أو القضائية تعتمد على الوقائع ومقارنتها لاستخراج الحقيقة منها، مما يتطلب من القاضي كثيرا من الحذر والتبصر عند الأخذ بنتائجها، نظرا للطابع الاحتمالي الذي يكتنفها¹، لذلك كان لا بد عند الأخذ بها أن تكون مقرونة باليمين²، ما دامت قابلة لدحض بجميع الوسائل، خلافا للإثبات بالقرائن القانونية، التي تمكن من إثبات وجود علاقة الشغل بالإضافة إلى أنها تعفي الأجير من كل إثبات، لأنه لا يقبل دحض ما تبث بها بأي وسيلة، لكونها حجة قاطعة حسب الفصل 453 من ق.ل.ع.

2-3- اليمين:

إذا كان المشرع المغربي نص ضمن تعداد وسائل الإثبات على اليمين في الفصل 404 من ق.ل.ع، فإنه بموجب الفصل 460 من ذات القانون أحال على مقتضيات قانون المسطرة المدنية، وتحديدًا الفصول من 85 إلى 88 منه.

وبهذا تعد اليمين من وسائل الإثبات التي يمكن الإستناد عليها لإثبات إدعاء أو رده، وهو ما نص عليه الفصل 85 من ق.م.م، وتنقسم إلى يمين حاسمة وأخرى متممة، فالأولى وسيلة تغني عن الإثبات عند إنعدام أي دليل على الحق المدعى فيه، بمعنى آخر أن لأي خصم يدعي مصلحة أن يحتكم إلى ضمير خصمه الآخر بتوجيه اليمين الحاسمة إليه، أما الثانية فهي اليمين المتممة توجه من طرف القاضي إلى

1 - نص الفصل 454 من ق.ل.ع: "القرائن التي لم يقرها القانون موكولة لحكمة القاضي. وليس للقاضي أن يقبل إلا القرائن القوية الخالية من اللبس أو القرائن المتعددة التي حصل التوافق بينها. وإثبات العكس سائغ، ويمكن حصوله بكافة الطرق".

2 - نص الفصل 455 من ق.ل.ع: "لا تقبل القرائن، ولو كانت قوية وخالية من اللبس ومتوافقة، إلا إذا تأيدت باليمين ممن يتمسك بها متى رأى القاضي وجوب أدائها".

أحد الخصوم، قصد تكميم الحجج والأدلة المشوبة بنقصان المقدمة في الدعوى، بمعنى أنها لا تكفي للوصول إلى حد الإقتناع¹.

ولعل في نزاعات الشغل لا يزيغ أمر اثبات العلاقة الشغلية بشهادة الشهود التي يعتد بها إلا إذا كانت مقرونة بأداء اليمين، وذلك في حالة غياب عقد كتابي أو دليل كتابي آخر، وهو ما أكده موقف المجلس الأعلى سابقا عند إقراره لقاعدة عدم جواز تبني شهادة الشهود إلا بعد أدائهم اليمين القانونية.

وعموما، إذا كان عقد شغل كتابي فلا يمكن إثبات خلافه إلا بالكتابة، ولا بد من الإشارة إلى أن مدونة الشغل تضمنت مجموعة من الوثائق والوسائل التي تخرج عن القواعد العامة، فرضتها طبيعة هذه العلاقة، والتي يحكمها مبدأ الحفاظ على استقرار علاقات الشغل.

ثانيا: تحديد عبء إثبات عقد الشغل

إذا كانت القاعدة العامة التي نص عليها الفصل 399 من ق.ل.ع تقضي بأن المدعي ملزم بإثبات ادعائه، فإن ذات القاعدة معتمدة في إثبات عقد الشغل، ذلك أن الأجير ملزم بإثبات وجود عقد شغل بينه وبين مشغله بجميع وسائل الإثبات، بما في ذلك شهادة الشهود التي تبقى خاضعة للسلطة التقديرية لمحكمة الموضوع ولا رقابة لمحكمة النقض عليها إلا من حيث سلامة التعليل².

غير أن هذا فتح الباب على مصراعيه، لنعيش حالة من الشرود في إثبات المصالح المتداخلة والمتراطة لكل طرف، حيث أن الأجير يسعى جاهدا إلى إثبات وجود علاقة شغل والمشغل يتجه لدحضها، وإذا ما تجوزنا قضية إثبات وجود علاقة الشغل فإننا نسقط مباشرة في إشكالية وثيقة الصلة بها، وهي تحديد طبيعته العقد أم محدد المدة أم غير ذلك³.

¹ - جاء في الفصل 87 من ق.م.م: "إذا اعتبرت المحكمة أن أحد الأطراف لم يعزز ادعاءاته بالحجة الكافية أمكن لها تلقائيا أن توجه اليمين إلى هذا الطرف بحكم يبين الوقائع التي ستلتقى اليمين بشأنها. تؤدي هذه اليمين وفق الشكليات والشروط المنصوص عليها في الفصل السابق".

² - قرار محكمة النقض عدد 2/238، الصادر بتاريخ 15 فبراير 2023، ملف إجتماعي رقم 2020/2/5/437، غير منشور.

³ - تنص المادة 16 من مدونة الشغل: "يبرم عقد الشغل لمدة غير محددة أو لمدة محددة، أو لإنجاز شغل معين.

يمكن إبرام عقد الشغل محدد المدة في الحالات التي لا يمكن ان تكون فيها علاقة الشغل غير محددة المدة.

وتنحصر حالات إبرام عقد الشغل محدد المدة فيما يلي: -إجلال أجير محل أجير آخر في حالة توقف عقد شغل هذا الاخير، ما لم يكن التوقف ناتجا عن الإضراب، - ازدياد نشاط المقاوله بكيفية مؤقتة، - إذا كان الشغل ذا طبيعة موسمية، يمكن إبرام عقد الشغل محدد المدة في بعض القطاعات والحالات الاستثنائية، التي تحدد بنص تنظيمي بعد استشارة المنظمات المهني للمشغلين والمنظمات النقابية للأجراء الأكثر تمثيلا أو بمقتضى اتفاقية شغل جماعية".

أما المادة 17 من مدونة الشغل فنصت على أنه: "يمكن في القطاعات غير الفلاحية عند فتح مقاوله لأول مرة أو مؤسسة جديدة داخل المقاوله، أو إطلاق منتوج جديد لأول مرة، لإبرام عقد شغل محدد المدة، لمدة أقصاها سنة قابلة للتجديد مرة واحدة ويصبح العقد بعد ذلك في جميع الحالات غير محدد المدة.

غير أن العقد البرم لمدة اقصاها سنة يصبح في حالة استمرار العمل به إلى ما بعد أجله، عقدا غير محدد المدة.

وفي القطاع الفلاحي يمكن إبرام عقد الشغل محدد المدة لمدة ستة أشهر قابلة للتجديد، على ألا تتجاوز مدة العقود سنتين ويصبح العقد بعد ذلك غير محدد المدة".

وعليه، فقد كرس الاجتهاد القضائي قواعد مهمة في تحديد عبء إثبات طبيعة العقد، حيث يتأكد أن المشغل هو من يقع عليه إثبات عقد الشغل متى كان محدد المدة (أ)، وأن عبء إثبات كون عقد الشغل مستمر يقع على عاتق الأجير (ب).

أ- قاعدة تحميل المشغل عبء إثبات عقد الشغل محدد المدة

أقر القضاء قاعدة تروم تحميل المشغل عبء إثبات كون عقد الشغل الذي يربطه بالأجير محدد المدة، حيث اعتبر في أحد قراراته¹: "أن الإثبات في المادة الاجتماعية هو غير الإثبات في الميدان المدني، وأن عبء الإثبات كون العمل غير مستمر يقع على كاهل المكتب (المشغل)..."، وذلك على اعتبار أن إثبات عقد الشغل غير محدد المدة يعد من الضمانات الممنوحة للأجير، سيما إذا طالت مدة الشغل بينهما، وبالتالي كان منطقياً أن يلقي القضاء بعبء إثبات عقد الشغل محدد المدة بجميع وسائل الإثبات على المشغل.

وهو ما كرسه قرار محكمة النقض الذي جاء فيه: "حيث أن الطاعن (المشغل) دفع بكون المطلوب إشتغل معه مدة تقارب خمسة أشهر ورغم ذلك اعتبر بأنه لا يوجد بالملف ما يثبت بأن علاقة العمل كانت مؤقتة"²، وفي نفس السياق جاء في قرار مماثل: "إن المطلوبة لم تدل بأدنى حجة على كون العمل لديها هو عمل موسمي ومرتبب بأوراش محددة بشكل يسمح لها بإبرام عقود عمل محددة المدة، وأنه ما دام الأمر هو الاستمرارية في العمل، فإن المشغل الذي يدعي عكس ذلك يتعين عليه إثبات محدوديته من خلال سجلاته التجارية الممسوكة بانتظام، والمحكمة عندما لم تراعي هذه المعطيات يكون قرارها ناقص عن درجة الاعتبار ومخالف للقانون"³.

وهذا التوجه الذي نحاه القضاء الاجتماعي، في الحقيقة ينسجم مع مبدأ حرية إثبات عقد الشغل، وحتى وإن كان هناك عقد شغل كتابي فإنه قد لا يتضمن في صلبه تحديد طبيعة العقد، مما يجعل من تدخل القضاء لإعمال هذه القاعدة واجبا.

ب- قاعدة تحميل الاجير عبء إثبات استرسال عقد الشغل

غني عن البيان أن مدونة الشغل اعتبرت أن الأصل في عقد الشغل هو غير محدد المدة، ويراد باسترسال أو استمرار العقد في منظور محكمة النقض ادعاء الأجير ارتباطه بالمشغل بمقتضى عقد شغل

1 - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 2009/01/07، ملف اجتماعي عدد 2008/1/5/240، غير منشور.

2 - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 1992/7/1 في الملف الاجتماعي عدد 8695/90، غير منشور.

3 - قرار محكمة النقض، عدد 304، الصادر بتاريخ 2016/02/23، ملف اجتماعي عدد 2015/1/5/218، غير منشور.

غير محدد المدة، ويقع على عاتقه إثبات ذلك، حيث إن الصفة القارة لعلاقة الشغل هي واقعة مادية يمكن إثباتها بشهادة الشهود وغيرها من الوسائل الأخرى.

وهذا التوجه هو المكرس على مستوى المجلس الأعلى سابقا، حيث جاء في قرار له¹: "يعيب الطاعن على القرار المطعون فيه نقصان التعليل وخرق مقتضيات الفصل الأول من قرار 1948/10/23، فإن الأجير لا يعتبر قارا ورسميا إلا إذا عمل بصفة مستمرة أكثر من 12 شهرا في المحل مع رب العمل، وأن إثبات استمرارية العمل يقع على العامل وأن الطالب سبق وأن تمسك بأن العمل المطلوب يكتسي طابعا مؤقتا باعتباره يمارس العمل كميوم في أورايش المكتب...".

وفي نفس السياق جاء في قرار آخر²: "حيث تعيب الطاعنة على القرار المطعون فيه بالنقض عدم الارتكاز على الأساس، باعتبار أن الطالبة دفعت بانعدام الاستمرارية في العمل، وأن عبء الإثبات يقع على عاتق الأجير".

الفقرة الثانية: وسائل إثبات عقد الشغل الخاصة بالمادة الاجتماعية

يعتبر الإثبات بمعناه القانوني إقامة الدليل أمام القضاء بالطرق التي حددها القانون على وجود واقعة قانونية ترتب آثارها³، وإذا كانت النزاعات المعروضة على القضاء بشأن عقد الشغل تتطلب وجوبا إثباته، لأن إنعدام العلاقة التبعية لا يخول للمحكمة إمكانية البت في النزاع⁴، وبهذا فإن صفة الأجير لا تثبت إلا عند إقامة الدليل على وجود علاقة الشغل.

وعلى اعتبار أن عقد الشغل ولد من رحم القانون المدني، إلا أنه مع ذلك يخضع لقواعد خاصة ينفرد بها، تراعي طبيعته الاجتماعية، فبدل الخضوع المطلق لوسائل الإثبات العامة، فإننا نجد مجال العلاقات الاجتماعية يزخر بمجموعة من الوثائق التي ألزم المشرع المشغل بمسكها أو بمنحها للأجير، محاولة منه لتجاوز الصعوبات الناتجة عن مرونة المادة 18، وهي وثائق يشترط فيها عموما حتى يعتد بها كوسائل للإثبات: أن تكون صادرة عن المشغل أو المؤسسة التي يعمل بها الأجير⁵، ويجب ألا تكون محل منازعة جدية من قبل المشغل، سواء في مضمونها أو في التوقيع الوارد عليها.

1 - قرار المجلس الأعلى سابقا، عدد 19، الصادر بتاريخ 2009/1/7، ملف إجتماعي عدد 2008/1/5/240، غير منشور.
2 - قرار محكمة النقض عدد 90، الصادر بتاريخ 2012/05/10، ملف إجتماعي عدد 2011/2/5/370. أورده عمر أزوكار، "قضاء محكمة النقض في مدونة الشغل"، ج.4، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2014، ص 195.
3 - عبد الرزاق السنهوري، "الوسيط في شرح القانون المدني"، نظرية الالتزام بوجه عام، الإثبات آثار الالتزام، ج.2، مصر الإسكندرية، منشأة المعارف الإسكندرية، 2004، ص 10.
4 - عبد الحفيظ الهامة، م.س، ص 24.
5 - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 09 غشت 1977، ملف إجتماعي عدد 57375. أورده رشيد وهابي، م.س، ص 40.

ولعل ما يميز المادة الاجتماعية هي كونها أخذت بوسائل الإثبات العامة الموماً لها أعلاه، وأقرت إلى جانبها مجموعة من الوثائق التي يمكن أن تشكل وسائل إثبات خاصة بها، تساهم في إثبات عقد الشغل، وهي عديدة سنكتفي بالإشارة إلى أهمها:

أولاً: الإثبات بطاقة الشغل

محاولة من المشرع التخفيف من وطأة الصعوبات الناتجة عن مرونة المادة 18 من مدونة الشغل التي ساهمة في تفشي العقد الشفوي، تطرق في المادة 23 من مدونة الشغل وبصيغة الوجوب على أنه: "يجب على المشغل أن يسلم الأجير بطاقة شغل."

يجب أن تتضمن بطاقة الشغل البيانات التي تحدد بنص تنظيمي¹.

يجب تحديث بطاقة الشغل كلما حدث تغيير في صفة الأجير المهنية، أو في مبلغ الأجر."

ويتبين من خلال هذه المادة أن بطاقة الشغل أصبحت حقا للأجير، ومن الواجب تغييرها كلما حدث جديد على مستوى صفته المهنية أو في مبلغ الأجر، وتجب الإشارة أن البيانات الواجب إدراجها في البطاقة باتت موحدة بين جميع قطاعات العمل، لأن مرسوم 2.04.422 لا يميز في البيانات بين القطاع الفلاحي والقطاعات الأخرى، كما أن شرط عدم وجود عقد مكتوب لتسليم البطاقة ثم الاستغناء عنه، حيث أصبح هذا التسليم إلزامياً بنص القانون، بغض النظر عن طبيعة العقد مكتوب أو شفوي.

وعلى هذا الأساس، يتبين أن المشرع قد ساهم في حل كثير من المشاكل التي كانت تتخبط فيها المحاكم، لا سيما على مستوى تحديد البيانات الضرورية الواجب تضمينها بطاقة الشغل، مما يكون معه المشرع قد سهل على القاضي الاجتماعي أخذ جميع العناصر اللازمة لإثبات قيام علاقة الشغل ومدة العمل وطبيعته والأجرة، الشيء الذي يجعل بطاقة الشغل لو أدلى بها الأجير أمام القضاء تكون وسيلة إثبات كافية له تغنيه عن اللجوء لوسائل الإثبات الأخرى المقررة قانوناً²، ما دامت تشكل حجة كتابية صادرة عن الخصم (المشغل).

أنظر: الحاج الكوري، م.س، ص 87 وما بعدها. وبشرى العلوي، "الإثبات في مدونة الشغل"، ندوة مدونة الشغل بعد سنتين من التطبيق، سلسلة الندوات واللقاءات والأيام الدراسية، عدد 9، الرباط، 2007، ص 73.

¹ - مرسوم رقم 2.04.422 صادر في 16 من ذي القعدة 1425 الموافق ل29 دجنبر 2004 المتعلق بتحديد البيانات التي يجب أن تتضمنها بطاقة الشغل، الجريدة الرسمية عدد 5279 بتاريخ 2005/1/3، ص 4.

² - بشرى العلوي، "الإثبات في مدونة الشغل"، م.س، ص 96.

وقد سبق لقضاء النقض أن اعتماد على بطاقة الشغل للاعتراف بصفة الاستمرارية للأجير¹، كما أنها تمكن من إمكانية تصنيف اليد العاملة بين كونها مؤقتة أم مستمرة²، وفي هذا الصدد ذهبت محكمة النقض في قرار لها جاء في حيثياته: "ذلك أنه اعتمد فيما قضى به على كون بطاقة الشغل المدلى بها تشير إلى أنه كان عاملاً مؤقتاً وأن هذه البطاقة لم تكن محل أي طعن واعتبر أن مكافأة الأقدمية لا تعد الفيصل بين العمل القار والمؤقت لكون كليهما يمكنه الحصول عليها... لكن حيث إن الثابت لقضاة الموضوع استناداً إلى ما عرض عليهم من وثائق خاصة بطاقة الشغل أن الطاعن كان يشتغل بصفته عاملاً مؤقتاً مما يجعل استمراريته في العمل لأزيد من سنة غير مكسبة لصفة العامل القار ولو تعلق الأمر بالقطاع الفلاحي أمام صراحة البطاقة المذكورة التي تعتبر بمثابة عقد يؤكد على طبيعة عمله المؤقتة مما لا مجال معه للقول بوجود مراعاة وضعية القطاعات الفلاحية..."³.

وما تجب الإشارة له، أنه نظراً لخطورة هذه الوثيقة لحسمها في إثبات علاقة الشغل وطبيعته، فإن المشغل يظل يتلماً في منحها للأجير في ظل هزالة الغرامة الناتجة عن إخلاله بهذا الإلتزام⁴، اللهم في حالة ما إذا حصل الأجير على حكم بالغرامة التهديدية.

ثانياً: الإثبات بشهادة الشغل

يكون لزاماً على المشغل تسليم شهادة الشغل للأجير عند إنتهاء عقد الشغل، داخل أجل أقصاه ثمانية أيام دون إعتبار لطبيعة العقد، وحسب الفصل 745 مكرر من ق.ل.ع⁵ فإن شهادة العمل لا تسلم بصفة تلقائية من طرف المشغل، فهي تطلب ولا تحمل، كما أن عبء الإثبات في هذه الحالة يقع على عاتق الأجير، الذي يجب عليه أن يثبت قيامه فعلاً بطلبها، وهو المنحى الذي كرسته مدونة الشغل في المادة 72 منها التي جاء فيها: "يجب على المشغل عند إنتهاء عقد الشغل، تحت طائلة أداء تعويض أن يسلم الأجير شهادة داخل أجل أقصاه ثمانية أيام.

1 - قرار المجلس الأعلى سابقاً الصادر بتاريخ 1984/12/17، ملف اجتماعي عدد 3150، أورده محمد كشيور: "إثبات عقد العمل أمام القضاء المغربي، تعليق على قرارين للمجلس الأعلى"، المجلة المغربية لقانون واقتصاد التنمية، القانون الاجتماعي حصيلة وآفاق، عدد 22، 1989، ص 60.

2 - عبد الجبار الشجعي، "بطاقة الشغل واليد العاملة المؤقتة بالمؤسسة"، المجلة المغربية للقانون، عدد 5، 1985، ص 302.

3 - قرار المجلس الأعلى سابقاً، الصادر بتاريخ 2011/01/06، ملف اجتماعي عدد 2009/1/5/1515. أورده عمر أزوكار، ج.4، م.س، ص 42 وما بعدها.

4 - نصت المادة 25 من مدونة الشغل "يعاقب بغرامة من 300 إلى 500 درهم عن الأفعال التالية: -عدم تسليم بطاقة الشغل أو عدم تجديدها وفق الشروط المنصوص عليها في الفصل 23؛".

5 - تنص المادة 745 مكرر من ق.ل.ع: "لكل من يقدم خدماته بمقتضى عقد أن يطلب عند انقضائه من رب العمل شهادة...".

يجب أن يقصر في شهادة الشغل، على ذكر تاريخ التحاق الأجير بالمقاوله وتاريخ مغادرته لها، ومناصب الشغل التي شغلها، غير أنه يمكن باتفاق الطرفين تضمين شهادة الشغل بيانات تتعلق بالمؤهلات المهنية للأجير وبما أسدى من خدمات...".

وبحسب المادة المذكورة أعلاه، فالأجير محق في الحصول على شهادة العمل سواء فصل عن العمل أو لم يتم فصله منه شريطة أن يطلبها، ومن ثم فإن لم يطلبها الأجير فلا مسؤولية على المشغل، لأن القاعدة هي أن: "شهادة العمل تطلب ولا تحمل"¹.

والأكيد أن احترام هذا الالتزام من قبل المشغل فيه تخفيف كبير للعبء الملقى على عاتق الأجير فيما يتعلق بإثبات ارتباطه بعقد شغل، وهو ما أكده قضاء النقض الذي جاء فيه: "لكن حيث أن العامل أثبت علاقة العمل مع المشغلة بموجب شهادة العمل الصادرة عنها، ولم تكن محل نزاع من طرفها، فعلى المشغلة التي تدعي انقضاءه إثبات ذلك عملا بمقتضيات الفصلين 399 و400 من ق.ل.ع"².

بل ذهب قضاء النقض أكثر من ذلك حينما: "إعتبر شهادة الشغل الصادرة من المشغل بمثابة إقرار بالعلاقة الشغلية الرابطة بينه وبين الأجير، وبالتالي لا يجوز لمحكمة الاستئناف استبعادها وإلا كان حكمها عرضة للنقض..."³.

وبهذا، فالقضاء المغربي يكون قد أقر بقوة شهادة الشغل في إثبات عقد الشغل ما لم يطعن فيها بجدية، وهو ما أكده قرار للمجلس الأعلى سابقا الذي جاء في حيثياته: "مما ترتب عنه أن علاقة العمل ثابتة استنادا لشهادة العمل الواضحة الدلالة وهو ما يتفق مع مقتضيات الفصل 404 من ق.ل.ع..."⁴.

ثالثا: الإثبات بواسطة الصندوق الضمان الاجتماعي

من حق الأجير أن يعتمد على بطاقة التسجيل في صندوق الضمان الاجتماعي، والأصل أن المشغل هو الذي يقوم بتسجيل أجرائه في الصندوق المذكور، وبعد عملية التسجيل تسلم للأجير بطاقة تتضمن رقم تسجيله بالإضافة إلى اسمه وكذا بيانات أخرى منها اسم المشغل ورقم إنخراطه.

¹ - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 2005/06/15، ملف اجتماعي عدد 2005/302، أوردته بشرة العلوي، الفصل التعسفي للأجير على ضوء العمل القضائي، م.س، ص 320.

² - قرار المجلس الأعلى سابقا، بتاريخ 1987/10/19، ملف اجتماعي عدد 86/8593، مجلة المحاكم المغربية، عدد 53، يناير-فبراير 1988، ص 99.

³ - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 1973/04/23، ملف اجتماعي عدد 38528، غير منشور.

⁴ - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 2003/03/18، ملف اجتماعي عدد 2002/1/5/715، أوردته عبد الحفيظ الهامة، م.س، ص 50.

وفي حالة نزاع بين الطرفين، فإن الأجير بإمكانه أن يدي بالبطاقة المذكورة أو التصريح المقدمة من الصندوق المذكور¹، وبالتالي فهل ترقى هذه البطاقة وكذا التصريح إلى مستوى إثبات عقد الشغل؟ في هذا الصدد خلصت محكمة النقض في قرار لها أن: "البيّن من مستندات الملف كما كانت معروضة على قضاة الموضوع والبحث المنجز إبتدائيا... والمحكمة مصدرة القرار المطعون فيه لما إستخلصت من الرسالة المذكورة أعلاه وتصاريح الضمان الاجتماعي ومن البحث المنجز إبتدائيا أن المطلوبة ترتبط مع مشغل واحد رغم إختلاف الإسم وإختلاف مكان تواجد كل مؤسسة، تكون قد أعملت سلطتها التقديرية في تقييم الحجج المعروضة عليها وعللت قرارها تعليلا يطابق القانون والواقع"².

كما تلعب هذه الوثيقة دورا مهما يتجاوز نطاق إثبات وجود علاقة الشغل، حيث تساهم في إثبات طبيعة العقد، وهو ما ركاه القرار التالي: "وإذا ما تم اعتبار تلك الوثيقة تجاوزا بمثابة عقد شغل فإن المادة 17 من مدونة الشغل تضيف بأن العقد المبرم لمدة أقصاها سنة يصبح في حالة استمرار العمل به إلى ما بعد أجله عقدا غير محدد المدة، وأنه بالرجوع إلى وثائق الملف خاصة الكشوفات الصادرة عن الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي يلاحظ بأن المطلوبة في النقض احتفظت بالطالب منذ 2007/4/5 إلى غاية فصله بتاريخ 2010/12/18، وذلك خلافا لما تدعيه وسأيرتها فيه محكمة الاستئناف من أن العقد المحتج به متجاوزا لعدم منازعتها في ذلك الكشف الذي يفيد بأن العمل لديها قار، وليس مرتبط بالأوراش وأن حجية الكشوفات المذكورة كافية للقول باستمرار الطالب في العمل باعتباره أجيرا قارا ولا غموض في تلك الصفة..."³.

وتأكيدا لقيمتها الإثباتية إعتبرت المجلس الأعلى سابقا في قرار له أنه لا يمكن إثبات عكس صفة الأجير المؤقت الواردة في عقد الشغل بالتصريح المقدمة لصندوق الضمان الاجتماعي لأن التصريح مفتوح للأجير نفسه⁴.

وبهذا، يتبين من خلال القرارات القضائية أعلاه أن القضاء بات يعتمد على التسجيل والتصريح بالصندوق الوطني للضمان الاجتماعي، سواء في إثبات وجود علاقة الشغل وكذا تحديد طبيعتها ومدة

1 - الحاج الكوري، م.س، ص 88 و89.

2 - قرار محكمة النقض، عدد 111 الصادر بتاريخ 2023 /01/25، ملف إجتماعي عدد 2020/2/5/838 غير منشور.

3 - قرار محكمة النقض، عدد 304 الصادر بتاريخ 2016/02/23، ملف إجتماعي عدد 2015/1/5/218، غير منشور.

4 - قرار المجلس الأعلى سابقا، الصادر بتاريخ 2010/10/21، ملف إجتماعي عدد 2009/1/5/89، نشرة قرارات المجلس الأعلى الغرفة الاجتماعية، عدد 19، 2012، ص 21.

قيامها، وأن إدعاء الأجير خلاف ما هو مصرح به يبقى مردود عليه، ما دام أن المشرع مكنه من صلاحية التصريح بنفسه والإطلاع على وضعيته في أي وقت.

رابعاً: الإثبات بأوراق الأداء

أكدت المادة 370 من مدونة الشغل على الصيغة الإثباتية لبطاقة الأداء دون أن تجعل من إقرار الأجير بما تتضمنه من أداءات قرينة قاطعة على قبوله بها، وأوكلت إلى السلطة الحكومية المكلفة بالشغل تحديد البيانات التي يجب أن تحتويها هاته الورقة.

كما أن إستبعاد المحكمة من دائرة الإثبات ما إستدل به المدعي من وثائق لإثبات علاقة الشغل رغم عدم منازعة المشغل في صحتها ومن بينها أوراق أداء الأجير بعله أنها مجرد مطبوع لا يحمل توقيع المشغل يجعلها مجانية للصواب، لأن القانون لم يحدد لأوراق أداء الأجير شكلاً معيناً، ولم يجعل من توقيعها شرطاً لصحتها علماً أن إثبات عقد الشغل متيسر قانوناً بكافة وسائل الإثبات¹.

وبذلك فبطاقة الأداء لها دور كبير في حسم إثبات قيام علاقة الشغل من خلال إثبات الأجر وطبيعة العقد بالنظر إلى تواريخ مدة العمل التي قضاهما، إلا أنه إذا كانت بطاقة الأداء تتضمن كلمة أنه مؤقت أو لمدة محددة فيبقى طابع الوقتية يشوب عمل الأجير بالرغم من إشتغاله أكثر من المدة المطلوبة قانوناً. وهو ما جاء في قرار لمحكمة النقض: "لما كان الأجير ملزم بإثبات مدة العمل وإستمراريتها بانتظام طبقاً للفصل 399 من ق.ل.ع، وإستناداً إلى قاعدة من أدلى بحجة فهو قائل بما فيها، فإن خلو الملف مما يثبت هذه الإستمرارية، وإدلاء الأجير بأوراق الأجر التي تفيد صفتها كأجيرة موسمية تعتبر حجة كتابية عليها، لا يمكن دحضها إلا بحجة مماثلة لها"².

وبذلك فورقة الأداء جاءت بميزة التخفيف من عبء الإثبات، وأصبح يمكن للأجير إثبات استمرارية العمل، فيكفي أن يقع إثبات إسترسال العمل بأوراق أداء الأجر بصرف النظر عن تواريخ بداية العمل، وهو ما زكاه قرار لمحكمة النقض جاء فيه: "... وبالتالي فإن العقد يستمد صفته من طبيعته الذاتية وليس من الوصف المعطى له من قبل المشغل الذي يدعي حالياً أنه عقد محدد المدة في حين أن أوراق الأداء تعتبر مسترسلة وتثبت عدم إنقطاع العارض من العمل لأية فترة باستثناء أيام العطل إضافة إلى ذلك فإنه سبق

¹ - قرار صادر عن المجلس الأعلى سابقاً عدد 1336 صادر بتاريخ 2009/12/2 في الملف الاجتماعي عدد 2008/1/5/1501، م.س، ص 9 وما بعدها.

² - قرار محكمة النقض، عدد 654، الصادر بتاريخ 2013/04/25 في ملف إجتماعي عدد 2012/2/5/1013، غير منشور.

الإدلاء بشهادة التصريح بالأجور لدى الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي التي تفيد عمل العارض طيلة
المدة المذكورة بالمقال¹.

وعلى إعتبار أن الإثبات حر في مجال نزاعات الشغل، فإنه في حالة عدم توفر بطاقة الأداء على العناصر
اللازمة لإثبات عقد الشغل، اعتبر المجلس الأعلى سابقا أن ورقة الأداء في هاته الحالة تشكل بداية حجة
يمكن تعزيزها بشهادة الشهود لإثبات عقد الشغل ومدته، حيث جاء في القرار ما يلي: "لكن حيث أنه
فضلا عن أن الإثبات حر في مجال نزاعات الشغل كما أقرت ذلك المادة 18 من مدونة الشغل والتي جاء
فيها أنه "يمكن إثبات عقد الشغل بجميع وسائل الإثبات" فإن ورقة أداء الأجر التي أدلى بها المطلوب
تعتبر بداية حجة يمكن تعزيزها بشهادة الشهود خاصة وأن المهم في الإثبات هو ثبوت علاقة العمل
ومدته بين الطرفين..."².

وهذا التوجه يبقى سليما، وبالتالي وجب تعضيدها بوسائل إثبات أخرى لتأكيد مصداقيتها، لا سيما
وأن المشغل قد يتعمد عدم إحترام بياناتها إن لم يكن يسلمها أصلا، وذلك لكي لا يشكل وسيلة إثبات
ضده لفائدة الأجير، ولعل ما يشجعه على الإقدام على الإخلال بها هو هزالة الغرامة المقررة على الإخلال
بها³.

خامسا: الاثبات بتوصيل تصفية الحساب

تطرق المشرع لتوصيل تصفية الحساب في الفصل 745 مكرر من ق.ل.ع، حيث عرفه بأنه:
"التوصيل الذي يعطيه العامل لرب العمل عند فسخ أو إنقضاء عقده بتصفية كل حساباته تجاهه"،
ونظرا للمكانة المهمة له، فقد نظمت مدونة الشغل في المواد 73 إلى 76، إذ عرفته المادة 73 منها على
أنه: "التوصيل الذي يسلمه الأجير للمشغل، عند إنهاء العقد لأي سبب كان، وذلك قصد تصفية كل
الأداءات تجاهه"، وقد رتب المشرع جزاء البطلان في حالة عدم تضمينه البيانات اللازمة⁴.

1 - قرار محكمة النقض، عدد 333 الصادر بتاريخ 2013/02/28، ملف اجتماعي عدد 2012/2/5/353، غير منشور.
2 - قرار المجلس الأعلى سابقا، عدد 595، صادر بتاريخ 2007/06/06، ملف اجتماعي عدد 2006/1/5/13214، غير منشور.
3 - حيث نصت المادة 375 من مدونة الشغل أنه "يعاقب بغرامة من 300 درهم إلى 500 درهم عما يلي:.... أداء الأجور على وجه لا يطابق
الشروط المحددة في المواد 363 و364 و365 و366 و367 و369، المتعلقة خصوصا بدورية الأداء، ومكانه، وأيامه، وموافقته".
4 - نصت المادة 74 من مدونة الشغل: "يجب تحت طائلة البطلان، أن يتضمن توصيل تصفية كل حساب، البيانات التالية:
1 - المبلغ المدفوع بكامله قصد التصفية النهائية للحساب، مع بيان مفصل للأداءات؛ 2 - أجل سقوط الحق المحدد في ستين يوما، مكتوبا بخط
واضح تسهل قراءته؛ 3 - الإشارة إلى كون التوصيل محررا في نظيرين يسلم أحدهما للأجير.
يجب أن يكون توقيع الأجير على التوصيل مسبقا بعبارة "قرأت ووافقت".
يجب، إذا كان الأجير أميا، أن يكون توصيل تصفية كل حساب موقعا بالعطف من قبل العون المكلف بتفتيش الشغل، في إطار الصلح المنصوص
عليه في المادة 532 أدناه".

وبذلك فهو وثيقة يمكن أن تشكل وسيلة إثبات، يتسلح بها الطرفان معا في إثبات نقطة معينة ثار الخلاف بشأنها بينهما، كما لو أثير نزاع بين المشغل والأجير يتعلق بعدم توصل هذا الأخير بكافة مستحقاته، فإن جواب المشغل أمام القضاء بأداء كل المستحقات التي بذمته إزاء الأجير، يشكل إقرارا قضائيا منه ودليل قويا على وجود علاقة شغل تربطه بالأجير، كما يمكن أن يشكل في نفس الوقت وسيلة إثبات لفائدة المشغل في حدود ما تضمنه من مبالغ.

سادسا: الإثبات بمقرر الفصل

يقصد بمقرر الفصل تلك الرسالة الموجهة للأجير من طرف المشغل التي يخبره من خلالها بفصله عن العمل، وتكمن أهمية هذه الرسالة في كونها تشكل إقرار من المشغل بوجود علاقة شغل من جهة، ومن جهة أخرى تدل على رغبة المشغل في إنهاء علاقة الشغل من جانبه نتيجة خطأ يعتبره سببا قانونيا مبررا لإنهاء هذه العلاقة، غير أن إرسال مقرر الفصل لا يكفي لوحده للقول بإنهاء هاته العلاقة، ما لم يحترم المشغل ضوابط مسطرة الفصل التأديبي المنصوص عليها في المادة 62 وما بعدها من مدونة الشغل، التي تشكل ضمانا حمائية للأجير، لا سيما في حالة عدم إستفادته من فرصة الدفاع عن نفسه، أو عدم إرفاقه بمقرر الفصل بمحضر الإستماع إليه مع حصر لائحة الأخطاء المنسوبة إليه، ولا يمكن للمحكمة أن تنظر إلا في الأخطاء الواردة بمقرر الفصل¹.

وعموما فإن أي إخلال شاب مسطرة الفصل التأديبي ينتج عنه اعتبار الطرد تعسفيا، ويستحق معه الأجير تبعا لذلك جميع المستحقات والتعويضات المقررة له قانونا، وما من شك أنه في حالة عدم توفر الأجير على عقد كتابي لإثبات وجود علاقة الشغل، فإنه من حقه أن يستند في الحالة هاته على مقرر الفصل المعيب لإثبات علاقة الشغل والحصول على جميع التعويضات والمستحقات التي خولها إياه القانون².

سابعا: الإثبات بمحضر مفتش الشغل

إن أغلب النزاعات الاجتماعية المرتبطة بعقد الشغل، لا تطرح مباشرة على المحكمة إلا بعد أن تعرض على أنظار جهاز مفتش الشغل³، ليبادر هذا الأخير إلى استدعاء المشغل أو الممثل القانوني له قصد

¹- وغني عن البيان أن قضاء النقض بعد تخبط، قرر أن يستقر في الأخير على إعتبار أن مسطرة الفصل التأديبي ليست من النظام العام، لذلك لم يعد من حقه إثارته من تلقاء نفسه، بل وجب على الأجير التمسك بيها ومناقشتها.

²- كما يمكن لرسالة رجوع للعمل في حالة إدعاء المشغل أن الأجير غادر عمله تلقائيا أن تشكل كذلك وسيلة لإثبات قيام علاقة الشغل.

³- جاء في المادة 532 من مدونة الشغل "... إجراء محاولات التصالح في مجال نزاعات الشغل الفردية. يحزر في شأن هذه المحاولات محضر يمضيه طرفا النزاع، ويوقعه بالعطف العون المكلف بتفتيش الشغل. وتكون لهذا المحضر قوة الإبراء في حدود المبالغ المبينة فيه".

استطلاع موقفه من تظلم الأجير¹، ويسعى من وراء ذلك القيام بإجراء محاولة الصلح، التي يمكن أن يترتب عنها وقوع صلح تمهيدي بينهما أو فشله، وفي كلا الحالتين معا يحجر محضرا يتضمن مجموعة من البيانات والوقائع، التي يمكن أن تستعمل كحجة أمام القضاء في الإثبات سواء في حالة فشل الصلح أو الطعن فيه لكونه غير نهائي، أو قد يحدث أن يسلم مفتش الشغل شهادة موقعة من طرفه يشهد فيها بقيام العلاقة الشغلية وهذه الشهادة يمكن إعتبارها أيضا ورقة رسمية على أساس أن مصدرها سلطة مختصة.

خاتمة:

وبهذا، نستنتج أن المشرع المغربي مبدئيا لم يلزم طرفي علاقة الشغل بإثبات ادعاءاتهم بطريقة معينة متى لم يكن العقد كتابيا، بل فتح لهم باب الإثبات على عواهنه، من خلال فتح مجال الإثبات وفقا للقواعد عامة وأخرى خاصة بالمادة الاجتماعية.

ومع ذلك لا بد أن يتدخل المشرع لإصلاح مدونة الشغل، لكون المجتمع عرف تحولات بنوية عميقة، سيما الانتشار الواسع لأنماط العمل عن بعد، بالإضافة لضرورة إعطاء فعالية أكبر لطرق الإثبات الحديثة خاصة الرقمية.

وكذا ضرورة إصلاح وسائل الإثبات الخاصة بالمادة الاجتماعية لضمان فعاليتها وقوتها الثبوتية، مع إعادة النظر في قيمة الغرامات التي باتت لا تستقيم مع التطور التقدي لتشريع الاجتماعي والمبادئ التي تحكم المقاولات المواطنة، مع تأكيدنا إلى جانب الفقه الاجتماعي مطمح فرض شكلية كتابة عقد الشغل، لما تحققه من ضمانات حمائية لطرفي المعادلة الاجتماعية، كما تضمن توازن المصالح واستقرار العلاقات.

¹ من الناحية القانونية لا نجد أي نص قانوني يلزم المشغل بالاستجابة لاستدعاء مفتش الشغل للحضور أمامه لمقابلة الأجير.

التجريد المادي لإجراءات التقاضي ودوره
في تشجيع الاستثمار
د. نعيمة بزيغ
دكتوراه باحثة في القانون الخاص
المملكة المغربية

الملخص:

يعتبر القضاء حصنا منيعا لدولة الحق والقانون، وعماد الأمن القضائي الذي يشكل دعامة أساسية لمجال المال والأعمال، فاستراتيجيات تشجيع الاستثمار تتطلب استحضار أهمية الرقمنة القضائية في تحفيزه، فالأكيد أن التجريد المادي لإجراءات التقاضي يوفر عدالة منصفة وسريعة تضمن سيادة القانون، لاسيما وأنها المطلب الرئيسي لكل مستثمر، وعلى غرار دول العالم عمل المغرب على بلوغ هذا الهدف من خلال سلطة قضائية سهلة الولوج وناجعة بما يلاءم المعايير الدولية.

ومما لا شك فيه أن وجود بيئة قضائية آمنة يعد شرطا جوهريا لكسب ثقة المستثمرين، وعنصرا رئيسيا لجعل المملكة محطة جذب اقتصادي واستثماري بسبب ما توفره من ظروف آمنة ومشجعة للاستثمار، وإن كان الظفر بهذه المكاسب يفرض تجاوز النقائص التي تعرقل رقمنة القضاء، والاستفادة من تجارب الدول الرائدة في مجال الخدمات القضائية الالكترونية.

الكلمات المفتاحية: الرقمنة، القضاء، الاستثمار، المغرب.

مقدمة:

يشكل القضاء أحد الركائز الأساسية لضمان الأمن القانوني وحماية الحقوق، مما يجعله عنصراً محورياً لتعزيز مناخ الاستثمار، ومع التطور التكنولوجي الذي يشهده العالم، أصبحت رقمنة القضاء، بما في ذلك التجريد المادي لإجراءات التقاضي، ضرورة ملحة لمواكبة التحولات الرقمية ولضمان كفاءة النظام القضائي.

وقد انخرط المغرب في ورش الرقمنة باعتباره لبنة أساسية في مسار تعزيز وإصلاح الإدارة وتقريبها من المواطن، وبهدف بناء إدارة عصرية دائمة الإصغاء لمحيطها الوطني والدولي، بما يجعل منها المدخل الرئيسي للنهوض بخدمات المرافق العامة، لبلوغ التنمية الشاملة والمستدامة¹، ولهذه الغاية تم الاشتغال بناء على المرجعية الأساسية للتحويل الرقمي لمنظومة العدالة، والمتمثلة في التوجيهات الملكية السامية ومبادئ الدستور والالتزامات الحكومية، التي مهدت الطريق نحو إصلاح الإدارة القضائية.

وبالرغم من كون عملية الانتقال لمستوى تعميم التجريد المادي لإجراءات التقاضي مطلباً ضرورياً، فإن الظروف المحيطة بعملية التحويل تشوبها تحديات، تتراوح بين الحاجة إلى تحديث البنية التحتية الرقمية وتطوير الموارد البشرية إلى ضمان ملائمة الإطار التشريعي مع هذا التحويل، وهو ما يدفعنا ل طرح إشكالية تتمحور حول مدى إسهام التجريد المادي لإجراءات التقاضي في تحسين بيئة الأعمال وتشجيع الاستثمار في ظل اكراهات التنزيل؟ وسنعالج هذه الإشكالية في محورين:

المحور الأول: الإطار النظري للتجريد المادي ودوره في تعزيز الاستثمار

المحور الثاني: التحديات والآفاق المرتبطة بتطبيق التجريد المادي في القضاء المغربي

المحور الأول: الإطار النظري للتجريد المادي ودوره في تعزيز الاستثمار

شكل تعزيز رقمنة المساطر والإجراءات الإدارية خيار المملكة في بناء دولة ديمقراطية يسودها الحق والقانون، وإن كان دستور 2011 لم يشر بشكل صريح للرقمنة الإدارية فإنه وضع الأسس الهامة للاشتغال والتمثلة في القيم الدستورية التي تهدف إلى تفعيل مبادئ الحكامة الجيدة².

¹ بخلوف بدر، دور التحويل الرقمي في تجويد الخدمة العمومية بالمغرب، مجلة القانون والأعمال، العدد 58، يوليو 2020، ص 195.
² إسماعيل الشمعة، رقمنة المساطر والإجراءات الإدارية بالمغرب، مؤلف جماعي نظام الرقمنة بالمغرب ورهانات التحديث - دراسة متقاطعة في المرجعيات التنظيمية والتشريعية والمؤسسية -، الطبعة الأولى 2022، ص 10.

وقد أضحت التحول الرقمي عنواناً للإصلاح والتغيير، بالنسبة لكافة المرافق العمومية والهيئات التي تسعى لتطوير وتحسين جودة خدماتها (أولاً)، وعلى نفس الخطى تفاعلت الإدارة القضائية مع هذه التطورات لتكريس الثقة في مرفق القضاء، ووعياً منها بدورها المؤثر على الفاعلين الاقتصاديين (ثانياً).

أولاً: الإطار النظري للتجريد المادي لإجراءات التقاضي

على غرار باقي دول العالم عمل المغرب على تسخير الرقمنة لخدمة العدالة والقانون، كونها تصب في مسار تنفيذ مبدأ القضاء في خدمة المواطن، خاصة وأن المعايير والمؤشرات العالمية المعتمدة تؤكد على أهمية التوفر على نظام رقمي في مجال القضاء كمدخل لتسريع وثيرة الاستثمارات.

ويشير مفهوم التجريد المادي لإجراءات التقاضي إلى الانتقال من النظام التقليدي المعتمد على الورق إلى نظام إلكتروني يعتمد على الوسائل الرقمية في جميع مراحل التقاضي، بدءاً من رفع الدعاوى والبت فيها وحتى إصدار الأحكام وتنفيذها، لتسهيل معالجة القضايا القضائية.

ولتحقيق هذا التغيير لابد من اعتماد أدوات وآليات التجريد المادي، المتمثلة في المنصات الإلكترونية القضائية، كالبوابة الإلكترونية لتقديم الدعاوى وتتبعها، التوقيع والتوثيق الإلكتروني لضمان صحة المستندات وسهولة استخدامها قانونياً، والجلسات الافتراضية التي تتيح للأطراف المشاركة عن بُعد دون الحاجة للحضور الفعلي.

ولعل الانتقال من الإدارة التقليدية المادية إلى الإدارة الرقمية لا يعني إقصاء كلي للأولى، وإنما الهدف الأساسي والأسمي هو تسهيل وتيسير سبل القيام بالعمل وتقديم الخدمات الإدارية للمرتفقين على أكمل وجه¹، وهو ما توفره الرقمنة القضائية²، حيث إن تحقيق الكفاءة والفاعلية في العدالة الرقمية عامل من عوامل الانجاز لإنهاء القضايا في أقصر وقت ممكن، مما يعني الوصول إلى عدالة سريعة لا تستغرق سنوات كما هو الحال في القضاء التقليدي³.

¹ سليمان المقداد، الإدارة المغربية والرقمنة بين الواقع والآفاق، مجلة مسارات في الأبحاث والدراسات القانونية، السنة 2021، ص 54.
² القضاء الرقمي هو سلطة لمجموعة من القضاة النظاميين بنظر الدعوى ومباشرة الإجراءات القضائية بوسائل إلكترونية مستحدثة، ضمن نظام أو أنظمة قضائية معلوماتية متكاملة الأطراف والوسائل، تعتمد منهج تقنية شبكة الانترنت وبرامج الملفات الحاسوبية الإلكترونية بنظر الدعاوى ثم بعد ذلك الفصل فيها وتنفيذ الأحكام بغية الوصول الفصل سريع بالدعاوى والتسهيل على المتقاضين من خلال نظام التقاضي عن بعد.
- حازم محمد الشريعة، التقاضي الإلكتروني والمحكمة الإلكترونية كنظام قضائي معلوماتي عالي التقنية وكفرع من فروع القانون بين النظرية والتطبيق، مطبعة دار الثقافة المنشر الأردن، السنة 2010، ص 57.
³ محمود سيد أحمد إبراهيم سليمان، تحديات العدالة الرقمية أمام المحاكم المدنية، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، عدد خاص بالمؤتمر الدولي السنوي الثالث والعشرون، أبريل 2024، ص 1121.

وقد اعتمد المغرب مبدأ التدرج في إطلاق الأوراش الإصلاحية الرقمية قبل تعميم التجربة، حيث تبنت وزارة العدل نفس المبدأ في إنجاز مشاريع الرقمنة حسب الأولوية والأثر الفعلي والفوري على المواطن والمتقاضي والمهني وجميع الشركاء، وهو ما يعزز المسار الذي قطعتة وزارة العدل لرقمنة الإدارة القضائية، منخرطة بذلك في تنزيل مشروع التحول الرقمي للإدارة، باعتباره مشروعاً استراتيجياً¹.

ولا شك أن التحول الرقمي من شأنه أن يحدث تغييراً جذرياً على مستوى المساطر والإجراءات وذلك بتحويلها إلى عملية تقنية ومختزلة لا تحتاج إلى كثير من الجهد والوقت، وذلك من خلال توفير الخدمات للمواطنين والمرتفقين دون الحاجة إلى التنقل ولا التقييد بالزمان أو المكان².

ثانياً: دور التجريد المادي في تشجيع الاستثمار

يشكل عامل السرعة عنصراً هاماً يلازم مجال الأعمال والاستثمار، وهو ما يفرض إدخال إصلاحات شاملة وعميقة لمرفق القضاء بهدف تجاوز بطء البت في القضايا، والعمل على تبني إجراءات قضائية بسيطة ومتطورة كالمحاكم الإلكترونية³، بما يدعم البيئة الاستثمارية والاقتصادية للدولة.

فلا شك أن التوفر على سلطة قضائية سهلة الولوج وناجعة وملائمة للمعايير الدولية يعد محركاً أساسياً لتحسين بيئة الأعمال وتحفيز الشركات الوطنية والأجنبية على الاستثمار، حيث يشكل الأمن القضائي بوصلة توجه المستثمرين نحو البيئة الاستثمارية المشجعة.

كما يرتبط كسب رهان الثقة في المنظومة القضائية بتعميم وديمومة التجريد المادي لإجراءات التقاضي، التي تدعم بدورها جاذبية المملكة، لاسيما وأن التكنولوجيا الرقمية تمهد الطريق نحو التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وتساهم في تحسين جودة وأداء الخدمات.

¹ - <https://justice.gov.ma/2023/04/10/%D9%88%D8%B2%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D9%84-%D8%AA%D8%B9%D8%B7%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D8%A3-2/>

² عبد اللطيف تملكوتان، التحول الرقمي بالمغرب- نحو إدارة عمومية رقمية مدمجة-، مطبعة سليبي أخوين طنجة، طبعة 2024، ص 87.

³ المحاكم الافتراضية هي عبارة عن نظام جديد لإجراء المحاكمات عن بعد دون حضور حقيقي للمحكمة، وإنما هو حضور افتراضي يباشر من خلاله مجموعة من القضاة لنظر الدعاوى والفصل فيها، استناداً إلى أنظمة ولوائح تتيح لهم مباشرة تلك الإجراءات القضائية من تنظيم الجلسات وانعقادها، التحقيق بشأنها وكذلك حلف اليمين وسماع الشهود وغير ذلك من إجراءات المحاكمة، كل ذلك بالاعتماد على التقنية الرقمية واستخدام وسائل الاتصال الصوتية والمرئية، ودون الحاجة إلى حضور سواء من أطراف الدعوى أو محامهم إلى مقر المحكمة التي تعقد فيها الجلسات.

- محمود سيد أحمد إبراهيم سليمان، مرجع سابق، ص 115.

فلا غرو أن يمكن إعمال أسلوب الإدارة الالكترونية من تحقيق الشفافية الكاملة داخل المنظمات التي تعتمد على التقنيات الحديثة لاشتغالها في ظل وجود الرقابة الالكترونية، التي تضمن المحاسبة الدورية على كل ما يقدم من خدمات¹.

كما يمكن النظام الإلكتروني من بلوغ عدالة متميزة بقربها من المتقاضين من خلال بساطة مساطرها، وهو ما يعزز الثقة لدى المستثمرين والمواطنين، لاسيما في ظل تسريع البت في القضايا بإدارة الزمن القضائي، وتقليل التكاليف المرتبطة بالنزاعات.

وقد اعتبر المغرب تحسين الخدمات العمومية من الأولويات الوطنية²، وذلك بالتنصيص عليه في الدستور من خلال إصدار قانون الحق في الولوج للمعلومة، والتأسيس لخدمة عمومية ذات جودة عالية، سهلة الولوج وشفافة³، الذي يعد أحد مظاهر اهتمامه بمناخ الأعمال، ناهيك عن إصدار القانون 17-88 المتعلق بإحداث المقاولات بطريقة الكترونية ومواكبتها، تحدث بموجبه منصة الكترونية مباشر وجوبا على مستواها جميع الإجراءات القانونية المطلوبة لإحداث المقاولات والتقييدات اللاحقة المتعلقة بها في السجل التجاري، وكذا إجراءات نشر البيانات والوثائق المتعلقة بها⁴.

وتعتبر إحدى الباحثات⁵ الإدارة الإلكترونية نظاما متكاملًا أكثر مما هي عملية تقنية فنية بحثة، فهي منهج تفكير إداري جديد، ورؤية مبتكرة للأعمال التي تستند إلى القيمة المضافة التي يمكن إنتاجها أو إعادة إنتاجها، من خلال الإدارة الفعالة للمعلومات والمعارف، ومن خلال الموارد التي توفرها شبكة الانترنت، فإدخال تكنولوجيا المعلومات والاتصال في صلب العمل من شأنه أن يزيد من منسوب النجاعة والفعالية، والرفع من جودة التسيير وتبسيط العمل الإداري.

¹ بخلوف بدر، مرجع سابق، ص 190.

² سلك المغرب توجه الرقمنة منذ التسعينيات من القرن الماضي وذلك بتأسيس اللجنة الإستراتيجية لتكنولوجيا المعلومات سنة 1997 للعمل في المجالات المتعلقة بتنمية مجتمع المعرفة من خلال تعميم استعمال تكنولوجيا المعلومات والاتصال لمصلحة المواطنين والمقاولات والإدارات، وتعزيز شروط الحكامة الجيدة، إضافة إلى تسهيل ولوج الجميع إلى المعرفة.

- إسماعيل الشمعة، مرجع سابق، ص 9.

³ عبد اللطيف تملكوتان، مرجع سابق، ص 59.

⁴ المادة 2 من القانون رقم 17-88.

- ظهير شريف رقم 1.18.109 صادر في 2 جمادى الأولى 1440 (9 يناير 2019) بتنفيذ القانون رقم 17-88 المتعلق بإحداث المقاولات بطريقة الكترونية ومواكبتها، الجريدة الرسمية عدد 6745 بتاريخ 14 جمادى الأولى 1440 (21 يناير 2019) ص 140.

⁵ بدرية الطريقت، دور الإدارة الرقمية في تحديث وعصرنة الإدارة العمومية بالمغرب، مجلة استشراف للدراسات والأبحاث القانونية، عدد 3-4 أبريل 2019، ص 55.

والأكيد أن توفر هذه العناصر في الخدمات القضائية يمكننا من مكاسب الشفافية والنزاهة والمراقبة والتقييم ، فتحفيز الاستثمار وتحقيق التنمية رهين بوجود قضاء قوي يحمي الاستثمار في سياقه الوطني والدولي، لاسيما في ظل الآثار المترتبة عن العولمة¹.

وبالإضافة لما سبق يمكن اعتماد التكنولوجيا الحديثة والذكاء الاصطناعي من تقليل التدخل البشري ومن ثم الحد من انتشار الفساد في مرفق القضاء، فأسلوب العمل التقليدي يشجع البعض من ضعاف النفوس على الانحراف والتلاعب والإهمال الذي قد يؤدي إلى ضياع المستندات أو تلفها، عكس التقاضي الرقمي الذي يعزز الثقة في القضاء².

ونرى أن الرفع من نجاعة مرفق العدالة لتستجيب لتطلعات المستثمرين مكسب يتوقف تحققه على إدماج التكنولوجيا في الخدمات القضائية، باعتباره أحد المشاريع المعول عليها لتحسين مناخ الأعمال وتسهيل عملية الاستثمار والرفع من آثاره.

¹ دور القاضي التجاري لا ينحصر في الوظيفة التقليدية المتمثلة في الفصل في المنازعات بين الأطراف من خلال تطبيق القانون على الواقعة المعروضة عليه، وإنما يتجاوز ذلك نحو أدوار جديدة ذات أبعاد أعمق ترمي إلى تحفيز وتشجيع الاستثمار من خلال حماية المقاول كخليفة اقتصادية.

<https://cspj.ma/ar/actualites/details?idact=10519->

² محمود سيد أحمد إبراهيم سليمان، مرجع سابق، ص 1121- 1122.

المحور الثاني: التحديات والآفاق المرتبطة بتطبيق التجريد المادي في القضاء المغربي

يرتبط تسهيل الولوج إلى القانون والعدالة، باعتباره أحد المبادئ المكفولة دستوريا¹، بتحقيق الجودة في تقديم الخدمات للمرتفقين، وهو ما دفع المغرب للاشتغال على استراتيجيات لجعل مرفق القضاء ملائما للمعايير الدولية، انطلاقا من استثمار ما توفره الثورة الرقمية.

وقد تجسد هذا الاهتمام في العمل على تحديث الإدارة القضائية وتعزيز حكامتها كأحد أهم محاور ميثاق إصلاح منظومة العدالة²، والتي طالتها تحولات كبرى بهدف الرفع من أدائها، عبر التصدي بحزم لمعيقات الرقمنة القضائية، التي تم تشخيصها بشكل دقيق في أكثر من محطة، وأعدت بشأنها تقارير تظهر جدية الاهتمام (أولا)، ومواكبة المستجدات والأنماط الجديدة في مجال التقاضي القائمة على التكنولوجيا الحديثة (ثانيا).

أولا: تحديات التجريد المادي لإجراءات التقاضي

يشكل نجاح ورش التحول الرقمي للقضاء من أهم الآليات المحفزة للاستثمار، والتي سعت المملكة لبلوغها عبر تجاوز النقائص التي تعرقل مسار هذا التطور، وإن كانت المعوقات تعرف تنوعا من حيث المصدر ومستوى الحدة.

ولعل أهم الاكراهات التي تعيق رقمنة القضاء يظهر على مستوى نقص الموارد البشرية المؤهلة في هذا المجال، فالأكيد أن نجاعة هذا التحول لا يقوم إلا بوجود أطر ذات كفاءة وتكوين في المجال الرقمي، بما يتناسب مع الاختصاصات والمهام المنوطة بهم، فتهيئة العنصر البشري القادر على مواكبة التطور التقني سواء من حيث الكم أو الكيف شرط لتنفيذ الإستراتيجية الوطنية لقطاع تكنولوجيا المعلومات، وضرورة لا يمكن للمجتمعات المتحضرة تجاهلها³.

ولهذه الغاية يدعو أحد الباحثين⁴ إلى استقطاب كفاءات وأدمغة مغاربة العالم، من أجل تفعيل اقتصاد المعرفة والنهوض بالبحث العلمي، وتشكيل نخبة رقمية في أسرع وقت ممكن، تتقن علوم الرقمنة

¹ حقوق المتقاضين وقواعد سير العدالة الفصول 117 إلى 128 من الدستور.

² أناط جلاله الملك بالهيئة العليا للحوار الوطني حول الإصلاح العميق والشامل لمنظومة العدالة مهمة الإشراف على الحوار الوطني ورفع مشاريع توصيات بشأن إصلاح منظومة العدالة إلى نظره السامي، في أفق بلورة ميثاق وطني واضح في أهدافه ومحدد في أسبقيات وبرامجه ووسائل تمويله ومضبوط في آليات تفعيله وتقويمه.

³ سليمان المقداد، مرجع سابق، ص 62.

⁴ عبد اللطيف تملكوتان، مرجع سابق، ص 59.

والذكاء الاصطناعي وسلسلة الكتل والتكنولوجيا المالية، وذلك بالموازاة مع اتخاذ تدابير قانونية وتحفيزية لوضع حد لهجرة الأدمغة.

ومن هنا تظهر لنا أهمية التكوين في المجال الرقمي، والحاجة إلى تدريب القضاة والمحامين على استخدام الأدوات الرقمية بفعالية، وتأهيلهم لمواكبة استغلال التكنولوجيات الحديثة في تصريف العمل بالإدارة القضائية.

ويتحقق هذا التكوين الرقمي من خلال تهيئة بيئة تفاعلية غنية بالتطبيقات المعتمدة على تقنية الحاسوب الآلي وشبكات وسائطه المتعددة، والتي تمكن المتدرب من بلوغ أهداف العملية التدريبية من خلال تفاعله مع مصادرها، وذلك في أقصر وقت ممكن، وبأقل جهد مبذول، وبأعلى مستويات الجودة من دون التقيد بالحدود الزمكانية، بمعنى أن المتدرب يسعى إلى توظيف تقنيات وتطبيقات الحاسوب والشبكة¹.

وفي نفس الإطار ترى إحدى الباحثات² أن التكوين المستمر من الدعائم التي تساهم في إصلاح القضاء، لأن إنجاز نظام المحكمة الالكترونية لا يرتبط بالأجهزة والمعدات ونوعيتها بقدر ما هو مرتبط بالعنصر البشري المؤهل.

والجدير بالذكر أن التحديات الثقافية تصطدم بالجهود المبذولة لبلوغ الرقمنة القضائية، في ظل غياب إستراتيجية تواصلية واضحة المعالم مع المرتفقين، بما يهيئ المجتمع المغربي للتأقلم مع استغلال المعلومات، باعتبار أن العنصر البشري يعد إحدى الركائز الأساسية في عملية التحديث.

ولهذه الغاية يتعين إعداد مناهج عمل متكاملة، والقيام بحملات توعوية تستهدف تهيئة المواطنين ومؤسسات المجتمع المدني، حتى تكون قادرة على التفاعل الإيجابي مع الوسائط والأساليب الحديثة، في أفق خلق ثقافة جديدة ايجابية لدى المواطنين والقطاعات المستهدفة³.

ناهيك عن كون توفير الاستثمارات المالية أحد أهم التحديات التي تواجهها الإدارة القضائية، إذ تعتمد هذه الأخيرة بجميع مكوناتها إلى توفير الميزانيات المطلوبة لتمويل المشاريع التي تساهم في إرساء التحول

⁽¹⁾ محمد البداوي، التدريب الإلكتروني كمدخل لتنمية الموارد البشرية في الإدارة العمومية، المجلة المغربية الأنظمة القانونية والسياسية، حكمة التدبير العمومي، العدد الخاص 21، السنة 2020، ص 157.

⁽²⁾ ليلى عصماني، نظام التقاضي الإلكتروني آلية لإنجاح الخطط التنموية، مجلة المفكر، العدد 13، ص 224.

⁽³⁾ جفري مراد، الثورة الرقمية وتأثيرها على الإدارة العمومية بالمغرب، مجلة قانونك، ص 97، منشور على الموقع الإلكتروني:

<http://9anonak.blogspot.com>

الرقمي خاصة على مستوى تحديث البنية التحتية المعلوماتية¹، لهذا يجب أن يكون التخطيط المالي لتطبيق إدارة حديثة عقلاني ورشيد يعمل على حسن توزيع النفقات².

ودائما ما يطرح إلى الواجهة سؤال الثقة في النظام الرقمي، فبعض الأطراف قد تشكك في مصداقية وأمان الأدوات الإلكترونية، خصوصا وأن اشتغال الإدارة القضائية يتم بناء على معالجة وتدبير البيانات والمعلومات سواء الشخصية أو المهنية، التي ترتبط بالمواطنين، أو معطيات المستثمرين، أو التي تتعلق بالمهنة المساعدة للقضاء.

ونرى أن هاجس الأمن السيبراني يفرض على المسؤولين عند تقديم الخدمات القضائية أن يتخذ الإجراءات التقنية والتنظيمية الملائمة واللازمة لسلامة المعالجة والالتزام بالسرية وحماية السر المهني، وضمان ولوج الأشخاص المرخص لهم دون غيرهم ومراقبة دعوات المعطيات بما يحقق الثقة في اعتماد التجريد المادي لإجراءات التقاضي.

ثانيا: الآفاق المستقبلية للتجريد المادي لإجراءات التقاضي

يشكل تشعب المساطر الإدارية وتعددتها من الأسباب الرئيسية المباشرة التي أدت إلى التوجه نحو اعتماد تقنيات الرقمنة في تدبير الخدمات العمومية، فقد أضعف النظام التقليدي للإدارة فعالية المرافق العامة وقلص من مردوديتها وساهم في تزايد عدم الرضى لدى عموم المواطنين والمرتكبين³.

وأمام كثرة الانتقادات الموجهة لمرفق القضاء، وما تضمنته تقارير المنظمات الدولية من مؤاخذات، سعت مكونات منظومة العدالة نحو الانفتاح على خيارات أخرى، ووضع مقاربة شمولية تستحضر ثقافة التحول الرقمي على مستوى مختلف الجوانب المرتبطة بها سواء التشريعية منها أو التنظيمية⁴.

فالمعايير الحديثة المعتمدة في تقييم نجاعة العدالة أصبحت تركز على مدى توظيف الأنظمة القضائية للتكنولوجيا، ولاسيما ما يعرف بالذكاء الاصطناعي، بعدما ثبت أنه يشكل عاملا أساسيا لرفع أداء المحاكم واختصار زمن التقاضي، وتعزيز الثقة في القضاء بما يسهل الوصول إلى الحق.

¹ سعاد أغانيم، الإدارة القضائية وتحديات التحول الرقمي- التجربة المغربية نموذجًا-، فضاء المعرفة القانونية، 7 ديسمبر 2023 منشور على الموقع الإلكتروني: <https://espaceconnaissancejuridique.com>

² عرقوب نبيلة، الإدارة الإلكترونية ومتطلبات تطبيقها، المؤتمر الدولي المحكم الإدارة الإلكترونية بين الواقع والحمية، 6-7 نونبر 2017، الأردن، ص 430.

³ بخلوف بدر، مرجع سابق، ص 189.

⁴ سعاد أغانيم، مرجع سابق.

ويتوزع نطاق استخدام الذكاء الاصطناعي في العمل القضائي إلى ثلاث نقاط رئيسية، تتمثل الأولى في التكنولوجيا الداعمة التي يتم استخدامها لدعم الأشخاص ذوي الصلة بقضاء الدولة على إنجاز مهامهم، وترتبط الثانية بحلول التكنولوجيا محل البشر في بعض المهام كرفع وتحريك الدعوى القضائية الكترونياً، وإنجاز بعض الإجراءات الالكترونية، في حين تظهر الثالثة على مستوى التقاضي الالكتروني بحلول التكنولوجيا محل القاضي عبر تحليل البيانات والمعلومات التي تم إدخالها على النظام التقني لإصدار حكم قضائي الكتروني علي غرار ما يفعله القاضي¹.

كما يوفر الذكاء الاصطناعي السرعة والدقة في تحليل البيانات ووقائع القضايا، وهو ما يجعل العمل القضائي أكثر تطوراً ومواكباً لمتطلبات العصر، عبر استعمال مختلف برامجه وآلياته، خصوصاً وأن خوارزمياته تتسم بالاجتهاد في إظهار النتائج، وأداء مهام معقدة تتجاوز سرعة إمكانيات العقل البشري نظراً لقدرته على محاكاة السلوك الإنساني.

وبالنظر إلى المميزات التي ينفرد بها الذكاء الاصطناعي سخرت عدة دول متقدمة تقنياته المتطورة في الأعمال القانونية، حيث تضم المحكمة الذكية قضاة غير بشريين مدعومين بالذكاء الاصطناعي، مما يمكن من تسريع الإجراءات القضائية، فضلاً عن نشر القضايا عبر المواقع الرسمية تحقيقاً للشفافية والنزاهة، وعلى سبيل المثال فقد قامت الولايات المتحدة الأمريكية بإطلاق "المحامي الآلي" الذي يقوم بتوفير المعلومات القانونية والتحدث مع الناس بشكل مشابه للبشر، وأيضاً تم تقديم بعض الخدمات القانونية التي يتم من خلالها الوصول إلى أي معلومة قانونية أو حكم قضائي معين والسوابق القضائية².

كما وضعت فرنسا شبكة اتصال خاصة بين المحامين والمحاكم، فقد تم تجهيز المجالس والمحاكم بأجهزة سكانير رقمية لترقيم الملفات وتسهيل فحصها وإرسال المستندات للمحامي دون انتقاله إلى المحكمة، حيث يستطيع المحامي الاطلاع على الملف ومتابعة الإجراءات والاستعلام عن مواعيد

¹ أحمد محمود- مريم عماد محمد عثاني، الذكاء الاصطناعي والعمل القضائي - دراسة تحليلية مقارنة-، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، المجلد 66، العدد 3، مؤتمر كلية الحقوق بجامعة عين شمس المنعقد في الرابع والخامس من نوفمبر 2023 حول "التحديات والآفاق القانونية والاقتصادية للذكاء الاصطناعي" Artificial Intelligence: Legal and Economic Prospects and Challenges، يناير 2024، ص 927-928.

https://jelc.journals.ekb.eg/article_342127.html

² زينب ثامر شهيد- إيمان عباس مهدي، دور الذكاء الاصطناعي في التقاضي والتنفيذ، مجلة جامعة الزيتونة الأردنية للدراسات القانونية، إصدار خاص، السنة 2024، ص 920.

الجلسات، ويرسل ويستقبل أي رسالة إلكترونية، فضلا عن تجهيز المحاكم بكاميرات تنقل جلسات المحاكمات صوتا وصورة¹.

كما أن الملايين من قضايا جمهورية الصين الشعبية يتم البت فيها من قبل "محاكم الإنترنت" التي لا تتطلب من المواطنين الممثل أمام المحكمة، وتضم "المحكمة الذكية" قضاة الذكاء الاصطناعي، وتسمح للخصوم بتسجيل قضاياهم عبر الإنترنت وحل أمورهم من خلال جلسة استماع رقمية للمحكمة، وتنظر هذه المحاكم في مجموعة متنوعة من النزاعات، والتي تشمل الملكية الفكرية، والتجارة الإلكترونية، والنزاعات المالية، وقضايا الملكية، وغيرها من القضايا².

ونرى أن تحسين التجربة المغربية في هذا الإطار يستوجب الاستفادة من تجارب الدول الرائدة في مجال الخدمات القضائية الإلكترونية، واستغلال التكنولوجيا، فالمستثمرين الأجانب يتطلعون إلى ظروف عمل سلسة وأكثر تطورا بالنظر إلى ما هو متاح في بلدانهم.

ومن المرتكزات التي يتعين الاشتغال عليها لتطوير آفاق عملية انتقال الإدارة القضائية نحو التحول الرقمي واستعمال تقنيات ووسائل التكنولوجيات الحديثة لتكريس مقومات العدالة الرقمية والمفتوحة نجد تقوية الترسانة القانونية³، عبر تحيين وتطوير التشريعات الوطنية لتشمل نصوصاً تنظيمية واضحة حول التقاضي الرقمي.

كما ينبغي استحضار أهمية العمل الجماعي التشاركي وفق خطة محكمة ورؤية واضحة تجعل التحول نحو الرقمنة يسير وفق نسق موحد، وتنخرط فيه جميع الإدارات وجميع المؤسسات ولكن وفق منهج إلزامي موحد، تفاديا للعشوائية في التخطيط والتنفيذ⁴.

ونرى أن تفعيل التجريد المادي لإجراءات التقاضي سيسهم لا محال في تحسين مناخ الأعمال وجذب المزيد من الاستثمارات، ولا شك أن هذه الخطوة، في حال تنفيذها بالشكل الأمثل، ستكون نقطة انطلاق نحو مستقبل قضائي رقمي يضمن حقوق الأطراف، ويحفز التنمية الاقتصادية.

(1) ليلي عصماني، مرجع سابق، ص 221.

(2) زينب ثامر شهيد- إيمان عباس مهدي، مرجع سابق، ص 920.

(3) قطع المشرع المغربي خطوات مهمة في مجال التشريعات الإلكترونية وهو ما يمكن ملامسته على مستوى القانون 05-53 المتعلق بالتبادل الإلكتروني للمعطيات القانونية، والقانون 80-09 المتعلق بحماية الأشخاص الذاتيين تجاه معالجة المعطيات ذات الطابع الشخصي، والقانون 03-07 الخاص بالجرائم المتعلقة بنظم المعالجة الآلية للمعطيات، والقانون 20-05 المتعلق بالأمن السيبراني.

(4) سليمان المقداد، مرجع سابق، ص 58.

الخاتمة:

نخلص إلى أن التجريد المادي لإجراءات التقاضي أصبح خطوة أساسية نحو تحديث وتحسين النظام القضائي في العديد من البلدان، بما في ذلك المغرب، فمن خلال التحول من النظام التقليدي إلى النظام الرقمي، يمكن للقضاء أن يساهم بشكل كبير في تسريع الإجراءات القضائية، مما يمكن من خلق بيئة قانونية محفزة للاستثمار.

كما أن الرقمنة القضائية تساهم في تعزيز الثقة لدى المستثمرين، حيث توفر لهم ضمانات قانونية تشجع على اتخاذ قرارات استثمارية آمنة ومبنية على أسس واضحة وشفافة، لتبديد مخاوفهم التي تلاحق عدم قدرتهم على الدفاع عن مصالحهم الاقتصادية.

ومع ذلك، فإن عملية التحول الرقمي لا تخلو من التحديات التي تحتاج المعالجة لتحسين البنية التحتية الرقمية، وتأهيل الموارد البشرية، ناهيك عن ضمان حماية البيانات، فنجاح التجريد المادي يعتمد بشكل كبير على التعاون بين جميع الفعاليات المعنية، بما فيها الجهات القضائية، الحكومية، والخاصة، بالإضافة إلى تحديث التشريعات لتواكب التطورات التكنولوجية.

الاقتراحات:

- الاستثمار في تطوير البنية التحتية الرقمية، وتوسيع نطاق التغطية الرقمية على مستوى الوطن، بما في ذلك المناطق النائية.
- توفير منصات إلكترونية مرنة وآمنة تدعم التعاملات القضائية بكل سهولة وفعالية.
- وضع برامج تدريبية متخصصة للقضاة والمحامين والعاملين في قطاع العدالة تتعلق باستخدام الأدوات الرقمية الحديثة، وتوفير تقارير ومؤشرات لقياس فعالية التطبيق الرقمي في المحاكم بشكل دوري.
- التعاون مع مؤسسات أكاديمية لتطوير مهارات الموارد البشرية في مجال التقاضي الرقمي.
- تفعيل قوانين حماية البيانات الشخصية لضمان أمان المعاملات القانونية الرقمية.

الصراع التكنولوجي في عصر الذكاء الاصطناعي: تحليل استراتيجي متعدد الأبعاد لتأثيره على الأمن الدولي والتفاعلات الجيوسياسية

الباحث: يونس الأزمي

باحث في الدراسات الدولية والسياسية بجامعة محمد الخامس بالرباط
كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية أكدال
المملكة المغربية

الملخص:

في ظل التسارع التكنولوجي غير المسبوق، أصبح الذكاء الاصطناعي (AI) وتكنولوجيا المعلومات محورياً رئيسياً لإعادة تشكيل التوازنات الجيوسياسية العالمية. تقدم هذه الدراسة تحليلاً متعدد النظريات (الواقعية، البنائية، النقدية) للصراع التكنولوجي بين القوى الكبرى، مع التركيز على آثاره العسكرية والاقتصادية والأخلاقية على الأمن الدولي. من خلال دراسات حالة للصين والولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي، تُظهر الورقة كيف يُعيد الذكاء الاصطناعي تعريف الحروب ويعمق الفجوة الرقمية. تختتم بتوصيات لتعزيز التعاون الدولي عبر أطر قانونية وأخلاقية لتحويل التكنولوجيا من أداة صراع إلى ركيزة للسلام العالمي. **الكلمات المفتاحية:** الذكاء الاصطناعي، الصراع التكنولوجي، الأمن الدولي، الفجوة الرقمية، النظريات الدولية.

المقدمة

يشهد النظام الدولي تحولاً جذرياً في طبيعة الصراعات، حيث لم تعد المواجهات العسكرية التقليدية هي السمة الغالبة، بل حلت مكانها حروبٌ غير مرئية تُدار عبر الفضاء السيبراني وتقنيات الذكاء الاصطناعي. وفقاً لتقرير معهد ستوكهولم لأبحاث السلام الدولي (SIPRI, 2023) فإن 65% من الإنفاق العسكري العالمي موجه نحو تطوير أنظمة عسكرية ذكية، بينما تجاوزت الاستثمارات العالمية في الذكاء الاصطناعي 500 مليار دولار في عام 2023 (OECD, 2023).

لم يقتصر هذا التحول على الجانب العسكري؛ فالتكنولوجيا أصبحت أداةً لتعزيز النفوذ الاقتصادي والثقافي. على سبيل المثال، تُسيطر الشركات التكنولوجية العملاقة (مثل Google وTencent على 70% من تدفق البيانات العالمية (World Economic Forum, 2023) مما يضع الدول النامية في موقع تبعية رقمية. في هذا السياق، تبرز الأسئلة البحثية التالية:

1. كيف تُشكل النظريات الدولية (الواقعية، البنائية، النقدية) فهمنا للصراع التكنولوجي؟

2. ما هي مظاهر هذا الصراع عبر دراسات حالة للقوى الكبرى؟

3. ما الآثار متعددة الأبعاد لهذا الصراع، وكيف يمكن تعزيز التعاون الدولي لمواجهتها؟

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم إجاباتٍ شاملة لهذه الأسئلة عبر منهجية تحليلية تجمع بين التحليل النظري ودراسات الحالة، مستندةً إلى بياناتٍ من تقارير دولية وأبحاث أكاديمية حديثة.

الإطار النظري: الصراع التكنولوجي عبر عدسة النظريات الدولية

1. النظرية الواقعية: الفوضى الدولية والتنافس على القوة

تنطلق الواقعية من فرضية أن النظام الدولي فوضوي (أناركي)، مما يدفع الدول إلى تعظيم قوتها لضمان بقائها. (Waltz, 1979) في السياق التكنولوجي، يتجلى هذا في السباق المحموم بين الصين والولايات المتحدة للسيطرة على تقنيات الذكاء الاصطناعي. فالصين خصصت 150 مليار دولار لمشاريع الذكاء الاصطناعي بحلول 2030 (State Council of China, 2021)، بينما فرضت الولايات المتحدة قيوداً على تصدير الرقائق الإلكترونية إلى الصين عام 2023 (CSIS, 2023) وفقاً لمورغانثو (Morgenthau, 1948) فإن هذا التنافس ليس سوى تعبيراً عن السعي الدائم للدول لتعظيم قوتها في نظامٍ دوليٍّ عدائيٍّ.

2. النظرية البنائية: الهويات والمعايير المشتركة

تركز البنائية على دور الهويات الثقافية والمؤسسات الدولية في تشكيل سلوك الدول. (Wendt, 1992) فاستخدام الصين لنظام "الرصيد الاجتماعي" (Social Credit System) لمراقبة المواطنين يعكس محاولةً لإعادة تشكيل الهوية الوطنية وفق معايير تكنولوجية. (Zhang, 2022) في المقابل، يعكس تشريع الاتحاد الأوروبي للائحة العامة لحماية البيانات (GDPR) أولوية الخصوصية كجزءٍ من الهوية الأوروبية. (European Commission, 2018) هنا، تُصبح التكنولوجيا أداةً لتعزيز الهيمنة الثقافية أو الحفاظ على القيم الإنسانية.

3. النظرية النقدية: التكنولوجيا كأداة هيمنة

تنظر المدرسة النقدية إلى التكنولوجيا كأداةٍ للسيطرة على المعرفة وتشكيل الرأي العام. (Foucault, 1977) ففي الهند، تُستخدم أنظمة الذكاء الاصطناعي لقمع المظاهرات عبر تحليل بيانات وسائل التواصل الاجتماعي، (Amnesty International, 2023) بالمثل توظف الشركات الكبرى خوارزميات

تتحكم في تدفق المعلومات لتعزيز مصالحها الاقتصادية، كما يوضح زوبوف (Zuboff, 2019) في تحليله لـ"رأسمالية المراقبة". هذه الممارسات تُظهر كيف تُحوّل التكنولوجيا إلى أداة لإخضاع الشعوب وتحقيق الهيمنة.

مظاهر الصراع التكنولوجي: دراسات حالة

1. الصين: استراتيجية الهيمنة الشاملة

- الاستثمارات: خطة "صنع في الصين 2025" تستهدف تحقيق التفوق التكنولوجي عبر استثمار 300 مليار دولار بحلول 2025. (State Council of China, 2021).
- الأدوات:

- نظام (SkyNet) يراقب 1.4 مليار مواطن باستخدام 600 مليون كاميرا ذكية. (Reuters, 2023).

- مشروع "الحزام الرقمي": بناء بنى تحتية تكنولوجية في 70 دولة (Belt and Road Portal, 2023).

- التحديات: انتهاكات الخصوصية واتهامات بالتجسس الدولي، كما ذكرت منظمة العفو الدولية. (Amnesty International, 2023.)

2. الولايات المتحدة: التفوق العسكري التكنولوجي

- المشاريع:

- مبادرة (JEDI) بقيمة 10 مليارات دولار لتطوير أنظمة حرب إلكترونية بالتعاون مع Microsoft (U.S. Department of Defense, 2023).

- برنامج (Next Generation AI) لدمج الذكاء الاصطناعي في الأسلحة المستقلة. (DARPA, 2023)

- التحديات: تصاعد الهجمات السيبرانية، حيث سُجل 200 هجوم على البنى التحتية الحيوية عام 2023 (Cybersecurity Ventures, 2024).

3. الاتحاد الأوروبي: التوازن بين الابتكار والأخلاق

- التشريعات:

- حظر استخدام التعرف على الوجوه في الأماكن العامة (2023) لحماية الخصوصية. (European Parliament, 2023)

- فرض غرامة 1.2 مليار يورو على Meta لانتهاك قواعد حماية البيانات (European Commission, 2023).

- التعاون: مشروع (GAIA-X) لإنشاء سحابة أوروبية آمنة لتقليل الاعتماد على الشركات الأمريكية والصينية. (GAIA-X, 2023)

الآثار متعددة الأبعاد للصراع التكنولوجي

1. الأثر العسكري: من الحروب التقليدية إلى الحروب الهجينة

- الأسلحة المستقلة:

- روسيا: سلاح (KUB-BLA) الموجه بالذكاء الاصطناعي، قادر على تدمير أهداف على بعد 40 كم.
(TASS, 2023)

- إسرائيل: نظام (Iron Dome AI) لاعتراض الصواريخ بدقة 95%. (IDF, 2023)

- الحرب السيبرانية: الهجوم الإيراني على منشأة أرامكو (2022) تسبب في خسائر بقيمة 1.5 مليار دولار. (Al Jazeera, 2022)

2. الأثر الاقتصادي: الفجوة الرقمية وتداعياتها

- الاستثمارات العالمية 2023 :

- الصين: 150 مليار دولار (McKinsey, 2023).

- الولايات المتحدة: 120 مليار دولار (Brookings Institution, 2023)

- الاتحاد الأوروبي: 80 مليار دولار. (European Commission, 2023)

- التداعيات: 60% من سكان إفريقيا لا يستطيعون الوصول إلى الإنترنت عالي السرعة، (World Bank, 2023) مما يعمق التبعية الاقتصادية.

3. الأثر الأخلاقي: بين الابتكار والانتهاكات

- المراقبة الجماعية:

- الصين: نظام (Social Credit) لتصنيف المواطنين. (Human Rights Watch, 2023).

- الهند: استخدام الذكاء الاصطناعي لرصد المظاهرات. (Amnesty International, 2023).

- التحيز الخوارزمي: تفضيل أنظمة التوظيف للذكور بنسبة 35%. (MIT, 2023)

التوصيات: نحو نموذج تعاوني عالمي

1. تعزيز الحوكمة العالمية:

- إنشاء "الوكالة الدولية لتنظيم الذكاء الاصطناعي" لوضع معايير أخلاقية مُلزمة. (UNESCO, 2023)

- اعتماد معاهدة دولية تحظر الأسلحة المستقلة، على غرار معاهدة حظر الألغام (1997). (ICRC, 2023)

2. سد الفجوة الرقمية:

- إطلاق "صندوق التكنولوجيا العالمي" بتمويل 20 مليار دولار لدعم البنى التحتية الرقمية في الدول النامية. (World Bank, 2023)

- برامج تدريبية مشتركة بين الجامعات العالمية لبناء كوادر تكنولوجية. (OECD, 2023)

3. تعزيز الشفافية:

- إلزام الشركات بنشر تقارير دورية عن استخدامات الذكاء الاصطناعي وتأثيراتها المجتمعية. (EU AI Act, 2023)

- إنشاء محاكم دولية لمحاسبة الجهات المنتهكة للخصوصية الرقمية. (UN Human Rights Council, 2023).

الخاتمة

يُشكل الصراع التكنولوجي تحدياً وجودياً للبشرية، حيث تُحدد التكنولوجيا مَنْ يملك القوة وَمَنْ يخضع لها. ومع ذلك، فإن هذا الصراع ليس قدرماً محتوماً؛ فمن خلال التعاون الدولي وتبني أطر أخلاقية، يمكن تحويل الذكاء الاصطناعي من أداة دمار إلى ركيزة للسلام. كما ذكر الفيلسوف "يوفال نوح هراري": (Harari, 2023) التكنولوجيا ليست جيدة ولا سيئة، لكنها ليست محايدة أيضاً... فخياراتنا هي التي تُحدد مسارها".

المراجع

- Morgenthau, H. J. (1948). *Politics Among Nations*. Alfred A. Knopf.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism PublicAffairs.
- World Bank. (2023). *Bridging the Digital Divide*.
- Badie, B. (2023). *L'IA et la Sécurité Internationale*. Presses de Sciences Po.

التقارير الدولية:

- SIPRI. (2023). *Military Expenditure Database*.
- Amnesty International. (2023). *Mass Surveillance in the Digital Age*.
- OECD. (2023). *AI Investments and Global Trends*.
- World Economic Forum. (2023). *The Global Risks Report 2023*.

المعجم الذهني وبناء الكفايات الأساس
لدى المتعلمين في ضوء اللسانيات التوليدية:
مشروع إعداديات الريادة نموذجا
-مقاربة وصفية تحليلية-

الباحث: حسن مدان

طالب باحث في مختبر الدكتوراه: اللسانيات وقضايا اللغة العربية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط
المملكة المغربية

الملخص:

يرتكز مشروع إعداديات الريادة، في تدريس اللغة العربية عبر مستوياتها التعليمية، على المعجم الوظيفي. وهو معجم يقوم على تعريف الكلمة، وشرحها، ثم توظيفها في جمل بهدف إغناء الرصيد المعجمي للمتعلم.¹ نُدافع، في هذه الورقة، عن القدرة اللغوية وأهمية المعجم الذهني في تعليمية اللغة العربية. ونستدل على ذلك بما جاء به الفاسي الفهري (1986، 1997) والنهبي (2017). فالمعجم الذهني (mental lexicon) جزء من الملكة اللغوية (القدرة اللغوية)، ويكتسي أهمية كبرى في الأدبيات اللسانية، وعلم الأعصاب، وعلم النفس التربوي وعلم البيولوجيا، إلخ. ويكمن دوره حسب تشومسكي (2006) وأيتشسن Aitchison (1987)، في كون التمثيل الشبكي الذهني للوحدات المعجمية، يتم من خلال عمليات التحليل والتفكيك وإعادة البناء. فالذهن البشري يعتبر أن كل متكلم للغة طبيعية، فهو يتكلمها بمعجم ذهني محدد ومضبوط، يمكنه من معرفة مجموع مفردات اللغة، والإحاطة بعدد من خصائصها الصوتية والصرفية والتركيبية والبلاغية.² والورقة مقسمة كما يلي: في النقطة الأولى نتناول المعرفة المدرسية بين القدرة والإبداعية، وفي النقطة الثانية، نقف عند الفرق الجوهرية بين المعجم والقاموس. وفي النقطة الثالثة، نناقش مصطلحي التواصل المعرفي والتواصل الوظيفي. وفي النقطة الرابعة، نتفحص مفهوم الكلمة في الأدبيات اللسانية وخصوصياتها الصرفية والمعجمية. وفي النقطة الخامسة، نسلط الضوء على المهارات اللغوية المستهدفة في إعداديات الريادة والتعليم الصريح أو الضمني. ونختم بملخص عامة تتضمن اقتراحات وتوصيات لتعزيز القدرة اللغوية لدى المتعلمين. الكلمات المفتاحية: المعجم الوظيفي، المعجم الذهني، مشروع الريادة، تعليمية اللغة العربية. المعرفة المدرسية.

¹ في نظرنا؛ نُعدُّ تلك الركيزة تقليدية لا جديد فيها؛ فمزال المعجم هو نفسه (التعريف والشرح)، والعملية والطريقة نفسها.

² أنظر الفاسي (1986: 13) و(1997: 62). وللاستغناء أنظر كذلك الحافظي (2023: 176)

ديباجة

استغرب الفيلسوف اليوناني أفلاطون وهو يتساءل: " كيف يمكن للإنسان أن يعرف ويفهم الكثير عن الكون رغم قصر تجربته". أما الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" فقد شك في كل شيء إلا في أفكاره. وعلى ذلك النهج سار تشومسكي (1965) الذي يفترض أن الإنسان أو الطفل مزود بملكة لغوية فطرية تمكنه من توليد عدد لا محدود من الكلمات والعبارات اللغوية.

لقد تميزت أبحاثنا السابقة بكونها أبحاثا لسانية مقارنة (comparatives linguistics). لكن هذه الدراسة الحالية هي مقارنة وصفية تحليلية لمجموعة من المعطيات الخاصة بإعداديات الريادة¹. هذه المعطيات قد حوتها بعض كراسات اللغة العربية في السلك الثانوي الإعدادي (نسخ تجريبية 2024/2025).

وقد أحدث "مشروع الريادة" في المدرسة العمومية نقاشا واسعا في تعليم وتعلم اللغات عامة، واللغة العربية خاصة. وهذه محطة مهمة في تاريخ الإصلاحات التعليمية المغربية. فقد انبجس من خلال ذلك تيارين: تيار مؤيد وتيار معارض. الأول، يؤكد على مدى نجاح هذا المشروع وأهميته في تحسين مستوى التعلّمات لدى المتعلمين². والثاني، يعتبر هذا المشروع أقل أهمية من سابقه؛ نظرا للتجارب السابقة التي لم تحقق الأهداف المنشودة في الإصلاح، وذلك راجع بالأساس إلى ضبابية الرؤية وغياب الحوار البناء مع باقي مكونات المنظومة التربوية والتعليمية.

وبالرغم من الجهود المبذولة لإصلاح التعليم بالمدرسة العمومية من خلال نموذج 'مشروع الريادة'³، واعتبار المعجم الوظيفي (القدرة الوظيفية) المدخل الأساس لتعليم وتعلم اللغات؛ فإنه لا بد من تسجيل الملاحظة التالية: تم إغفال المعجم الذهني وأهميته في هذا المشروع الريادي، على اعتبار أن المعجم الذهني معجم يقوم على تنشيط ذاكرة المتعلم وتحفيزها من خلال العمليات الذهنية كالتحليل والتفكير وإعادة البناء، مما يساهم في تجويد التعلّمات الأساس لدى المتعلم. على عكس المعجم الوظيفي القائم على التعريف، والشرح والتوظيف بهدف إغناء الرصيد المعجمي للمتعلم. وهذا ما يجعل المعجم الحالي

¹ صراحة، هذه المعطيات قد تكون غير كافية لكنها ضرورية؛ لأننا في مرحلة التجريب (السلك الإعدادي 2024-2025).

² ينطلق هذا الرأي، غالبا، من التجربة التي انطلقت في المدرسة المغربية الابتدائية الرائدة، والتي عرفت نجاحا في معالجة التعثرات والتحكم في التعلّمات.

³ يظهر أن الوضعية التعليمية الحالية مقارنة بسابقها؛ عرفت تطورا ملحوظا؛ حيث أصبح لزاما في السنوات الدراسية أن يكون للمتعلم مشروعا شخصيا، وتتم مواكبته وتتبعه طيلة مساره الدراسي حتى يندمج في سوق الشغل مستقبلا.

معجما تقليديا، لا تتوفر فيه شروط المرونة والتحفيز. على أساس أن المتعلم يملك قدرة لغوية تساعده على إنتاج ما لا حصر له من المفردات والجمل. وهذا الكم الهائل من المعلومات أو المفردات يمكن غربتها بألية أكثر فاعلية (الغربة اللغوية). وبذلك يتعرف المتعلم على ما هو مستعمل، وما هو مهممل في لغته.

1. المعرفة المدرسية: بين القدرة والإبداعية

إن المعرفة، بغض النظر إلى موقعها ضمن المثلث الديدائكتيكي، تُمثلُ جوهر العملية التعليمية التعلمية. لذلك؛ فإن هذه المعرفة المتعلمة ينبغي أن تكون مناسبة لاحتياجات المتعلم وربطها بالمحيط الذي يتواجد فيه المتعلم، وكذلك تنويعها حتى تتلاءم مع فكره وطموحاته. فمتعلم اليوم ليس هو متعلم الأمس. لأننا في عصر الرقمنة والتكنولوجيا وتعدد طرق البحث عن المعرفة، وتغيير على مستوى الآليات والوسائل المستخدمة لتقريب المعارف والأفكار المستحدثة للمتعلمين. وتنوع الأجهزة الإلكترونية؛ فالمعرفة لها علاقة بالميكانيزمات (mechanisms) النفسية والذهنية التي يولد بها الطفل الإنسان. أما السلوك فهو مظهر من مظاهر هذه المعرفة. وعليه؛ ينبغي تقديم هذه المعرفة المدرسية على شكل مواد وأنشطة وألعاب لغوية فنحن أمام متعلم يُقبل على الأنشطة المحفزة التي تتأسس على التركيز والتحليل والتفكير. فللمتعلم قدرة لغوية (ملكة لغوية) تمكنه من الإبداع؛ شريطة توفير بيئة آمنة محفزة. ومن هذه الأنشطة اللغوية اعتماد الجذر اللغوي لاكتشاف المادة أو المواد اللغوية المتعددة (الاشتقاقات)، فمثلا يمكن اشتقاق مجموعة من المفردات أو الكلمات من خلال الجذر (ك ت ب) = كاتب - مكتوب - كتابة - مكتبة - مكتب، إلخ. أو الاعتماد على منهج التقليلات في الحروف كما فعل الخليل بن أحمد الفراهيدي وهي طريقة ذهنية تُنشط ذاكرة المتعلم؛ وبذلك تكون اللغة العربية لغة حيوية ونشيطة تنال إعجاب المتعلم في المستويات الدراسية، وما قلناه في المعجم يمكن قوله كذلك في باقي علوم اللغة العربية وآدابها.

وما يزيد الأمر تعقيدا أن اللغة، بشكل واسع، هي الأداة والموضوع؛ أي الأداة التي يتواصل بها المدرس داخل الفصل الدراسي مع متعلميه، وهي موضوع التدريس (تدريس قواعد اللغة). عكس المواد الأخرى التي تُعتبر اللغة وسيلة للتدريس لا غير¹.

¹ فاللغة أداة للتدريس وموضوع التدريس: أنظر على سبيل المثال الأفكار التي جاءت بها النهيبي (2017).

ومن بين المفاهيم التي أثارت انتباه اللغويين في دراسة الذهن البشري بصفة عامة مفهومي القدرة (compétence) والإبداعية في علاقتها بالمعرفة. فمثلا، اللسانيون التوليديين يعتقدون أن الإنسان مزود بنسق فطري يمكنه من اكتساب لغة من اللغات؛ وهذا يعني، أن الفرد يستطيع أن ينتج ما لانهاية من الجمل بفضل القدرة اللغوية أو الملكة اللغوية (language faculty) الفطرية التي يملكها. وهذا الافتراض يكون صحيحا إذا تحقق شرطا نسميه بـ "المعرفة الإبداعية". إذ، كيف يمكن لفرد ما أن يفكر في وسط غير محفز (بيئة غير آمنة) على التحليل والتفكيك، والنقد والبناء؟'

وتذهب السلامي (2020)، إلى أن، الإبداعية، كما جاء في النحو التوليدي، قدرة المتكلم المستمع على استعمال نسق (نظام) من القواعد النحوية المستبطنة لإنتاج وفهم جمل لم يسبق له أن أنتجها أو سمعها من قبل. والمتكلم المستمع، في تصور تشومسكي، هو شخص مثالي ينتمي إلى جماعة لسانية متجانسة تمام التجانس، ولا يتأثر في إنجازه اللغوي بشروط واردة نحويا مثل: محدودية الذاكرة أو السهو أو عدم الانتباه أو الأخطاء، إلخ¹.

2. المعجم والقاموس: قضايا وإشكالات

2.1 المعجم: لائحة أم نظام

لا شك أن المعجم عبارة عن مفردات يتم اكتسابها أو تعلمها بطريقة واعية أو غير واعية. فكل متكلم للغة طبيعية، حسب الفاسي الفهري (2021)، قد قر قراره على مخزون ذاكري غير واع يجلي معرفته لتلك اللغة وملكته فيها، وهذا المخزون عبارة عن معجم ذهني يمثل الثورة المفرداتية المخزنة، وجهاز قواعد نشيط يرسم أسس تأليف هذه الأبجدية. متولد عن "عضو ذهني" حاسوبي، يمكن من تأليف الأبجديات والمفردات في بني متوالدة عديدة، بل غير محدودة. وعليه، تكون معرفة اللغة أساسا توليدية، وفي نفس الوقت "إبداعية". ويتزود كل متعلم للغة، عادة، بأدوات لغوية صناعية، ضمنها قاموس يعينه على تمثيل معاني المفردات وصيغها وأصواتها، وكذلك كتاب قواعد نحوية وصرفية تعيد إلى ذهنه طرق تأليف الوحدات المعجمية.²

وقد زعم تمام حسان أن المعجم ليس نظاما بل قائمة من المفردات؛ لأنه لا تتوافر له مقومات النظام (العلاقات العضوية النسقية، الجدولة، الاستعارة من لغة إلى أخرى) لكنه مع ذلك جزء من اللغة.³ بينما

²¹ للمزيد من التفاصيل عن القدرة والإبداعية بشكل مبسط أنظر السلامي (2022: 38). وكذلك أنظر مدان (2024) عن النحو الكلي.

² الفاسي الفهري (2021: 5).

³ تمام حسان: 314-315 (بتصرف).

يذهب الفاسي الفهري إلى أن المعجم في جوهره نسق علائق نحوية ودلالية يحدد الملكة اللغوية للغو.¹ فهو ليس لائحة من المفردات.

2.2. المعجم الذهني والصناعة القاموسية

يحظى المعجم الذهني، في الأدبيات اللسانية، بأهمية كبرى. أولا، لكونه يشكل جزءا من قدرة المتكلم اللغوية، وثانيا، لكونه محط اهتمام مجموعة من الأبحاث المعرفية الأخر كعلم النفس التربوي، وعلم الأعصاب، وعلم البيولوجيا. ومن أدوار المعجم الذهني (mental lexicon) حسب تشومسكي Chomsky (2006) وآخرين: تحليل المفردات، وتخزينها واسترجاعها، وكذا القيام بعمليات تفكيك المفردة وتحليلها كما تحلل الجملة في المكون التركيبي.² وكلها أدوار وعمليات ذهنية مرتبطة بالثروة المفرداتية أو بالمخزون الذهني الذي يخزنه المتعلم سواء بطريقة واعية أو غير واعية.

لكن، يظهر أن هناك تشتت واسع في الأدبيات اللسانية النظرية والتطبيقية في التفريق بين المعجم (lexicon) والصناعة القاموسية. إذ لا يمكن أن نحصر اللغة في المعاجم. وما قام به المعجميون القدماء من أمثال الخليل (Khalil) في معجمه العين، وابن فارس، والزمخشري، تُعدُّ مرحلة أساسية في البحث المعجمي وتطور نشأته عبر العصور.

وإذا كان الهدف من نشأة المعاجم العربية إنما هو حماية اللغة من اللحن بعدما اختلط العرب بالأعاجم؛ فإن المنهج التصنيفي الوصفي (أو الجمع) الذي اعتمده القدماء للمواد اللغوية؛ منهج لا يمكن نكرانه. فقد كان له الأثر الكبير في تطور العلوم المعرفية الحالية. لكن، تبقى هذه المعاجم غير كافية، لأن اللغة تتطور بتطور الزمان والمكان، مما ينتج عنه ظهور مفردات جديدة وتغير المعاني بسبب الحداثة التي نعيشها اليوم.

صحيح، دار نقاش واسع في الأدبيات اللسانية حول أهمية المعاجم الحديثة (المستحدثة) ودورها في الحفاظ على الملكة اللغوية للمتكلم العربي. ورغم هذا النقاش الدائر، فقد تبين، لنا، أن أغلب المعاجم "العصرية" الحالية إنما هي تقليد لما سبق من المعاجم القديمة؛ يغلب عليه الطابع الوظيفي.³

¹ الفاسي، المعجم العربي، ص16 (بتصرف).

² النهيي (2017: 88).

³ أنظر على سبيل المثال مواد المعجم العربي المعاصر لأحمد مختار، ومعجم الدوحة التاريخي. تعتمد في أغلبها على التعريف والشرح، والتصنيف، لا على تفكيك وتحليل بنية الكلمة باعتبارها كبسة من المعلومات المرمزة (الصوتي، والصرفي، والتركيبي، والدلالي، والذريعي، إلخ).

أما القاموس (dictionary) العربي فما زال يعرف عدة اضطرابات معرفية بسبب غياب رؤية واضحة، وعدم الاستفادة من الأبحاث اللسانية التوليدية السابقة في بناء القاموس المنشود، أي قاموس معرفي يعتمد على شبكات ذهنية تجعل المفردة أكثر قابلية للمتعلم، فالقاموس المدرسي العربي، غالبا، قاموس تقليدي، لا يواكب العصر (عصر التطور المفرداتي).

إذ لا بد للقاموس المدرسي أن يعتمد على تقنيات وأسس تجعل منه قاموسا لغويا ومعجما نسقيا (منظما) في نفس الآن، إذ يجب أن تعكس مداخله المعجمية (الوحدات المعجمية) العلاقات بين المفردات في المستوى الصرفي والتركيبي والدلالي، فيقيم علاقات بين المشتقات، كالأفعال والأسماء، ويرصد علاقات التعديّة واللزوم والجعل والصرورة، وعلاقات الانعكاس، والمطاوعة والمشاركة¹.

والخلاصة، إذن، أن دور القاموس دور تعليمي، لأنه يتوفر على عدد ثابت من المعلومات التي تساعد المتعلم في فك أنشطته المدرسية. أما معجم اللغة فيمكن تشبيهه بالبحر الذي لا ينضب أبدا، لأنه نظام ونسق من المفردات غير محدودة.

3. اللغة بين التواصل المعرفي والتواصل الوظيفي

هناك خلط، كبير، في الأدبيات اللسانية النظرية بين التواصل المعرفي والتواصل الوظيفي للغة. رغم أننا لا ننكر أن الوظيفة الجوهرية للغة هي التواصل. فمن النظرية الوظيفية تكون اللغة أداة (وسيلة) لا غاية. بينما في النظرية التوليدية المعرفية تكون اللغة غاية لا وسيلة. يذهب تشومسكي Chomsky (1975) إلى أن الهدف من اللغة هو التعبير عن الأفكار دون الحاجة إلى تحقق شروط أو نية التواصل. حيث يمكن أن أعبر عن أفكاره دون قيد تواصلية. وبمعنى آخر، يمكن أن أكتب مقالا أو كتابا بمجرد تمثل الفكرة في ذهني.

والمعنى، أنه يمكن دراسة بنية اللغة دون الانطلاق من وظيفتها كما يجوز للفيزيائي والرياضي، والفزيولوجي، والجغرافي، أن يحلل الظواهر دون أن الأخذ بعين الاعتبار وظيفتها.

وعلى عكس ذلك يذهب الوظيفيون اللغويون إلى أن اللغة وظيفتها الأساسية التواصل؛ انطلاقا من وضعية تواصلية (سياق تواصلية) تتمثل في شروط: المتكلم، والموضوع (الخطاب)، المخاطب، القناة التواصلية، والسياق، والسنن.

¹ النهبي (2017)، نفسه، ص90.

والملاحظ عند الوظيفيين أن دراسة الوظيفة التواصلية للغة هي التي تبين وتحدد بنيتها. ويمكن أن نجمل ما قلناه في الجدول التالي (1):

المنطلق	اللغة والتواصل	النظرية اللسانية
بنية اللغة هي التي تحدد وظيفتها التواصلية المعرفية > البنية = الوظيفة <	التواصل المعرفي	التوليدية
الوظيفة التواصلية للغة هي التي تحدد بنيتها > الوظيفة = البنية <	التواصل التداولي	الوظيفية

فالهدف الأساس، عند الوظيفيين من استعمال اللغة هو إقامة التواصل، أما الأهداف الأخرى أهداف ثانوية أو مشتقة. والوسيلة الأصل لاستعمال اللغة هي القناة الصوتية- السمعية، أما الوسائل الأخرى وسائل ثانوية. وتتعدد ظروف استعمال اللغة عند الوظيفيين إلى ظروف مادية (فيزيائية)، و ظروف اجتماعية (ثقافية)، و ظروف لغوية.¹

4. تعريف الكلمة في الأدبيات اللسانية

يمكن تعريف الكلمة (word)، رغم اختلاف وجهات النظر اللسانية المعرفية، بكونها 'وحدة لغوية تنتج معنى، بسيطاً أو مركباً.' قد يكون بسيطاً أو مركباً. وإذا أردنا أن نفصل في الأمر؛ فالكلمة من الناحية الخطية عبارة عن سلسلة من الأصوات الموجودة بين فراغ. أما من الناحية التركيبية فتعتبر وحدة صغيرة في التركيب ويمكن أن تأتي مستقلة. أما صرفياً، فإن الكلمة أصغر وحدة دالة. أما صوتياً، فالكلمة مجال إسناد النبر.²

لاحظ معي المثال التالي (2):

(2) فسيكفيكهم (قرآن كريم)

فهل نعتبر المثال (1) كلمة أم جملة؟ أو بتعبير آخر، هل هي مفردة بسيطة أم مركبة؟

¹ أنظر على سبيل المثال أحمد المتوكل (2010)، ص61 (بتصرف).
² للمزيد من التفاصيل أنظر تورابي (2015: 39 / 40) بتصرف،

والظاهر، إذن، أن المثال (1) كلمة مركبة من لواصق صرفية، وموجه، وجذر، وصيغة، وجذع، وزمن، وجهة، إلخ.

وعليه، فإن تنظيم الكلمة في اللغة العربية يتم من خلال القاعدة التالية: الجذر، ثم الصيغة، ثم الجذع واللواصق. لأن النظام الصرفي للغة العربية نظام متنوع، يجمع بين ما هو سلسلي وغير سلسلي. فهو سلسلي باعتماده للواصق، مثل اللغات الأوربية، وغير سلسلي في اعتمادها الصيغ. فالجذع عبارة عن متوالية من السواكن والحركات [صا ص] ¹. أما الجذر فعبارة عن متوالية من السواكن الحاملة للمعنى المعجمي المادي [صا صا صا]. والصيغة هي متوالية من الحركات والمعبر عنها في الصرف العربي بالفاء (فاء الكلمة) والعين (عين الكلمة) واللام (لام الكلمة) وتجمع في [فعل]. لننظر في المثال (3):

(3) تأليف

يُلاحظ من خلال المثال (3) أنه يتضمن سابقة [ت]، والصيغة [فعل] وواسطة [ي]. والجذر [أ ل ف]. الجذع [حروف صامتة وحركات].

وإن الوعي بأن عملية الوصول إلى معاني الكلمات وفهمها، يقتضي تفكيكها وتحليلها، وهذا الأمر ييسر للمعلم والمتعلم كشف دلالتها الداخلية. لذلك لا نتعلم المعجم كلمة كلمة، بل إن المعجم نظام حاسوبي تركيبى، ولا نؤوله دلاليا إلا بتحليله، وتفكيك كلماته. ومن هنا يمكن القول إن عملية الكبس تدل على أن الكلمة قد لا تكون مادة واحدة، بل تكون مكونة من مواد أو ما تحمله كلمات متعددة، لا كلمة واحدة². يذهب الفاسي الفهري (1986) إلى أن الكلمة ذات متميزة بملامحها الصرفية والتركيبية والدلالية، والمعجمية، والصواتية، إلخ. وهناك خلط وعدم الوضوح في التنظير للكلمة في البحث اللساني عامة³. لننظر في الجدول (4):

¹ للتوضيح: ص = صامت(ساكن). صا = صائت(متحرك)

² أنظر نادية العمري (2018) والحافظي (2023، ص187).

³ أنظر على سبيل المثال الفاسي الفهري (1986). والنهبي (2017) من بين آخرين.

• الجدول (4): نسق الكلمة في اللغة العربية

الكلمة	الجدع	الجذر	الصيغة
كَتَبَ	[ك - ت - ب]	ك ت ب	فَعَلَ [س - س - س]
تَأَلَّفَ	[ت - أ ل - ي - ف]	أ ل ف	تفعيل [س - س = س = س]
مُلْصِقٌ	[م - ل - ص - ق]	ل ص ق	مفعول [س - س = س]

يعبر الجدول (4) عن نسق الكلمة العربية. فهي تمر عبر قاعدة عامة: الجذر + الجدع + الصيغة = الكلمة. كما هو واضح في الأمثلة المتضمنة في الجدول أعلاه.

لننظر، الآن، في الجدولين (5) و(6) على التوالي:

• الجدول (5): الصيغ الأصلية والصيغة الموسعة

الصيغة الأصلية	الصيغة الموسعة	المثال
فَعَلَ	تفعيل	تنشيط
	فَعَلَ	نَشَّطَ
	مُفَعَّلٌ	مُنَشَّطٌ
	مُفَعَّلٌ	مَنْشَطٌ
	فَعِيلٌ	نَشِيطٌ

• الجدول (6): العلاقات النسقية بين الصيغ

الصيغة	العلاقة النسقية	دلالتها	المثال
فَعَلَ (اللازمة) أَفْعَلُ (المتعدية)	خرج (اللازمة) أخرج (المتعدية)	التعدية بالهمزة	خَرَجَ الولد = أَخْرَجَ الولد القلم
فَعِلٌ (اللازمة) فَعَّلٌ (المتعدية)	فَرِحَ (اللازمة) فَرَّحَ (المتعدية)	التعدية والتكثير بالتضعيف	فَرِحَ الولد = فَرَّحَ الولد أمَّهُ

صَنَّع الدباغ حذاء = صَنَّع الدباغ زيداً حذاءً	التكثير	صَنَّع صَنَّع	فَعَلَ المتعدية إلى واحد فَعَّلَ المتعدية إلى اثنين
حاور زيد صديقه= تجاوز الصديقان	المشاركة	حاور / تجاوز	فاعل وتفاعل

يهتم الجدول (5) و(6) بالعلاقات النسقية التي تجمع بين الصيغ (أصلية ومشتقة) وبين جذع الكلمة. فالظاهر أنه كلما تغيرت الصيغة تعدد المعنى. وعليه، فإن تعدد المعاني مرتبط بالصيغ. وهذا الأمر يساعد المتعلم على اكتشاف العلاقة النسقية بين المفردات ودلالاتها إما بالهمز أو التضعيف أو التاء الدالة على المطاوعة أو المشاركة.

• الجدول (7) الصيغة والجذر

المثال	الجذر	الصيغة
رسم الولد لوحة = تدل على التعدية	ر س م	فَعَلَ [رسم]
صنع الحداد حذاء = تدل على التعدية	ص ن ع	فَعَلَ [صنع]
حَزِنَ الولد = لازمة	ح ز ن	فَعَلَ [حزن]
أَحْزَنَ الأمرُ زيداً = جعلية	ح ز ن	أَفْعَلَ [أحزن]

يرسم الجدول (7) للعلاقة الدلالية والقاعدة المطردة بين الجذر والصيغة. فمثلاً يتم إفراغ الجذر رسم م في الصيغة فعل فينتج الفعل رسم. وتضمين الجذر [ص ن ع] في الصيغة يُؤلِّدُ معنى التعدية كما في المثال الثاني ضمن الجدول (7). وهذه الأمور مهمةٌ تساعد المتعلم في تنشيط ذاكرته.

وقد نادينا، في عدة مناسبات علمية، إلى محاولة تجديد الكتب المدرسية حتى تتلاءم مع واقع المتعلم وتسائر العصر الحديث بالاعتماد على أنشطة تحفز المتعلمين داخل الفصل الدراسي وخارجه على التحليل والتفكيك. فمثلاً، يمكن اعتماد التقليلات الصوتية للمادة اللغوية حتى يتمكن المتعلم من تقديم مادة موسعة من المفردات وبطريقة واعية أو غير واعية يكتشف المهمل والمستمع من المفردات سواء

في لغته الأولى أو لغته الثانية ولهجاته كما في الجدول (8) أسفله. خصوصاً أن اللغة الأمازيغية والعربية،
مثلاً، تجمعهما مفردات مشتركة.

■ الجدول (8): أنشطة الجذور اللغوية (التقليبات)

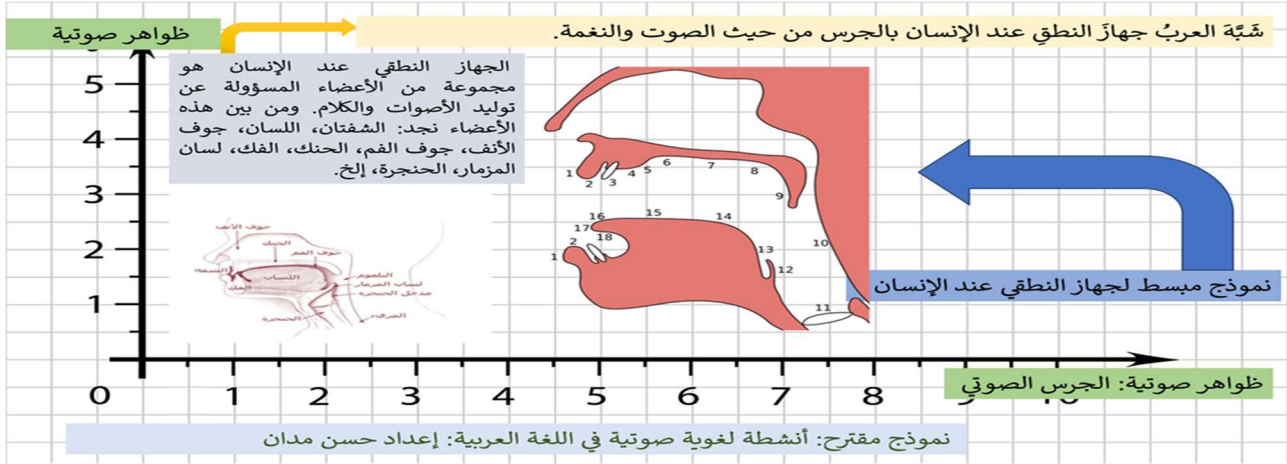
أنشطة لغوية (التقليبات)	الجذر اللغوي
<p>تتضمن هذه التقليبات اللغوية، مثلاً، المستعمل والمهمل. فالهدف أن يتمكن المتعلم من التساؤل حول حقيقة المفردات؛ لأن "التساؤل بداية الفكرة والتعلم".</p> <p>*الغاية: [غاية تعليمية لتنشيط الذاكرة]</p>	كتب
	كبت
	تكب
	تبك
	بكت
	بتك

■ التعليم الشبكي: نماذج ومقترحات أنشطة لتدريس اللغة العربية

وفي إطار تعزيز القدرة اللغوية لدى المتعلم؛ فإن التعليم الشبكي، يقوم على اتجاهين: اتجاه تصاعدي
نرمز له بالسهم ↑ (أي من الأسفل نحو الأعلى)، واتجاه تنازلي نرمز له بالسهم ↓ (أي من الأعلى نحو
الأسفل). حيث سنمثل لبناء المفردات والجمل بالتصاعدي، بينما نمثل لبناء النص بالتنازلي. كما هو
موضح في الشبكات التالية:

أ. النموذج الأول: ظواهر صوتية نموذجية

أولا: الجهاز النطقي عند الإنسان وبعض خصائصه



شبكة لغوية رقم (9) للجهاز النطقي عند الإنسان (صورة الجهاز من ويكيبيديا العربية)

ثانيا: الأصوات العربية ومخارجها

لا تأتلف الحروف التي تخرج من نفس المخرج. مثلا لا نقول: "هعغ" لأنها مخرجها الحلق.

ظواهر صوتية

مخرجها	الأصوات العربية
الحلق (أقصاه، وسطه، أدناه)	الهمزة، الهاء، العين، الحاء، الغين، الخاء
اللسان (أقصاه، وسطه، أدناه، طرفاه) مع تموجات واحتكاك مع الأعضاء الأخرى	القاف، الكاف، الجيم، الشين، الضاد، اللام، النون، الراء، الطاء، الدال، التاء، الزاي، السين، الصاد، الظاء، الذال، الثاء
الفاء مخرجها الشفة السفلى مع احتكاك بأطراف الثنايا العليا. بينما الحروف الباء والواو غير لينة مخرجهما الشفتان.	الفاء، الباء، الميم، الواو غير اللينة
الجوف	الألف، الياء، الواو (حروف اللين الساكنة)

ظواهر صوتية: المخرج الصوتي

نموذج مقترح: أنشطة لغوية صوتية في اللغة العربية: إعداد حسن مدان

شبكة لغوية رقم (10) للأصوات العربية ومخارجها

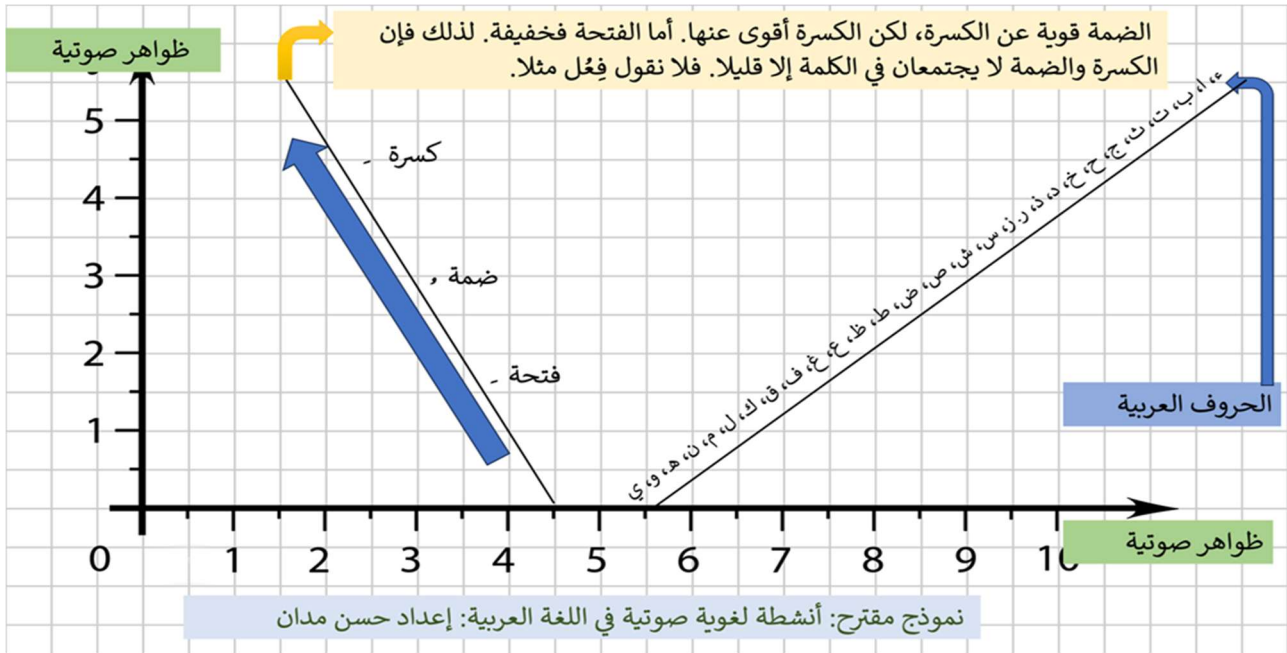
ثالثا: الأصوات العربية وبعض صفاتها



شبكة لغوية رقم (11) للأصوات العربية وصفاتها

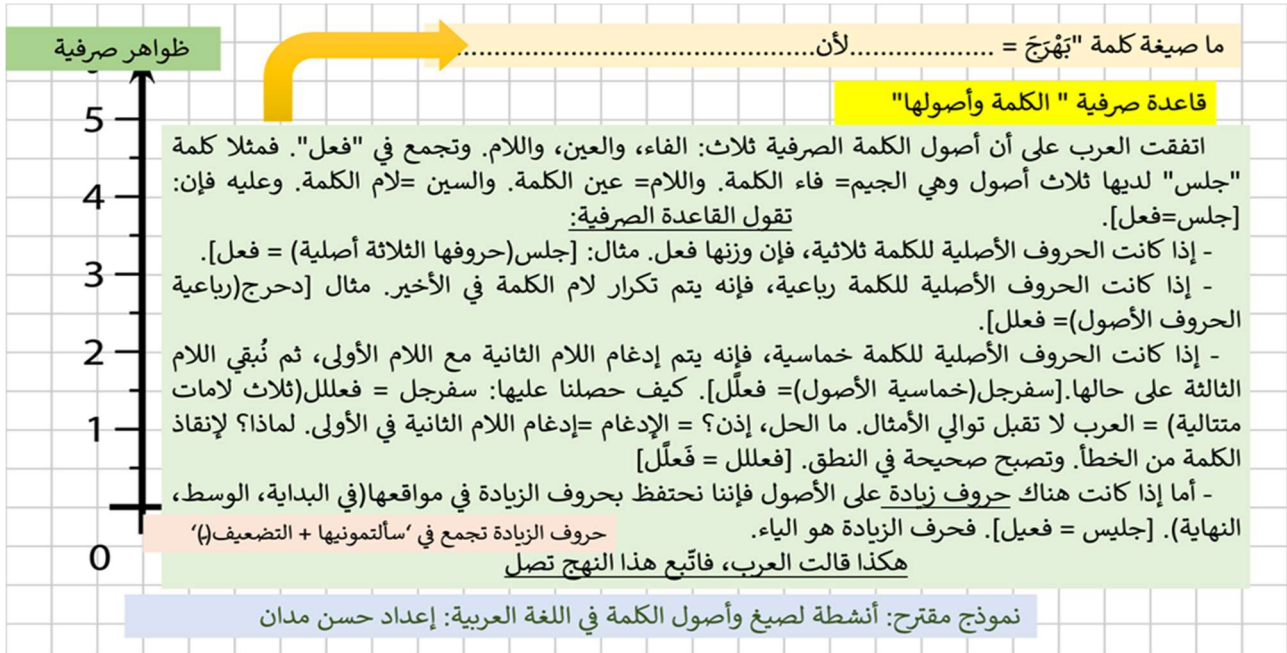
ب. ظواهر صرفية: الكلمة وخصائصها الصرفية

أولا: الحروف والحركات القصيرة



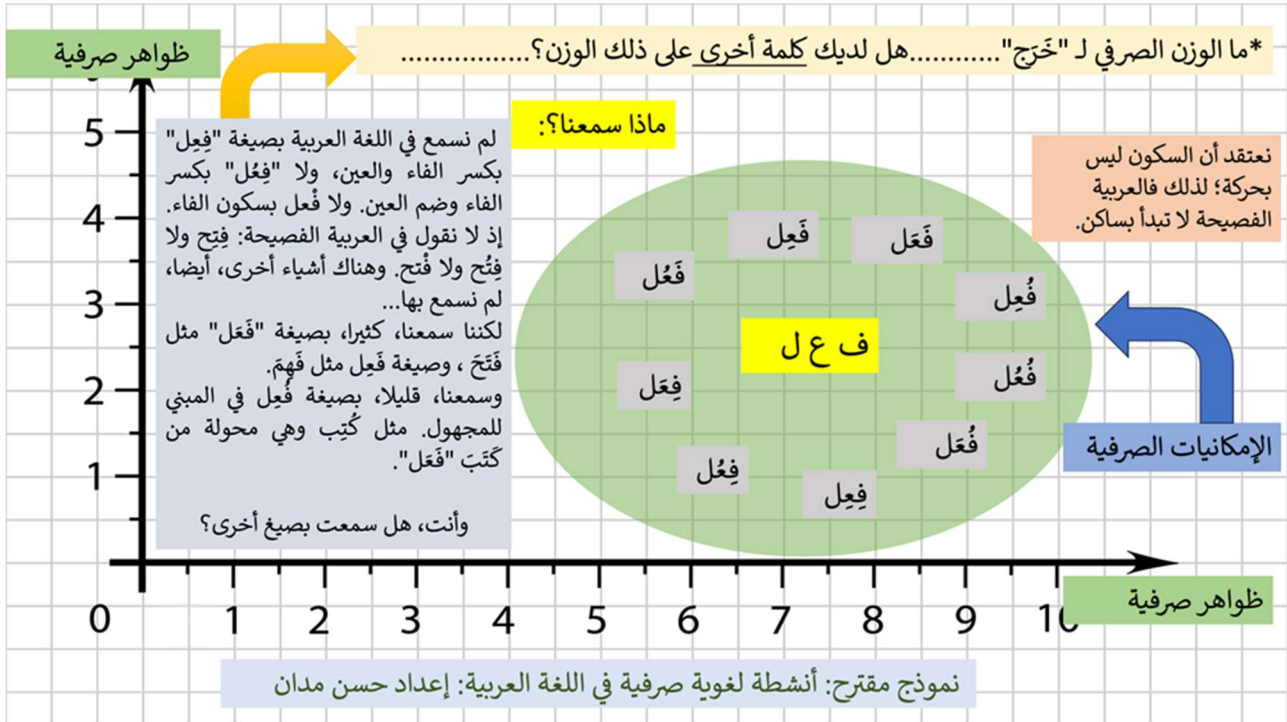
شبكة لغوية رقم (12) للحروف والحركات القصيرة في اللغة العربية

ثانيا: الكلمة الصرفية وأصولها



شبكة لغوية رقم (13) لأصول الكلمة الصرفية

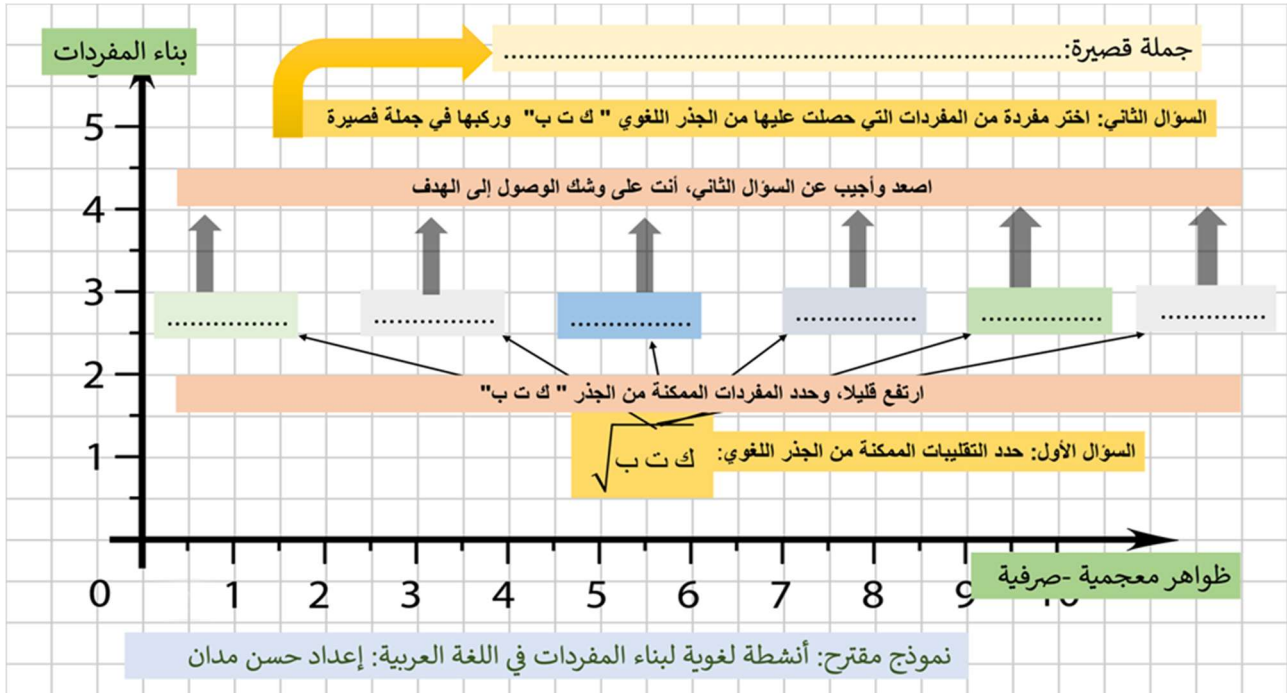
ثالثا: الصيغ النسقية



شبكة لغوية رقم (14) للصيغ الصرفية

ج. ظواهر معجمية - صرفية

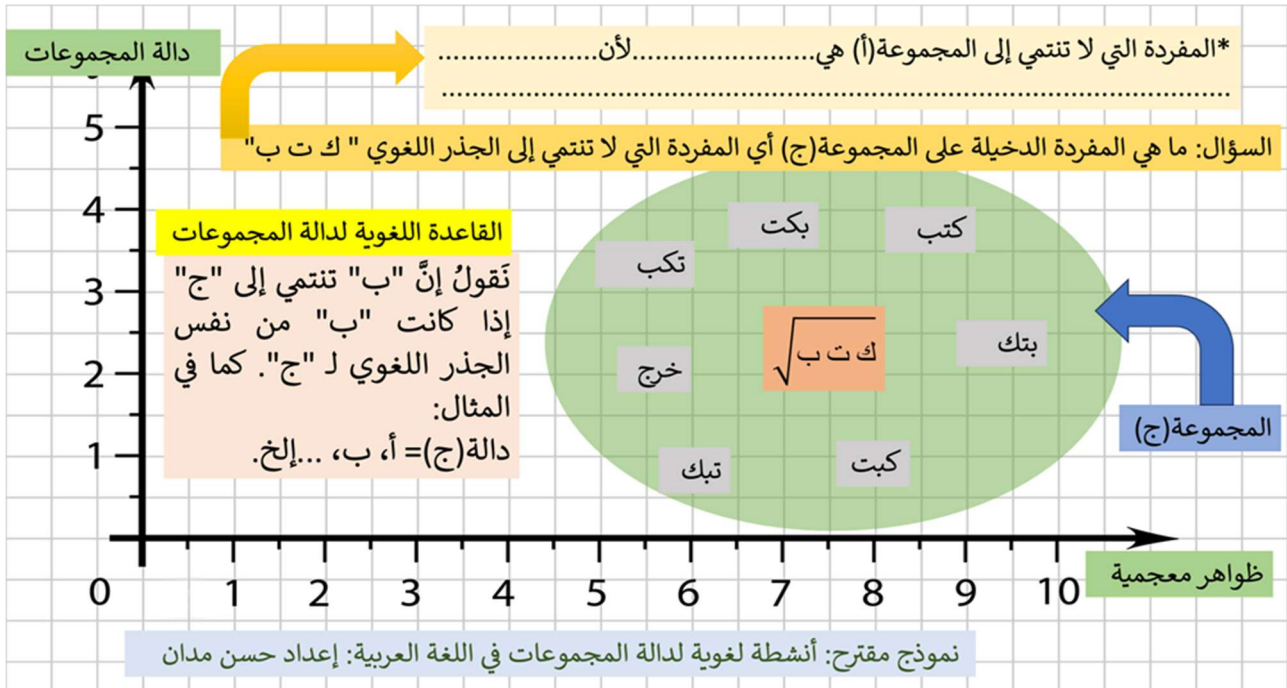
أولاً: بناء المفردة.



شبكة لغوية رقم (15) لبناء المفردات بشكل تصاعدي [من الأسفل إلى الأعلى]

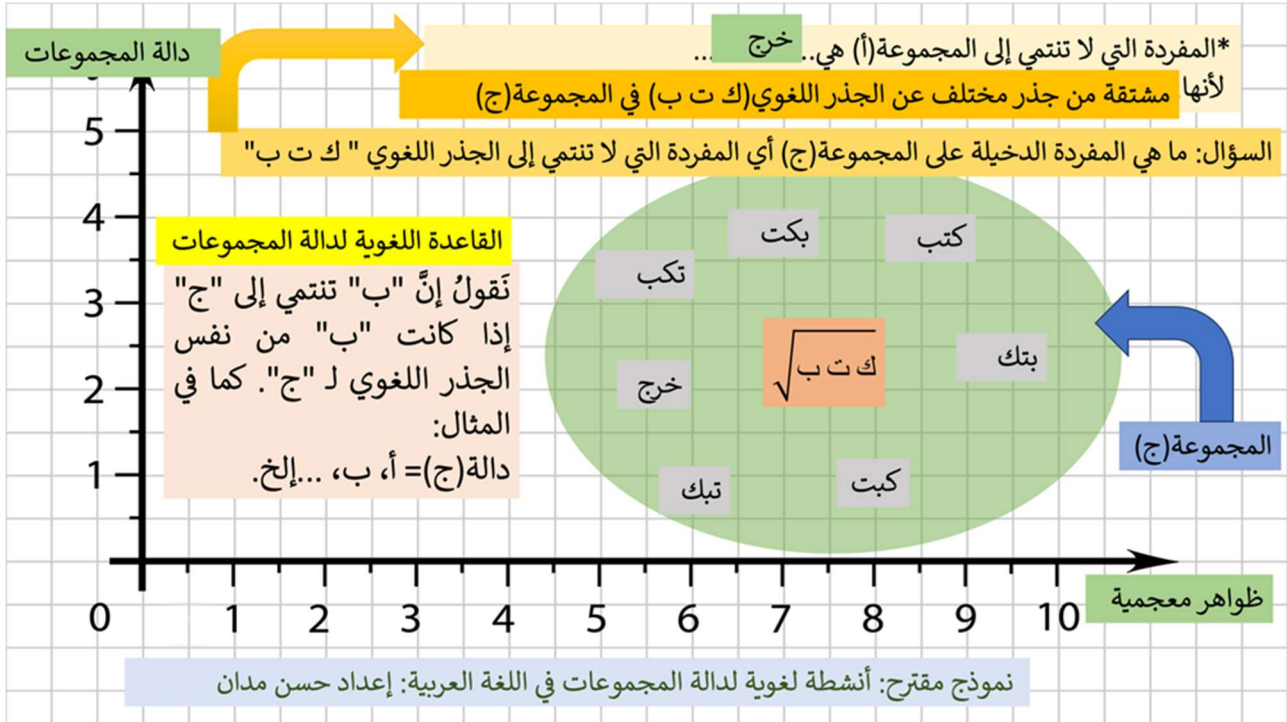
ثانياً: دالة المجموعات

النمذجة والممارسة التفاعلية



شبكة لغوية رقم (16) لدالة المجموعات بشكل تصاعدي [من الأسفل إلى الأعلى]

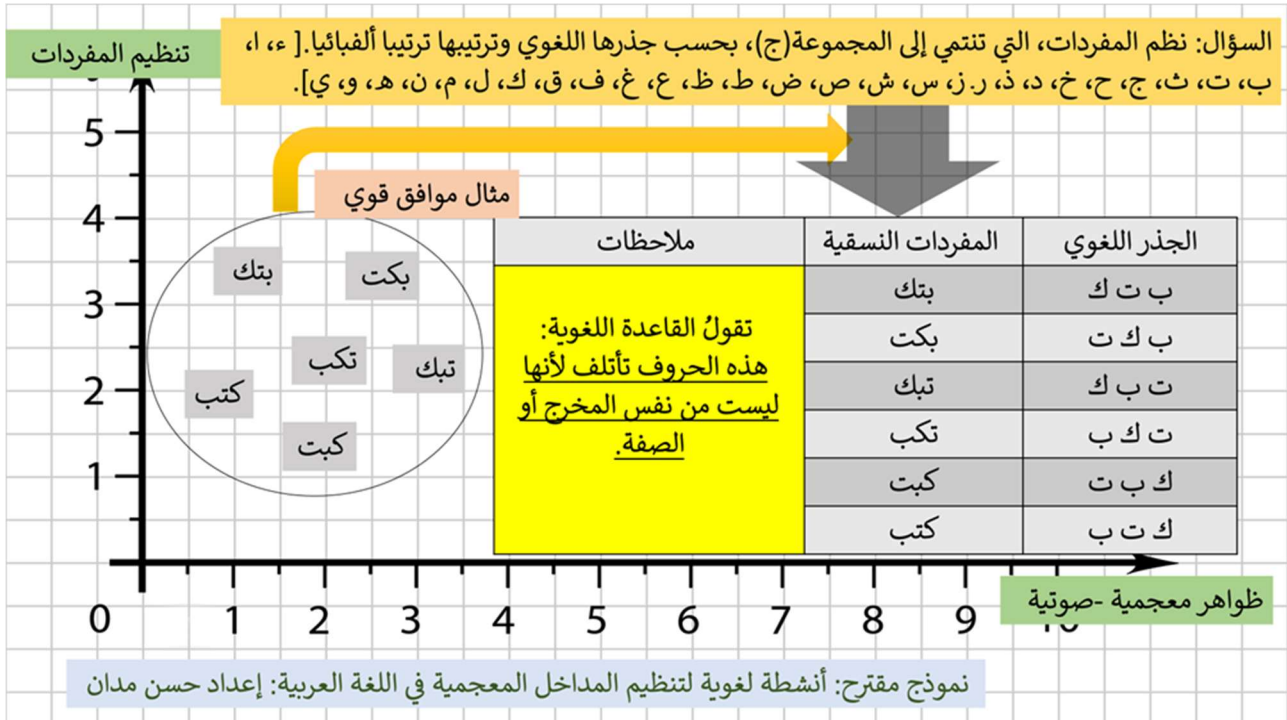
• مثال توضيحي



شبكة لغوية توضيحية رقم (17) لبناء الدالة اللغوية بشكل تصاعدي

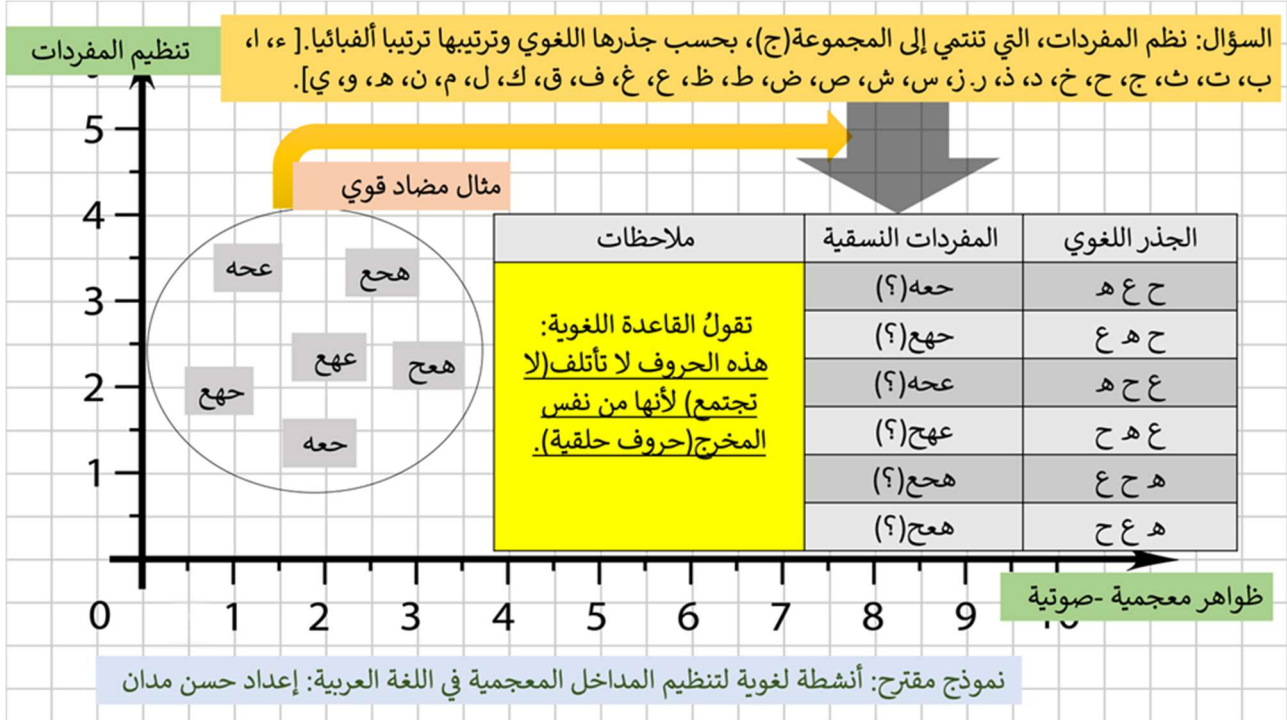
د. ظواهر معجمية - صوتية: تنظيم المفردة في المعجم أو القاموس

• أولا: المثال الموافق القوي



شبكة لغوية رقم (18) لتنظيم المفردة داخل المعجم

ثانيا: المثال المضاد القوي:



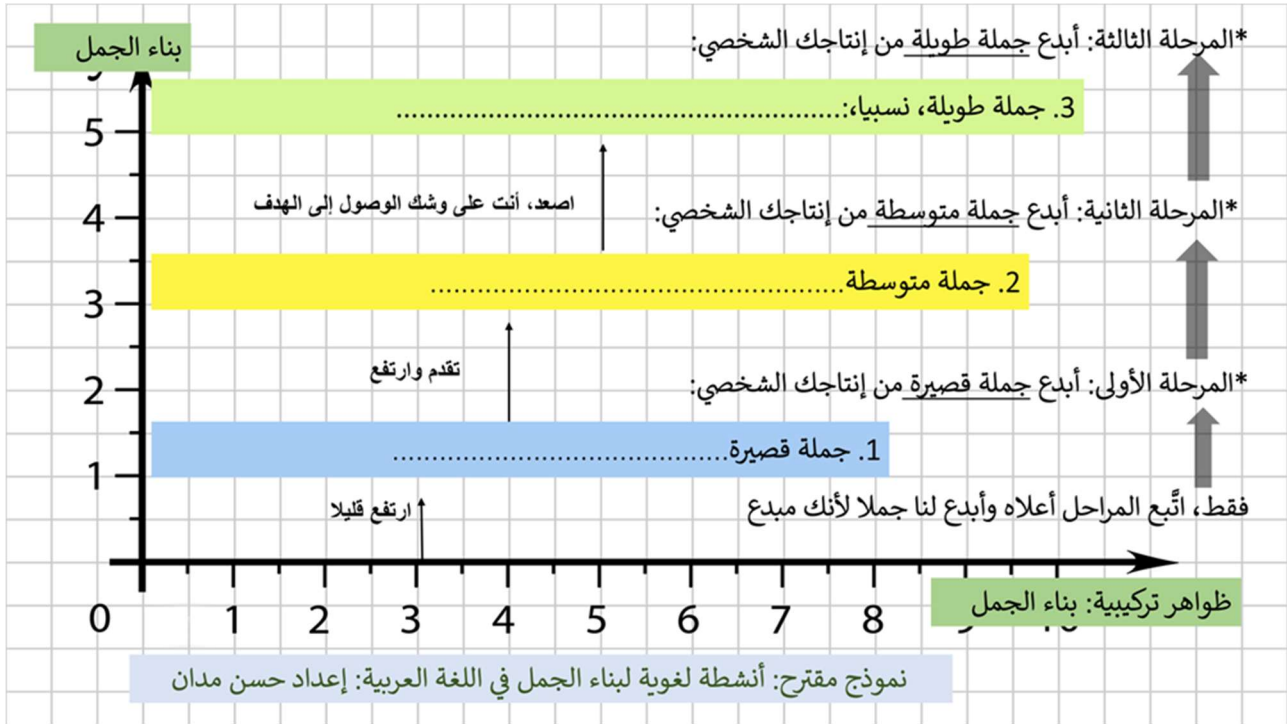
شبكة لغوية رقم (19) لمثال مضاد قوي في تنظيم المفردة المعجمية

ثالثا: المثال المضاد شبه قوي



شبكة لغوية رقم (20) لمثال مضاد شبه قوي في تنظيم المفردات

هـ. ظواهر تركيبية: بناء الجمل: القصيرة، والمتوسطة والطويلة.



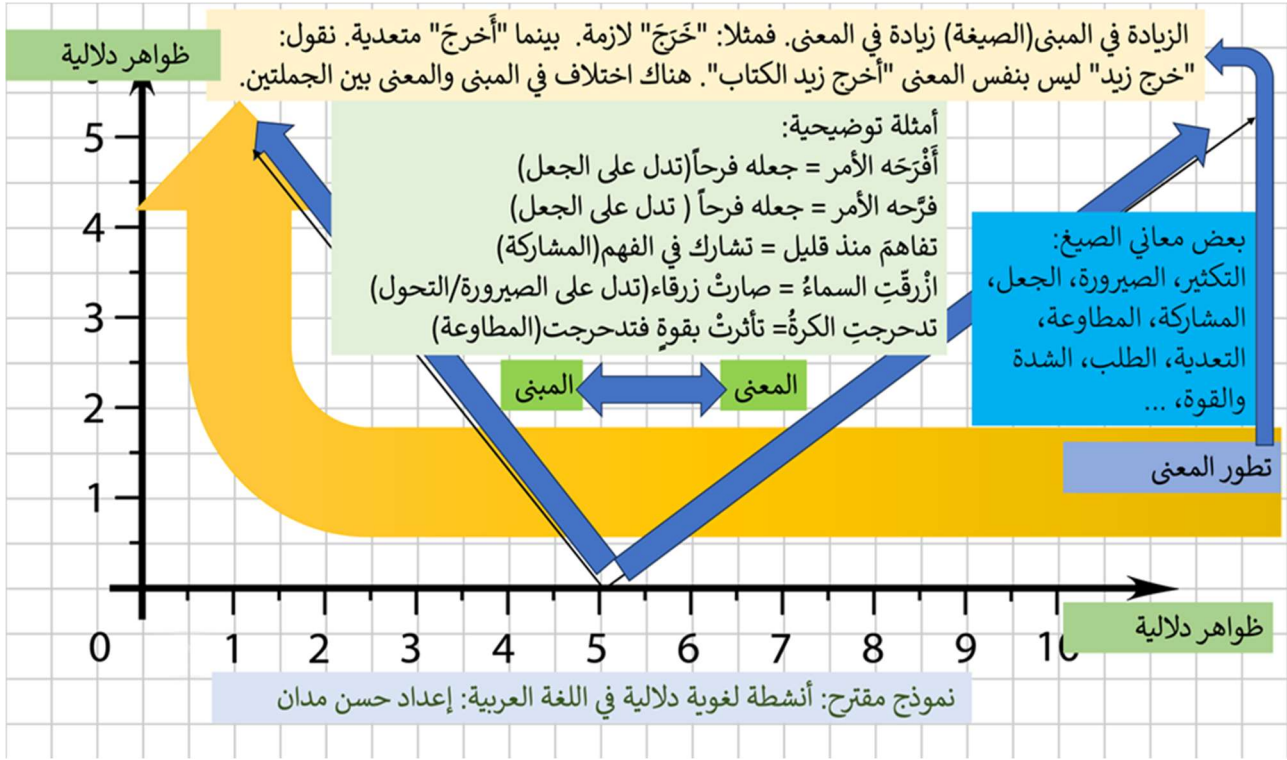
شبكة لغوية رقم (21) لبناء الجمل بشكل تصاعدي [من الأسفل إلى الأعلى]

• مثال موضح، أكثر



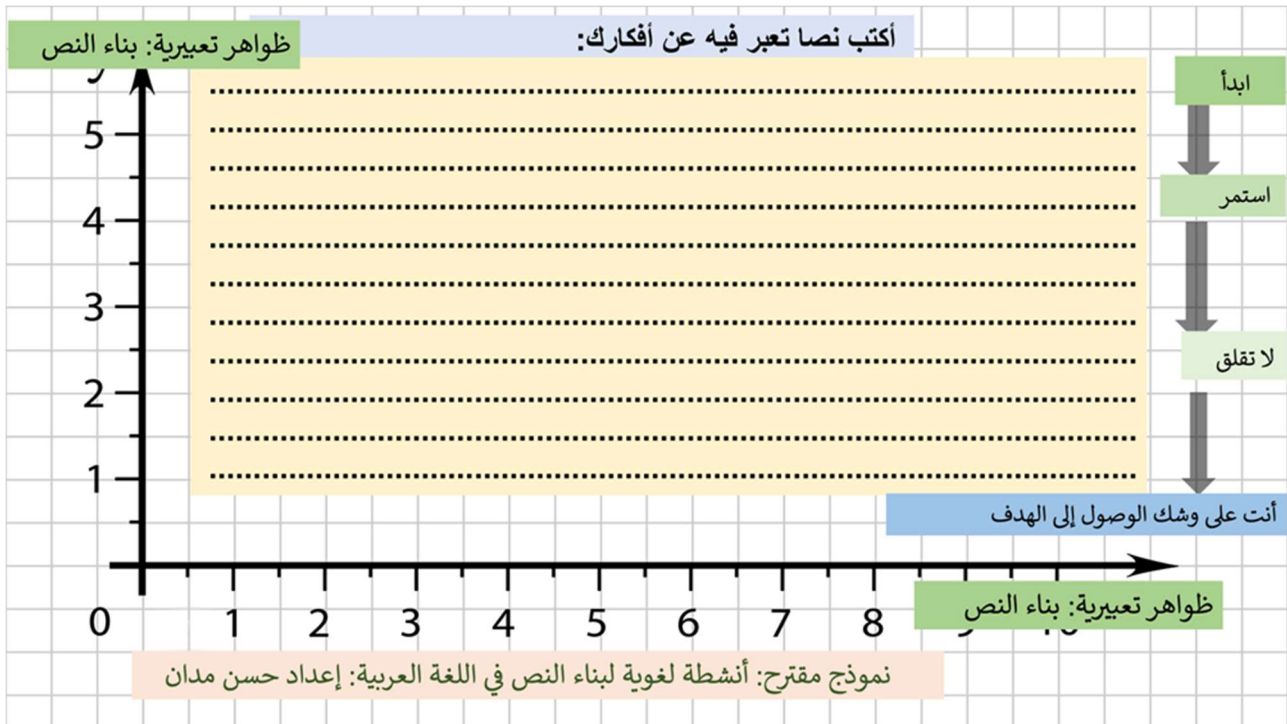
شبكة رقم (22) لمثال موضح، أكثر، في بناء الجمل العربية بشكل تصاعدي

و. ظواهر دلالية-صرفية-تركيبية: الزيادة في المبني زيادة في المعنى



شبكة لغوية رقم (23) للمباني والمعاني

ز. ظواهر تعبيرية: بناء النص



شبكة لغوية رقم (24) لبناء النص بشكل تنازلي [من الأعلى إلى الأسفل]

تمثل الأنشطة والشبكات اللغوية أعلاه مجموعة مقترحات للتعليم الشبكي في تدريس اللغة العربية في مستوياتها الأولية؛ وذلك من خلال بناء المفردات، ثم بناء الجمل، وبناء النص. وقد كان منطلقنا أن دماغ الإنسان عبارة عن شبكة من المعلومات.

5. المهارات اللغوية والتدريس الصريح بإعداديات الريادة

يهدف مشروع الريادة في مؤسسات التربية والتعليم العمومي إلى محاربة الهدر المدرسي وتقليصه، والرفع من جودة التعليم لدى المتعلمين. ويعتبر آلية أساسية للأجراً الميدانية لخارطة طريق الإصلاح التربوي 2022-2026، وهو يتأسس على اتخاذ وتفعيل جملة من التدابير داخل هذه المؤسسات، تتجلى في توفير الظروف المثلى لعمل فريق تربوي مؤهل وفق أنجع المقاربات البيداغوجية، ومتوفر على أحدث الوسائل التكنولوجية ليمارس مهامه بشكل فعال وتكاملي بين أعضائه، لتحقيق الأهداف المسطرة في مشروع المؤسسة المندمج، مع ضمان تأطير عن قرب ومواكبة ميدانية مستمرة لمختلف العمليات المرتبطة بمشروع الريادة، وذلك بهدف تجويد التعليم الأساس والارتقاء بها، وتنمية كفايات التلميذات والتلاميذ في بعدها المعرفي والمهاري والوجداني، إضافة إلى الحد من مخاطر الهدر المدرسي¹.

ويقوم مشروع الريادة على الأبعاد التالية:

- أ. البعد العلاجي: الاعتماد على مقارنة التدريس وفق المستوى المناسب (tarl).
 - ب. البعد الوقائي: مأسسة الممارسات الصفية الناجعة بتوفير الموارد.
 - ج. البعد التربوي- التنظيمي: التدريس الصريح (الفعال).
 - د. البعد المادي- التدييري: العناية بالفضاء الداخلي والخارجي للمؤسسات المنخرطة في مشروع الريادة؛ لجعلها أكثر جاذبية ومحفزة على استمرار المردودية²
- أضف إلى ذلك، أن برنامج "إعداديات الريادة" بالسلك الإعدادي يتأسس على الدعامات التالية: التجريب والابتكار، والتتبع وقياس الأثر، تعبئة ودعم مختلف الفاعلين.

¹ أنظر المذكرة رقم 022/23، بتاريخ 18 ماي 2023. إطار في شأن تفعيل العمل بمشروع "مؤسسات الريادة"، رقم 022×23. 18 ماي 2023. والمذكرة رقم 138/24، بتاريخ 18 مارس 2024 في شأن تنزيل برنامج "إعداديات الريادة" برسم الموسم الدراسي 2024 / 2025. (الصفحتان: 1-2).

² نفسه، ص2.

5.1. المهارات اللغوية والتعليم الصريح

يهدف التعليم الصريح (الفعال) لمادة اللغة العربية في مؤسسات إعداديات الريادة إلى اكتساب رصيد معجم وإغناؤه وتوظيفه في سياقات تواصلية، ويتم ذلك من خلال تمهيرهم على الاستماع والقراءة والتحدث والكتابة.

• أولا: الاستماع

ذهب ابن خلدون في مقدمته إلى أن "السمع أبو الملكات اللسانية"¹. فالاستماع مرحلة أساسية في تعلم وتعليم اللغات. وذلك بالتركيز على أصوات اللغة وخصائصها ونطقها، ومخارجها، والمتقارب والمتجانس منها بغية في فهم مدلولات الكلام. فاللغة صوت ومعنى.

إن التعلّيمات المنتظرة من حصص الاستماع في إعداديات الريادة تتجلى في القدرة على توظيف المفردات (القدرة الوظيفية) بعد التعرف عليها وشرحها وبيان معناها، وكذلك القدرة على استنتاج معان صريحة وضمنية من النص المسموع.

• ثانيا: القراءة

يُنْتَظَرُ من حصص القراءة، بعد نهاية وحدة من الوحدات المشار إليها أعلاه، أن يقرأ المتعلم النص بطلاقة ويستخرج معان صريحة أو ضمنية من النص المقروء.

• ثالثا: التحدث

أما في حصص التحدث (التواصل الشفهي) فإنه من المنتظر أن يكون المتعلم قادرا على التواصل انطلاقا من وضعية تواصلية شريطة توظيف المعجم المكتسب.

• رابعا: الإنتاج الكتابي

في حصص الكتابة (الإنتاج الكتابي) فإنه من المنتظر أن يكون المتعلم على استعداد لتوظيف المعجم المرتبط بالوحدة المدروسة، ومحاكاة تعابير وأساليب جاهزة. والهدف من هذا محاولة إنتاج مقطع منسجم.

¹ ابن خلدون، مقدمة، ص754.

ونرى أنه من المهم أن نشير، هنا، إلى أن العبارة اللغوية وحمولتها الدلالية عند الوظيفين تنقسم إلى معانٍ "صريحة" ومعانٍ "ضمنية". وتعد معاني "صريحة" المعاني المدلول عليها بصيغة الجملة ذاتها في حين تعد "ضمنية" المعاني التي لا تدل عليها بصيغة الجملة. وتشمل حمولة المعاني الصريحة عنصرين: أولاً، المحتوى القضوي (أي معاني مفردات الجملة مضموما بعضها إلى بعض). ثانياً، القوة الإنجازية الحرفية (أو أفعال الكلام المؤشر لها بصيغة الجملة كاستفهام، والأمر، والإخبار، إلخ)¹.

وما أشرنا إليه أعلاه، في هذه الفقرة، من معطيات تخص تدريس اللغة العربية انطلاقاً من وضعية تواصلية، يبقى محط انتقاد؛ نظراً لتعدد المصطلحات المستعملة داخل إعداديات الريادة؛ فقد برز مصطلحان: "التعليم الصريح" و"التعليم الفعال". والحقيقة أن هذا "التعليم الصريح" أو "الفعال" هو تعليم تقليدي يستهدف القدرة الوظيفية التواصلية للمتعلمين [التعرف، والتوظيف] بدل القدرة اللغوية [التفكيك والتحليل، والبناء]. فكما أشرنا سابقاً، فنحن نفترض أن المتعلم يمكنه أن يعبر عن أفكاره دون الحاجة إلى وضعية أو موقف يدفعه إلى ذلك بغض النظر عن طبيعته أو المحيط الذي يتواجد فيه.

5.2. توزيع الوحدات (المواضيع) في كراسات التعلم

تعد "كراسات التعلم" في إعداديات الريادة، في موسمها الدراسي الحالي (2024-2025)، نسخاً تجريبية. فبالنسبة للكراسة الخاصة بالسنة أولى إعداديات تم توزيع برنامجها للأسدس الأول إلى مجال واحد، وثلاث وحدات:

مجال: هواياتي واهتماماتي، ويتضمن الوحدات التالية:

- أ. وحدة هواياتي واهتماماتي الثقافية
- ب. وحدة هواياتي واهتماماتي الفنية
- ج. وحدة هواياتي واهتماماتي الرياضية.

فمتعلم السنة أولى إعداديات يكتسب في المرحلة الأولى المفردات المتعلقة بكل وحدة من الوحدات المشار إليها أعلاه. ويقوم بتوظيفها في جمل من أجل الإنتاج والتحدث.

أما بالنسبة للكراسة الخاصة بالسنة الثالثة إعداديات، في أسدسها الأول، فقد تم توزيع برنامجها إلى مجالين وست وحدات كما يلي:

¹ للمزيد من التفاصيل أنظر أحمد المتوكل، ص28.

■ مجال الآداب والفنون ويتضمن ثلاث وحدات:

أ. قصتي مع الكتابة

ب. قصتي مع السينما

ج. قصتي مع الحرف

■ مجال العلوم والتكنولوجيا، ويتضمن ثلاث وحدات:

أ. عالم الميكروبات

ب. الاختراعات

ج. الذكاء الاصطناعي

من الأمثلة المضادة لأفكارنا التي صادفناها في الدروس الرقمية للتعليم الصريح لمادة اللغة العربية في إعداديات الريادة للسنة أولى والثالثة إعدادي، والتي يمكن أن نسوقها بشكل مختصر في الجدول الآتي (9):

الكلمة	المطلوب حسب التعليم الصريح	معناها	توظيفها في جملة
التأليف	لنشرح كلمة "التأليف"	معناها: الكتابة والتدوين...	يشتغل الكاتب أحمد أمين في تألمين الكتب
الكتابة	لنقدم معنى "الكتابة"	معناها: وسيلة تواصل بشري...	الكتابة تنقل الأفكار والمعلومات من جيل إلى جيل
ملهمتي	لنقدم معنى "ملهمتي"	معناها: مَنْ أَلهم يُلهم إلهاما: أرشد، وجّه، هدى إلى... ملهمتي أي: مرشدتي، موجهتي...	أُمِّي ملهمتي التي أستمد منها أسباب النجاح في دراستي.

التهم	لنقدم معنى "التهم"	معناها: من التهم يلتهم التهاما: ابتلع دفعةً واحدةً. التهم: ابتلاع، وهنا تعني قراءة الكتب عن آخرها...	تمكن الصبي من التهام الكتاب في جلسة واحدة
الكتاب	لنعرف كلمة "الكتاب"	معناها: من فعل كَتَبَ، وجمعه كُتُبٌ، وهو صحيفة جمعت معلومات في مجال من المجالات	استعرتُ الكتاب من الخزانة

وعليه؛ فإن تدريس اللغة العربية في إعداديات الريادة يرتكز على الأسس الوظيفية للغة وبعض المفاهيم التقليدية مثل لنشرح، لنعرف، لنوظف. مما يبرز إهمال واضح للمكون الذهني والقدرة اللغوية التي تساهم في تنشيط الشبكة الذهنية للمتعلم.

وما دمننا في عصر الرقمنة، والتكنولوجيا فلا بد من تنويع الأنشطة التعليمية التعليمية وتدريب المتعلمين على الكفاية المعجمية والصرفية، والتركيبية منذ السنوات الأولى من التعليم الابتدائي ثم مروراً بالثانوي بسلكيه، وذلك من خلال الاعتماد على آلية أساسية قوامها الانتقال من البسيط إلى المركب. فالمتعلم في السنوات الابتدائية مثلاً مزود بجهاز ذهني يمكنه من القيام بالعمليات الذهنية كالتفكيك وإعادة البناء، فما بالك بالسنوات الإعدادية.

ومن المعلوم، أيضاً، أن المتعلم إذا لم يتم تنشيط ذاكرته بالألعاب اللغوية وتمكينه من بيئة تحفيزية قد ينفر من المادة المتعلمة. وهذا ظاهر من خلال تدريس الشعر العربي بالسنوات التأهيلية حيث مازالت الطريقة التقليدية هي نفسها مما يجعل المتعلم يحس بالإحباط في تعلم الشعر مثلاً. فما أحوجنا إلى الاستعانة ببرامج حاسوبية وأنشطة رقمية في الشعر العربي تمكن المتعلمين من التحليل والاكتشاف والإبداع.¹

¹ صراحة هناك بعض البرامج الإلكترونية، ومحاولات جد إيجابية في تعليم الشعر العربي وقواعده للمتعلمين والطلاب بطريقة بسيطة ودروس مشروحة. لكنها معدودة. أنظر مثلاً موقع خبير العروض للمهندس اللغوي والعروضي ليث موسى حسين.

أضف إلى ذلك، أن فهم مفردات النص المقروء لا بد أن يتم من خلال تفكيك المفردة نفسها إلى جذر، الجذع، الصيغة. وذلك باستعمال الألوان لما لها من تأثير في بناء جسر معرفي بين المفردة وذهن المتعلم. أو بتعبير آخر، إن الاستعانة بالدوائر والخطاطات والرموز والألوان لها دور مهم في بناء التمثلات أو النمذجة الذهنية لدى المتعلم.

خاتمة:

دافعنا، في هذه الورقة العلمية، عن المعجم الذهني ودوره في اكتساب اللغة (language acquisition) وفي تجويد والرفع من التعلّيمات الأساس للمتعلّمين مثل القراءة، والكتابة، والفهم، والتحليل، والتفكيك، البناء، إلخ، وذلك في السنوات الأولى عامة والسنوات الإعدادية خاصة. وقد كان منطلقنا أنّ الطفل المتعلم يملك قدرة لغوية هائلة تمكنه من توليد عدد هائل من العبارات اللغوية حتى وإن لم تكن لديه نية التواصل الوظيفي؛ شريطة توفير بيئة معرفية آمنة للمتعلم تجعله نشيطا وحيويا، وبرامج حاسوبية رقمية لغوية تساعد في إعداد أنشطته التعليمية. "فالمعرفة لا حدود لها حتى وإن كانت التجربة قصيرة". وإذا كانت غاية القاموس المدرسي غاية تعليمية فلا بد أن يكون حيويا محفزا على التعلم. وعليه، فإننا نقترح ما يلي:

- تفكيك وتحليل المفردات البسيطة، ثم المركبة إلى مكوناتها الصوتية، والصرفية والمعجمية والتركيبية والدلالية، إلخ. عوض شرحها وتعريفها وتوظيفها. لأن الكلمة كبسة (ذات متميزة).
- تنوع الأنشطة التي تستهدف الكفايات اللغوية: الكفاية الصرفية، والتركيبية، والدلالية، والبلاغية، إلخ.
- استخدام شبكات ذهنية تربط الجذر بالمفردات الممكنة (الموسعة)، وكذلك استخدام الألوان في التفريق بين الجذر والصيغة والجذع.
- إدراج أنشطة وألعاب لغوية تهتم تعزيز القدرات المعجمية لدى المتعلمين
- إبداع كلمات جديدة من خلال أنشطة تحفيزية تبعا للنسق اللغوي العربي.
- تعويد المتعلمين على إعادة بناء المفردة أو العبارات بعد تفكيكها، إلخ.

قائمة المصادر والمراجع

❖ باللغة العربية

- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، خليل شحادة وسهيل زكار، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت. لبنان(1421هـ).
- تورايب، عبد الرزاق (2015). صرف-تركيب اللغة العربية. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب.
- الرحالي، محمد (2013). اللسانيات التوليدية: من التفسير إلى ما وراء التفسير، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان.
- السغروشني، إدريس (1987). مدخل إلى الصوارة التوليدية. دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب.
- السلامي. فاطمة (2020). اللسانيات: مقدمات نظرية ونماذج تطبيقية. مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال. مراكش. المغرب.
- العمري، نادية (2018). أسئلة العربية في التركيب والمعجمة والدلالة. منشورات جامعة محمد الخامس، كلية علوم التربية، الرباط، المغرب.
- غاليم، محمد (1993). المعنى والتوافق: مبادئ لتأصيل البحث الدلالي العربي. منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب. الرباط. المغرب.
- الفاسي الفهري، عبد القادر (1986). المعجم العربي: نماذج تحليلية جديدة. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. المغرب.
- الفاسي الفهري، عبد القادر (2021). اللسانيات واللغة العربية: نماذج تركيبية ودلالية. دار كنوز للنشر والتوزيع. عمان. الأردن.
- الفاسي الفهري، عبد القادر (2018). البناء الموازي الموسع: نظرية توليدية جديدة. دار كنوز للمعرفة والنشر. عمان. الأردن.
- ماجدولين النهيي(2017)، تدريس اللغة العربية وجديد النقل الديداكتيكي: صوت، صرف، معجم. منشورات كلية علوم التربية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.
- المتوكل، أحمد (2010). اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان.

المقالات:

- حافظي، عبد المجيد (2023). القدرة المفرداتية بين المعجم الذهني والقاموس. سلسلة دفاتر الدكتوراه في اللسانيات. معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، العدد الخامس، الرباط، المغرب.
- مدان، حسن (2024). النحو الكلي ومبدأ التكامل التركيبي والدلالي في اللغات. ضمن كتاب: التكامل المعرفي بين العلوم: قضايا وإشكالات. تقديم الدكتور محمد التاقي. تنسيق إدريس جميل. دار ركاز للنشر والتوزيع. الأردن.

الكراسات التعليمية للسلك الثانوي الإعدادي

- وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة. شرائح العرض الرقمية، دروس رقمية، اللغة العربية، السنة الأولى والثالثة إعدادي. مدرستنا.
- وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة. كراسة التلميذ، اللغة العربية السنة الثالثة إعدادي، الأسدوس الأول، نسخة تجريبية، مدرستنا.
- وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة. كراسة التلميذ، اللغة العربية السنة أولى إعدادي، الأسدوس الأول، نسخة تجريبية، مدرستنا.

الدلائل والمذكرات المنظمة

- وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة. مذكرة إطار في شأن تفعيل العمل بمشروع "مؤسسات الريادة"، رقم 022/23، بتاريخ 18 ماي 2023.
- وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة. مذكرة في شأن تنزيل برنامج "إعداديات الريادة" برسم الموسم الدراسي 2024 / 2025، رقم 138/24، بتاريخ 18 مارس 2024.

❖ باللغة الأجنبية

- Aitchison, J. (1987). **Word in the mind: an introduction to mental lexicon.** Oxford, Basil, Blackwell.
- Chomsky, Noam. (2006). **Language and Mind.** Cambridge University Press.
- Kersten, Saskia. (2010). **The Mental Lexicon and Vocabulary Learning: implications for the foreign language classroom.** Germany.

الأسس التعليمية والبيداغوجية في كتاب الأمالي لابن الشجري -آليات النقل الديدكتيكي أنموذجا-

الباحث: ذ. مولاي اسماعيل امحرزي علوي

أستاذ باحث في سلك الدكتوراه

مختبر الثقافة والعلوم والآداب العربية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية –

جامعة الحسن الثاني – الدار البيضاء عين الشق

المملكة المغربية

الملخص:

تعد كتب الأمالي من التجارب التعليمية الناجحة في تراثنا الأدبي، باعتبارها مجموعة من الدروس، كان يملئها المملي في حلقاته، فيختار من كل درس نصا أدبيا، يقف مع طلابه على غريبه وألفاظه فيشرح ما يستحق الشرح ويفسر ما يستوجب التفسير، أو قد يتعرض لمسألة نحوية أو صرفية أو بلاغية أو نقدية فيقلب وجوهها المختلفة بمنهج تعليمي دقيق يمر فيه عبر خطوات علمية ومنهجية يسعى من خلالها إلى تحقيق الفهم والإفهام.

وإذا كان التعليم اليوم يعرف تطورات مستمرة ومتلاحقة تتساق مع نظريات مختلفة تضع المتعلم نصب أعينها فقد رأينا أنه من الواجب إعادة الاعتبار إلى هذه المؤلفات التراثية المتمثلة في كتب الأمالي، ونفض الغبار عن نفائسها الثمينة، ليس فقط في متنها الزاخر بأصناف العلوم والآداب، ولكن أيضا من حيث أساليبها التعليمية، ومنهجيات أصحابها في التدريس والتعليم، لكونها تملك كل المقومات والأسس البيداغوجية لتشكيل نظرية تربوية شاملة.

لذلك تقوم هذه الدراسة على إثارة السؤال حول كيفية الاستفادة من التراث في تطوير الفعل التعليمي في نظامنا التربوي، من خلال البحث في الأسس التعليمية والبيداغوجية في كتاب الأمالي لابن الشجري والذي يعتبر من أهم كتب الأمالي وأكثرها منهجية. وسنحاول إلقاء الضوء على آليات النقل الديدكتيكي التي اعتمدها ابن الشجري في أماليه. لذلك عمدنا إلى تقسيم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور رئيسية وخاتمة: المحور الأول: التعريف بالأمالي والمحور الثاني تطرقنا فيه للأسس التعليمية في مجالس الأمالي خاصة المثلث الديدكتيكي المتمثل في (المتعلم والمعلم والمعرفة) أما المحور الثالث فتطرقنا فيه إلى آليات النقل الديدكتيكي في أمالي ابن الشجري قبل أن نختم بخاتمة تتضمن جملة من الملاحظات حول أساسيات التجربة التعليمية التراثية.

الكلمات المفتاحية: الأمالي، ابن الشجري، النقل الديدكتيكي، المثلث الديدكتيكي.

مقدمة:

إذا كان ميدان التعليم في العصر الحالي، قد عرف طفرة نوعية تطورت خلالها أساليبه وطرائقه وتقنياته، مستفيدا من نظريات وفلسفات مختلفة المشارب والاتجاهات، استجابة لتحولات فكرية ومجتمعية كبرى، فإن الدارس لتراثنا العربي، لا بد أن يقف على نماذج تعليمية متميزة، كان لها الفضل في إرساء تصورات وقيم تربوية ومعرفية لقرون طويلة، تبنّت خلالها أساليب "بيداغوجية" جعلت من الدرس التعليمي مجالا يلتقي فيه الشيخ بطلبته يتلقون عنه علوما شتى، يناقشونه ويستفسرون منه ويدونون علمه ويحفظونه ويواصلون مسيرته.

ولعل كتب الأمالي تقدم أفضل مثال عن هذا النموذج، ذلك أن "الطابع العام الذي يميز هذه الكتب هي كونها مجموعة من الدروس، كان يملئها المملي في حلقاته، فيختار من كل درس نصا أدبيا، يقف مع طلابه على غريبه وألفاظه، فإذا الغامض يطلب شرحا وتفسيرا، وإذا الشرح يحتاج شاهدا ودليلا، والشاهد قد يفضي إلى أبيات أو قصيدة، والقصيدة لها قصة، وتتضمن القصة نوادر من الألفاظ يسأل عنها، وضروب من الأمثال يستحسن ذكرها، وربما تدعوه الكلمة أو العبارة أو المعنى إلى الاستطراد، فينتقل من الآية القرآنية إلى الحديث النبوي، ومن الحديث إلى الخطبة، ومن الخطبة إلى الشعر وهكذا... وأحيانا يشعر المملي بالكلل أو الملل يسري إلى أذهان المتحلقين حوله، فيعمد إلى تنشيط أذهانهم برواية نادرة أو قصة مستملحة يستروحون بها، ويفيدون في الوقت ذاته مما تضمنته من غريب اللغة وبعيد المعنى"¹.

فمن الواجب إعادة الاعتبار إلى هذه المؤلفات التراثية، ونفض الغبار عن نفائسها الثمينة، ليس فقط في متنها الزاخر بأصناف العلوم والآداب، ولكن أيضا من حيث أساليبها التعليمية، ومنهجيات أصحابها في "الفهم" و"الإفهام".. بدل الانجرار وراء نظريات ومفاهيم لا تراعي خصوصياتنا الثقافية والمجتمعية، ولا تتلاءم وبيئتنا التربوية المؤطرة بمرجعية تراثية، تملك كل المقومات لتشكيل نظرية تربوية شاملة.

فالعملية التعليمية التعلمية ترتكز على عناصر أساسية تتمثل في: (المعلم، والمتعلم، والمنهاج، وسياق التعلم أو البيئة التعليمية)، وتستحضر في نفس الوقت، مقامات وسياقات مختلفة مما يجعلها عملية معقدة يتداخل فيها – أحيانا- الذاتي بالموضوعي وتتجاذبها الجوانب المهارية والمعرفية والفكرية وحتى التقنية، مما يجعل منها حقلا خصبا للدراسة والتجريب. فالمتعلم هو الأساس في هذه العملية بكل خصوصياته العقلية والنفسية والاجتماعية والخلقية، والمعلم بما يتوفر عليه من مؤهلات فكرية

(1)- د عبد الله الغواسلي المراكشي، شروح الشعر في كتب الأمالي قراءة في الموضوع والمنهج، منشورات أنفو برانت، ص 27

وقدرات واستعدادات نفسية ورغبة في التعليم، أما المنهاج فهو الذي يحدد معالم الطريق إلى التعلم تخطيطا وتديرا وتقويما، بما يتضمنه من محاور أو ما نسميه بالمقرر الدراسي، والوسائل التعليمية، والمراجع، والمصادر، والخبرات التي بدونها تبقى العملية التعليمية ناقصة. ولم تكن الأماي بعيدة عن هذا التوصيف، فهي تعد تسجيلا لحلقات الدرس في تفاعل وانسجام تام بين جميع العناصر المذكورة سابقا.

وسنحاول في هذه الورقة إبراز أهم الأسس التعليمية والبيداغوجية التي توطر الأماي، وقد اخترنا كتاب الأماي لابن الشجري نموذجا لهذه الدراسة لعدة اعتبارات، منها، القيمة العلمية للرجل وموسوعية ثقافته، وأسلوبه المتميز في الدرس والإقراء. وقد عمدنا إلى تقسيمها إلى ثلاثة محاور رئيسية وخاتمة :

المحور الأول: التعريف بالأماي

المحور الثاني: الأسس التعليمية في مجالس الأماي

المحور الثالث: الاسس البيداغوجية للدرس التعليمي في أماي ابن الشجري

خاتمة

المحور الأول: التعريف بالأمالي

الأمالي في اللغة جمع إملاء على غير قياس، أو أنها جمع أملية ومثلها أغنية أو أحجية و"الإملاء والإملال على الكاتب واحد. وأمليت الكتاب أملي"1، و"أمل الشيء: قاله فكتب... قال الفراء: أملت لغة أهل الحجاز وبني أسد، وأمليت لغة بني تميم وقيس يقال: أمل عليه شيئا يكتبه وأملي عليه..."2. وقد ورد هذا الفعل في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فليكتب وليملل.....وليه بالعدل﴾(البقرة 282)، أي أن الإملاء والإملال هما تدوين ما يقوله المتكلم، وتسجيل كلامه بلا تغيير أو تبديل.

ويتفق هذا المعنى اللغوي مع ما اصطلاح عليه من كتب الأمالي. يقول حاجي خليفة واصفا التأليف في هذا الفن: "هو أن يقعد عالم وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس، فيتكلم العالم بما فتح الله سبحانه وتعالى عليه من العلم ويكتبه التلامذة فيصير كتابا. ويسمونه الإملاء والأمالي، وكذلك كان السلف من الفقهاء والمحدثين وأهل العربية وغيرها في علومهم... وعلماء الشافعية يسمون مثله التعليق"3. فهؤلاء التلامذة يكتبون ما يقوله الشيخ الذي يجلسون إليه ويدونون عنه العلم الذي يلقيه عليهم. وقد تعرض السيوطي لوصف مقتضب لهذه الأمالي وطريقتها بعد أن ذكر أمالي ابن دريد وابن الأنباري وأبي علي القالي، وقرن طريقة إملاء هؤلاء بطريقة الحفاظ من أهل الحديث في إملائهم وجعلها الوظيفة العليا من وظائف الحافظ اللغوي فقال: "وطريقتهم في الإملاء كطريقة المحدثين سواء، يكتب المستملي أول القائمة: مجلس أملاه شيخنا فلان بجامع كذا في يوم كذا، ويذكر التاريخ"4، ثم يورد المملي بإسناده كلاما من العرب الفصحاء فيه غريب يحتاج إلى التفسير ثم يفسره، ويورد من أشعار العرب وغيرها بأسانيد، ومن الفوائد اللغوية بإسناد وغير إسناد ما يختاره. وتجدر الإشارة إلى أن من الدارسين من يرى أن "الأمالي" تطابق في مدلولها كلمة "المحاضرة" يقول د عمر الدقاق: "وليس من فارق بين الأمالي وبين المحاضرات سوى أن الأمالي تملى في الغالب من الذاكرة ارتجالا عن ظهر قلب، على حين تتلى المحاضرة من أوراق أعدت من قبل وبتعبير آخر، إن المحاضرة صورة جديدة ومتطورة للإملاء تتسم بالتركيز ووحدة الموضوع"5.

وتلتقي الأمالي مع المجالس في كونها عبارة عن "حلقات" أو "محافل" أو "نواد" علمية نقاشية كانت تعقد في مكان معلوم قد يكون مسجدا أو دار العالم أو الشيخ أو مدرسة أو غيرها.. في أيام محددة من

(2)- ابن منظور جمال الدين (ت 711هـ)، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ج 11، دار المعارف، ص 632

(3)- نفسه

(4)- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، ط 1 2021م، بيروت لبنان ص 161

(4) - نجد هذه الطريقة عند ابن الشجري في أماليه حيث يذكر اليوم والتاريخ والسنة والمكان

(1)- عمر الدقاق، مصادر التراث العربي في اللغة والمعجم والأدب والتراجم، ط 3 بيروت، لبنان، 1972م، ص 110

الأسبوع، تلقى فيها على مسامع الحضور دروس في علوم مختلفة، قد تكون بإعداد مسبق من الشيخ أو بدونه، ولا تكون مقيدة بمنهج معين أو تخصص بعينه.

فهذه المجالس أو الأمالي العلمية تتميز بالمناقشات والأسئلة والأجوبة بين الشيخ وطلابه، يسألهم فيجيبون أو يسألونه فيجيب مستعينا بحفظه "كما يمكن أن يضم المجلس أيضا أطرافا متباينة في الثقافة والدراية فإلى جانب الشيخ كان هناك علماء يُسألون ويسألونه.. فكان في مجلس ثعلب مثلا، الحامض، وابن كيسان، والزجاج، والزاهد، فهؤلاء كلهم شيوخ ومجلس الزجاج كان فيه الزجاجي وابن السراج والفارسي وغيرهم، وألف الزجاجي كتابا خاصا لمجالس العلماء"¹.

غير أن ما يميز مجالس الأمالي هو جنوحها أكثر نحو الطابع التعليمي فهي طريقة وأسلوب في التدريس، تعتمد على تقنيات في التواصل والتبليغ قد يغيب فيها الحوار أحيانا، و تحضر فيها سلطة "المرسل/الشيخ" في الإبلاغ لكونه مصدرا للمعرفة، فقد كانت تعتمد، بالإضافة إلى الجانب الشفهي، على "الإملاء" أو الكتابة والتدوين وفق طقوس معلومة وقواعد متفق بشأنها بين المملي و المستملي مما يجعلها أقل عرضة لاحتمال السهو والغلط والنسيان لا سيما إذا كان إملاء الشيخ عن كتابه المصحح أو عن ظهر قلب مع الوثوق والاطمئنان بكونه حافظا ضابطا متقنا². لذلك يتم الاعتناء بالإجراءات التنظيمية التي ينبغي مراعاتها لإنجاح مجلس الإملاء، من تحديد موعد مسبق للمجلس، وتجهيز المادة العلمية، والاهتمام بحسن السمات والمظهر، والجلوس في مكان بارز، وافتتاح المجلس بقراءة آيات من القرآن الكريم، وذكر دعاء يناسب المقام، ولا يسرد الحديث سردا يمنع المتلقي من إدراك بعضه، ومراعاة حال الطالب، وختم المجلس بحكاية أو شعر، وغيرها من الآداب الرفيعة³.

المحور الثاني : الأسس التعليمية في مجالس الأمالي:

تحدد أية وضعية تعليمية أو فعل تعليمي من خلال تداخل ثلاثة عناصر أساسية وهي: المعلم والمتعلم والمعرفة، وهو ما يطلق عليه في الدراسات التربوية الحديثة ب "المثلث الديدكتيكي"⁴. وتتميز هذه الوضعية بكونها غير متكافئة بين أطرافها، غير أنها تكوّن نسقا منظما تتفاعل فيه الأقطاب الثلاثة:

(2)- د حمودي زين الدين عبد المشهداني، الدراسات اللغوية خلال القرن الرابع الهجري، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ص 31
(3)- الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمي، الأمالي، تج: قسم الدراسات الإسلامية- مؤسسة البعثة، ط 1417 هـ، طهران -إيران ، ص 13
(4)- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم، كتاب أدب الإملاء والاستملاء، تج: أحمد محمد عبد الرحمان محمد محمود، مطبعة المحمودية، جدة السعودية، 1993م، ص 283

(1)- J. Houssaye,(2005), le Triangle pédagogique ou comment comprendre la situation pédagogique , in la pédagogie une encyclopédie aujourd'hui, ESF édit, p.15.

المتعلم بما يملك من استعدادات نفسية وخصوصيات وقدرات فردية وتصورات إدراكية وتمثلات تفكيرية. والمعلم من خلال دوره في نقل المعرفة ومدى قدرته على تنزيلها وتوظيفها في سياقات تحسن من مستوى المتعلم. والمعرفة من حيث هي قواعد أو نظم أو شبكات أو تصورات فكرية. وينشأ الفعل التعليمي من خلال العلاقات التفاعلية المتداخلة بين هذه العناصر، مما ينتج عنه ثلاث علاقات تعبر كل واحدة منها عن وضعية ديداكتيكية معينة تعكس سيرورة التعلم وهي :

أ- العلاقة بين المعلم والمعرفة

ب- العلاقة بين المتعلم والمعرفة

ت- العلاقة بين المعلم والمتعلم

وإذا نظرنا إلى مجالس الأمالي نجدها تقوم على ممارسة واعية بالفعل التعليمي بكل عناصره ووضعياته السابقة، وتعكس نشاطا حيويا يبتدئ بإثارة التعلم وتسهيل مهمة تحقيقه، وصولا إلى فعل التحقق ذاته.

أ- العلاقة بين المعلم والمعرفة :

ففي الوضعية الأولى التي تمثل العلاقة بين المعلم والمعرفة، فهي تحدد شروطا وخصائص ومميزات يجب أن تتوفر في المعلم أو المملي وقد فصلها السمعاني في كتابه "أدب الإملاء والاستملاء"، "فالمملي هو الشيخ الذي يملي علمه على الطلاب ويشترط فيه أمران رئيسيان، أولهما العدالة، ومن صفاتها اتباع أوامر الله تعالى، والانتهاز عن ارتكاب ما نهى عنه، وتجنب الفواحش المسقطة، وتحري الحق، والتوقي في اللفظ مما يلثم الدين والمروءة، وليس يكفيه في ذلك اجتناب الكبائر حتى يجتنب الإصرار على الصغائر، فمتى وجدت هذه الصفات كان المتحلي بها عدلا مقبول الشهادة والرواية. وزيادة على ذلك يستحب للمملي في حال الإملاء على أكمل هيئة وأفضل زينة ويتعاهد نفسه قبل ذلك بإصلاح أموره التي تجمله عند الحاضرين من الموافقين والمخالفين، وينبغي أن يعين لأصحابه يوم المجلس لئلا ينقطعوا عن أشغالهم وليستعدوا لإتيانه ويعد بعضهم بعضا، وأن يرفع صوته بما يريد أن يمليه ولا يرفعه إلا بقدر ما يسمع الحاضرين"1.

وثانيهما الضبط: وهو أن يكون متمكنا من تخصصه ضبط حفظ و ضبط كتاب، "فلا يروي عن شيخ واحد بل يروي عن جماعة من شيوخه ولا يروي إلا عن ثقات ويتجنب الرواية عن الضعفاء والمخالفين من أهل البدع والأهواء، ولا يروي ما لا يحتمله عقول العوام، وإذا روى حديثا فيه كلام غريب

(2)- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم (ت 562هـ)، كتاب أدب الإملاء والاستملاء، ص 188- 277

فسره أو معنى غامض بينه وأظهره ولا يفسر إلا ما عرف معناه وأما ما لم يعرفه فيلزمه السكوت عنه، كما يكره إملال السامع وإضجاره فلا يطيل المجلس الذي يرويه بل يجعله متوسطا حذرا من سامة السامع وممله وأن يختم مجلسه بالحكايات والنوادر¹.

ويتضح من خلال هذه الشروط والمواصفات أن مكانة الشيخ أو المعلم مكانة جد حساسة لا يتولاها إلا من كان أهلا لها علما ومعرفة وسلوكا.

وبالعودة إلى ابن الشجري فقد عرف عن الرجل غزارة علمه ومكارم أخلاقه وفصاحة كلامه وحسن بيانه، وقد أثنى عليه أصحاب التراجم، فقد قال ابن العماد: " كان إماما في النحو، واللغة، وأشعار العرب وأيامها، وأحوالها وكامل الفضائل، متضلعا من الأدب"².

وقال عنه ابن الأنباري: " كان الشريف ابن الشجري أنحى من رأيناه من علماء العربية، وآخر من شاهدنا من حذاقهم و أكابرهم .. فإنه كان فريد عصره، ووحيد دهره في علم النحو، وكان تام المعرفة باللغة."³

وكما أثنوا على علمه أثنوا على خلقه فقد قال ابن الأنباري: " كان وقورا في مجلسه، ذا سمت حسن، لا يكاد يتكلم في مجلسه بكلمة إلا وتتضمن أدب نفس أو أدب درس، ولقد اختصم إليه يوما رجلان من العلويين، فجعل يشكو ويقول عن الآخر: إنه قال في كذا وكذا، فقال له الشريف: يا بني احتمل، فإن الاحتمال قبر المعايب"⁴.

لقد كان ابن الشجري شاعرا، وعالما بأشعار العرب وأيامها، وأديبا، ومؤلفا في علوم العربية وآدابها، له مكانة مرموقة ورفيعة لدى السلطان وجمهرة أهل اللغة سيما أن نسبه يرجع إلى الدوحة العلوية، فكان في خلقه، وعلمه، ومكانته العلمية أقرب إلى الشريف المرتضى منه إلى أبي علي القالي، وكان بيته منتج طالبي العلم، ومقصد المتأدبين، ومنتدى الفضل، ودوحة العلم، وقد أعد نفسه إعدادا علميا قبل مواجهة طلبته في مجالسه بحيث يبدو عليه التركيز والجدية.⁵

(2) - نفسه، ص 294- 344

(3) - ابن العماد الحنبلي، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 4، تح: عبد القادر الأرنؤوط و محمود الأرنؤوط منشورات دار ابن كثير، بيروت - لبنان، ص 132
3 (-) الأنباري أبي البركات، كمال الدين عبد الرحمان بن محمد، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة- مصر 1998م، ص 348.

(5) - نفسه، ص 349.

(6) -الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، ج 27، تح أحمد الأرنؤوط و تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي بيروت- لبنان، ط 1 2000م، ص 174-175. و مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب، دار العلم للملايين بيروت - لبنان، ط 6، 1991م، ص 322-321.

فابن الشجري يمثل نموذجا للمعلم المتكامل خلقا وعلما، فقد تلقى علمه على يد شيوخ أمثال الشريف أبي المعمر يحيى بن طباطبا العلوي، (ت 478هـ) وهو من أهل الأدب¹. وأبي الحسن علي بن فضال المجاشعي² (ت 479 هـ). وأبي الحسين المبارك بن عبد الجبار بن أحمد بن القاسم الصيرفي (ت 500هـ) وقد روى عنه كتاب "المغازي"³. وأخذ عن أبي زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي (ت 502هـ) وهو من أئمة النحو واللغة والأدب والعروض⁴. وأبي البركات عمر بن ابراهيم بن محمد العلوي الزيدي الكوفي (ت 539هـ)، من أئمة النحو واللغة والفقهاء والحديث، وله كتاب "البيان في شرح اللمع"⁵. وأبي الفرج سعيد بن علي السلالي الكوفي (ت 513 هـ)، وقد ذكره ابن الشجري في المجلس السادس والستين من "الأمالي"⁶. وغيرهم كثير، مما يؤكد مرجعيته العلمية المتنوعة، وتبحره في علوم اللغة العربية وآدابها. فعلاقته بالمادة المعرفية علاقة إحاطة وضبط. لذلك نجده يتنقل في كتابه الأمالي بين علوم النحو والبلاغة والعروض والصرف واللغة وغيرها، مفسرا تارة، وشارحا، تارة، ومعقبا تارة أخرى.

ب- العلاقة بين المتعلم والمعرفة:

يعد المتعلم محور العملية التعليمية الذي تتوجه إليه عملية التعليم، في مراعاة لخصوصياته العقلية المعرفية والوجدانية والحركية وقدراته ومهاراته الذاتية، وقد حاولت كل النظريات التربوية وضع تصوراتها باستحضار شخصية المتعلم ومتطلباته وتحقيق أفق انتظاراته معرفيا ووجدانيا وسلوكيا، كما أنها حددت جملة من الشروط الأساسية في تحقق فعل التعلم، كالنضج بما يعنيه من نمو عقلي وانفعالي ومعرفي واجتماعي، وكذلك الاستعداد وقابلية الفرد للتعلم واكتساب سلوك أو مهارة ما، وفق ظروف وسيئات معينة، بالإضافة إلى الدافع أو الحافز الذي يزرع في المتعلم الرغبة في التعلم.

وقد عملت مجالس الأمالي على استحضار كافة الأبعاد السيكلوجية والمعرفية والسلوكية للمتعلم أو الطالب باعتباره محورا أساسيا في مجلس الإملاء والتعلم.

(2)- نفسه

(3)- ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج 2، تح: د إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 1، 1993م، ص 2775.

(4)- ابن العماد الحنبلي، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري، شذرات الذهب ج 4، تح: عبد القادر الأرناؤوط و محمود الأرناؤوط منشورات دار ابن كثير، بيروت - لبنان ص 132.
و القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة ج 3، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية القاهرة- مصر، 1950م، ص 356.

(5)- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ج 2، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت لبنان، ص 324.

(6) - القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة ج 2، ص 327،

(7) - ابن الشجري، هبة الله بن علي، الأمالي، ج 1، تحقيق د محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة - مصر، ط 2 2014م، ص 21

ويشترط في المتعلم أن يتحلى بحسن الهيئة، والحرص على موعد الإملاء بالتبكير إليه، واصطحاب ما يحتاجه من أدوات، والجلوس حيث ينتهي به المجلس، ولا يتخطى رقاب الناس، وأن يجلس متأدبا منصتا لا يتحدث في مجلس الشيخ ولا يقاطعه¹. فهذا الميثاق يعد بمثابة "عقد ديداكتيكي"، يعكس مسؤولية قطبي العملية التعليمية بصفة متبادلة، بما يضمن سير عملية التعلم في ظروف طبيعية.

فالمتعلم في مجالس الأمالي يعي طبيعة المجلس، وخصوصية المعرفة التي يتلقاها، ويحرص على أن يكون امتدادا لشيخه، يقصد مجلسه من كل مكان، لينهل من علمه ومعارفه الواسعة، ويكفي أن تلقى نظرة على أسماء تلامذة ابن الشجري لندرك مدى تأثير هذا الرجل في أجيال من العلماء الذين وصلوا مسيرته، ونخص منهم بالذكر: أبا منصور محمد بن ابراهيم بن زبرج العتابي (ت556هـ)2، وأبا سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني الحافظ الكبير،(ت562هـ)3. وأبا الغنائم حبشي بن محمد بن شعيب الواسطي الضير، (ت 565هـ)4. وأبا محمد عبد الله بن أحمد المعروف بابن الخشاب (ت567هـ)5. وأبا الحسن علي بن أحمد بن بكري (ت 575هـ)6. وأبا الفرج محمد بن الحسين بن أحمد بن الخليل بن الحسين الأديب،(ت 575هـ)7 ك7 أبا البركات بن محمد بن عبد الله بن أبي سعيد الأنباري (ت 577هـ)8.

فهؤلاء العلماء وغيرهم كان لهم أثر بالغ في ثقافة الأجيال اللاحقة، ويرجع لهم الفضل في إثراء التراث النقدي والأدبي بالجم الغفير من المؤلفات متأثرين بموسوعية إمامهم ومنهجه في العلم والتدريس.

ج- العلاقة بين المعلم والمتعلم

تعد العلاقة بين المعلم والمتعلم المحرك الأساسي لعملية التعلم برمتها، لما يتخللها من تفاعل وتبادل بين طرفين تختلف وضعيتهما، بين معلم مالك للمعرفة، و متعلم مستقبل لها، في إطار وضعية تربوية يسعى خلالها المعلم/الشيخ أو العالم إلى تبسيط المعرفة، في إطار ما يعرف بالنقل الديدكتيكي. في حين يسعى المتعلم إلى اكتساب المعرفة وتوظيفها في سياقات جديدة، لذلك فالعلاقة بين الطرفين تحكمها

(2)- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم (ت 562هـ)، كتاب أدب الإملاء والاستملاء، ج 1، ص 482- 534

(3)- القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة، ج 3 ص 118.

(4)- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء ج 20، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان ط 11، 1996م، ص 456

(5)- القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة، ج 1، ص 2337

(6)- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب ج 4، ص 2201

(7) - السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ج 1، ص 142

(8)- ابن محاسن البغدادي، محب الله أبي عبد الله محمد بن محمود (ت 643هـ)، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ج 19، تح: د قيصير أبو

الفرج، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ص 807

(1)-السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج2، ص 113

جوانب متعددة، تبدأ بالجوانب الانفعالية الوجدانية بما فيها من انجذاب أو تنافر أو تعاطف ... تؤسس داخل فضاءات مخصصة للتدريس، ولا تنتهي عند الجوانب البيداغوجية التي تعزز سيرورة الفعل التعليمي.

وقد تأطرت مجالس الأمالي بعلاقة متوازنة في شكلها التنظيمي حيث يكون المملي أو الشيخ في وضعية اعتبارية لمكانته العلمية موجهة للعملية التعليمية، فهو الذي يحدد موضوع الدرس، وهو الذي يرسم خريطته ويختار مساره بما يتلاءم ومدارك طلبته ومجالسيه. ويكون المتعلم أو الطالب متلقيا للمعرفة يحرص على كتابة ما يملأ عليه وحفظه في الكراريس أو الكتب.

وفي كتاب الأمالي لابن الشجري نجد فيه حرصا على إبراز هذه العلاقة، فهو ما يفتأ يخاطب تلامذته بلطف منها تارة، ومستدركا تارة أخرى، يقول مثلا: " فتأمل جملة الكلام في هذه المسألة، فقد أبرزت لك غامضها، وكشفت لك مخبؤها"¹. فابن الشجري يعي الفروق الفردية بين طلابه، لذلك يلتمس أسهل الطرق لشرح المسائل التي تعرض عليه، وينوع في اختيار الشواهد والأمثلة المناسبة لذلك.

2- آليات النقل الديدكتيكي في أمالي ابن الشجري

يعد كتاب الأمالي درة مؤلفات ابن الشجري، فقد جاء "صورة متكاملة لما يمكن أن يقدمه عالم لطلابه ليتسلحوا بالعلوم المختلفة ويسايروا ركب الثقافة في ذلك العصر ويترك لنا خلاصة أفكاره فيما ألم به من علوم وقد جاءت أماليه أكثر تنوعا من الأمالي التي سبقتها في الظهور، فقد زادت عليها ووسعتها بفروع العربية المختلفة، مع فلسفة علل علم النحو والصرف، وإيضاح لآراء علماء النحو الذين سبقوا ابن الشجري .. ويهدف الكتاب إلى تعليم الناشئة اللغة العربية تعليما صحيحا واسعا متكاملا بشتى فروعها من خلال النصوص القرآنية والشعرية، وتزويد الطلاب بثروة غنية"².

والدارس لكتاب الأمالي لابد أن تستوقفه موسوعية ابن الشجري، وقدرته الكبيرة على تفحص النص القرآني والنصوص الشعرية، وبسط معانيها شرحا وتفسيرا وتأويلا، وتوظيف ثقافته الواسعة، ليس في النحو فحسب، ولكن في شتى علوم العربية لغة وصرفا وبلاغة وعروضا، وحتى في مجال القراءات القرآنية وعلم الأصوات وغيرها. فتراه ينتقل في كل مجالسه الأربعة والثمانين من باب إلى باب، ومن موضوع إلى موضوع يستطرد تارة في تقليب المعنى الواحد على مختلف الأوجه النحوية، موظفا كل الشواهد الشعرية

(²)- ابن الشجري، الأمالي ج 2، ص 30

(¹)- عائدة بنت شعيب العربي، الخلاف النحوي في أمالي ابن الشجري، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة 2007، ص 16

التي تدعم رأيه وتقوي موقفه، ومستفيدا مما درسه عن سابقه وما تعلمه منهم. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن ابن الشجري جعل من أماليه مرجعا لتوثيق العديد من القصائد وذكر أصحابها، فحفل الكتاب بالعديد من النصوص الشعرية مما ليس في دواوين الشعراء المطبوعة مثل الأخطل وكثير، وأبي دؤاد الإيادي، وأبي حية النميري، كما حفظ نصوصا من كتب مفقودة مثل كتاب "الأوسط" للأخفش سعيد بن مسعدة و "الواسط" لأبي بكر ابن الأنباري، وبعض كتب أبي علي الفارسي¹.

وقد كانت لابن الشجري رؤية متبصرة بالشعر مكنته من انتقاء شواهد الشعرية بعناية فائقة سواء للاحتجاج بها في قضية من القضايا النحوية التي تعترضه، أو لشرح هذه الأبيات نفسها وتحليلها والوقوف عند غوامض اللغة، وأسرار التركيب النحوي والبلاغي فيها. وهذا ما جعل كتابه مناط اهتمام المشتغلين بالشروح الشعرية، حيث وفر لهم مساحة واسعة من الاشتغال على آرائه التي أمارط فيها اللثام عن قضايا أغفلها الشراح قبله، خاصة ما تعلق منها بشروح شعر المتنبي، فالرجل يعد من شراح المتنبي والمستشهادين بشعره في مساق إعراب أو الاستدلال على قاعدة نحوية².

وفضلا عن إلى الشروح الشعرية فالكتاب نفسه يعد من كتب الدراسات القرآنية، حيث بسط ابن الشجري الكلام فيه على مسائل من تفسير القرآن، وغريبه، وحذوفه ومشكله³. كما تطرق للقراءات الشاذة وإعراب القرآن ونحوه، مما جعل من الكتاب مرجعا هاما لكل المهتمين بعلوم القرآن والتفسير. فقد كان لابن الشجري منهج خاص في تناول بعض الآيات المشككة وتأويل معانيها، والوقوف عند دلالاتها تركيبا ومعجما وسياقا.

على أن الثقافة الموسوعية التي تميز بها ابن الشجري، مكنته من الوقوف على جملة من الأسس البيداغوجية التي كان ينتهجها في عرض مادته العلمية، وتبسيطها لطلابه، وفق خطوات إجرائية ومنهجية دقيقة، يمكن توضيحها كالآتي :

1- **طرح الوضعية المسألة:** قد يبدو هذا المصطلح حديثا، وليد الدراسات التربوية والديداكتيكية في إطار المقاربة بالكفايات، غير أن توظيفاته يمكن أن تلمس لها جذور في التراث العربي خاصة في كتب المجالس أو الأمالي، حيث نجدها حاضرة بشكل بارز في أمالي ابن الشجري. فالرجل كان يفتح العديد من مجالسه بعرض مسألة نحوية أو لغوية أو آية قرآنية أو بيت شعري يثير إشكالا معرفيا، فيعرض المملي

(2) - ابن الشجري، الأمالي، ج 1، ص 10

(3) - نفسه

(1) - نفسه، ص 9

المسألة على طلابه، ويسعى إلى تفكيك عناصرها، والوقوف على حقيقتها وكنهها، راميا من وراء ذلك إما إلى إكساب الطلاب تعلمات جديدة، أو تصحيح مكتسبات سابقة لديهم، وذلك من خلال تشويقهم وإثارة تفكيرهم، وفق خطوات إجرائية وطرائق تعليمية فعالة، يختارها وينوع أساليبها وأدواتها. والأمثلة على ذلك تملأ أرجاء الكتاب. يقول: "مسألة: إن قيل: لم لزم حذف النون من اسم الفاعل إذا اتصلت به الكاف والهاء، ونظائرها من الضمائر، في قولهم: مكرماك و مكرموك، وضاربا وضاربوه، كما قالوا في الفعل: يكرمانك ويكرمونك، ويضربانه ويضربونه؟ فالجواب: أن بين النونين فرقا، وذلك أن النون في الفعل إعراب، فهي تثبت إذا اتصل الفعل بمضمر أو مظهر، علامة للرفع، وتسقط في الجزم والنصب، والنون في الاسم إنما هي بدل من حركة الواحد وتنوينه"¹.

2- الشرح والتفسير: وللشرح في معاجم اللغة معانٍ متقاربة ومتشابهة²: يقال شرح فلان أمره أي وضح، وشرح مسألة بينها، وشرح الشيء يشرحه شرحا، وشرحه فتحه وبينه وكشفه، تقول شرحت الغامض إذا فسرتة. وقد جاء في لسان العرب أن الشرح هو الكشف، يقال شرح فلان أمره أي أوضحه، وشرح مشكلة بينها، وفيه: الشرح: الحفظ والفتح والبيان والفهم والافتضاض للأبكار³.
أما التفسير فيطلق في اللغة على مفهوم عام هو البيان والتفصيل، وكشف المعنى وإبانته، ومدار مفهومه الخاص على شرح الكتاب المنزل وكشف المراد عن لفظه المشكل. قال الكفوي (ت 1094هـ): "وهو اصطلاح علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التركيبية"⁴.

وتعتبر مرحلة الشرح والتفسير من أهم المراحل التي يسلكها المعلم في تبسيط المعرفة للمتعلم أو الطالب، لما تقتضيه من حسن إدراك وفهم واستيعاب للمسائل العلمية، والاستعانة بالأدوات المعرفية المتاحة من أجل تفكيك عناصرها وبسط موضوعاتها، بشكل يراعي قدرات المتعلمين الذهنية، وإمكاناتهم ومؤهلاتهم الفكرية والنفسية. وقد ومعلوم أن ابن الشجري انقطع لمهمة التدريس مدة طويلة من الزمن، وهي مهمة جعلته أكثر دراية بأساليب الشرح والتفسير والإفهام، وأكثر قربا من طلبته، فزاه يجتهد في شرح آية أو بيت شعري، يقلب المعنى على وجوهه المختلفة، متسلحا بالشروح اللغوية، ومستعينا بآراء من سبقه من العلماء. فلا يترك غامضا إلا شرحه ونبه عليه، ولا مبهما إلا فسر أسبابه وأحواله، وفي ذلك

(²)- ابن الشجري، الأمالي، ج 1، ص 304

(³)- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس "مادة شرح"، تح: علي هلال، مطبعة حكومة الكويت- الكويت ط 2، 1997م،

(⁴)- ابن منظور، لسان العرب، "مادة شرح"

(⁵)- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ج 2، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط 2، 1998م، ص 14-15

يستعين بعلوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة ومنطق فأتى كتابه الأمازي آية زاخرة بنماذج من شروحاته وتفسيراته.

إنه يبدأ بشرح دلالات الألفاظ المفردة لأن الألفاظ دلالات المعاني¹، فكان تفسيره للألفاظ الغريبة أول مراحل الشرح اللغوي، وهو قلما يترك لفظة دون أن يفسرها حتى إنه ليقصر أحيانا كثيرة على شرح الألفاظ الواردة في النص الشعري دون شرح المعنى العام.

يقول ابن الشجري في شرح بيتين من الشعر:

فقد عجبت وما بالدهر من عجب أنى قتلت وأنت الحازم البطـلُ
السالك الثغرة اليقظان كالثغـر مشي الهلوك عليها الخيـلُ الفـضـلُ

وقوله: «أنى قتلت» أي كيف قتلت؟

والثغرة والثغر بمعنى واحد، وهو موضع المخافة

وكالثغرها: حافظها

والهلوك من النساء: التي تنهالك في مشيتها، أي تتبختر وتتكسر، وقيل الهلوك: الفاجرة التي تتواقع على الرجال،

والخيـلُ: القميص الذي لا كمي له، وقيل: لا كمي له ولا دخاريص،

ويقال: امرأة فضل: إذا كان عليها قميص ورداء، وليس عليها إزار ولا سراويل، فأراد بما وصفه به: أنت الذي من شأنه سلوك موضع المخافة، يمشي متمكنا غير فروق ولا هيوب، مشي المرأة الفاجرة المتبخترة الفضل².

3- التـأويل: يعتبر التأويل آلية من آليات فهم النص الأدبي وتذوقه، وهي ملكة نقدية يستجمع فيها الشيخ أو المعلم مختلف خبراته المعرفية، ويوظفها شاحذا بصيرته ورؤيته للمعنى في سياقاته المختلفة، وكثيرا ما نرى ابن الشجري يخالف سابقيه في تفسير آية أو شرح بيت شعري، فيلجأ إلى رأيه الشخصي معتمدا على ثقافته الواسعة وخبرته في فهم النصوص وحده في تبصر معانيها.

1- (2) ابن جني، أبو الفتح عثمان الخصائص، ج 1، تح: محمد علي النجار. دار الكتاب العربي، بيروت لبنان (د.ت). ص 216
(1) ابن الشجري، الأمازي، ج 2 ص 220

4- **توظيف الشواهد المناسبة:** يحفل كتاب الأمالي لابن الشجري بشواهد عديدة تتلاءم تلاؤماً عضويًا وطبيعة المسألة التي يقارنها. فهو ينتقي شواهد بعناية يراعي فيها قدرة الطلاب على إدراك موطن الشاهد، كما أنه يعرض شواهد وأمثلة كثيرة عن المسألة الواحدة، رغبة منه في تنويع وشحذ أساليب الإدراك والفهم لدى الطلاب.

5- **الاستطراد:** الاستطراد هو تتابع المسائل في إثر بعضها، حتى ما يكاد المستطراد يفرغ من مسألة حتى يخوض في أخرى، ثم يعود إليها مرة أخرى لإتمامها.. وبهذا تتشعب المسائل على المتعلم في مراحلها الأولى ويصعب عليه متابعتها. وعليه، فهذا الأسلوب لا يحبذ إلا في مستويات عليا من التعليم. وهو منهج متبع عند أكثر القدماء من العلماء الموسوعيين. والاستطراد في أمالي ابن الشجري من أبرز السمات التي تميز منهجه التعليمي ولا تخلو منه مصنفاته الأخرى. والاستطراد قطع للتربط الذهني، وإيقاف للبناء العقلي الأساسي، استجابة لمؤثرات طارئة تترك صداها المباشر في معالجة المؤلف لموضوعه، فتحول به عن متابعة بنائه المفترض، والدخول في موضوعات أخرى يراها متصلة به، ولكنها لا تحتمل التأجيل حتى يفرغ من بنائه الأساسي¹. ومن هذا القبيل يقول ابن الشجري: «وقد قدّمت فيما مرّ من الأمالي أن الحال من المضاف إليه ممّا قلّ استعماله وسأذكر لك إن شاء الله شرح هذين البيتين بعد استقصاء الكلام في (كلّ و بعض)»².

ينبه صاحب الأمالي تلامذته بأنّه سبق التطرّق إلى موضوع الحال والمضاف، وأنه سيعود إليه لاحقاً عندما يفرغ من الموضوع الذي هو بصدد مناقشته. وفي موضع آخر نجده يقوم باستطراد قصد التشويق لشرح الشاهد الشعري الذي يتطلب وقتاً وكلاماً ليس له علاقة بموضوعه الحالي، فيقول: «ولهذا البيت قصّة وفيه ما يقتضي كلاماً وسؤالاً، وسأذكر ذلك بعد انتهاء الكلام فيما نحن فيه إن شاء الله»³. فإرجاء الاستطراد إلى موضع آخر، يكون الغرض البيداغوجي منه هو تشويق المتعلمين، وفتح آفاق انتظارهم على المعارف الآتية.

6- **توظيف الحجاج وأساليبه المختلفة:** يشكل الحجاج عنصراً مهماً في بناء المعرفة النقدية وتطويرها عند الطالب، لما يقوم عليه من آلية البرهنة والاستدلال، وما يقتضيه ذلك من قدرة عالية على تدبر المعاني الحقيقية للنصوص ومناقشتها، واستعمال القياس ومقارنة الآراء المختلفة بشأنها،

¹ -() د. خمخام فريجة و د. عبد العليم بوفاتح، المنهج التعليمي في كتاب الأمالي لابن الشجري، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد 9، عدد 5، 2020م، ص 997 و 998

² -() ابن الشجري، الأمالي ج1، ص 233

³ -() نفسه ص 266

والاستشهاد بأقوال علماء سابقين بما يدعم الموقف ويؤيده، والتنبيه على الأغلاط والاختلاف بين الآراء المتباينة، والمواقف المتعارضة.

وقد كان ابن الشجري فطنا إلى توظيف أساليب الحجاج المختلفة في أماليه، ودفع طلبته إلى اكتساب هذه القدرة بتأمل النصوص وتفحصها. ويمكن أن نلمس ذلك في العديد من الأمثلة، يقول ابن الشجري في وقوع المضممر بعد (لولا) التي يرتفع الاسم بعدها بالابتداء: "وللنحويين في ذلك ثلاثة مذاهب: فمذهب سيبويه أنه يرى إيقاع المنفصل المرفوع بعدها هو الوجه، كقولك: لولا أنت فعلت كذا، ولولا أنا لم يكن كذا، ولا يمتنع من إجازة استعمال المتصل بعدها، كقولك: لولاي ولولاك ولولاه، ويحكم بأن المتصل بعدها مجرور بها، فيجعل لها مع المضممر حكما يخالف حكمها مع المظهر. ومذهب الأخفش أن الضمير المتصل بعدها مستعار للرفع، فيحكم بأن موضعه رفع بالابتداء، وإن كان بلفظ الضمير المنصوب أو المجرور، فيجعل حكمها مع المضممر موافقا حكمها مع المظهر. ومذهب أبي العباس محمد بن يزيد أنه لا يجوز أن يليها من المضممرات إلا المنفصل المرفوع، واحتج أنه لم يأت في القرآن غير ذلك، وذلك قوله تعالى: ﴿لولا أنتم لكانا مؤمنين﴾ (سبأ 31)، وقد ذكرت أن هذا هو الوجه عند سيبويه، ولكنه وأبا الحسن الأخفش روي عن العرب وقوع الضمائر المتصلة بعدها، واحتج سيبويه بقول الشاعر في هذه القصيدة (وكم من موطن لولاي طُحَّت)، ودفع أبو العباس الاحتجاج بهذا البيت، وقال: إن في هذه القصيدة شذوذا في مواضع، وخروجا عن القياس فلا معرّج على هذا البيت.¹

إن توظيف الحجاج بكل أنواعه ووسائله هو وسيلة أساسية وجوهرية لنجاح العملية التعليمية، وبناء المعرفة النقدية لدى المتعلم أو الطالب، بما يمكنه من تبني مواقف ورفض أخرى، والدفاع عن دعواه، والوصول إلى حقائق المعاني ودلالاتها في سياقاتها المختلفة، وما يتبع ذلك من ترتيب وتنظيم، واعتماد مبادئ المنطق القائمة على الاتفاق والاختلاف، والتناقض والتماثل والتبادل وغيرها، فابن الشجري يقدم النموذج العملي لشخصية المدرس والمربي الساعي ليس فقط إلى تلقين طلابه معرفة علمية أكاديمية، بل تمهيرهم على آليات اكتسابها وتوظيفها أيضا.

(8) - ابن الشجري، الأمالي ج1، ص 277

خاتمة:

لقد حاولنا خلال هذه الورقة إلقاء الضوء على نموذج تعليمي متميز في تراثنا الأدبي، من خلال الوقوف أشكال وصيغ النقل الديداكتيكي في أماي ابن الشجري، والواضح أن هذا النموذج يرتكز على أسس علمية تعد ركيزة أي نظام تعليمي، يسعى إلى تحقيق الجودة والملاءمة في عدة التكوين ومنهاجه، وطرائق تنزيله، في علاقة تفاعلية مع محور العملية التعليمية (المتعلم) والظاهر أن المنهج التعليمي في الأماي يرتكز على جملة من الشروط أبرزها:

- شرط الحضورية والمباشرة،
- شرط مراعاة مقام التخاطب، والسياق التواصل (التعاقد الديداكتيكي)
- شرط الحوارية والتبصر والمعرفة النقدية

وهذه الورقة تشكل ردا صريحا على مزاعم "هيمنة نزعة التلقين" في تراثنا التعليمي العربي، ولا ريب في أن كتب الأماي تعد مصدرا رئيسا في استنباط الآليات والمفاهيم الديداكتيكية الأصيلة، واستيحاء الخطاب البيداغوجي الواصف بمنأى عن محذور الإسقاط ومغبة القراءات التبخيسية.

لائحة المصادر والمراجع :

- ابن الشجري، هبة الله بن علي، الأمالي، تحقيق د محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة - مصر، ط 2 2014م،
- ابن العماد الحنبلي، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 4، تح : عبد القادر الأرنؤوط و محمود الأرنؤوط منشورات دار ابن كثير، بيروت - لبنان
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تح : محمد علي النجار. دار الكتاب العربي، بيروت لبنان (د ت).
- ابن محاسن البغدادي، محب الله أبي عبد الله محمد بن محمود (ت 643هـ)، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ج 19، تح : د قيصر أبو الفرج، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان،
- ابن منظور جمال الدين (ت 711هـ)، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ج 11، دار المعارف،
- الأنباري أبي البركات، كمال الدين عبد الرحمان بن محمد، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة- مصر 1998م.
- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، مركز دراسات المخطوطات الاسلامية، ط 1 2021م، بيروت لبنان
- د .حمودي زين الدين عبد المشهداني، الدراسات اللغوية خلال القرن الرابع الهجري، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان
- د. خمخام فريجة و د. عبد العليم بوفاتح، المنهج التعليمي في كتاب الأمالي لابن الشجري، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد 9، عدد5، 2020م.
- د. عبد الله الغواسلي المراكشي، شروح الشعر في كتب الأمالي قراءة في الموضوع والمنهج، منشورات أنفو برانت
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء ج 20، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان ط 11، 1996م
- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم، كتاب أدب الإماء والاستملاء، تح: أحمد محمد عبد الرحمان محمد محمود، مطبعة المحمودية، جدة السعودية، 1993م

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ج 2، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان
 - الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمي، الأمالي، تح: قسم الدراسات الإسلامية- مؤسسة البعثة، ط 1 1417 هـ، طهران –إيران
 - الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، ج 27، تح أحمد الأرناؤوط و تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي بيروت- لبنان، ط 1 2000م.
 - عائدة بنت شعيب العربي، الخلاف النحوي في أمالي ابن الشجري، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة 2007م.
 - عمر الدقاق، مصادر التراث العربي في اللغة والمعاجم والأدب والتراجم، ط 3 بيروت، لبنان، 1972م
 - القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة ج 3، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية القاهرة- مصر، 1950م.
 - مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب، دار العلم للملايين بيروت – لبنان، ط 6، 1991م
 - ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج 2، تح: د إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي ، بيروت – لبنان، ط 1، 1993م.
- ❖ المراجع الأجنبية :
- J. Houssaye,(2005), **le Triangle pédagogique** ou comment comprendre la situation pédagogique , in la pédagogie une encyclopédie aujourd’hui, ESF édit

من قضايا المعجم: الترادف والتضاد والمشارك اللفظي مطارحات نقدية

الباحث: دة. صارة اضوالي
باحثة في النحو والبلاغة
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة الشرق
المملكة المغربية

الملخص:

تهدف هذه المقالة إلى مناقشة ثلاث قضايا معجمية رئيسية في اللغة العربية، وهي الترادف والتضاد والمشارك اللفظي، من منظور نقدي وتحليلي. يتناول البحث الجدل القائم حول الترادف، بين القائلين بوجود ألفاظ مترادفة تمامًا، والمنكرين لذلك بحجة أن لكل كلمة دلالتها الفريدة. كما تستعرض المقالة ظاهرة التضاد، التي تُثري اللغة وتساهم في جمالياتها، لكنها قد تؤدي إلى التباس في المعنى عند عدم تحديد السياق بدقة. أما المشارك اللفظي، فهو من الظواهر التي تُغني اللغة من جهة، لكنها قد تسبب صعوبة في التفسير والتأويل من جهة أخرى. تقف المقالة عند آراء اللغويين القدامى والمحدثين حول هذه القضايا، مع الإشارة إلى أمثلة تطبيقية تعكس ورود هذه الظواهر واستعمالاتها من داخل اللغة، وتناقش أثرها في تفسير النصوص وتطور الدلالة اللغوية. كما تسعى إلى تقديم رؤية نقدية متوازنة تسلط الضوء على أهمية هذه القضايا في المعجم العربي ودورها في فهم اللغة واستعمالها بدقة.

الكلمات المفتاح: اللغة العربية، المعجم، الترادف، التضاد، المشارك اللفظي.

مقدمة:

يُعَدُّ المعجمُ ركيزةً أساسيةً في دراسة اللغة، فهو وعاءٌ مفرداتها ومستودعٌ دلالاتها. ومن بين القضايا التي شغلت الدارسين في مجال المعجمية العربية قضيتا الترادف والتضاد، بالإضافة إلى ظاهرة المشارك اللفظي، التي تُعَدُّ من أهم التحديات التي تواجه مستخدمي اللغة ومفسري النصوص.

إن مسألة الترادف لا تزال موضع جدل بين القائلين بوجوده مطلقاً والمنكرين له، بحجة أن لكل كلمةٍ دلالتها الفريدة. أما التضاد، فهو ظاهرة لغوية تُثري النصوص الأدبية نثرية كانت أم شعرية، لكنه قد يثير إشكالات في التأويل. وأما المشارك اللفظي، فيُعَدُّ سلاحاً ذا حدين؛ إذ يُغني اللغة ويوسع معانيها، لكنه في الوقت ذاته قد يسبب لبساً في الفهم والتفسير.

في هذه المقالة، نسلط الضوء على هذه القضايا من منظور نقدي، مستعرضين آراء اللغويين القدامى والمحدثين، ومناقشين أثر هذه الظواهر في تطور الدلالة وتفسير النصوص، سعياً إلى تقديم رؤية أكثر عمقاً حول الإشكالات التي تطرحها هذه الظواهر في المعجم العربي.

1- الترادف.

الترادف Synonymie ظاهرة لغوية تعم أغلب اللغات الإنسانية، والعربية واحدة من تلك اللغات التي تغزوها المترادفات على نطاق واسع، حتى عُدَّت من أخصّ خصائصها، وأبرز مقوماتها. ولما كان الترادف يدخل في زمرة ما تفوق به العربية غيرها من اللغات، انشغل علماءنا قديماً وحديثاً بالتفكير في هذه الظاهرة، وأبانوا عن جهود منقطعة النظير. فما الترادف لغة واصطلاحاً؟ وما موقف القدماء والمحدثين منه؟ وما صلته بعلم المفردات؟

لغة: قال ابن فارس: "الراء والبدال والفاء أصل واحد مطرد يدل على اتباع الشيء. فالترادف التتابع"¹. وقد أخذ فقهاء اللغة هذا المعنى واصطلحوا به على ذلك الضرب من الألفاظ التي يخلف بعضها بعضاً ويتبع الواحد منها الآخر لتأدية المعنى نفسه. فقالوا في تعريفه.

اصطلاحاً: "ما كان معناه واحداً وأسماءه كثيرة"². المترادف من الألفاظ هو ما دل على شيء واحد باعتبار واحد³. وعموماً فالترادف هو ما تعدد لفظه واتحد معناه.

1 - مقاييس اللغة، ابن فارس، (ردف).

2- التعريفات، السيد الجرجاني، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص: 167.

3- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه: مجموعة باحثين، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1/ 402.

الترادف عند القدماء بين الإثبات والرفض.

وقف القدماء إزاء هذه الظاهرة اللغوية وقفة طويلة كما هو حالهم مع عدد من القضايا اللغوية، وطال النقاش بينهم حولها، فكثرت آراؤهم وتشعبت أقوالهم؛ مما أدى إلى انشطارهم إلى مذهبين: مذهب المدافعين؛ أمثال: ابن خالويه الذي ألف كتابا في أسماء الحية، وآخر في أسماء الأسد، وابن جني¹، والفيروزآبادي صاحب كتاب (أسماء الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف)، وأبي الحسن الرماني صاحب (الألفاظ المترادفة)، ومذهب المانعين؛ أمثال: أبي علي الفارسي²، ابن فارس³، وابن زياد الأعرابي، وأبي العباس ثعلب⁴، وابن درستويه، وأبي هلال العسكري صاحب (الفروق اللغوية)⁵.

ولكل من المتنصرين لقضية الترادف والمعارضين له حجج وأقوال يدافع بها عما ذهب إليه؛ أما مذهب المجيزين فحجتهم على مقالتهم هي إمكانية التعبير عن معنى بغير عبارته، كما في قولنا: (لا شك) دلالة على (لا ريب)، بينما يذهب المانعون إلى أن للمعنى اسما واحدا وغيره مما يطلق عليه صفات⁶.

وتغلب على رأي المحدثين الوسطية، فلا هم ينكرون الترادف نكرانا تاما ولا هم يقبلونه قَبولا تاما؛ ذلك أن هذه الظاهرة واقعة في العربية وفي غيرها من اللغات ولا شك، وإن كان المنطق يفرض ألا يكون للمعنى الواحد إلا لفظ واحد، ولكن قد تحوّل دون ذلك حوائل كثير فتنشأ مفردات متقاربة المعنى متشاكلة الدلالة. ومن هؤلاء المحدثين: إبراهيم أنيس⁷، رمضان عبد التواب، محمد الأنطاكي⁸، وحلمي خليل⁹.

أسباب وقوع الترادف:

كان للترادف في العربية أسباب مهمة؛ منها: تعدد أسماء الشيء الواحد في اللهجات العربية، واستحداث صفات للشيء الواحد، ومع مرور الوقت صارت بمنزلة أسماء متعددة للشيء الواحد¹⁰، وتطور أصوات الكلمة الواحدة، وهو ما اصطُح عليه بالإبدال، والاقتران من اللغات الأجنبية¹¹، والاحتكاك بين

¹- الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1952، 113/2.

²- ويستشهد لذلك بالرواية التي تذكر الخلاف الذي وقع بينه وبين ابن خالويه، المزهر، (م. س)، 405/1.

³- الصحاحي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، علق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص: 59

⁴- نفسه، ص: 59.

⁵- فصول في فقه اللغة، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط6، 1999، ص: 311-314.

⁶- الصحاحي في فقه اللغة، ابن فارس، (م. س)، ص: 59.

⁷- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1963، ص: 223.

⁸- أصول في فقه اللغة، محمد الأنطاكي، دار الشرق العربي، بيروت، ط4، (د. ت)، ص: 314.

⁹- الكلمة دراسة لغوية معجمية، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط2، 1998.

¹⁰- المزهر، جلال الدين السيوطي، (م. س)، 405/1-406.

¹¹- فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، (م. س)، ص: 321.

اللغات، وجمع اللغويين المفردات من قبائل متعددة، ثم إنَّ الاستخدام المجازي لبعض الألفاظ أحدث المترادف¹.

شروط الترادف:

التطابق التام بين الكلمتين في المعنى، والاتحاد في البيئة اللغوية زمانا ومكانا، وألا يكون أحد اللفظين ناتجا عن تطور صوتي للفظ الآخر.

صلة الترادف بعلم المفردات:

إن من أهم ما يدرس في علم المفردات، بعض القضايا التي تهتم المعنى المعجمي للكلمة، ومنها الترادف الذي ينشأ عن تعدد المباني للمعنى الواحد، صحيح أن قضية الترادف من جملة ما يعنى به في علم الدلالة، خاصة في شقه المتعلق بالعلاقات الدلالية، إلا أن هذا الأمر لا ينفى انشغال المعجميين به؛ لأنه في نهاية الأمر، يتعلق بالمفردة التي تدور حولها كل أبحاث علم المعجم، وبذلك يشكل الاهتمام بما يطرأ على الكلمة من تغير أو تطور والتركيز على علاقة اللفظ بغيره دلاليا أهم نقاط التقاطع بين علم المفردات وعلم الدلالة.

ملاحظات:

لقد أفضى البحث في قضية الترادف عند القدماء والمحدثين إلى تسجيل جملة من الملاحظات؛ أبرزها:

• أن الباحث يجد نفسه أمام اضطراب كبير في أقوال القدماء وآرائهم في مسألة الترادف، والسبب فيه هو أن الباحث قد يلقي رأيين متناقضين للعالم نفسه، وهو ما يشوش على فهمه ويزيد من صعوبة تحديد رأيه الحقيقي، ومن أمثلة ما وقفنا عليه في هذا الصدد ما ذهب إليه أبو العباس ثعلب الذي يعد من منكري الترادف حسب ما أقره ابن فارس في كتابه، إلا أن رمضان عبد التواب وجد له موقفا معارضا في كتابه "المجالس" يقر فيه بالترادف²، والكلام نفسه يقال عن أبي علي الفارسي الذي ضمّه أغلبية الباحثين إلى فريق المنكرين للترادف، بينما صرح أحمد أبو زيد بأن ما قاله الفارسي في حضرة ابن خالويه لا يمثل رأيه الحقيقي³، واستند في ذلك إلى ما ذكره تلميذه ابن جني في (الخصائص)⁴، ثم إن هذه المسألة

1- فقه اللغة، علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، مصر، ط3، 2004، ص: 134-135.

2- فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، (م، س)، ص: 312.

3- مقدمة في الصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، دار الأمان، الرباط، ط1، 1989، ص: 42.

4- الخصائص، ابن جني، (م، س)، 133/2.

قد تتضح تمام الوضوح عند وقوفنا على رأي أبي هلال العسكري الذي يؤكد وقوفه موقف المعارض والرافض لهذه المسألة في كتابه (الفروق اللغوية)، وعند تصفح كتابيه الآخرين (التلخيص في معرفة أسماء الأشياء) و(المعجم في بقية الأشياء)، لا يكاد يظهر لهذا الرأي أي أثر. وقد أبان عن الفكرة نفسها محيي الدين محسب الذي درس مسألة الترادف عند أبي فخر الرازي، فأثبت للرجل موقفين متعارضين؛ الأول منكر، والثاني منتصر¹. وهي كلها مظاهر تكفي للحمل على التريث في قبول عدد من الأخبار المبنوثة في ثنايا الكتب.

• مما يستشف من البحث في المسألة أيضا، أن تعدد المعاني مسألة حاضرة في الترادف وفي غيره من القضايا كالتضاد والاشتراك اللفظي، وهذا التعدد إما أن يكون باختلاف المعاني أو تضادها أو اختلاف المباني الدالة عليها والمشيرة إليها.

• يُظهر البحث في الظاهرة أن الترادف أعم من الإبدال، ذلك أنه قد يكون به؛ أي بتطور صوت من أصوات الكلمة نفسها، أو قد يحصل باختلاف أصول الكلمة المرادفة في كليتها، وقد نجد من يرفض أن تكون المبدلات مترادفات².

• الاهتمام بالترادف ليس حكرا على المعجميين فقط، بل إنه من صميم اهتمام الدالين أيضا.

• إن العمل بالشروط التي وضعها المحدثون للحكم بالترادف على عدد من الكلمات، قد يسقط كثيرا من الألفاظ التي أثبتتها القدماء في كتب المترادفات.

• إن الإيمان بفكرة التطور اللغوي حري بالتراجع عن الحكم بالترادف على كثير من المفردات؛ إذ الواقع أن دلالة هذه المفردات تطورت فأضحت تدل على معنيين أو معان معينة، ومع كثرة ترددها واستعمالها جميعا، استقر في المعتقد بأنها مترادفة.

تحظى ظاهرة التضاد بقسط وافر من العناية في كتب فقه اللغة، ولا يقل في ذلك شأنها عن شأن أختيها الآخرين؛ ونقصد بهما الترادف والاشتراك، لا سيما حين نتبين أن الغالبية من الباحثين تقول، بإصفاق تام، إن التضاد جزء من الاشتراك، وفرع عنه، ولاحق به. ولما كانت العربية لغة حباها الله من الخواص التي تفتقر إليها اللغات الأخرى، كان التضاد هو واحدة من أهم تلك الخواص³. وبهذا، شغلت تفكير علماء العربية الأقدمين، فكانت لهم في المسألة آراء وأقوال، نبسط الحديث فيها فيما يأتي من فقرات هذا البحث.

¹- علم الدلالة عند العرب فخر الدين الرازي نموذجا، محيي الدين محسب، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2008، ص: 168.

²- في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 2003، ص: 159.

³- الكلمة دراسة لغوية معجمية، أحمد حلمي خليل، (م.س)، ص: 136.

2- التضاد:

ولا يستقيم البدء في عرض معالم قضيتنا المركزية إلا بكشف النقاب عن مفهومها وبيان المراد منها. قيل في التضاد لغة: "الضاد والبدال كلمتان متباينتان في القياس. فالأولى: الضدُّ ضدُّ الشيء. والمتضادان: الشئان لا يجوز اجتماعهما في وقت واحد؛ كالليل والنهار. والكلمة الأخرى الضدُّ: وهو الملاء، بفتح الضاد، يقال ضدَّ القربةَ: ملأها، ضدًّا"¹. و"ضادّه: خالفه وكان له ضدا. وبين الشئين جعل أحدهما ضد الآخر. الضد: المخالف والمنافي"². ويكون ضد الشيء بهذا المعنى هو مخالفه.

أما التضاد من حيث مفهومه الاصطلاحي، فتعددت معانيه وتباينت مفاهيمه تبعاً لتعدد حقول استعماله. ويهمننا منها ما يرتبط بالمعجم، فالتضاد هو اختلاف معني اللفظ اختلاف تضاد، أو بعبارة أبسط، نقول إن المتضاد من الكلم ما اتفق لفظه وتضاد معناه.³

ولا يفوتنا في هذا المقام، أن نشير إلى أن الظاهرة عُبر عنها بتسميات عدة، هي: التضاد والمتضاد، والأضداد.

التضاد والاشترك: أي علاقة؟

جرى الحديث في مصادر فقه اللغة ومراجعته عدّ التضاد جزءاً لا يتجزأ من الاشتراك، وهو مذهب السيوطي حين افتتح به باب "معرفة الأضداد" قائلاً: "هو نوع من المشترك"⁴، ثم جاء بما يعزز كلامه، فقال: "وقال ألكيا في تعليقه: "المشترك يقع على شئين ضدّين، وعلى مختلفين غير ضدّين، فما يقع على الضدّين كالجؤن، وجَلَل؛ وما يقع على مختلفين غير ضدّين كالعين"⁵. ولا يخفى ما في هذين القولين من تصريح بالصلة التي تجمع بين الاشتراك والتضاد، وهي صلة عام بخاص، وقد صرح أحد المحدثين بهذا الفرق وأضاف إليه أن معاني المشترك متعددة ولا يلزمها أن تكون متضادة، ولكن التضاد في معاني المتضاد واجب⁶، وتكفي حجة المصطلح (المتضاد) دلالة على ذلك. وفي كلام الرجل (ألكيا)، أيضاً، أمانة على ما بين التضاد والاختلاف من تباين؛ إذ الاختلاف صفة تقع على معاني المشترك اللفظي، أما التضاد فهو ميسم خاص بمعاني المتضاد، كما أن الاختلاف هو صفة فارقة بين المعاني العامة ومعاني المشترك سواء

1 - مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (ضد).

2 - المعجم الوسيط، مادة (ضد).

3 - الصحاحي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، (م. س)، ص: 153.

4 - المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، (م. س)، 1/ 387.

5 - نفسه، 1/ 387. ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، أبو العباس المبرد، اعتناء: عبد العزيز الميمني، المطبعة السلفية، القاهرة، 1350هـ، ص: 2-4.

6 - فقه اللغة مفهومه موضوعاته قضاياها، محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، الرياض، ط1، 2005، ص: 187-188.

كان بالتضاد أم بغيره، وهو ما قال به أبو الطيب اللغوي: "وليس كل ما خالف الشيء ضدًا له. ألا ترى أن القوة والجهل مختلفان، وليسوا ضدّين؛ وإنما ضد القوة الضعف، وضد الجهل العلم. فالاختلاف أعم من التضاد، إذ كان كل متضادين مختلفين، وليس كل مختلفين متضادين"¹.

التضاد بين الإثبات والإنكار.

استقطبت قضية التضاد قديما وجهات نظر مختلفة، فأسالت المداد، وكثرت التأليفات التي تثبت الظاهرة أو تبطلها، وتكفي قراءة سريعة في كتاب (المزهر) لنتبين هذا الشغب وتلك المناقشة الدائرة في فضاء التضاد؛ بحيث انتهت إلى بروز مذهبين كبيرين؛ الأول مثبت والثاني منكر. أما الأول فقد تزعمته طائفة من العلماء الأفاضل، مثل: قطرب، والتوزي، وأبي بكر بن الأنباري، وأبي البركات بن الأنباري، والصغاني". ومن أقوى مواقف هؤلاء، ما قاله أبو البركات الأنباري حين اعترض على من أنكر التضاد وجعله من مثالب نقصان حكمة العرب؛ معتبرا إياهم من أهل البدع والزيغ². أما ابن درستويه، فأينما ولى الباحث وجهه في هذه الظواهر وجدته رادًا أقوال المدعين بوجودها ومعارضها فكرهم "المجانب للصواب"، لذلك يخبرنا السيوطي بأن للرجل تصنيفا سماه "إبطال الأضداد"³، وهو من جملة التأليف التي لم تصلنا⁴. ويتمسك ابن فارس أيضا بهذا الاتجاه، فلا يتردد في التصريح بموقفه في كتابه (الصاحبي)⁵.

ويقف المحدثون إزاء الظاهرة موقفا وسطا، فلا يغالون ولا يجحفون، وكثيرا ما عبر البعض منهم عن ذلك، فقال عبد الواحد علي وافي: "وكلا الفريقين [يقصد المدافعين والمعارضين من القدماء] قد تنكب جادة القصد فيما ذهب إليه"⁶. ومنه أيضا ما قاله رمضان عبد التواب: "غير أننا لا نود أن ننساق وراء المؤلفين في الأضداد من اللغويين العرب، فنعد كل ما أتوا به من كلمات هذه الظاهرة صحيحا"⁷.

وواضح مما سلف أن المحدثين ينهجون نهجا معتدلا لا إفراط فيه ولا تفريط، لذلك قد نصادف منهم من يخرج عددا كبيرا من المفردات مما درج أسلافنا على وصله بالتضاد إلى أن ينتهي فيقول: "وأربع

1 - الأضداد في كلام العرب، أبو الطيب اللغوي، عُني بتحقيقه: عزة حسن، المجمع العلمي العربي، دمشق، ط2، 1996، ص: 33.

2 - الأضداد، أبو البركات الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1987، ص: 1.

3 - المزهر، جلال الدين السيوطي، (م. س)، 396/1.

4 - فقه اللغة، عبد الواحد علي وافي، (م. س)، هامش الصفحة: 148.

5 - الصاحبي، ابن فارس، (م، س)، ص: 60-152.

6 - فقه اللغة، عبد الواحد علي وافي، (م. س)، ص: 149.

7 - فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، (م. س)، ص: 339.

مائة من الأضداد ليست بالمقدار العظيم ولا سيما إذا اتضح لنا أن أكثرها يُردّ بيسر وسهولة إلى ضرب من المشترك اللفظي تنتقل به تلك الكلمات من معنى التضاد إلى معنى الاشتراك¹.

ويقترح الباحثون المعاصرون عددا من الشروط التي تدفعنا إلى الحكم على اللفظة بالتضاد، فمن ذلك مثلا ما ذهب إليه رمضان عبد التواب؛ حيث اشترط اتحاد الكلمة ومتعلقاتها في المعنيين، فلا نعد (ترب) و(أترب) بمعنيين متضادين لاختلال شرط اتحاد البنية، ورفض أن يدخل في باب التضاد ما ترك العرب الاستشهاد على أحد المعنيين المتضادين للفظ؛ أي ما افتقد لشرط التوثيق والنسبة، كما رفض أن نعد تلك الكلمات المصحّفة أو المحرفة من جملة ما قيل عنه إنه متضاد؛ ككلمة (أسدف) التي حرّفت فصارت (أشدف)².

وإذا كان التضاد واقعا في العربية مما لا سبيل إلى نكرانه، فإن الأمر يستدعي الوقوف عند البواعث التي كانت وراء وقوعه، وأدت إلى شيوعه، لذلك، يطلعنا الباحث إبراهيم أنيس عن هذه الأسباب؛ إذ يجعل الاشتراك اللفظي أحد العوامل المفضية إلى التضاد، وهي الانتقال من الحقيقة إلى المجاز وسوء فهم المعنى، ويضيف إليها عامل التطير؛ ومفاده أن نفور المرء من التعبير عما يراه من المصائب والمكاره يحدو به إلى انتقاء كلمات حسنة يكتفي بها على المعاني السيئة، وعامل التهكم؛ كإطلاق العاقل على المجنون، وعامل الإبهام في المعنى الأصلي وعمومه؛ مثل القرء الذي يفيد الوقت فأطلق على الحيض والطهر، وعامل التطور الصوتي³. ويضيف رمضان عبد التواب إلى هذه الأسباب أخرى، وهي: الخوف من الحسد، والتطور اللغوي، واحتمال الصيغة الصرفية لمعنيين متضادين؛ كصيغة فعول التي قد تحمل معنى الفاعل ومعنى المفعول⁴. ولكن ما قد يعتبره هؤلاء أسبابا، قد يراه غيرهم حجة على غياب التضاد في كثير من الكلمات، فهذا عبد الواحد وافي يرى أن التفاؤل والتهكم والمجاز والعوارض التصريفية مما يجعل أغلب مفردات التضاد لا يعبر عن حقيقة هذه الظاهرة⁵.

التضاد في المعجم والقاموس.

تقدم في البحث أن التضاد ظاهرة متصلة أشد الاتصال بالمعجم؛ وهي بذلك علاقة من أقوى العلاقات التي تنبني على ارتباطها الكلمات داخل الحقل المعجمي. أما في مجال القاموس، فقد ألفت في

1 - دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 2009، ص: 309. في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، (م. س)، ص: 185.

2 - فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، (م، س)، ص: 342.

3 - في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، ص: 180-184.

4 - فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، (م، س)، ص: 346-355.

5 - فقه اللغة، عبد الواحد وافي، (م، س)، ص: 149-151.

الظاهرة عدد من المؤلفات الخاصة، وقد ذكرنا منها سابقا ما يعزز ذلك؛ ك(الأضداد) لأبي الطيب اللغوي، و(الأضداد) للأنباري.

ملاحظات واستنتاجات:

إن تحديد المعنى الذي يقصد إليه الكاتب وهو يتوسل بكلمة من كلمات التضاد إنما يتعين على قارئه النظر في سياق ورودها؛ ومثله في ذلك مثل المشارك اللفظي الذي لا يكشف عن معناه إلا باستحضار مكانه من التركيب. ولا يدفع هذا النظر إلا إلى القول بأن التضاد ظاهرة يجلو أمرها في المعجم، ويكاد يغيب في الكلام المنظوم.

ونحن نجوب صفحات الكتب التي تحدثت في أمر التضاد، لم نجد، ولو في لمحة عجي، ما به يشير الدارسون إلى الفرق بين التضاد والتناقض، ونحن نعلم أنهما ليس بمعنى واحد، وإن كانت الغالبية تستعمل المصطلحين بمعنى واحد!

3- المشارك اللفظي.

يتحدث اليوم المهتمون بأمر علم المفردات عن العلاقات الدلالية التي تصل مفردة بأخرى، أو تربط معنى بآخر. والاشترك اللفظي هو واحدة من جملة تلك العلاقات التي تحضر في تصنيف الوحدات المعجمية، ولقد عبر ابن فارس عن هذه الفكرة قديما فقال: "يسمى الشيطان المختلفان بالاسمين المختلفين، وذلك أكثر الكلام كزجل. وتسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، نحو: عين الماء، عين المال، عين السحاب. ويسمى الشيء الواحد بأسماء مختلفة، نحو: السيف والمهند والصارم"¹. ويهمننا في هذه الورقة، أن نبين أمر ما يتصل بالاشترك اللفظي في اللغة العربية، وكيف تعامل علماؤنا مع هذه القضية قديما؟

تعريف المشارك لغة واصطلاحا:

قال ابن فارس في مادة (ش ر ك): "الشين والراء والكاف أصلان أحدهما يدل على مقارنة وخلاف انفرد، والآخر يدل على امتداد واستقامة. فالأول الشَّرْكَةُ وهو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما. ويقال شاركت فلانا في الشيء، إذا صرت شريكه. قال الله جل ثناؤه في قصة موسى: {وَأَشْرِكُهُ فِي أُمْرِي}"².

¹ - الصاجي، ابن فارس، (م، س)، ص: 60

² - مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (ش ر ك).

أما اصطلاحاً، فقد جاء في تعريف المشارك: "بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالةً على السواء عند أهل اللغة"¹. ومن هنا، يظهر ما في المفهوم الاصطلاحي من أثر المعنى اللغوي؛ ذلك أن اللفظ الواحد تشترك فيه معان كثيرة كما يشترك في الشيء اثنان لا يستقل الواحد منهما به.

ولطالما استوقفت ظاهرة الاشتراك اللفظي عدداً من علمائنا، فشركت الآراء فيها وغرّبت، ويعد كتاب "المنجد في اللغة" لصاحبه كراع النمل من أقدم ما وصلنا في هذا الباب؛ ذلك ما يطالعنا به السيوطي في موضع خاص من كتابه (المزهر)؛ إذ ساق جملة من المواقف التي أبداه اللغويون إزاء المشارك اللفظي محاولين الإجابة عن سؤال مركزي هو: هل يصح القول بوجود المشارك اللفظي في اللغة العربية أم لا يصح؟

المشارك اللفظي بين الإثبات والإنكار:

يخبرنا السيوطي بأن نسبة كبيرة من اللغويين تثبت وقوع المشارك في اللغة العربية وتحتج لوجوده²، منها الخليل وسيبويه والأصمعي وأبو عبيدة؛ هؤلاء جميعاً إنما يثبتون الاشتراك لعله تعدد الواضعين، وهذا على قول من يرى أن اللغة غير توقيفية³، ثم إن المعنى قد يتعدد قصداً إلى الإبهام على السامع وانصرافاً عن المفسدة. والاشتراك حاصل، في نظرهم، بأن كان التزايد في المعاني غير متناهٍ وهو في الألفاظ على خلاف ذلك⁴.

وفي المقابل، يتزعم ابن درستويه الفريق المعارض، وموقفه من الاشتراك يسير هو نفسه في قضية الترادف، وهو إنكاره الشديد للاشتراك وغيره، فلم يتراجع عن رأيه ولم يغيّره؛ لأن المنطق اللغوي يفرض استقلال كل كلمة بمعناها اللغوي، ويوجب بين الدلالات فروقات لا تكاد تبين لفرط خفائها، ثم إن واضح اللغة حكيم، فلا يجوز في حقه تعالى أن يسند إلى الكلمة الواحدة أكثر من معنى وإلا حصلت التعمية ووقع السامع في اللبس⁵.

وبالنظر إلى ما تحجج به الفريقان معاً، نستشف أن للاشتراك صلةً وثقى بمذهب كل منهما في نشأة اللغة، فلا ينسجم مع رأي المنتصرين للاشتراك اللفظي إلا القول بأن اللغة اصطلاح، ولا يتوافق مع رأي المنكرين له سوى القول بتوقيف اللغة؛ لأن الاشتراك ينتفي وحكمة الله تعالى، ولكن الحسم بإطلاق في

1 - المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، (م، س)، 369/1.

2 - المزهر، جلال الدين السيوطي، (م، س)، 369/1.

3 - نفسه، 369/1.

4 - نفسه، 369/1.

5 - المزهر، جلال الدين السيوطي، (م، س)، 384/1.

هذا الأمر يثير بعض التحفظ، لأننا قد نجد من علمائنا من يبني رأيا مخالفا على الرغم من قوله باصطلاح اللغة، كأبي علي الفارسي، ولا حاجة إلى تكرار موقفه في مسألة الترادف الذي يوجي بضرب من التعارض؛ مما يدعو في المقابل إلى شيء من الأناة قبل تصنيف أي عالم ضمن الاتجاه الذي يشايعه.

ولم تكن الحجة في رفض الاشتراك بدعوى التعمية والتغطية حكرا على القدماء، فمن المحدثين من يوافق هذا الرأي وينبه على ضرورة التفتن إلى ما استجد من مدلولات للفظ الواحد¹. ويرجع أحد الباحثين الاختلاف في مسألة الاشتراك إلى اختلاف زاوية النظر، فأما من يرفضه؛ فإن أمره عائد إلى نظره إلى اللغة في فترة محددة (التزامنية). وليس حال المدافع عنه كذلك، بسبب مراعاته لتطور دلالة اللفظ عبر الزمن، وإيمانه بإمكانية تعدد معاني الوحدة المعجمية الواحدة (التاريخية)².

ومن الباحثين من فسروا وقوع المشارك اللفظي في العربية بذكره ثلة من الأسباب؛ مؤداه أن اكتساب اللفظ لمعان جديدة يعود إلى الاستعمالات المجازية، وكذا تعدد اللهجات، والاقتراض، والتطور الصوتي³.

وإذا كان القدماء عبروا عن هذه الظاهرة بالمشارك، فإن المحدثين استحدثوا اصطلاحا جديدا هو "تعدد المعنى"⁴، إلا أن الثاني أعم من الأول؛ لأن اختلاف المعاني للفظ الواحد يوجب اعتبار أن هذه الكلمة، في الحقيقة هي كلمات؛ أي إن كل معنى يستقل بكلمته في سياق خاص، بينما تعد في ضوء تعدد المعنى كلمة واحدة، ثم إن تعدد المعنى قد يكون بغير الاشتراك، فقد يقع بالتضاد أيضا، ولا يجب إغفال أن تعدد المعنى يتجاوز الكلمة المفردة إلى الجملة.

ويعبر إبراهيم أنيس، من المحدثين، عن رأي وسط فلا ينكر الاشتراك إنكارا تاما ولا يقر به إقرارا مطلقا، لذلك نلني الباحث يؤاخذ بعض القواميس العربية بسبب مبالغتها في الإكثار من إثبات المشارك⁵.

وقد مهد الاشتراك في وقت من الأوقات إلى ظهور التورية، بوصفها ظاهرة بلاغية شائعة في الفنون الأدبية، ويقصد بها: أن يذكر المتكلم لفظا مفردا له معنيان، قريب ظاهر غير مراد، وبعيد خفي هو المراد، وقد ألف ابن دريد في هذا الباب كتاب (الملاحن) وتحدث فيه عن حيل القسم.

صفوة القول، إن اتحاد الصورة واتفاق المادة لا ينبغي أن يتخذ مطية للقول بالاشتراك في جميع الأحوال، ويكفي أن السياق لا يقبل من الدلالات إلا ما ينسجم معه ويتلاءم وفق ما يقتضيه مجموع

1 - دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، (م. س)، ص: 123.

2 - في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، (م. س)، ص: 166.

3 - فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، (م. س)، ص: 326-334.

4 - الكلمة دراسة لغوية معجمية، حلمي خليل، (م. س)، ص: 125.

5 - في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، (م. س)، ص: 175.

الكلمات المكونة له من جهة، ومن جهة ثانية، وجب على المتكلم استحسان اللغة وذلك باحترام مقامات استعمال كل لفظة في ضوء معناها العام (حقيقيا كان أو مجازيا)، وإن اضطر اضطرارا مخالفة استعمال ما شاعت عليه، لزمه استحضار قرينة تسمح بالانتقال من معنى إلى آخر، ولا سيما في مجالات الإبداع والإعلام تلافيا للبس على السامع.

خاتمة:

يتضح من خلال البحث في قضايا الترادف والتضاد والمشارك اللفظي، أن هذه الظواهر ليست مجرد خصائص لغوية، بل هي عناصر أساسية تُسهم في إثراء المعجم العربي وتنوع دلالاته. فالترادف، رغم الجدل القائم حوله، يتيح خيارات تعبيرية واسعة، بينما يُضفي التضاد عمقًا دلاليًا يعزز فهم النصوص وتأويلها، في حين يسهم المشارك اللفظي في إثراء النصوص لكنه قد يؤدي إلى التباس المعنى وغموض الدلالة إذا لم يوظف في السياق المناسب.

لقد أظهرت الآراء اللغوية القديمة والحديثة أن التعامل مع هذه الظواهر يتطلب منهجًا دقيقًا، يأخذ في الحسبان السياق والاستخدام اللغوي، بدلًا من الاقتصار على التفسيرات القاموسية الجامدة. وبذلك، فإن دراسة هذه القضايا ليست مجرد بحث نظري، بل هي ضرورة لفهم تطور المعنى اللغوي وتأثيره على التواصل والتفسير اللغوي في مختلف المجالات، وفي سائر ضروب العلوم والفنون.

لائحة المصادر والمراجع:

- أصول في فقه اللغة، محمد الأنطاكي، دار الشرق العربي، بيروت، ط4، (د. ت).
- الأضداد في كلام العرب، أبو الطيب اللغوي، عني بتحقيقه: عزة حسن، المجمع العلمي العربي، دمشق، ط2، 1996.
- الأضداد، أبو البركات الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1987.
- التعريفات، السيد الجرجاني، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.
- الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1952.
- دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 2009.
- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1963.
- الصحابي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، علق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
- علم الدلالة عند العرب فخر الدين الرازي نموذجاً، محيي الدين محسب، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2008.
- فصول في فقه اللغة، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط6، 1999.
- فقه اللغة مفهومه موضوعاته قضاياها، محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، الرياض، ط1، 2005.
- فقه اللغة، علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، مصر، ط3، 2004.
- في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 2003.
- الكلمة دراسة لغوية معجمية، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط2، 1998.
- ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، أبو العباس المبرد، اعتناء: عبد العزيز الميمني، المطبعة السلفية، القاهرة، 1350هـ.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه: مجموعة باحثين، مكتبة دار التراث، القاهرة.

- مقاييس اللغة، ابن فارس، بتحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979.
- مقدمة في الصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، دار الأمان، الرباط، ط1، 1989.

التأليف النقدي عند ابن بسام الشنتري
من خلال كتابه "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"

الباحث: وديع بويكروان
ماستر النقد الأدبي و الفني- كلية الآداب بني ملال
المملكة المغربية

الملخص:

هذا البحث محاولة تروم رصد أهم المرتكزات المؤسسة للتأليف النقدي عند ابن بسام الشنتري الأندلسي في كتابه "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"، من خلال الوقوف على دواعي تأليف هذا الكتاب، و الخطة التي نهجها المؤلف في تبويبه، و الرؤية النقدية التي كانت تحكمه و هو يعرض لأخبار من ترجم لهم، و أسلوبه الذي تناول به بعض القضايا الأدبية و النقدية التي جاءت في ترجماته.

الكلمات المفتاح: ابن بسام، الذخيرة، التأليف، النقدي.

توطئة:

لقد حبا الله بلاد الأندلس بصفوة من النساء والرجال الذين أثروا خزانتها الأدبية و العلمية بمنتوج متميز تنوعا و مادة و منهجا، فناجحوا و تغنوا بما لهذه الرقعة الجغرافية من خصوصيات طبيعية و ثقافية ساعدت على بناء حضاري غني منقوش في ذاكرة التاريخ. و لعل ابن بسام الشنتريني واحد من هؤلاء الذين بصموا على هذا البناء من خلال تأليف لم يصلنا منها إلا كتاب «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة». فمن هو ابن بسام هذا؟ و ما فحوى كتابه؟ و ما الذي ميّزه و شهّره في الآفاق؟

بناء على هذه الأسئلة، و محاولة للإجابة عنها، سيسلط هذا البحث الضوء على المحاور الآتية:

- نبذة موجزة عن المؤلف
- وقفة مع عنوان الكتاب
- دواعي تأليف الكتاب
- منهج التأليف لدى الكاتب
- رؤية الكاتب النقدية
- موقف الكاتب من الشعر و النثر
- موقفه من الطبع و التكلف
- مميزات أسلوبه في الكتابة
- خلاصة على سبيل الختم

1. نبذة موجزة عن المؤلف:

جاء في كتاب "المغرب في حلى المغرب": "العجب أنه لم يكن في حساب الآداب الأندلسية أنه سيبعث من شنترين، قاصية الغرب، و محل الطعن و الضرب، من ينظمها قلائد في جيد الدهر، و يطلعها ضرائر للأنجم الزهر. و لم ينشأ بحضرة قرطبة و لا بحضرة إشبيلية، و لا غيرهما من الحواضر العظام من يتمتع امتعاضه لأهل عصره، و يجهد في جمع حسنات نظمه و نثره. و سلّ الذخيرة، فإنها تُعْتَوْنُ عن محاسنه الغزيرة. و أعلى شعره قوله:

ألا بادر فلا ثان سوى ما *** عهدت: الكأس و البدرُ التمام

[...] و نثره في كتاب الذخيرة يدل على علو طباقته [...] " ¹

¹ المغربي ابن سعيد(685هـ)، المغرب في حلى المغرب، تح شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط2، 1964، صص 417-418

أما المَقَرِّي (ت1041هـ) في "نَفْح الطَّيْب" فلم يورد أكثر من ارتباط شهرة ابن بسام بكتابه الذخيرة وعلو نظمه على نثره¹

وجاء في الأعلام للزركلي (ت1396هـ/1976م):

"(542_... هـ = 1147_... م)"

هو "علي بن بسام الشنتريبي الأندلسي، أبو الحسن: أديب، من الكتّاب الوزراء. نسبته إلى شنترين (المسماة اليوم Santarem) في البرتغال. اشتهر بكتابه "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة - ط" ثلاثة أجزاء منه، وبقيته مهياة للطبع، وهو في ثمانية مجلدات، تشتمل على 154 ترجمة مسهبة لأعيان الأدب والسياسة ممن عاصروهم أو تقدموه قليلا²

II. وقفة مع العنوان:

منذ الوهلة الأولى يستوقفنا العنوان بتركيبه المسجوع ومفرداته المنتقاة: فالذخيرة ما يُدخَرُ ولا يكون إلا نادرا أو ثمينا، والمحاسن هي الأفضال والمزايا (ضد المساويء والهتات)، وأهل الجزيرة سكانها، وتحديدًا هم سكان الجزيرة التي ينتمي إليها صاحب الكتاب أي جزيرة الأندلس. والسؤال الذي يعن في خاطرنا: ماذا اذخر لنا ابن بسام في هذا الكتاب؟ وما المحاسن التي سيطلعنا عليها؟

III. دواعي التأليف:

أشار ابن بسام في مقدمة "الذخيرة" إشارة واضحة إلى الدواعي التي دفعته إلى تأليف هذه الرسالة. ويمكن تلخيصها كالآتي:

- اعتزاز المؤلف بالأدب الأندلسي ورغبته في التعريف به والرفع من شأنه وتعزيز الثقة بالنفس لدى أهله. وهو ما يعبر عنه هذا القول: "فإن ثمرة هذا الأدب، العالي الرتب: رسالة تُنثر و تُرسل، وأبيات تُنظم وتُفصل، تنثال تلك انثيال القطار على صفحات الأزهار، وتتصل هذه اتصالات القلائد، على نحور الخرائد، وما زال في أفقنا هذا الأندلسي القصي إلى وقتنا هذا من فُرسان الفنين،

¹ المقري التلمساني أحمد بن محمد (ت1041هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح د إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (دط)، 1968، مج 3، ص 458

² الزركلي خير الدين (ت1396هـ/1976م)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تح زهير فتح الله، دار العلم للملايين، ج 4، ط 15، ماي 2002، ص 266

وأئمة التوعين، قومٌ هم ما هم طيبٌ مكاسر، و صفاءً جواهر، و عذوبةً موارد و مصادر... نثرٌ لو
رآه البديعٌ لنسيَ اسمَه... ونظمٌ لو سمِعَه كُثِرَ ما نَسب و لا مَدح¹ "

● اغتياظ ابن بسام و أنفته من أهل الأندلس لما لاحظ انصرافهم عن أدبهم مقابل الانبهار أمام
أدب المشرق و تقديسه رغم ما تزر به خزانة الأندلس من أدب يضاها ما أنتجه المشاركة؛ إذ
يقول: " إلا أن أهل هذا الأفق، أبوا إلا مُتَابَعَةَ أهلِ المشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة،
رجوعَ الحديث إلى قتادة، حتى لو نَعق بتلك الآفاق غرابٌ، أو طنَّ بأقصى الشام والعراق
ذبابٌ لجثوا على هذا صنماً و تَلَوْا ذلك كتاباً مُحْكَمًا... فغاطني منهم ذلك، و أنفَت مما هنالك"²

● غيرته على رجالات العلم و الأدب بالأندلس و خوفه من أن تخمد جدوة الإبداع لديهم فيضيع
إنتاجهم؛ و في هذا الصدد جاء قوله: " غيرة لهذا الأفق الغريب أن تعود بُدْرُه أهْلَةً، و تُصْبِحَ،
بحارُه ثِمادا مُضمحلَّة، مع كثرة أدبائه، و وفور علمائه، و قديماً ضيَّعوا العلم وأهله، و يا رب
مُحْسِن مات إحسانه قبلَه..."³

● يتضح من خلال ما سبق أن ابن بسام مدفوع بحماسة شديدة و غيرة متفردة على أدب
بلده، و هو في ذلك محق و مصيب، غير أنه من جهة حاول التقليل من شأن الأدب المشرقي،
و هو ما يمكن أن يؤخذ عليه. و في هذا السياق، أورد مصطفى الشكعة تعليقا يقول فيه: " و
نرجو مخلصين ألا تكون بالرجل مسحة شعبية"⁴

● روح التنافس في ميدان التأليف لدى ابن بسام و رغبته الجامحة في التميز و السبق إلى منهج
جديد ساعد - بشكل أو بآخر - على ظهور هذا الكتاب؛ إذ يرى أنه خالف كل من منهجي الجياني
و الإصبهاني في تأليف كتابيهما، بل أكثر من ذلك يرى نفسه من محاكاة " يتيمة الدهر "
للثعالبي. و في هذا الصدد يقول:

"إذ كان ابن فرج الجياني قد رأى رأيي في النصفة، و ذهب مذهبي من الأنفة؛ فأملى في محاسن أهل
زمانه " كتاب الحدائق " معارضا " كتاب الزهرة " للإصبهاني، فأضربت أنا عما أَلَّفَ، و لم أعرض
لشيء مما صنفت"⁵

¹ أبو الحسن علي ابن بسام الشنتريبي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997، ق1، مج1، ص 11

² الذخيرة، ص 12

³ الذخيرة، ص 12

⁴ الشكعة مصطفى، مناهج التأليف عند العلماء العرب: قسم الأدب، دار العلم للملايين، لبنان، ط6، 1991، ص 639

⁵ الذخيرة، ص 13

"فإني رأيت أكثر ما ذكر الثعالبي في يتيمة محذوفا من أخبار قائله مبتورا من الأسباب التي وصلت به وقيلت فيه..."¹

• تلبية طلب شخص مرموق في هرم السلطة بإشبيلية، استغنى المؤلف عن ذكر اسمه بوصفه مُحيا للعلم و مولوعا بالأدب. و ربما افترض المؤلف وجود هذا الشخص حيلةً منه ليَسلم كتابه من أي تهجم محتمل يعوق انتشاره على نطاق واسع، كما دأب على ذلك أغلب الكتاب العرب خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين. و استدلالا على هذا المعطى يمكن أن نستعين بهاتين القولتين:

القول الأولى: " وهذا الديوان نية لم يفصح عنها قول و لا عمل، و أمنية لم يكن منها حول و لا حول [...]

إلى أن طلع على أرضها شهاب سعدها و تمكينها [...] مُخَيي العلم و مربع ذويه و حامله، و مُسْتَدْعِي التأليفات الرائقة فيه..."²

القول الثانية: " ... و لما سمعت صوت المهيب، و تنسمت ريح الفرج القريب، و وجدت لسبيل التأميل مدرجا، و جعل الله لي من ربة الخمول مخرجا؛ طالعت حضرته المقدسة بهذا الكتاب على حكمه. مطرزا بسمته و اسمه؛ مستدلا بمجده، متوسلا إليه بكرم عهده؛ و لِعلمي أن الأدب ضالة اهتباله [...] و لما سئلت أيضا انتساح هذا الديوان، و رأيت شرة أهل الزمان، إلى الاقتباس من نوره، بما يلتقطونه من شذوره، أحببت أن يجوب الآفاق، و تسير به الرفاق، و عليه من اسم من له جُمع، و إلى جوانبه العلية رفع، طراز به تنفق سوقه، و لاتضيع إن شاء الله حقوقه"³

IV. منهج التأليف:

يضم كتاب "الذخيرة" أربعة أقسام، في كل قسم مجلدان، و يشمل 154 ترجمة (التعريف بالأدباء و عرض أخبارهم).

و قد أفصح المؤلف عن انفراده بمنهج خاص في تأليف هذا الكتاب، يتجلى من خلال مجموعة من المرتكزات، و هي:

¹ الذخيرة، ص 30

² أبو الحسن علي ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997، ق1، مج1، ص 20

³ الذخيرة، صص 21-22

• التأريخ لأدباء الأندلس في القرن الخامس الهجري الذي يتزامن و حياة ابن بسام، وهو أزهى عصور الأندلس في الأدب و العلم و الثقافة كما جاء على لسان مصطفى الشكعة.¹ يقول ابن بسام محددًا الفترة المؤرخ لها:

"وأخذت نفسي بجمع ما وجدت من حسنات دهري، و تتبع محاسن أهل بلدي و عصري"²
"و تخللت ما ضممتها من الرسائل و الأشعار، بما اتصلت به أو قيلت فيه من الوقائع و الأخبار؛

و اعتمدت المائة الخامسة من الهجرة..."³

و رغم تصريح المؤلف بأنه لن يخرج عن هذا الإطار الزماني و المكاني، إلا أنه سيخالفه في القسم الرابع كما سيأتي ذكره لاحقًا.

• تقسيم الكتاب إلى أربعة أقسام استنادًا إلى الانتماء الجغرافي للمترجم لهم:

❖ قسم خاص بأهل حضرة قرطبة و ما يصاحبها من بلاد موسطة الأندلس

❖ قسم لأهل الجانب الغربي من الأندلس، و ذكر أهل حضرة إشبيلية، و ما اتصل بها من بلاد ساحل البحر المحيط الرومي

❖ قسم لذكر أهل الجانب الشرقي من الأندلس و من نجم من كواكب العصر في أفق ذلك الثغر الأعلى

❖ قسم لمن طرأ على جزيرة الأندلس في الفترة المؤرخ لها⁴

و في رأيي أن ابن بسام بهذا المنهج فتح بابًا جديدًا في النقد الأدبي - لمعاصريه و لمن سيأتي بعده - على أهمية اعتماد التأثيرات البيئية و الاجتماعية في التحليل و النقد الأدبي.

• اعتماد ترتيب خاص للمترجم لهم؛ حيث يُقدّم الملوك ثم الكُتّاب و الوزراء فأعيان الشعراء ليتّم الانتهاء بالمقلين منهم " و بدأت بذكر الكتاب، إذ هم صدور في أهل الآداب، إلا أن يكون من له حظ من الرياسة، أو يدعو إلى تقديمه بعض السياسة؛ فأول من ذكرت من أهل قرطبة من كان

¹ الشكعة مصطفى، مناهج التأليف عند العلماء العرب : قسم الأدب، دار العلم للملايين، لبنان ، ط6، 1991، ص 638

²الذخيرة، ص 12

³الذخيرة، ص 17

⁴الذخيرة، صص 22-29

بها من ملوك قريش في المدة المؤرخة من أهل هذا الشأن ثم من تعلق بسلطانهم، أو دخل في شيء من شأنهم؛ و تلوتهم بالكتاب و الوزراء، ثم بأعيان الشعراء، ثم بطوائف من المقلين منهم. وكذلك فعلت في كل قسم... 1 "

و يبدو هذا الترتيب منسجما مع الانتماء الاجتماعي و الأدبي للكاتب؛ حيث إنه كاتب نشأ في وسط اجتماعي ميسور الحال ، و كان يحتل منصبا محترما في إمارة إشبيلية.

• التزام الأمانة العلمية و الحيادة و الموضوعية في إيراد الأخبار و الأحكام:

كثيرة هي المواطن التي عبر فيها ابن بسام عن أمانته العلمية. و من هذه المواطن القولتان الآتيتان:

" و عولت في ذلك على تاريخ ابن حيان بن مروان فأوردت فصوله و نقلت جملة و تفاصيله 2 "

" و أكثر ما يمر في هذا الكتاب ، من هذا الباب، فعلى تأريخه الكبير عولت، و من خط يده أكثر ما نقلت.. 3 "

V. رؤية الكاتب النقدية:

إذا كان لابن بسام من رؤية في نقد الأدب، فهي هذه التي تتأسس على الوقفات التي يقفها و هو يترجم لمعاصريه من أدباء الأندلس. و هي وقفات تنم عن ثقافة موسوعية و تمكن من موضوع الاشتغال، و تتوزع بين المنحى التاريخي و النزعة الدينية و الذوق الفني الجمالي:

• المنحى التاريخي: يغلب على كتاب "الذخيرة" منحيّ تاريخي، يبدو واضحا من خلال الحرص على تحديد السياق التاريخي للآثار الأدبية المعروضة فيها قبل إبداء الموقف منها. و قد أعلن ابن بسام عن حرصه هذا بشكل صريح حينما قال: " و تخلّلت ما ضمّمته من الرسائل و الأشعار بما اتّصلت به أو قيلت فيه من الوقائع و الأخبار... 4 ". و يتضح هذا الحرص أكثر حينما يقارن ابن بسام ذخيرته بيتيمة الثعالبي، مبينا أن الشعر و الخبر المحيط به مجموع متصل اتصال السبب بالنتيجة : " ليجمع هذا المجموع بين الشعر و الخبر جمع الروضة بين الماء و الزهر...فإني

¹ الذخيرة، ص 32

² الذخيرة، ص 18

³ الذخيرة، ص 35

⁴ الذخيرة، ص 17

رأيت أكثر ما ذكر الثعالبي من ذلك في "يتيمته" محذوفاً من أخبار قائله، مبتورا من الأسباب التي وصلت به وقيلت فيه...¹

وارتباطاً بهذه الرؤية النقدية يقول مصطفى عليان عبد الرحيم، مقارناً بين ابن بسام و الثعالبي: "و مع ذلك فإن المنهج التاريخي في النقد يظل الأساس الحقيقي الذي صدر عنه كل من الثعالبي و ابن بسام... و لكن ابن بسام يفضّل الثعالبي و غيره من مؤرخي الأدب، لأنه لا يكتفي بالأخبار المقتضبة، و الملاحظات العارضة، و إنما يقف وقفات طويلة يعرض فيها لتفاصيل موثقة دقيقة ذات فائدة عظيمة في التعرف إلى أمزجة المؤرخ لهم و انعكاس صنعهم للأحداث في شعرائهم²"

النظرة الأخلاقية: تتجلى هذه النظرة في "الذخيرة" من خلال إقصاء الترجمة لشعر الهجاء و التحامل على الشعر الفلسفي لاسيما الذي يحمل معاني الإلحاد، و النفور من الشعر المبتعد عن الصدق الواقعي.

يقول إحسان عباس مبينا تجليات هذه النظرة الأخلاقية عند ابن بسام في حكمه على الآثار الأدبية: "و يقف ابن بسام في صف الدعوة الخلقية التي نادى بها ابن حزم- سواء كان تأثره به مباشراً أو غير مباشر- و ذلك حين يحاول أن يخلي كتابه من الهجاء: (و لما صنت كتابي هذا عن شين الهجاء، و أكبرته أن يكون ميدانا للسفهاء، أجريت ها هنا طرفاً من ملح التعريض)"³

و يعزى هذا الإقصاء للهجاء - حسب إحسان عباس- إلى حرص ابن بسام على المواضيع و العلاقات الاجتماعية و هو يؤرخ للأحياء من معاصريه.⁴

و من التجليات الأخرى للنظرة الأخلاقية في نقد ابن بسام، موقفه التحاملي من الشعر الفلسفي، " ...فعندما أورد قصيدة للسميسر أورد فيها:

يا ليتنا لم نك من آدم
أورطنا في شبه الأسر
إن كان قد أخرج ذنبه
فما لنا نُشرك في الأمر

¹ الذخيرة، ص 34

² عليان عبد الرحيم مصطفى، تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، صص 646-647

³ إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف و المرابطين، دار الشروق، الأردن، الإصدار الأول، 1997، ص 79

⁴ المرجع نفسه، ص 79

حمل عليه بشدة، وقال: (و السميسر في هذا الكلام ممن أخذ الغلو بالتقليد، و نادى الحكمة من مكان بعيد... و لعله أراد ان يتبع أبا العلاء في ما كان ينظمه من سخيف الآراء...) " ¹

و يذكر في إطار هذه النزعة الدينية كذلك سخط ابن بسام على الشعر حين يتعد به صاحبه عن الصدق الواقعي. و من الأمثلة التي أوردها في هذا الصدد، هذان البيتان لأبي بكر الداني، اللذان يعبر فيهما عن تضحية ممدوحه في سبيل الدين:

في نصرة الدين لا أعدم نصرته
تنيلها نعماً في طياتها نقم
تلقى النصارى بما تلقى فتخدع
سيستضر بها من كان ينتفع

و معنى هذين البيتين أن الممدوح يخدع النصارى بما يدفعه لهم من جزية في نصرة الدين، فكانت تلك الجزية على شكل نعمة تحمل في طياتها نقمة على من يتلقاها. و هو ما أثار حفيظة ابن بسام حين قال معلقاً على هذين البيتين: " و هذا مدح غرور، و شاهد، زور، و ملق معترف سائل، و خديعة طالب نائل، و هيهات بل حلت الفاقة بجماعتهم، حين أيقن النصارى بضعف المنن، و قويت أطماعهم بافتتاح المدن، و اضطرت في كل جهة نارهم، و رويت من دماء المسلمين أسنتهم و سفارهم" ²

و ربما كانت هذا الابتعاد عن الصدق الواقعي هو السبب الذي دعا ابن بسام إلى التحفظ عن الموشحات و عدم إدراجها في كتابه، نظراً لما كانت تتميز به من استعارات بعيدة. ³

• الذوق الفني الجمالي:

إن المتتبع لصفحات الذخيرة سيجد ابن بسام في مواطن عديدة لا يكتفي بإيراد أخبار الأدب فحسب، بل سيدرك أن للرجل ذائقة فنية و حساً جمالياً يمكنه من الوقوف على المكونات الجمالية النصية في النثر و النظم. و ربما قاده إلى اتخاذ هذا المعيار الفني موقفه من القدم و الحداثة، الذي عبر عنه غير ما مرة، مبدياً موضوعيته في الموازنة بين الأدباء محتكماً إلى نصوصهم لا إلى سبقهم الزمني. و لنا في هذا القول خير دليل: " و كم من نكتة أغفلتها الخطباء، و رب متردم غادرته الشعراء؛ و الإحسان غير محصور، و ليس الفضل على زمن بمقصور؛ و عزيز على الفضل أن ينكر، تقدم به الزمان أو تأخر، و

¹ المرجع نفسه، ص 80

² المرجع نفسه، ص 81

³ عباس إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف و المرابطين، دار الشروق، الأردن، الإصدار الأول، 1997، ص 81. و ينظر أيضاً: عباس إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ط 4، 1983، ص 505

لحى الله قولهم: الفضل للمتقدم، فكم دفن من إحسان، وأحمل من فلان. و لو اقتصر المتأخرون على كتب المتقدمين، لضاع علم كثير، و ذهب أدب عزيز. ¹ "

• الاستناد إلى معيار البديع:

إن أهم تجل للذوق الجمالي لدى ابن بسام هو اعتماده البديع مقياسا للتقييم و المفاضلة: و ربما يرجع اهتمامه هذا إلى أنه " كان يحاول أن يظهر المحاسن لأهل الأندلس مما هو مخترع مبتدع من أنواع المعاني و الخيال في الشعر والنثر . و قد ألزمه هذا المنهج إلى أن يلتفت إلى الموازنة بين أشعار المشارقة و الأندلسيين....من خلال مصطلحات بديعية عرفها المشارقة و ذكرها ابن رشيق في كتابه العمدة ² "

يقول ابن بسام معللا وقفاته البلاغية عندما يعرض أخبار من يترجم لهم: " و هذا الديوان إنما هو لسان منظوم و منثور، لا ميدان بيان و تفسير، أورد الأخبار و الأشعار لا أفك معماها، في شيء من لفظها و لا معناها؛ لكن ربما ألممت ببعض القول، بين ذكر أجريه، و وجه عذر أريه؛ لا سيما أنواع البديع ذي المحاسن، الذي هو قيم الأشعار و قوامها، و به يعرف تفاضلها و تباينها...³ "

• رصد وجوه الأخذ و السرقات:

إن التزام ابن بسام بإظهار فضل أدباء الأندلس و تميزهم الأدبي، و كذا اتخاذه البديع معيارا للمفاضلة و الموازنة، أفضى به إلى الوقوف على وجوه التعالق النصي في بعض المعاني، لا سيما المتفردة منها. غير أن الرجل لم يضيق على من ترجم لهم دائرة الأخذ بقدر ما كان رحب الأفق، واسع الاطلاع، مؤمنا بفكرة توارد الخواطر:

"فقد وعدت ان ألمع في هذا المجموع بلمع من ذكر البديع و أن أمهد جانبا من أسبابه، و أشرح جملا من أسمائه و ألقابه، و إذا ظفرت بمعنى حسن أو وقفت على لفظ مستحسن ذكرت من سبق إليه و أشرت إلى من نقص عنه أو زاد عليه، و لست أقول أخذ هذا من هذا مطلقا، فقد تتوارد الخواطر، و يقع الحافر حيث الحافر، إذ الشعر ميدان و الشعراء فرسان . ⁴ "

و للتمثيل، نورد هذا التعليق على بيت للوزير أبي محمد بن عبدون يقول فيه:

¹ أبو الحسن علي ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997، ق1، مج1، صص 13-14

² جمعة أمين محمود، ابن بسام ناقدا، مجلة كلية الدراسات الإسلامية و العربية، جامعة الأزهر، ع7، 1992، ص39

³ الذخيرة ق1، مج1، صص 16-17

⁴ الذخيرة، ق1، مج1، صص 18-19

"يا نفحة الزهر من مسراك وافاني
خلوص رياك في أنفاس آذار
و الأرض في حلل قد كاد يحرقها
توقد النور لولا ماؤها الجاري
و معنى بيت ابن عبدون الثاني من متداولات المعاني، منها قول الآخر و نقله إلى الدموع:
لولا الدموع و فيضهن لأحرق
أرض الوداع حرارة الأكباد¹"

VI. موقفه من الشعر و النثر :

لابن بسام إشارات صريحة و ضمنية كثيرة تقود إلى أنه يؤثر النثر على الشعر إلا في حالات خاصة. و لعل أبرز هذه الإشارات هي:

- موقفه من الشعر:

لا يرضى ابن بسام الشعر وسيلة للتعبير إلا لماما، و لا يتخذه سبيلا للكسب، ولم تربطه به ألفة دائمة و لا اهتمام، ترفعا عن ذله الذي يرجع إلى كونه خداعا و تمويها و خلاعة و تضليلا. و حتى يبرر ابن بسام ترجمته لشعراء الأندلس و تذوقه لمنتجهم يؤكد أنه لا يهتم إلا بالتميز من هذا المنتج " و مع أن الشعر لم أرضه مركبا و لا اتخذته مكسبا و لا ألفته مثنوى و لا منقلبا؛ إنما زرتة لماما، و لمحتة تهما لا اهتماما؛ رغبة بعز نفسي عن ذله، و ترفيعا لموطئ أخصي عن محله؛ فإذا شعشت راحه، و دأبت أقداحه، لم أذقه إلا شميما، و لا كنت إلا على الحديث نديما؛ و ما لي و له، و إنما أكثره خدعة محتال، و خلعة مختال؛ جده تمويه و تخييل، و هزله تدليه و تضليل؛ و حقائق العلوم أولى بنا من أباطيل المنثور و المنظوم...²"

و قد يكون ابن بسام في موقفه هذا متأثرا بنظيره عند ابن حزم الذي يتجلى من خلال تقسيماته للشعر، و نهييه عن تعليم الهجاء و الغزل و التصعلك و التغرب للناشئة لما في هذه الأغراض الشعرية من إفساد لعقولهم و أخلاقهم³

¹ الذخيرة، ق2، مج1، صص 30-31

² الذخيرة، ق1، مج1، ص18

³ عباس إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ط 4، 1983، صص 487-488

• ترتيب الكتاب لديه أثناء الترجمة:

يتصدر الكتاب قائمة الأدباء المترجم لهم في "الذخيرة" إلا أن يكون الأديب ذا رياسة أو سلطة أو متعلقا بها؛ يقول ابن بسام: "و بدأت بذكر الكتاب إذ هم صدور في أهل الآداب...¹"

- تقديم كلمة النثر و مرادفاتها على كلمة الشعر في أغلب كلامه:
 - و قد وردت أمثلة كثيرة لذلك في المقدمة، منها: "رسالة تنثر و ترسل، و أبيات تنظم و تفصل " "نثرهم و نظمهم " "الرسائل و الأشعار " "النثر و النظام " "الخطباء...الشعراء 2 "
 - تقديم المنتخبات النثرية على المنتخبات الشعرية أثناء الترجمة للأدباء في معظم الحالات:
- و هذا ما يدل عليه عنوان أحد فصول القسم الثاني من الكتاب: " فصل ذكر الوزير الفقيه أبي حفص عمر بن الحسن الهوزني، و إثبات فصول من نثره، مع ما ينخرط في سلكها من شعره³"
- و من ذوي الاختصاص الذين يزكون هذا المعطى عن تعصب ابن بسام للنثر و النثر مصطفي الشكعة؛ حيث يقول: " و لم يكن صاحب الذخيرة - على نفاستها- متعصبًا للأندلسيين على المشاركة و حدهم، و إنما كان متعصبا للكتاب على الشعراء، فهو يخصهم بالتقديم و يغمهم بالتكريم و يكثر من أخبارهم و مجاملتهم، و هذا الأمر لا يعتبر غريبا؛ لأن ابن بسام ينتسب إلى طائفة الكتاب، أكثر من انتسابه إلى طائفة الشعراء " ⁴

VII. موقفه من الطبع و التكلف :

يطرق ابن بسام هذا الموضوع في ذخيرته حينما يكون بصدد التعليق على شعر أو نثر، فتراه يستجيد الأدب الذي يصدر عن طبع و يستهجن- بالمقابل - الذي يصدر عن تكلف. و من أمثلة ذلك قوله في المعتمد بن عباد " و لا تراجع له من طبع، ولو بعد الخلع⁵ " ، و قوله في السميسر: " و له طبع حسن، و تصرف مستحسن في مقطوعات الأبيات، و خاصة إذا هجا و قدح...⁶ " . و بالمقابل قال عن التكلف

¹ الذخيرة، ق1، مج1، ص32

² الذخيرة، ق1، مج1، صص 11-17

³ الذخيرة، ق، مج2، ص81

⁴ الشكعة مصطفي، مناهج التأليف عند العلماء العرب : قسم الأدب، دار العلم للملايين، لبنان ، ط6، 1991، ص 643

⁵ الذخيرة، ق2، مج1، ص42

⁶ الذخيرة، ق1، مج2، ص883

وهو يعلق على أشعار العلماء: "على أن أشعار العلماء على قديم الدهر و حديثه بينة التكلف، و شعرهم الذي روي لهم ضعيف، حاشا طائفة منهم خلف الأحمر..."¹

VIII. أسلوبه:

يجمع أسلوب ابن بسام في "الذخيرة" بين السرد التاريخي جزالة اللغة وقوة التصوير البياني و السجع المقامي و جمالية التمثيل و الاستطراد. فالرجل و إن كان بصدد الترجمة لأدباء قطره و عصره، لم يدع لغته تاريخية جافة، بل جنح بها نحو الأدبية ما أمكنه ذلك؛ و كيف لا يجنح بها هذا الجنوح و هو الذي ألزم نفسه بإبراز المستوى الأدبي الذي بلغته الأندلس، فحري به أن يرهن على هذا المستوى من خلال الاستعمال اللغوي الخاص به أولاً، قبل أن يبرن عليه في أدب من يترجم لهم. و حتى يتضح المقال نسوق هذا المثال، و هو تعليق على قصيدة طويلة لابن دراج القسطلبي في مدح علي ابن حمود: " و هذه القصيدة له طويلة، و هي من الهاشميات الغر، بناها من المسك و الدر، لا من الجص و الآجر، لا بل خلدها حديثا على الدهر، و سر بها مطالع النجوم الزهر؛ لو قرعت سمع دعبل بن علي الخزاعي، و الكميت بن زيد الأسدي، لأمسكا عن القول، و برئاً إليها من القوة و الحول؛ بل لو رآها السيد الحميري، و كُنَّير الخزاعي، لأقاماها بينة على الدعوى، و لتلقياها بشارة على زعمهما بخروج الخيل من رضوى؛ و قد أثبت أكثرها إعلانا بجلالة قدرها، و استحسانا لعجزها و صدرها، و أولها:

لعلك يا شمس عند الأصيل *** شجيت لشجو الغريب الدليل [...] " ²

و لا نجد في وصف أسلوب الرجل خيرا من قول مصطفى الشكعة: " و أبو الحسن علي بن بسام الشنتريبي كاتب أنيق الأسلوب في الكتابة مع التزام للسجع و المحسنات-شأن كل كتاب زمانه- و أما شعره الذي أورد الكثير منه في "الذخيرة" فإنه لا يضعه في مرتبة مُرضية بين شعراء الأندلس " ³

¹ الذخيرة، ق1، مج2، ص 824

² الذخيرة، ق1، مج1، صص 87-88

³ الشكعة مصطفى، مناهج التأليف عند العلماء العرب: قسم الأدب، دار العلم للملايين، لبنان، ط6، 1991، ص637

على سبيل الختم:

تأسيسا على ما تقدم ذكره عن التأليف النقدي لدى ابن بسام من خلال رسالته الموسومة "الذخيرة" نخلص إلى الاستنتاجات الآتية:

- ابن بسام كاتب ذو نزعة أندلسية له غيرة و اعتزاز بأدباء قطره و عصره
- سلك منهجا فريدا في تأليف كتابه يرى أنه له السبق فيه، و إن كان قد تقاطع مع سابقه في كثير من مميزاته
- التزم بالحيدة و الموضوعية و الأمانة العلمية في إيراد أخبار من ترجم لهم
- يغلب على أحكامه النقدية التي تخللت تراجمه النزعة الدينية و المسحة التاريخية
- للكاتب ثقافة أدبية واسعة مكنته من أدوات التحليل الجمالي النصي
- موقفه من النثر و الشعر الطبع و التكلف تنسجم مع رؤيته النقدية و التأليفية
- للكاتب أسلوب أدبي رصين مستوحى من اطلاعه الأدبي و التاريخي الواسع
- و يجدر بالذكر ههنا أن مجموعة من الصعوبات اعترضت سبيلنا في التوصل إلى الخلاصات السالفة الذكر، أهمها:
- عدم وجود ترجمات وافية للمؤلف خاصة من معاصريه أو من جاؤوا بعده بقليل
- ضخامة الكتاب التي تحتاج جهدا جهيدا و وقتا كافيا لاستكناه المراد منه.

و أملنا أن يكون هذا البحث قد أفاد بعض الفائدة، و فتح شهية الاستزادة للنهل من معينه، و تعميق النقاش في قضاياها.

و الله ولي التوفيق.

لائحة المصادر و المراجع:

❖ المصادر:

- 1- الزركلي خير الدين (ت1396هـ/1976م)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، تح زهير فتح الله، دار العلم للملايين، ج 4، ط 15، ماي 2002
- 2- الشنتريبي أبو الحسن علي ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997
- 3- المغربي ابن سعيد (685هـ)، المغرب في حلى المغرب، تح شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط2، 1964
- 4- المقري التلمساني أحمد بن محمد (ت1041هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح د إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (دط)، 1968

❖ المراجع:

- 5- عباس إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف و المرابطين، دار الشروق، الأردن، الإصدار الأول، 1997
- 6- عباس إحسان، تاريخ النقد الادبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ط 4، 1983
- 7- الشكعة مصطفى، مناهج التأليف عند العلماء العرب : قسم الأدب، دار العلم للملايين، لبنان ، ط6، 1991
- 8- عليان عبد الرحيم مصطفى ، تيارات النقد الأدبي في الأندلس في القرن الخامس الهجري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984

❖ المجالات العلمية:

- جمعة أمين محمود، ابن بسام ناقدًا، مجلة كلية الدراسات الإسلامية و العربية، جامعة الأزهر، ع7، 1992

المثل الشعبي المغربي: نظرة أنثروبولوجية

الباحث: محسن بنغال

باحث في دكتوراه الأدب والمناهج النقدية الحديثة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة مولاي إسماعيل - مكناس -
المملكة المغربية

الملخص:

تمثل الأمثال الشعبية المغربية جزءاً أساسياً من الثقافة الجماعية، حيث تعكس القيم الاجتماعية والتصورات حول العلاقات الإنسانية والهوية الثقافية. تحمل هذه الأمثال بُعداً أنثروبولوجياً يجعلها أكثر من مجرد تعبيرات لغوية، بل أدوات ثقافية تترجم خبرات المجتمع وتفاعلاته مع محيطه.

تكشف البنية الدلالية والرمزية للأمثال عن عمق ارتباطها بالسياقات التاريخية والاجتماعية، إذ تعكس طرق التفكير الجماعي وتوجه السلوك الاجتماعي. وبينما تواجه بعض الأمثال تراجعاً بفعل العولمة والتغيرات الثقافية، يظل حضورها قوياً بفضل قدرتها على التكيف مع التحولات المجتمعية. لا تقتصر هذه الأمثال على دورها في نقل الحكمة، بل تسهم أيضاً في الحفاظ على الهوية الثقافية وترسيخ القيم المتوارثة، مما يجعلها عنصراً ديناميكياً في استمرارية التراث الشفوي المغربي.

الكلمات المفتاحية: الأمثال الشعبية، الأنثروبولوجيا الثقافية، الأنثروبولوجيا اللغوية، البنية الدلالية.

تقديم:

تُعد الأمثال الشعبية المغربية جزءاً أصيلاً من التراث الثقافي، تعكس حكمة الأجيال وتقاليد المجتمع بلغة موجزة ومباشرة. بفضل انتشارها الشفهي، ظلت وسيلة فعالة لنقل القيم والتوجيه وتقويم السلوك، إضافة إلى دورها النقدي في تسليط الضوء على الظواهر الاجتماعية بأسلوب ساخر وذكي. كل ذلك يجعلها تعبيراً حياً عن تفاعل اللغة والثقافة، وتجسيدا لهوية المغاربة في مختلف السياقات.

من منظور أنثروبولوجي، تفتح الأمثال نافذة تسهم في فهم التقاليد والعادات المغربية، من طقوس الزواج إلى الممارسات الزراعية والاحتفالات الدينية. كما تعكس نظرة المجتمع للعلاقات الإنسانية وتُبرز القيم والمعايير الأخلاقية التي توجه السلوك الجمعي. إلى جانب ذلك، تكشف الأمثال عن تفاعل المغاربة مع بيئتهم الطبيعية والاجتماعية، مما يجعلها سجلاً ثقافياً يربط الماضي بالحاضر. وعبر دراسة بنيتها اللغوية والدلالية، يمكن الكشف عن عمق ارتباط هذه الأمثال بالبيئة المغربية وسياقاتها المختلفة.

تسعى هذه المقالة إلى تناول هذا التراث من زاويتين رئيسيتين. أولاً، سيتم استكشاف الأبعاد الأنثروبولوجية للأمثال الشعبية المغربية، بما في ذلك دورها في نقل الحكمة والقيم الاجتماعية، وتأثيرها في تشكيل الهوية الثقافية للمجتمع. ثانياً، ستحاول المقالة الكشف عن البنية اللغوية والدلالية لهذه الأمثال، من خلال تحليل مفرداتها وتراكيبها التي تعكس البيئة الثقافية والسياقات المختلفة التي نشأت فيها. يهدف هذا الطرح إلى تقديم رؤية تبرز قيمة الأمثال الشعبية المغربية كأحد أهم عناصر التراث اللامادي، ودورها الأساسي في حفظ الهوية الثقافية للمغاربة وصيانتها.

1. دور الأنثروبولوجيا في إبراز أهمية المثل الشعبي

تعد الأنثروبولوجيا مدخلاً أساسياً لفهم عمق الأمثال الشعبية بوصفها جزءاً من التراث الثقافي، إذ تسهم في الكشف عن البنية الثقافية للمجتمع من خلال ما تعكسه من عادات وقيم قد لا تكون ظاهرة في الحياة اليومية. من خلال تحليل الأمثال، تستطيع الأنثروبولوجيا أن تكشف عن نظم القيم التي تحكم المجتمع، كما تساعد في فهم العلاقة بين الأفراد داخل الأسرة والمجتمع بشكل عام. وفي هذا السياق، يمكن ربط هذا التحليل بالتغيرات الجيوسياسية التي "شهدتها المجتمعات الأوروبية تحت تأثير الثورة الصناعية والثورة السياسية الفرنسية، حيث برز تأسيس علم الأنثروبولوجيا في سياق جديد كلياً، فأصبح موضوع المعرفة يتوسع ليشمل دراسة الثقافات الإنسانية عبر اختلافاتها التاريخية والجغرافية. فجوهر التغيير في الدراسة والبحث الأنثروبولوجي يكمن أساساً في نمط المعرفة المتخصص لدراسة

المجتمعات¹. وبالتالي، فإن وظيفة الأنثروبولوجيا، في هذا الشأن، ليست محصورة في دراسة الأمثال الشعبية بوصفها تعبيرات ثقافية، بل تسهم في كشف ديناميات التفاعل بين المجتمعات المختلفة، من خلال تحليل كيفية انتقال القيم والمعارف عبر الأزمنة والثقافات. وهذا ما يجعلها أداة أساسية في فهم مكانة ثقافتنا ضمن سياق أوسع من التحولات الاجتماعية والأنثروبولوجية، مما يعزز قدرتنا على تحليل الأمثال الشعبية باعتبارها جزءًا من هذه التفاعلات الثقافية المستمرة.

وعلاوة على ذلك، تشكل الأنثروبولوجيا أداة فعالة في دراسة كيفية تشكل الهويات الثقافية داخل المجتمعات التي أبدعت هذه الأمثال. فهي لا تقتصر على رصد التقاليد، بل تتناول بالدراسة والتحليل عمليات التفاعل الثقافي التي تبلور هوية الجماعات الإنسانية، وقد امتد هذا الاهتمام ليشمل مجالات متعددة، إذ. "تتعدد ميادين الأنثروبولوجيا وفقا للتطورات والتغيرات التي تتضمنها وتشملها في دراستها للإنسان وتطوره من الجوانب الطبيعية، الثقافية، النفسية، الاجتماعية، الفلسفية والسياسية.. وغيرها"². من أبرز هذه الميادين، الأنثروبولوجيا الثقافية التي تُعنى بدراسة ثقافات الشعوب المختلفة، بما في ذلك المجتمعات القديمة (البداية) والمجتمعات المحلية (الريفية والحضرية). تركز الأنثروبولوجيا الثقافية على "تتبع تطور الثقافة، وأصولها وتاريخها وتتبع نموها وتطورها، وتهتم بالثقافة في ذاتها لأنها تستأثر باهتمام دارسي الأنثروبولوجيا الثقافية لأنها تسهم في الكشف عن استجابات الناس المتمثلة في الأشكال الثقافية للمشكلات العامة التي تطرحها دوما البيئة الطبيعية، وفي الكشف عن محاولات الناس في الحياة والعمل معا وتفاعلات المجتمعات الإنسانية بعضها مع بعض"³. ويعتبر موضوع الثقافة الإنسانية في صميم اهتماماتها، حيث تدرس الأنثروبولوجيا العناصر الثقافية لهذه المجتمعات، "فتبين معناها وخصائصها وعناصرها وكيف تنشر (تؤثر وتتأثر) وما دورها في بناء شخصية الإنسان استنادا إلى إنتاجه الثقافي"⁴، بما في ذلك العادات والتقاليد والقيم التي تسهم في تشكيل الهوية الثقافية.

تتفرع الأنثروبولوجيا الثقافية بدورها، إلى فروع عدة، من أبرزها الأنثروبولوجيا اللغوية التي تتمحور "حول طبيعة اللغة لدى البشر وعلاقة اللغة بالثقافة"⁵. هذه الأنثروبولوجيا، وفقا للدراسات الميدانية، تبرز "أن الكلام - لا سيما في الثقافات البدائية- ليس "قولاً" بل "فعلاً"، وأن اللغة نمط من الفعل وليست

¹- François Laplantine : L'anthropologie, Editions Payot et Rivages, Paris- France, 1995, Page 21.

²- عدنان أحمد مسلم، الأنثروبولوجيا "علم الإنسان"، مكتبة العبيكان الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة 1، 2001، الصفحة 156.

³- سمير خليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم والثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة 1، 2016، الصفحة 43.

⁴- عدنان أحمد مسلم، الأنثروبولوجيا "علم الإنسان"، الصفحة 158.

⁵- آلان إتش جودمان وآخرون، الأعراق البشرية "هل نحن حقا على هذا القدر من الاختلاف؟"، ترجمة شيماء طه الزيدي وهبة عبد المولى أحمد، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة 1، 2019، الصفحة 530.

أداة للتأمل¹. هذه الفكرة تساهم في تسليط الضوء على كيفية استخدام اللغة كأداة تفاعلية ضمن النسيج الثقافي، حيث لا تُعد اللغة مجرد وسيلة للتواصل، بل هي أداة تعمل على تشكيل وتغيير الواقع الثقافي والاجتماعي.

تشكل كل من الأنثروبولوجيا الثقافية والأنثروبولوجيا اللغوية إطارين منهجين متكاملين في دراسة الأمثال الشعبية، حيث تُعنى الأولى بتفكيك بنيتها الاجتماعية والثقافية، بينما تستكشف الثانية أبعادها اللغوية والدلالية. فمن منظور الأنثروبولوجيا الثقافية، تتجلى الأمثال الشعبية بوصفها أنساقا خطابية تعكس أنماط العيش وتمثل أنساق القيم المتجذرة في الوجدان الجمعي، كما تكشف عن البنية الرمزية التي تنسجها المجتمعات عبر استدعاء صور مستمدة من الطبيعة والأسطورة، مما يمنحها بعدا دلاليا مركبا يتجاوز ظاهرها المباشر.

في هذا السياق، تبرز أهمية النظر إلى الأمثال بوصفها نوافذ تعكس الذهنية الجماعية، وهو ما تؤكدته الدراسات الأنثروبولوجية التي تشير إلى أن "دراسة الأمثال الشعبية مدخل إلى تعرف ذهنية مجتمع ما وسيكولوجيته، فما يكثر تداوله في اللسان لا بد أن يكون راسخا في الأنفس والأذهان، وما يحتفى من الأقوال حري أن يكون له وجود متمكن في الواقع، خصوصا أن الأمثال - من خلال منظور أنثروبولوجي - لا تعد من الظواهر الفردية أو الخاصة، بل هي تعبير ثقافي داخل الظاهرة الاجتماعية برمتها."² ومن ثم، فإن دراسة الأمثال لا تنحصر في تحليل بنيتها اللسانية أو استجلاء أبعادها الرمزية، بل تتجاوز ذلك إلى البحث في كيفية تشكلها داخل الوجدان الجماعي وتأثيرها في إدراك الأفراد وسلوكهم الاجتماعي.

في المقابل، توفر الأنثروبولوجيا اللغوية إطارا تحليليا للكشف عن التفاعل الجدلي بين اللغة والثقافة في تشكيل الوعي المجتمعي، إذ لا تنحصر دراستها في التحليل الصرفي والنحوي للأمثال، بل تتجاوز ذلك إلى تحليل آليات اشتغالها في الممارسة التداولية، واستكشاف أدوارها في تأطير أنماط التفاعل والتواصل بين الأفراد. وبهذا المنظور، لا يعد المثل الشعبي مجرد تركيب لغوي جامد، بل يُنظر إليه بوصفه أداة ثقافية ديناميكية تُسهم في إعادة إنتاج المعايير الاجتماعية، وترسيم ملامح الهوية الثقافية في سياق التحولات التاريخية.

¹- جفري سامسون، مدارس اللسانيات "التسابق والتطور، ترجمة. محمد زياد كبة، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة 1، 1997، الصفحة 238.

²- عبد الوهاب سويبي، حجاجية الترغيب في العمل والتحضيض عليه: المثل الشعبي التونسي أنموذجا، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر، العدد 26، 01 سبتمبر 2018، الصفحة 36.

من هذا المنطلق، تؤكد الدراسات الأنثروبولوجية أهمية الأمثال الشعبية بوصفها أداة معرفية وثقافية تعكس تفاعلات المجتمع وتصوراتها عن العالم. إنها ليست مجرد تعبيرات لفظية، بل هي محركات ثقافية تحمل في طياتها خبرات تاريخية وجماعية، مما يجعلها وسيلة لفهم عمق التحولات الاجتماعية والنفسية التي تطرأ على المجتمعات. بذلك، فإن البحث في الأمثال الشعبية يُمثل فرصة لفهم العلاقات المعقدة بين الثقافة واللغة والسلوك الإنساني.

تتطلب دراسة الأمثال الشعبية من منظور أنثروبولوجي تحليلا عميقا لأبعادها الثقافية والاجتماعية، لا سيما فيما يتعلق بدورها في تشكيل الوعي الجماعي للمجتمع. إن الأمثال الشعبية تتجاوز كونها مجرد تعبيرات لغوية أو أقوال مأثورة، فهي تشكل جزءا من النظام الثقافي والاجتماعي الذي يعكس التصورات الجماعية للأفراد في المجتمع. وبالنظر إلى أن "الأمثال الشعبية يرددها أفراد المجتمع ذكورا وإناثا صغارا وكبارا حضرا وبادية وريفًا، متداولة بينهم باللهجة العامية البسيطة التي يفهمها الجميع، وهي منقولة عن الآباء والأجداد، وجزء هام من تراثنا الثقافي والاجتماعي الموروث"¹، يصبح من الضروري أن نستفيد من المنهج الأنثروبولوجي لفهم كيفية نشوء هذه الأمثال في سياقات اجتماعية محددة وكيفية تداولها بين الأفراد.

وبما أن "الكثير من الأشكال الثقافية تصاغ في قوالب لغوية"²، فإن الأنثروبولوجيا توفر الأدوات اللازمة لفحص العلاقة بين اللغة والثقافة، حيث تشمل أيضا في عملية التحليل، بحث الآليات التي تؤثر في تداول هذه الأمثال بين الأفراد وكيفية تأثيرها في تشكيل السلوكيات والمواقف الاجتماعية. ولأن اللغة ليست مجرد وسيلة تواصل، بل تعد عنصرا جوهريا في نقل المعرفة وصياغة الهويات الثقافية، فإن "اللغة المبيأة أو لغة الهوية أو اللغة الأم يبقى دورها أساسيا في نقل المعلومات والمعرفة بين الناس"³، وهو ما يجعل دراسة الأمثال ضرورة لفهم كيفية استمرار القيم والعادات عبر الأجيال وتأثيرها بالتحولات الاجتماعية والتاريخية، إذ تصبح الأمثال الشعبية، بوصفها تعبيرات لغوية متوارثة، مرآة للتحولات الثقافية، مما يؤكد أن أي تغير في بنية اللغة ينعكس حتما على البنية الثقافية للمجتمع.

وإذا كانت اللغة تشكل عنصرا جوهريا في نقل المعرفة وصياغة الهويات الثقافية، فإن الأمثال الشعبية تُعد من أبرز تجليات هذه العلاقة، إذ تعكس البنى الفكرية والمعايير الاجتماعية التي تحكم التفاعل بين الأفراد وتوجه ممارساتهم داخل المجتمع. ومن هنا، تبرز أهمية المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة هذه

¹- أحمد إبراهيم الزعبي، الأمثال الشعبية ومناسباتها، دار الكتاب الثقافي، إربد - الأردن، الطبعة 1، 2018، الصفحة 8.

²- محمد نافع العشري، السوق اللغوية المغربية، كتوبيا للنشر والتوزيع، الإسكندرية - مصر، الطبعة 1، 2019، الصفحة 21.

³- حسن مسكين، أزمة النخب العربية الثقافة والتنمية، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت لبنان، الطبعة 1، 2012، الصفحة 72.

الأمثال، ليس فقط بوصفها تعبيرات لغوية متوارثة، بل باعتبارها أنساقا ثقافية وسوسولوجية تعكس تصورات الجماعة وتساهم في إعادة إنتاج القيم والمعايير الاجتماعية عبر الأجيال. مما يجعل دراسة سياقات استخدامها ضرورية لفهم الأدوار التي تؤديها في تنظيم العلاقات الاجتماعية وترسيخ الهوية الثقافية.

وبذلك تُركز الأنثروبولوجيا على دراسة السياقات التي تُستخدم فيها الأمثال الشعبية، مما يساعد على الكشف عن الوظائف الاجتماعية التي تؤديها، مثل إعادة إنتاج المعايير الاجتماعية وترسيخ الهوية الثقافية. فالأمثال ليست مجرد أقوال عابرة، بل هي أدوات ثقافية تحمل دلالات رمزية تُوجه السلوك الفردي والجماعي وتنظم العلاقات الاجتماعية. من خلال التحليل الأنثروبولوجي، يمكن فهم الأبعاد الرمزية التي تكمن في الأمثال، وكيفية تأثيرها في ترسيخ التصورات الاجتماعية واستمراريتها عبر الأجيال. ويتيح هذا المنهج أيضا تحليل أنماط التعبير اللغوي ودراسة آليات تفاعلها مع التحولات المجتمعية، مما يُمكننا من الكشف عن العلاقة الدقيقة بين اللغة والسلوك. وتُظهر الأمثال في هذا السياق قدرتها على عكس القيم والمعايير المجتمعية وتوجيه السلوكيات والعلاقات الاجتماعية ضمن أطر ثقافية وزمنية متغيرة.

2. الأبعاد الاجتماعية والثقافية للأمثال الشعبية:

عند الحديث عن الأبعاد الأنثروبولوجية للأمثال الشعبية، نجد أنها تمثل أكثر من مجرد تعبيرات لغوية أو أقوال مأثورة، بل هي بمثابة مرآة حقيقية تعكس البنية الثقافية والاجتماعية للمجتمع الذي أنتجها. تمثل الأمثال وعاء حيويا للمعرفة والمعتقدات التي يتم تناقلها عبر الأجيال، وهي أداة أساسية في نقل القيم والمواقف التي يتبناها المجتمع. فهي لا تعبر فقط عن أفكار الناس بل أيضا عن تصوراتهم للعالم من حولهم، بما في ذلك قيمهم، عاداتهم، أنماط حياتهم، وتفاعلاتهم الاجتماعية. من هنا، يُمكننا فهم ما يُقال عن الثقافة الشعبية بأنها "نتاج عقل راجح وتجارب جمّة تتخللها مقارنات وملاحظات واستنتاجات"¹، فالأمثال الشعبية، بكل ما تحمله من حكمة وتجارب متراكمة، تتسم بقدرتها على تلخيص هذه المقارنات والملاحظات عبر أجيال متعاقبة، مما يجعلها أداة حية لنقل تلك التجارب البشرية العميقة والمتنوعة.

¹ - محمد البوعبيدي، حكايات الأمثال الشعبية المغربية، ببلومانيا للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، الطبعة 1، 2021، الصفحة 46.

لا يمكن النظر إلى الأمثال الشعبية بوصفها مجرد أقوال مأثورة تتداولها الألسن في المناسبات المختلفة، بل هي أداة ثقافية تحمل بين طياتها ذاكرة المجتمع وخبراته المتراكمة. إنها نصوص حيّة تتجاوز حدود اللغة لتكون شاهدة على التحولات الاجتماعية والثقافية التي يشهدها كل مجتمع. وليس غريباً أن "الأمثال الشعبية التي يتداولها الناس فيما بينهم في المناسبات المختلفة تشكل أهم أعمدة ثقافة الشعوب حتى أصبحت علماً يُدرس في الجامعات والمعاهد المعنية بالدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية"¹ فمن خلال هذا البعد التعليمي الأكاديمي، أوضحت الأمثال نافذة يمكن من خلالها دراسة الأنماط الفكرية والقيم المجتمعية، وتحليل العلاقة الجدلية بين الموروث والحداثة في سياق البحث عن الهوية الثقافية.

ومن بين الجوانب المهمة التي تسلط عليها الأمثال الشعبية الضوء هي قدرتها على التعبير عن النظام القيمي الذي يحكم المجتمع. فالأمثال ليست مجرد أقوال عابرة، بل هي مرآة تعكس عمق التصورات الجماعية ومبادئ المجتمع التي ترسم ملامح الحياة وتوجه مساراتها. ويظهر ذلك جلياً في أن "النظام القيمي في المجتمع يحدد وبشكل واضح الأهداف التربوية وأولوياتها، ويشترط في هذه الأهداف أن تتوافق والأحكام القيميّة المرتكزة على التربية والاحتياجات الاجتماعية السائدة"²، ومن هنا، فإن الأمثال تصبح أكثر من مجرد كلمات؛ فهي أدوات ثقافية تحمل قيم المجتمع وتجسد تطلعاته ورؤاه المستقبلية.

فكل مثل يحمل في طياته موقفاً قيمياً يبرز تصورات الجماعة حول الحياة، التحديات، والعلاقات الاجتماعية، مثلما يظهر في المثل "اللي بغا العسل يصبر على قرص النحل"، الذي يعكس موقف المجتمع من الصبر والتحمل في مواجهة المشاق التي قد تعترض طريق الفرد في سعيه لتحقيق أهدافه. يُظهر هذا المثل أن الطموح لا يتحقق بسهولة، وأن الوصول إلى ما هو ثمين يتطلب استعداداً لتحمل الصعاب والضغط. في هذا السياق، يُحفّز هذا المثل الأفراد على التمسك بعزيمتهم والقيام بكل ما يلزم من جهد لتحقيق طموحاتهم، مع الإقرار بأن النجاح لا يأتي دون تكلفة أو معاناة. هذه النظرة تتناغم مع القيم التي يروج لها المجتمع، والتي تؤكد على أهمية الصبر والمثابرة كأدوات أساسية للتغلب على صعوبات الحياة. يتجلى البعد اللغوي لهذا المثل في بنيته النحوية التي تتخذ طابعاً شرطياً ضمناً باستخدام أداة "اللي"، التي تعادل "من" في الفصحى، مما يرسخ العلاقة بين الفعل والنتيجة. كما يظهر التلاعب الدلالي من خلال استخدام "العسل" للدلالة على المكافأة، و"قرص النحل" كرمز للمحن والصعوبات، مما يعكس مبدأ التضاد الذي يضفي على المثل بعداً تصويرياً قوياً. إيقاعياً، نجد انسجاماً

1- هدى عبد الرحمن المشاط، الأمثال الشعبية ثروة تراثية، خوارزم العلمية، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة 2، 2015، الصفحة 9.

2- وجيه بن قاسم، المناهج الدراسية في ضوء المناخات العالمية، دار روابط للنشر، القاهرة - مصر، الطبعة 1، 2016، الصفحة 93.

صوتيا بين "بغا - يصبر" و"العسل - النحل"، مما يجعل المثل سهل الحفظ والتداول. من منظور أنثروبولوجي لغوي، يُمثل هذا المثل انعكاسًا لقيم المجتمع المغربي الذي يربط النجاح بالجهد والتضحية، وهو ما يتقاطع مع أمثال عالمية مثل "من جد وجد" في العربية و "No pain, no gain" في الإنجليزية، مما يعكس بُعدًا ثقافيًا مشتركًا حول ضرورة التحمل لتحقيق الأهداف.

إن هذه الوظائف تجعل الأمثال الشعبية أكثر من مجرد تعبيرات لغوية متداولة، بل تمنحها دورًا محوريًا في تشكيل الهوية الثقافية وترسيخ القيم المجتمعية عبر الأجيال. فالأمثال ليست فقط أدوات لغوية، بل هي أيضا آليات اجتماعية تعمل على تعزيز الأخلاق، ونقل الخبرات الحياتية، وتقوية الروابط داخل المجتمع. ومن هذا المنطلق، يمكن اعتبارها مرجعًا ثقافيًا يختزن رؤية المجتمع المغربي لمختلف جوانب الحياة، حيث تعكس تصورات أفرادها حول الحكمة، العمل، العلاقات، وحتى القانون والعرف الاجتماعي. كما أن انتشارها عبر التداول الشفهي يجعلها مرنة وقابلة للتكيف مع تغير الزمن، حيث يتم إعادة توظيفها في سياقات حديثة، مما يؤكد على ديناميتها في التأثير والتوجيه.

بالإضافة إلى ذلك، تعكس الأمثال بشكل عام التصورات الاجتماعية التي تحدد سلوكيات الأفراد في مختلف السياقات الاجتماعية مثل الأسرة والعمل، وكذلك في العلاقات بين الأجيال. على سبيل المثال، نجد في مثل "كاين اللي عندو العقل كيفكر بيه...كاين اللي غير هازو متقل بيه" إشارة قوية إلى تقدير العقلانية كأداة رئيسية في اتخاذ القرارات. يُظهر هذا المثل كيف ينظر المجتمع إلى الفكر العقلاني ويشجع على استخدامه لمواجهة تحديات الحياة. وبالتالي، تكون الأمثال أداة فعالة في نقل القيم المجتمعية عبر الأجيال، حيث تلخص تجارب الحياة اليومية بشكل مختصر، وتوفر رؤى تساعد الأفراد في اتخاذ القرارات الصائبة.

وبهذا، تُعد الأمثال إحدى الأدوات الفعّالة في نقل المعارف والقيم عبر الأجيال، حيث تعكس مدى قدرة المجتمع على تلخيص تجاربه الحياتية بشكل مختصر وواضح. فهي لا تنقل فقط مواقف الحياة اليومية، بل تقدم أيضا رؤى عقلية واجتماعية تساعد الأفراد في فهم سلوكياتهم واتخاذ قراراتهم. إنها "معرفة تنم عن عقل ذكي، سواء من حيث البنية الشكلية، أو من حيث مضمونها"¹، فالأمثال لا تقتصر على كونها جملا قصيرة أو حكايا بسيطة، بل هي تعبيرات تتضمن فهما اجتماعيا وثقافيا عميقا. تُظهر هذه الأمثال قدرة المجتمع على تحويل المفاهيم المعقدة إلى رسائل مختصرة وفعالة، مما يعكس عمق التفكير الاجتماعي والثقافي. من خلال هذه الأمثال، يمكننا فهم كيف يتم تقييم الذكاء والحكمة، وتشجيع التفكير

¹ محمد البوعبيدي، حكايات الأمثال الشعبية المغربية، الصفحة 46.

النقدي كوسيلة للتوجيه نحو اتخاذ قرارات مدروسة. فهي لا تقتصر على نقل الحكمة فحسب، بل هي وسيلة لتوجيه الأفراد نحو التفكير العقلاني.

يتكون المثل من جمل بسيطة لكنها ذات دلالة عميقة. حيث تبدأ الجملة بـ "كاين"، وهي أداة تشير إلى الوجود، مؤكدة على وجود نوعين من الأفراد. "عندو" تشير إلى امتلاك الشخص لعقلانية وفكر منطقي، بينما "هازو" تعني العبء أو الحمل الذي يُحمل على الشخص. وبرز المثل أهمية التفكير الواعي من خلال "كيفكر بيه"، بينما "متقل بيه" يشير إلى الصعوبة التي يواجهها الشخص عندما يتخذ قرارات دون تفكير منطقي. على المستوى الرمزي، "العقل" يُمثل القدرة على الفهم واتخاذ القرارات الصائبة، و"المتقل" يرمز إلى التحديات التي تصاحب قرارات غير مدروسة. في السياق الاجتماعي، يعكس هذا المثل تقدير المجتمع للعقلانية والتفكير العميق كأداة لتجاوز الصعوبات وتحقيق النجاح.

ومن جهة أخرى، يمكن اعتبار هذه الأمثال أيضا وسيلة لتحديد الأدوار الاجتماعية وتوزيع المسؤوليات بين الأفراد في المجتمع. ففي المثل المذكور، يتضح التمييز بين الأشخاص الذين يستخدمون عقولهم بطريقة بناءة وأولئك الذين لا يقدرّون دور العقل في اتخاذ القرارات، مما يشير إلى نوع من التصنيف الاجتماعي الذي يعكس التقدير والاحترام للذين يظهرّون حكمة في تصرفاتهم. وتعد هذه التصنيفات جزءا من "النظم التي أوجدها الإنسان لحماية مجتمعه من التداعي والانهايار الذي قد يصيبه إذا لم يمتلك نظاما قوية وفاعلة تقود إلى رفاهية الإنسان واستقراره، وتنميته جسميا وروحيا"¹. وبالتالي، فإن هذه الأمثال تسهم في توجيه الأجيال الجديدة نحو أهمية التفكير العقلاني والتأني في اتخاذ القرارات، مما يضمن استمرار التماسك الاجتماعي واستقراره.

تحمل الأمثال أيضا دلالات رمزية وثقافية قد تكون خفية في البداية، فهي تعتمد على الرموز المستمدة من البيئة الطبيعية أو من الأساطير الشعبية، مما يعكس في طياتها ثقافة المجتمع واعتقاداته. مثلا، مثل "سبق الميم ترتاح" و"الصمت حكمة ومنو تتفرق الحكايم" اللذان يعكسان تقدير الصمت والحكمة في المجتمع، حيث يبدو أن الحكمة قد تأتي من التروي والصمت في المواقف الصعبة. وعلى الرغم من أن هذه الأمثال قد تبدو بسيطة في ظاهرها، إلا أنها تحمل رسائل عميقة حول كيفية التعامل مع الحياة والتأني في اتخاذ القرارات.

¹ - Fowler, N S, Society and law in Islam, Longman, London, 1963, Page 22.

يمكن اعتبار الصمت في هذا السياق ليس فقط كفعل في حد ذاته، بل كأداة لفهم المواقف ومعالجة المشاعر والمواقف الصعبة. في المجتمع المغربي، يُعتبر الشخص الذي يعرف متى يصمت ويختار الصمت الحكيم من الأشخاص الذين يتمتعون بالحكمة، بل يُنظر إليهم على أنهم أكثر قدرة على إدارة الأزمات وحل النزاعات. وهذا يتماشى مع فلسفة الصمت التي تظهر "الفرق بينه وبين السكوت، حيث يُنظر إلى السكوت على أنه أقرب إلى طبيعة الجماد، بينما يُعد الصمت إعلاناً عن وجود الحياة ودلالة على الفكر والتأمل. فسكوت الإنسان يعتبر دلالة على موته، بينما صمته يعبر عن وجود فكره، تماماً مثل النص الذي يعكس وجوده بالفعل"¹. فالصمت، وفق هذا المفهوم، يُعد رمزا للقدرة على التأمل والالتزان، وهو ما يعكس تقدير الثقافة المجتمعية للتفكير العميق قبل اتخاذ أي قرار أو إصدار أي حكم.

في هذا السياق نجد أن المثل "سبق الميم ترتاح" يتكون من جمل بسيطة تحمل في طياتها دلالات عميقة. من الناحية اللغوية، يتم استخدام الفعل "سبق" للإشارة إلى الأولوية والتفوق على شيء ما. حرف "الميم" في هذا السياق، الذي يتخذ شكلاً رمزياً في هذا المثل، يشير إلى نقطة الانطلاق أو الأساس الذي يجب أن يبدأ منه الشخص في حياته. من خلال استخدام "ترتاح"، التي تعبر عن الراحة أو الهدوء، يتضح أن المثل يشير إلى أهمية اتخاذ خطوات مدروسة بدلاً من التسرع في اتخاذ القرارات. هذا المعنى ينسجم مع البعد الأنثروبولوجي الثقافي، حيث يُظهر المثل كيف يعتبر المجتمع المغربي التأني والتروي قبل اتخاذ القرارات مصدراً للراحة النفسية والنجاح في الحياة. هذه القيمة الثقافية تعكس احترام المجتمع للقدرة على التفكير السليم والبداية الصحيحة كشرط أساسي للوصول إلى التوازن الداخلي والرضا في الحياة.

أما في ما يتعلق بمثل "الصمت حكمة ومنو تتفرق الحكايم"، فإن الكلمة "الصمت" تحمل دلالات رمزية لغوية، حيث يتم استخدامها كفعل إيجابي يعكس التأمل والهدوء قبل اتخاذ رد فعل. وتعتبر كلمة "حكمة" عن الفهم العميق الذي ينشأ من القدرة على التأني والانتظار قبل التحدث. من خلال استخدام "منو تتفرق الحكايم"، التي تظهر عواقب التسرع في التعامل مع الأمور، يتضح أن المثل يعزز فكرة أن الحكمة تكمن في القدرة على ضبط النفس وانتظار اللحظة المناسبة. ومن البعد الأنثروبولوجي اللغوي، يتضح أن المجتمع المغربي يقدر الصمت لا كغياب للكلام بل كأداة للتفكير العميق ومعالجة المواقف بوعي وتفهم. في هذا السياق، يُعد الصمت رمزاً للقدرة على التفكير والتحليل، مما يعزز الفكرة الثقافية التي تقول إن الحكمة تأتي من التأني في الرد واتخاذ القرار. وبالتالي، يشير المثل إلى أن الشخص الذي يعرف متى يصمت هو شخص حكيم، يتمتع بقدرة على التعامل مع الأزمات والنزاعات بطريقة متوازنة وعقلانية.

¹ - أحمد بلحاج آية ورهام، على نمرة الصمت، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان - الأردن، الطبعة 1، 2022، الصفحة 6.

الأمثال تحمل أيضا دلائل عميقة على التاريخ الثقافي للشعوب، إذ إنها ليست مجرد عبارات تُردد في المواقف اليومية، بل تمثل وثائق اجتماعية تحمل في طياتها إشارات واضحة إلى تجارب المجتمعات عبر العصور. كما أن الأدب، بما في ذلك الأدب الشعبي، "كان له دور متواصل ومتتابع في حياة الشعوب على مر التاريخ"¹، فالأدب الشعبي، بما في ذلك الأمثال "ذو قيمة كبيرة أدبيا، واجتماعيا، إذ إنه يواكب أهم الأحداث الاجتماعية، في رسمها في أشكال متعددة، ويختزن وثائق تاريخية تسجل أحداثا مهمة، مما يؤهله لأن يكون مرجعا تاريخيا لا محيد عنه"². هذه القيمة التاريخية للأمثال تجعل منها وسيلة هامة لفهم تطور المجتمعات، حيث تحمل في طياتها تجارب الماضي، وتعبّر عن التحولات التي مر بها المجتمع عبر العصور. من خلال هذه الأمثال، يمكننا استحضار لحظات مفصلية في تاريخ الشعوب، مثل فترات الازدهار أو المعاناة، وكيفية تعامل الأفراد مع التحديات التي واجهوها في تلك الفترات.

إن تحليل الأمثال الشعبية يُظهر كيف تُترجم الشعوب تجاربها التاريخية إلى رسائل مختصرة ومباشرة، تحمل في جوهرها خلاصة وحيها الجماعي وهويتها الثقافية. على غرار ذلك، يعكس المثل الشعبي "قطران بلادي ولا غسل البلدان" يُبرز ارتباطا عميقا بالوطن والانتماء، حيث يفضل الإنسان البقاء في وطنه مهما كانت الظروف قاسية، على مغادرته بحثاً عن رفاهية قد تكون ظاهرية. هذا المثل ليس مجرد حكمة، بل يعكس تجربة تاريخية عاشها المجتمع، كفترات الاستعمار التي حاولت طمس الهوية الوطنية، أو موجات الهجرة التي دفعت العديد إلى البحث عن فرص أفضل بعيدا عن جذورهم.

إن المثل الشعبي "قطران بلادي ولا غسل البلدان" يحمل في طياته أكثر من مجرد حكمة عابرة؛ إنه تعبير عميق عن علاقة الإنسان بوطنه، يحمل في طياته دلالات ثقافية ولغوية ترتبط بالانتماء والتضحية. من خلال هذا المثل، يتجلى الصراع الأزلي بين القسوة التي قد يواجهها الفرد في وطنه، وبين الراحة الظاهرية التي قد توفرها الأماكن الأخرى، مما يفتح أمامنا نافذة لفهم قيم المجتمع وهويته. يتضمن المثل جزأين رئيسيين: "قطران بلادي" و"غسل البلدان"، ويُستخدم فيهما التضاد بين "القطران" و"العسل" لتوصيل الفكرة الرئيسية، التي تدور حول الاختيار بين الصعوبة والتضحية في الوطن، وبين الراحة والرفاهية في الخارج.

في البعد اللغوي، يتم استخدام "قطران" للتعبير عن شيء مُرّ، قاسي، وغير مريح، ويشير إلى المشاق التي قد يواجهها الإنسان في وطنه، مثل الفقر أو الأزمات الاقتصادية. بالمقابل، "عسل البلدان" يُستخدم

1- نبيل الخطيب، اللغة والأدب والحضارة العربية، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة 1، 2013، الصفحة 221.

2- الجيلالي الغراني، دراسات في الثقافة الشعبية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة 1، 2013، الصفحة 57.

كمرز للراحة والرفاهية، بما يحمل من معاني حلاوة ونعومة، ما يُبرز التباين بين حياة صعبة ولكنها حقيقية، وحياة سهلة قد تكون زائفة أو غير مستدامة. يُظهر هذا التباين الفجائي في الكلمات عنصرا من التضاد الذي يعزز الرسالة المركزية للمثل حول التفضيل الجوهرى للانتماء إلى الوطن مهما كانت التحديات. كما أن البنية النحوية البسيطة للمثل، التي تعتمد على المقارنة بين عنصرين مختلفين، تجعل الرسالة واضحة وسهلة الفهم، مما يعزز من تداوله وانتشاره في المجتمع.

إضافة إلى ذلك، يمكن ملاحظة أن استخدام الأفعال في المثل ("بلادي" و"البلدان") يتبنى صيغة التملك، حيث يظهر أن الشخص ينتمي إلى وطنه ويُعبر عن هذا الانتماء عبر كلمة "بلادي". هذه الكلمة تحمل في طياتها مشاعر التقدير والاعتزاز بالوطن، كما أن كلمة "البلدان" تشير إلى الخارج بمفهوم عام وغير محدد، مما يعزز شعور التفضيل للمكان الذي ينتمي إليه الفرد. هذا التفضيل ينطوي على مفهوم عميق في اللغة العربية، حيث يُنظر إلى الوطن كقيمة عاطفية ووجودية تُفضّل على أي مكان آخر.

تركيب:

المقالة تتناول دور الأمثال الشعبية المغربية من منظور أنثروبولوجي، حيث تبرز أهميتها في التعبير عن الثقافة الشعبية ونقل القيم الاجتماعية عبر الأجيال. من خلال تحليل بنيتها اللغوية والدلالية، تكشف الدراسة عن ارتباط هذه الأمثال بالسياقات التاريخية والاجتماعية، وتأثيرها في تشكيل أنماط التفكير الجماعي. كما توضح كيف تعكس الأمثال الشعبية التفاعل بين اللغة والثقافة، مما يجعلها وسيلة للتعبير عن الهوية المغربية وتوثيق التحولات الاجتماعية عبر الزمن.

تكشف الدراسة أن الأمثال الشعبية ليست مجرد تعبيرات مجازية، بل تمثل سجلا ثقافيا يعكس تصورات المجتمع حول العلاقات الإنسانية، الحكمة، والتفاعل مع البيئة المحيطة. فهي تسلط الضوء على القيم المتجذرة في المجتمع المغربي، مثل التضامن، الصبر، والاحترام، والتي يتم تناقلها شفويا، مما يساهم في الحفاظ على الذاكرة الثقافية وتعزيز الانتماء الجماعي. كما تتطرق الدراسة إلى تأثير العوامل الحديثة، مثل العولمة والتغيرات الاجتماعية، على انتشار الأمثال واستخدامها في الحياة اليومية، مما قد يؤدي إلى تراجع حضورها في بعض السياقات.

تؤكد المقالة أن الأمثال الشعبية تظل عنصرا أساسيا في الثقافة المغربية، حيث تساهم في نقل الحكمة الاجتماعية وتشكيل الوعي الاجتماعي. فهي ليست مجرد عبارات متداولة، بل أدوات ثقافية تعكس أنماط التفكير الجماعي وتوجه السلوك الاجتماعي. إن انتشارها عبر التقاليد الشفهية أكسبها طابعًا ديناميكياً مكنها من التكيف مع التحولات المجتمعية، رغم التحديات التي تفرضها التغيرات المتسارعة. ومع ذلك،

لا تزال الأمثال الشعبية تحتفظ بمكانتها في وجدان المجتمع، حيث تعكس تراثه القيمي وتعزز الروابط الاجتماعية. ويظل الحفاظ على هذا التراث مسؤولية مشتركة تتطلب وعياً بأهميته وضرورة توثيقه لضمان استمراريته كأحد مكونات الهوية المغربية العريقة.

المراجع والمصادر:

1. الكتب العربية:

- أحمد إبراهيم الزعبي، الأمثال الشعبية ومناسباتها، دار الكتاب الثقافي، إربد - الأردن، الطبعة 1، 2018.
- أحمد بلحاج آية ورهام، على نمرة الصمت، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان - الأردن، الطبعة 1، 2022.
- الجيلالي الغرايبي، دراسات في الثقافة الشعبية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة 1، 2013.
- حسن مسكين، أزمة النخب العربية الثقافية والتنمية، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت لبنان، الطبعة 1، 2012.
- حسن نشوان، المرأة في المثل الشعبية، الآن ناشرون وموزعون، عمان - الأردن، الطبعة 3، 2015.
- سمير خليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم والثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة 1، 2016.
- عبد الوهاب سويسي، حجاجية الترغيب في العمل والتحريض عليه: المثل الشعبي التونسي أنموذجا، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر، العدد 26، 01 سبتمبر 2018.
- عدنان أحمد مسلم، الأنثروبولوجيا "علم الإنسان"، مكتبة العبيكان الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة 1، 2001.
- محمد البوعبيدي، حكايات الأمثال الشعبية المغربية، ببلومانيا للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، الطبعة 1، 2021.
- محمد نافع العشيري، السوق اللغوية المغربية، كتوبيا للنشر والتوزيع، الإسكندرية - مصر، الطبعة 1، 2019.
- نبيل الخطيب، اللغة والأدب والحضارة العربية، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة 1، 2013.

- هدى عبد الرحمن المشاط، الأمثال الشعبية ثروة تراثية، خوارزم العلمية، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة 2، 2015.
- وجيه بن قاسم، المناهج الدراسية في ضوء المناخات العالمية، دار روابط للنشر، القاهرة - مصر، الطبعة 1، 2016
- 2. الكتب المترجمة:
 - آلان إتش جودمان وآخرون، الأعراق البشرية "هل نحن حقا على هذا القدر من الاختلاف؟"، ترجمة شيماء طه الزيدي وهبة عبد المولى أحمد، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة 1، 2019.
 - جفري سامسون، مدارس اللسانيات "التسابق والتطور، ترجمة. محمد زياد كبة، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة 1، 1997.
- 3. الكتب الأجنبية:
 - Fawler, N S, Society and law in Islam, Longman, London, 1963, Page 22.
 - François Laplantine : L'anthropologie, Editions Payot et Rivages, Paris-France, 1995,

البنية الاجتماعية وتشكل خطاب السخرية في رواية مثل ملاك في الظلام ليوسف فاضل

دراسة سوسيولوجية

الباحث: أحمد الفتاشي

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي

طالب بسلك الدكتوراه ببنمسيك - الدار البيضاء

المملكة المغربية

الملخص:

تعد الرواية إحدى أهم الأجناس الأدبية القادرة على تشخيص الواقع الاجتماعي، ورصد آمال الشعوب وآلامها، وهذا ما أهلها لأن تكون ديوان العرب الجديد، لأنها اقتربت بلغتها وبمواضيعها وبوسائلها الفنية والجمالية من القارئ من جهة، واستطاعت أن تميظ اللثام عن عديد القضايا التي لم يكن الشعر يلقي لها بالا، أو يعيرها اهتماما، أو يخصص لها ضمن أبياته حيزا، ولعل هذا ما يفسر اتساع نطاق جمهورها ومنتلقيها.

تنزل الرواية إلى مستوى هموم الشعب، فتتحدث عن الفقر والتهميش والفساد والعنصرية والتمييز والصراع الطبقي وصراع القيم داخل المجتمعات، انطلاقا من فكرة يتخذها الروائي مبدأ، تتعلق باعتبار الرواية خاصة والأدب عامة مرآة تعكس حال المجتمع، انعكاسا غير مباشر، وإنما هو تخييلي بحث.

سعت الرواية المغربية منذ نشأتها إلى تتبع الواقع الاجتماعي للمغرب والمغاربة وللإنسان عامة، وطرح محتلف القضايا المتعلقة به، والتعبير عن ما يقض مضجعه من ظلم واستبداد وقهر واستعمار واضطهاد. ويعتبر الروائي المغربي يوسف فاضل من بين الروائيين الذين سعوا إلى تشكيل عالم روائي ينطلق من الواقع الاجتماعي ويتخذ منطلقا وأساسا وركيزة، يبني من خلاله نصوصه، يتضح ذلك من خلال روايته الموسومة ب: مثل ملاك في الظلام.

تحاول هذه المداخلة التي وسمناها ب: البنية الاجتماعية وتشكل خطاب السخرية في رواية مثل ملاك في الظلام ليوسف فاضل: دراسة سوسيولوجية، إلى مقارنة الواقع الاجتماعي في هذا العمل من جهة، والبحث في مختلف تجليات تشكل السخرية.

تؤطرنا في هذه المداخلة إشكالية عبّرنا عنها في سؤالين اثنين هما:

ما القضايا الاجتماعية التي رصدتها رواية يوسف فاضل موضوع التحليل؟

وكيف تشكل خطاب السخرية في الرواية؟

هذا الاشكال الثنائي فرض الاستعانة بالمقاربة السوسيولوجية، وهو ما فرض تقسيما ثنائيا للورقة، جزء رصدنا فيه الظواهر الاجتماعية التي عبرت هنا الرواية كالظلم والاستبداد والقهر الذي مورس من قبل المستعمر على المغاربة، والفقر والتهميش وتعدد صور المرأة...، وجزء آخر رصدنا فيه تجليات خطاب السخرية في الرواية.

الكلمات المفتاح: الرواية، المجتمع، السخرية، القضايا الاجتماعية.

1) مثل ملاك في الظلام: تلخيص المتن الحكائي

تدور رواية مثل ملاك في الظلام ليوسف فاضل حول قصة ثلاث شخصيات رئيسة تجسد أحداثها وتسهم في تناميها وتطورها، يتعلق الأمر بالمخبرين إدريس الأول باعتباره رئيسا، وإدريس الثاني باعتبارها تابعا ومرؤوسا، ونافع الذي يجوب المدن المغربية، بين أكادير وكلميم تحديدا، مشيا على الأقدام موزعا للرسائل، ذلك أن هذين المخبرين تكلفا بمهمة من القصر تتعلق بالبحث عن نافع لتعويضه بأخيه العبد الذي قضى نحبه أثناء عملية الإخفاء التي لم تتكلل بالنجاح، وبعد مسيرة بحث مضنية وشاقة، يجتمع المخبران داخل مقهى شعبي، ثم يستعيدان ذكريات البحث في كلميم، ويجهدان ذاكرتهما على استحضار أدق التفاصيل، وقد بلغا من الكبر عتيا، يكتشفان حينها أن حياتهما أصبحت متوقفة على حفنة من الأدوية لاتفلح في تطبيب عليلهما العديدة، يجتران حكاية قديمة بالكاد يتذكرانها.

ومن غرائب الصدف أن المخبرين جلسا في هذا المقهى الشعبي مع من كان محور بحثهما، وهو موزع الرسائل نافع، دون علمهما بذلك بعد أن استنفدا كل قواهما في البحث عنه، وبعد أن جربا كل الطرق والحيل التي لم تجد نفعا.

2) صورة المجتمع في رواية مثل ملاك في الظلام.

أ- تمهيد

تعتبر الرواية من بين الأشكال الأدبية القادرة على تصوير الحياة الاجتماعية للإنسان لاعتمادها آلية السرد باعتباره وسيلة مرنة تتيح للروائي رصد الواقع بكل تشظياته وتناقضاته، ذلك أنها تشبه بشخصياتها وأحداثها مايجري في الواقع، وتحاول أن تكون مرآة عاكسة له بطريقة فنية إمتاعية، والرواية باعتبارها فنا، ذات وشائج قوية بالمجتمع، إذ "إن الفن عموما في جميع المراحل التي قطعها كان ولايزال وطيد الصلة بالمجتمع، لأنه أولا نوع من النشاط الاجتماعي، وثانيا لأنه يعكس على الدوام بشكل من الأشكال طبيعة العلاقة السائدة سواء تلك التي تمثل صراع الانسان مع الطبيعة والكون، أو تلك التي تمثل صراع الانسان في إطار مجتمع واحد قائم على أساس طبقي"

لم تخرج الرواية المغربية عن هذا الإطار، بل سارت في خضمه، إذ إنها عالجت الهموم الاجتماعية، ورصدت رحلة الإنسان لأجل البحث عن لقمة العيش، في واقع مرير يفتقد لأبسط شروط الحياة الكريمة، وتتبع وتضعيته النفسية والاجتماعية في ظل الفقر والقهر والظلم والاضطهاد والاستبداد كما هو الحال

مع الرواية موضوع حديثنا، وهو الأمر الذي دفعنا إلى طرح السؤال الآتي: كيف نظر وقدم يوسف فاضل المجتمع المغربي في روايته؟

ب- الرعية والمخزن في الرواية: أية علاقة؟

لابد من الإشارة إلى أن رواية مثل ملاك في الظلام تبتدئ أحداثها من سنة 1958، وتطلعنا تقنية الاسترجاع التي تقوم بها الشخصيات الثلاث على صورة المجتمع المغربي، بل على صوره المتعددة إبان فترة الاستعمار، أي قبل السنة المشار إليها، كما تبين علاقة بعض المغاربة بالقصر الملكي.

ومن خلال شخصية إدريس الثاني، تنكشف العلاقة بين المخزن والرعية، علاقة يترجمها حجم الولاء الذي تكنه وتعبّر عنه هذه الشخصية للمخزن، وكيف أن البحث عن نافع أخ العبد المخصي شكل بالنسبة لها نقطة مضيئة في حياتها المهنية، وسبيلا للترقي في سلم الحياة، صورته كصورة حفار القبور الذي يقتات من مصائب الناس، يقول "من يحلم بإنجاز عمل لمصلحة القصر؟ وفركنا أيدينا، هذه فرصتنا، طريقنا نحو المستقبل"

إن القيام بهذه المهمة بالنسبة للموظفين الصغار الذين ينتسبون للطبقة الفقيرة عد أمرا في غاية الأهمية "كنت موظفا منضبطا، يقول زملائي لي: أنت محظوظ بإدريس لأنك تحب النظام، وليس هناك سر، لا أضع المحرث قبل الدابة، مهمتنا الجديدة يحلم بها كل موظف ولديه طموح"

وفي هذا السياق، يوجه الروائي نقده الساخر لرؤساء العمل، وذلك في إطار علاقتهم بموظفيهم، ذلك أن الرئيس محدود الأفكار، يحب أن تُرفع معنوياته بسماع كلمة "رئيس" يقول إدريس الثاني متحدثا عن رئيسه "كنت أفضل أن يبقى صديقا على أن يكون رئيسي في مهمة من هذا النوع، لهذا أسميه الشاف بدلا من أن أناديه باسمه، وحتى أرفع من معنوياته، وحتى يشعر بنفسه رئيسا بالفعل، فكرتي هي أن الرؤساء محدودون، ويرون أنفسهم أشخاصا فوق الآخرين، رتبهم العليا لا تسمح لهم بتخصيص وقت للنظر من حولهم"

نحن هنا أمام تراتبية وصراع طبقيين، بين الطبقة البورجوازية التي تعيش رغد العيش، وبين الطبقة المهمشة التي ينتمي لها كل من إدريس الأول وإدريس الثاني ونافع وكذا أغلب شخصيات الرواية.

يرى إدريس الأول أن النجاح في هذا التكليف المتمثل في العثور على نافع يسمح لهما بالترقية سريعا، خصوصا وأن هذه المهمة يحسددهم عليها أغلب الموظفين الذين لم يكونوا من حملة الشواهد" بل أغلبهم من الشارع، من ذوي السوابق والأميين والمشبهين

ج- تعدد صور المرأة في الرواية

حرصت أغلب الروايات المغربية على تقديم صورة عن المرأة بشكل يطبعه التعدد والاختلاف، كما أظهرت هذه الروايات حجم الاستغلال الذي عانت منه طويلا بسبب سطوة الرجل الذي حال دون أن تصل إلى ماتصبو إليه" فالتاريخ البشري لم يساو بين الرجل والمرأة من حيث المكانة، ذلك أن الأنوثة على مر التاريخ، باستثناءات محدودة زمنيا ومكانيا، كانت مهمشة بوصفها طرفا في ثنائية تفضلية مع الذكور"، وقد قدمت رواية يوسف فاضل موضوع حديثنا المرأة في أثواب متعددة، قدمتها عاشقة أو معشوقة، غنية أو فقيرة، ثائرة ومناضلة ومكافحة .

المرأة بائعة للجسد

تتحدث الرواية بشكل كبير عن المرأة المغربية، وتقارنها في بعض المواضع بنظيرتها الفرنسية لتبين حجم الاختلاف بينهما، ومن خلال هذه المقارنة تتكشف لنا بجلاء ووضوح تلك الصورة السوداوية التي يرسمها يوسف فاضل للمرأة المغربية التي سارت في طريق الزنا والتبرج وبيع الجسد لأجل الحصول على المال البخيس، شاربة الحكول، واضعة الساق على ساق الرجل، المنحنية على أذرع الرجال "إنها امرأة بلا أذنى جاذبية، الرأس ضخم والذراعان سمينتان، والعينان جاحظتان، والشفتان غليظتان، والأسنان كبيرة... روايات المرأة السكرانة تشل حواسه، إنه يحب هذه العينة من النساء اللاتي تفوح من جلودهن رائحة البارات والشراب الرخيص

وغير بعيد عن هذا الصنف الذي يتفنن في بيع جسده، هناك ضرب آخر من النساء يفتخر بجسده على الرجل، وهي التي نعتها نافع بالطاووسة لشدة إعجابها بنفسها، أو الفراشة المزهوة، إعجاب مرضي بحث، وذلك في معرض حديثه عن ابنة خالته، يقول في وصفها "إنها بنت مسكونة فعلا من جميع النواحي، أولا بسبب الأماكن التي تختارها، لماذا تحوم دائما حول الأمكنة التي يجتمع فيها الرجال؟ تحت المرور أما القيسارية أو المطحنة أو أي مكان يكون فيه تجمع رجالي"

وقد سخر الروائي لأجل تبيان ذلك شخصية كثلوم المراكشية التي تعرفها نافع عندما كانت ترقص وسط الرجال بحلقة بجامع لفنا، هي التي بدأت "تتلون أمامي كأفعاون سخاء، كانت تنظر إلينا بجسدها بدلا عن العينين الغامضتين.

المرأة المغربية بثوب الحدائة الأوروبية

تحدثت الرواية عن المرأة المغربية وقد ارتدت لباس الحدائة والتمدين الغربيين، غير أنها هذا اللباس كان فضفاضاً لم يلق بمكانتها ورمزيتها في الثقافة المغربية، صورة اصطبغت بمشاهد الزنا والحانات والفقر الذي تولدت عنه كل هذه الظواهر.

إن المرأة في هذا العمل الروائي قُدمت في بعض الأحيان القليلة باعتبارها عنصر إغراء وجذب كتلك اللواتي يصفهن السارد وقد جلس إدريس الأول على حافة المقهى ينظر إليهن، يرتدين بدلات مزخرفة وفوق أنوفهن نظارات تقي بشرتهن من حر الشمس وأثرها، يمارسن الرياضة" ويرفعون أقدامهم برشاقة، يجاهدون في الاستمرار على قيد الحياة أطول فترة ممكنة أطول من النساء الأخريات اللاتي يركضن على الطوار الآخر، تلهث وراءهن كلاب قزمة كالأرانب، نساء قويات مفتولات العضلات، أزهرت على صدورهن نهودهن مضاءة كشموس في الربيع

لم يهتم هذا النوع من النساء بالرجل حتى وإن تلفظ في حضرتها بساقط الكلام وبديئه" غير عابئات بالرجل الذي يجلس على الحائط القصير، والذي يفكر في أنه خضع قبل عشر سنوات لعملية إزالة البروستات، ويتذكر صديقه الذي أجرى العملية نفسها، وهو يقذفهن بكلام بديء لاوقت لديهن لسماعه

المرأة بثوب الكفاح

لم تكن المرأة في رواية يوسف فاضل عارية الجسد بصحبة الرجل، عاشقة للمال فقط، بل كانت أيضا مكافحة تبحث عن لقمة العيش دون تعريض الشرف لأي تدنيس، تلك المرأة المغربية البدوية التي اختارت العمل في الحقول، خالتي منانة كما يسميها السارد، تخرج للعمل في الفجر ولاتعود إلا في المساء، تبحث عن المال وإن قل كي تساعد به زوجها، وتعيّل أبناءها، غير أن هذا العمل ساهم في إبعادها عن الاهتمام بابنتها التي سارت في مسار سيء.

(3) الرواية والتعذيب الاجتماعي

استطاعت الرواية أن تميّط اللثام عن العديد من القضايا كحديثها عن التعذيب الذي تعرض له المغاربة إبان الاستعمار الفرنسي الذي عاث في الأرض فسادا وظلما وعدوانا، ونكل بالمغاربة، خصوصا الطبقة المسحوقة التي ينتمي لها نافع موزع الرسائل، إذ إن المتن بأكمله يدور حوله مبحوثا عنه لتعويضه بأخيه الذي مات أثناء عملية الإحصاء.

ولتبطيء عملية السرد، يختار الروائي يوسف فاضل تقنية الوصف لتبيان ماتوحي إليه مرافق مؤسسة الإخصاء في زمن الاستعمار الفرنسي من دلالات دموية تنتهك فيها أبسط شروط الإنسانية، ولعل هذا مظهرًا من مظاهر التعذيب الذي تعرضه المغاربة "القاعة رمادية وكثيبة، تشبه مكاتب الكوميساريات، ويلزم عدة دقائق لتتضح الرؤية، قاعة تجمعت على أرضيتها طبقة سميكة من الأوساخ، سرير أسود علتة قشرة تشبه الصداً تتدلى جوانبه عدة أحزمة، دولا ب حديدي، مغسلة، صنبور، والكل في آخر مرحلة من التفسخ" ولم يخف السارد تعطافه مع من تم إخصاؤهم في هذا المكان من خلال استعماله لكلمة "مساكن".

ويشرح السارد الطريقة التي تتم بها عملية الإخصاء وهي التي يموت بسببها العشرات قبل إتمامها" إنها عملية معقدة، إنهم يربطون الخصيتين بخيط يشد جيدا حتى تتدليا، وفي كل مرة يشد الخيط أكثر حتى تجفا وتسقطا من تلقاء نفسيهما"

4) السلطة المتجبرة والإنسان المقهور

يعتبر الخطاب الروائي أكثر الخطابات انفتاحا واتصالا وتعلقا بالواقع الاجتماعي، ولهذا السبب، نجد أن الروائي يتحدث عن التعذيب الذي تعرضه الوطنيون القابعون في الزنازن بسبب نضالهم ضد سطوة الاستعمار من جهة، وضد جبروت من سخرتهم قوات الاحتلال لخدمتها من المغاربة الذين كانوا موالين لها، وقد بلغ هذا التعذيب ذروته في سجوج الاحتلال واتخذ صورا وتجليات مختلفة من قهر وجوع وممارسة أعمال شاقة كحفر الآبار وغيرها من الأعمال التي استهدفت ثني الوطنيين عن نضالهم وتكسير شوكتهم.

وقد حاول المستعمر الفرنسي تسخير بعض المغاربة لخدمة أغراضه وحماية مصالحه، وكي يتمكن من ذلك، عين أغلبهم في مناصب المسؤولية والقرار، ولعل هذا الأمر كان يدفعهم إلى تسخير أنفسهم خدمة للمحتل بكل أمانة وإخلاص ووفاء، والناس في علاقتهم بالمستعمر على ضريين: ضرب موال وتحدثنا عنه، وضرب معارض، ثائر، غير مستسلم، لايرضخ لأي سلطة مهما اشتدت قوتها.

حرص بعض الثائرين على سلطة المخزن وجبروته إلى النيل من أرواح القواد والمخبرين الموالين للاستعمار، وتقدم الرواية شخصية القايد بوزيد واحدا ممن شاع ظلمهم بين الناس، وقاتله يقدم نفسه بطلا ينوب عن الناس، ففي قتله إحياء للجميع، فالكل يتقاسم الهم نفسه" فهم يدركون أنهم يستطيعون أن يعولوا علي، مجرد فكرة اغتياله تهزني وتشغل في قلبي حرائق فضيعة، جسدي يغلي، دم ممزوج بكل

سخط الدنيا" وقتل هذا القائد مبرر للثناء على القاتل، يتضح ذلك من قول الحرطاني قاتل القايد بوزيد" هذا الحرطاني أصبح له أناس يقدرونه ويحترمونه ويولكون إليه مهمات عالية لن يقدر عليها أي كان كيف ما كان لون جلده"

5) الصلحاء وتشكيل الهوية الدينية للمغاربة

تتسم الثقافة العربية عامة والمغربية على وجه الخصوص بالإقبال الكثيف على الأولياء والصلحين للتبرك بهم، حيث يجتهد المغاربة في هذا الأمر من خلال تقديم الهدايا والقرابين لهم، وتعظيمهم والإعلاء من شأنهم" ويجوز للباحث أن يجزم بأن الهوية الدينية للمغاربة اصطبغت بالصبغة الصوفية، وتحلت بحلية الولاية والصلاح، وذلك لحاجة المجتمع إلى الولي الصالح لتكتمل معالم بناء لبنة الدين، وهذا ما يفسر وجود العدد الكبير من الصلحاء بالمغرب"، ولقد حاول الروائي أن يشير إلى هذه العادات في طابع فني ساخر من خلال الإشارة إلى زيارة الأضرحة والنوم تحت الأشجار المباركة المحيطة بها كشجرة الأركان لتسليم النساء ببركتها، وإيمانهن الشديد بتأثيرها البالغ عليهم" فالنساء تقصد الولي لتتعرفن إلى الشيطان الذي انقض على عقول بناتهن وأجسادهن، وينمن تحت شجرة الأركان المباركة"

ومن خلال الحديث عن الأضرحة، تتجسد الصورة التي يرسمها الروائي للمغرب في فترة الخمسينات من القرن العشرين، صورة مثقلة بالجهل، تؤثثها نساء جعلن مصيرهن متعلقا بالأولياء والصلحاء، والتمسّن الشفاء عند شجرة أركان أو زيتون لاعتقادهن بدورها في ذلك

6) تشكل الخطاب الساخر في الرواية

لم تخل مختلف الأشكال الأدبية من عنصر السخرية منذ ظهور الشعر في العصور القديمة، كما هو الحال مع الشعراء الجاهليين والإسلاميين والأمويين وغيرهم ممن اتخذوا السخرية وسيلة لمعالجة مجموعة من الظواهر التي كانت تطفو على واقع الحياة العربية آنذاك.

وقد سلكت الرواية العربية هذا المنحنى بالاعتماد على السخرية باعتبارها آلية لكشف الواقع المستور، وتعرية ما يقض مضجع الناس من تناقضات، فالروائي يعمل على تمرير رسائله انطلاقا من الخطاب الساخر، ويضخم من حجم ما يعالجه كي يكون النقد لاذعا.

يحضر خطاب السخرية في رواية مثلا ملاك في الظلام، تتضح معالمه من خلال:

أ- السخرية من المعلم

يعتبر المعلم براهيم واحدا من الشخصيات التي ظهرت ثم اختفت في بداية الرواية، وكأن الروائي أظهرها وأخفاها لتمير رسالته، فقدم المعلم في صورة سلبية ساخره بسبب أفعاله، ففي أحد المشاهد، ينشأ صراع بين البركادي مسعود والمعلم براهيم الذي جمع المال من الناس ليقطني به السلاح، والحال أنهم ظنوا أنه قد أنفقه في قضاء مآربه الشخصية. تظهر كذلك السخرية من المعلم من خلال تقديمه معلما بالتركيز على مهنته، مقارنة بالشخصيات الأخرى، فلا يخلو أي مشهد إلا ومهنته لصيقة به.

تظهر معالم السخرية أيضا من خلال الحديث عن غيابه، وتركه للتلاميذ عرضة للأخطار" ولكن المعلم غائب يامسعود، والقسم فارغ، والأطفال يصطاون العقارب بدلا من التعلم، أو يخربون بستان الخضر خلف البرج" وقد بلغت السخرية مبلغا حينما جعلها متعلقة بنتائج عمله على تلاميذه، يتجلى ذلك من خلال: يصادون العقارب، يخربون بستان الخضر..

شملت السخرية أيضا مظهره الخارجي وبعض الأفعال التي يقوم بها، فهو " نحيف كالعود" غير أن الروائي وإن قدمه في صورة سلبية، أشار إلى دوره النضالي دفاعا عن الوطن.

ب- السخرية من اللون الأسود

ظل اللون الأسود في الثقافة المغربية وغيرها منبوذا ومكروها سيما إن ارتبط بالمظهر الخارجي للإنسان، لذلك نجد الروائي يؤكد هذا الأمر من خلال جملة الأوصاف التي نعت بها الرجل الأسود، ففي أحد المشاهد، يتحدث نافع عن زوج أخته زهيرة، واصفا لونه بأنه " يشبه الخراء"

كما تغالي الرواية في وصف الأسود بتشبيهه بالدابة التي لاتصلح إلا للمشي، فهو فاشل في كل شيء، يقول نافع موزع الرسائل " فهل كان إبراهيم سينجح بصحبة آخر غير هذا الأسود؟ أنا شخص لا يصلح إلا للمشي وعبور المسافات الطويلة كأني دابة، والقيام بعمل لا يتطلب مهارة استثنائية كتوزيع الرسائل، أسود تافه، الأسود لاينجح في أي شيء يحتاج إلى ذكاء وتركيز كوضع قنبلة في مكان أهل بالمدعوين، هذه هي الخلاصة"

خاتمة

ارتبط المنهج الاجتماعي في مجال النقد الأدبي بالرواية بشكل كبير لقدرتها على الانفتاح على الواقع المعيش، والتعبير عنه بكل تشظياته وتناقضاته، ولما كانت رواية "مثل ملاك في الظلام" ليوسف فاضل عملا لم تخرج عن هذا الإطار الاجتماعي، لم تجد هذه الورقة من سبيل نقدي مناسب لدراستها غير هذا المنهج، وفاء لروح متنها، وخوفا من إخضاعها لتوجه نقدي آخر قص يعصف بمحتواها، فيكون الناقد حينها كمن يلتمس تقويم من لا يستقيم.

لقد أتاح التحليل السوسيولوجي لرواية يوسف فاضل الكشف عن حجم التناقضات التي عرفها المغرب خلال فترة الخمسينات وما بعدها من القرن العشرين، ورصد مختلف الظواهر الاجتماعية التي شهدها، وقد أفلح الروائي عبر مختلف شخصيات الرواية في تقديم صورة عن المغرب الحقيقي في الفترة السابق ذكرها، وقد جاءت هذه الصورة حبلية بمشاهد الفقر والتهميش والقهر والاضطهاد والاستعمار. كما قدمت هذه الرواية أيضا، وفي جزء كبير منها، صورة سوداوية عن المرأة المغربية، صورة مصبوغة بالعهر والزنا والفساد الأخلاقي.

اتخذ الروائي يوسف فاضل السخرية مطية لتمرير رسائله، فسخر من المعلم حيناً، ومن اللون الأسود أحياناً أخرى، إذ نجحت هذه الطريقة في التعبير عن هذه القضايا وقدمتها في صورة هزلية لاتخلو من طرافة ظاهرة، ونقد لاذع خفي باطن.

لائحة المراجع المعتمدة

- فاضل يوسف، مثل ملاك في الظلام، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 2016.
- محمد عبد المطلب، ذاكرة النقد الأدبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2008.
- لحمداني حميد، الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، دراسة بنيوية تكوينية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1985.
- مجموعة مؤلفين، الزوايا والصلحاء بالشاوية، إشراف وتحرير شعيب حليفي، منشورات جامعة الحسن الأول بسطات، ط2، يونيو 2022

“التحولات الثقافية والاجتماعية في العصر الرقمي ورهان التنمية”

دور المؤثرين في بناء القدوة وتراجع دور المثقفين

الباحث: عدنان صداق

طالب في السنة الأولى ماستر سوسولوجيا التنمية المحلية

جامعة السلطان مولاي سليمان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال

المملكة المغربية

الملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية تحليل ظاهرة اجتماعية ترتبط بالتنمية والتغير الاجتماعي، حيث تهدف إلى تسليط الضوء على تأثير الرقمنة على الثقافة والعلاقات الاجتماعية، من خلال إبراز موضوع دور المؤثرين في بناء القدوة وتراجع دور المثقفين. يتضمن تصميم الورقة عدة محاور، تشمل مقدمة عامة، تعريف المفاهيم الأساسية، تطور وسائل التواصل الاجتماعي، تبعاتها، ظهور المؤثرين، تراجع دور المثقفين، الرقمنة وسؤال الهوية، واستعادة دور المثقف. في النهاية، تهدف الورقة إلى استنتاج كيفية التأثير والتأثر بمختلف ما يفرضه العالم الرقمي لا سيما في عصر التكنولوجيا الحديثة، وكيف يجتاح هذا العالم الافتراضي العملية التنموية.

الكلمات المفتاحية: مواقع التواصل الاجتماعي، المؤثرين، المثقفين، الهوية الرقمية.

تقديم الموضوع:

في ظل التحولات الرقمية التي عرفتها مجتمعاتنا الحالية، أصبح استعمال وسائل التواصل الاجتماعي بصورة مبالغ فيها؛ مما ساهم في بروز ظواهر اجتماعية غير التي عرفها العالم في عصور مختلفة من الزمن. فقد أدت هذه الوسائل إلى تغيير أنماط تواصل الأفراد وتفاعلاتهم اليومية، حيث أصبحت المعلومات تنتشر بسرعة فائقة، مما ساهم في إزدياد حجم التفاعلات الاجتماعية، وخلق روابط جديدة بين الناس. ومع ذلك، فإن هذه الظواهر قد تكون حمالة أوجه بين الايجاب والسلب، وهذا ما نرصده في الكثير من الأحيان؛ بين الاستفادة من ما تمنحه هاته المواقع، أو التغلغل فيها دون الاكتراث لما تجسده. كما أن الاعتماد المفرط على هذه الوسائل قد يؤدي إلى تراجع العلاقات الإنسانية التقليدية، مما يثير تساؤلات حول مستقبل التواصل الاجتماعي وكيفية تأثيره على القيم والعلاقات الاجتماعية.

وفي هذا السياق، يتراجع دور المثقف التقليدي الذي كان يُعتبر مرجعًا معرفيًا وأخلاقيًا في المجتمع، حيث تزايد شعبية المؤثرين على وسائل التواصل الاجتماعي. هؤلاء الأفراد، الذين غالبًا ما يفتقرون إلى التأهيل الأكاديمي والخلفية الثقافية العميقة، كونهم يجذبون جمهورًا واسعًا بفضل قدرتهم على التواصل بطريقة بسيطة وجذابة تتماشى وعقلية المتابعين، حيث يساهمون في تشكيل الرأي العام ونشر المعلومات... إلخ، لكنهم في بعض الأحيان ينشرون محتوى يستند إلى آراء شخصية أو تجارب ذاتية، الشيء الذي يقلل من أهمية التحليل النقدي والبحث العلمي. وبالتالي، يبرز السؤال حول كيفية استعادة دور المثقف في عصر التقنية الحديثة وضمان تقديم محتوى موثوق وذو قيمة، يساهم في بناء مجتمع واعٍ ومتعلم.

تأتي هذه الورقة البحثية إزاء، في سياق تحليل ظاهرة اجتماعية لها علاقة بالتنمية والتغير الاجتماعي، ولعلنا نستطيع ان نسلط الضوء على هذا الموضوع، لإيضاح مختلف الحثيات التي لها علاقة بالعالم الرقمي، وتبعات التحولات الثقافية والاجتماعية على مجتمعنا المعاصر، الذي أصبحت التكنولوجيا جزء مهم منه. لكن قبل الشروع في مختلف اللبنيات الأساسية لهذه الورقة، ينبغي أولاً عرض تصميم خاص بموضوعنا والذي يمكن إبرازه كالآتي:

- أولاً: السياق العام
- ثانياً: المفاهيم
- ثالثاً: تطور وسائل التواصل الاجتماعي
- رابعاً: تبعات وسائل التواصل الاجتماعي
- خامساً: ظهور المؤثرين
- سادساً: تراجع دور المثقفين
- سابعاً: الرقمنة وسؤال الهوية
- ثامناً: إستعادة دور المثقف
- أخيراً: خاتمة واستنتاج

أولاً: السياق العام

تشير التحولات الرقمية إلى التغييرات الجذرية التي تحدث في المجتمع نتيجة لتبني التكنولوجيا الرقمية، والتي تشمل استخدام الإنترنت، الهواتف الذكية، ووسائل التواصل الاجتماعي. هذه التحولات لا تقتصر فقط على التقنية، بل تمتد لتشمل كيف نتواصل، ونعمل، ونتعلم، ونعيش. أصبحت البيانات والمعلومات جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية، حيث يتم تبادلها وتخزينها وتحليلها بطريقة لم تكن ممكنة من قبل. فأحد أبرز تأثيرات التحولات الرقمية هو تغيير أنماط التواصل بين الأفراد، حيث أصبحت وسائل التواصل الاجتماعي منصة رئيسية للتفاعل، مما ساهم في إنشاء شبكات اجتماعية جديدة. هذا التغيير يتيح للأفراد التواصل مع الآخرين عبر مسافات بعيدة، ولكنه في الوقت نفسه قد يؤدي إلى تراجع العلاقات الشخصية التقليدية، حيث يفضل البعض التفاعل الافتراضي على اللقاءات المباشرة.¹

وقد أثرت التحولات الرقمية بشكل كبير على كيفية وصول المعلومات إلى الجمهور، فاليوم، يمكن لأي شخص نشر محتوى عبر الإنترنت، مما يساهم في تنوع المصادر. ومع ذلك، تزايدت التحديات المرتبطة بالمعلومات المضللة والشائعات، مما يتطلب من الأفراد التفكير النقدي والتحقق من المصادر قبل الاعتماد عليها. ففي المجال الاقتصادي، أدت التحولات الرقمية إلى ظهور نماذج عمل جديدة، مثل التجارة الإلكترونية والاقتصاد التشاركي، حيث يمكن للأفراد الآن بدء مشاريعهم التجارية بسهولة أكبر عبر الإنترنت، مما يعزز الابتكار ويزيد من فرص العمل. ومع ذلك، يمكن أن يؤدي هذا أيضاً إلى تراجع بعض الوظائف التقليدية، مما يثير تساؤلات حول مستقبل سوق العمل. أما على الصعيد الثقافي، ساهمت التحولات الرقمية في انتشار الثقافات المختلفة وتبادل الأفكار، حيث يمكن للأفراد الوصول إلى محتوى ثقافي متنوع من جميع أنحاء العالم، مما يعزز الفهم والتسامح. لكن في الوقت نفسه، قد تؤدي هذه التحولات إلى تآكل الهويات الثقافية المحلية وظهور ثقافات جديدة قد لا تتناسب مع القيم التقليدية. بشكل عام، تمثل التحولات الرقمية ثورة شاملة تؤثر على جميع جوانب الحياة. بينما توفر فرصاً غير مسبوقة للتواصل والتفاعل، فإنها تجلب أيضاً تحديات جديدة تتطلب استجابة واعية من الأفراد والمجتمعات. وفي ظل ظهور هاته التحديات، وكما هو معروف الآن، أصبح التجابه الذي يعرفه كل من المؤثرين والمثقفين من الظواهر الواضحة في مجتمعنا، حيث جعلت وسائل التواصل الاجتماعي المثقف التقليدي في طي النسيان، امام ظهور المؤثرين وبعقليات مختلفة، تؤثر بشكل مباشر او غير

¹ الأمم المتحدة، تأثير التكنولوجيا الرقمية، متوفر على موقع: <https://www.un.org/ar/un75/impact-digital-technologies>، شوهده بتاريخ: 16/11/2024.

مباشر على مختلف بنيات المجتمع وأنساقه. وهذا ما يلزم علينا إبراز دور المثقف التقليدي وأهمية بناء المعرفة، حيث أن هذا الأخير يمثل أحد الأعمدة الأساسية في بناء المجتمعات وتطويرها، كونه يتميز بقدرته على توظيف المعرفة في خدمة المجتمع، من خلال نشر الأفكار، وتعزيز الوعي، وتحفيز النقاشات الفكرية. فهو الشخص الذي يمتلك خلفية علمية وثقافية عميقة، ويستند إلى البحث والدراسة في تقديم رؤى متبصرة حول قضايا الحياة المختلفة.

يعتبر المثقف التقليدي بمثابة مرجع موثوق للمعلومات، حيث يسعى إلى تقديم تحليل نقدي للمسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. يعتمد على مصادر موثوقة ومناهج بحثية دقيقة، مما يضفي قيمة حقيقية للمعلومات التي يقدمها. في عالم تتزايد فيه المعلومات بشكل هائل، يصبح دور المثقف أكثر أهمية، حيث يمكن أن يساعد في توجيه الجمهور نحو فهم أعمق لما يحدث حولهم، ويعزز من قدرة الأفراد على اتخاذ قرارات مستنيرة.¹

تتجلى أهمية المعرفة في قدرتها على تغيير حياة الأفراد والمجتمعات. المعرفة ليست مجرد معلومات، بل هي أداة للتمكين والتحرر، تساعد الأفراد على التفكير النقدي، وفهم العالم من حولهم. من خلال المعرفة، يمكن للمثقف أن يساهم في تشكيل القيم والأخلاق، وتعزيز الحوار البناء بين مختلف الأطراف. ومع ذلك، يواجه المثقف التقليدي تحديات كبيرة في عصر التحولات الرقمية. تتزايد شعبية المؤثرين ووسائل التواصل الاجتماعي، مما قد يؤدي إلى تراجع دور المثقف في توجيه الرأي العام. في هذا السياق، يجب على المثقف أن يبتكر طرقاً جديدة للتواصل مع الجمهور، ويعزز من وجوده على المنصات الرقمية، ليظل صوتاً موثقاً في خضم الفوضى المعلوماتية. بالمجمل، يبقى دور المثقف التقليدي محورياً في بناء مجتمع واعٍ ومتعلم، حيث يساهم في نشر المعرفة وتعزيز التفكير النقدي؛ لأن تعزيز أهمية المعرفة في حياة الأفراد والمجتمعات هو أمر لا غنى عنه لتحقيق التنمية المستدامة والتقدم الاجتماعي.

وقبل الشروع في تحليل موضوعنا وسبر اغواره، لابد لنا من طرح مجموعة من الإشكالات الجوهرية، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي: كيف ظهرت وسائل التواصل الاجتماعي؟ وكيف

اجتاحت جميع البنيات الاجتماعية؟ وكيف ظهر ما يسمى بالمؤثرين؟ وهل كان لهم دور في تراجع

المثقف الواعي؟

¹ عبد القادر أبو صالح، من هو المثقف؟، موقع مركز العلماء، 11/1444هـ، ص 10-11. متوفر على موقع: noor book شوهد بتاريخ: 17/11/2024.

ثانياً: المفاهيم

يمكن القول ان موضوع هذا المقال مرتبط بشكل وثيق بثلاث مفاهيم رئيسية يجب الوقوف عندها، لاسيما انها تساعدنا في الفهم العميق لأهم ما يسלט الضوء عليه المقال ، وقد أطرت هاته الأخيرة ضمن المجال الرقمي الذي نحن بصدد مقارنته. ولعلنا الان نقف عند هاته المفاهيم:

مفهوم وسائل التواصل الاجتماعي:

تشكل شبكة الإنترنت واحدة من أبرز إنجازات التكنولوجيا المعاصرة، وربما الأكثر تأثيراً. إذ أصبح بإمكان أي شخص الوصول إليها بسهولة. تُعد الإنترنت اليوم شريان التواصل بين شعوب العالم، ومركزاً ثقافياً شاملاً لكافة الأعمار والمستويات ولكافة التخصصات العلمية والأدبية، بفضل ما توفره من وفرة في المعلومات في مجالات متنوعة.¹

تُعتبر الإنترنت أيضاً كنظام اتصالات الامتداد الطبيعي لتكنولوجيا الاتصالات المعتمدة على الحواسيب. لقد أصبح لها دور كبير في نشر المعلومات بين الأفراد في جميع أنحاء العالم. فقد بدأ العالم يندمج بشكل متزايد، حيث يتواصل الناس ويتبادلون الآراء، مما أدى إلى تحرير الإنسان تدريجياً من قيود المكان.² الشيء الذي ساهم في بروز عدة ظواهر إجتماعية مركبة.

مفهوم المؤثر:

تأثرت حياة الكثير من الأشخاص بشكل كبير نتيجة تأثير منصات التواصل الاجتماعي. من بين هذه التأثيرات، تغيرت طريقة اتخاذ القرارات لدى بعض الأفراد، حيث أصبح العديد منهم غير قادرين على اتخاذ قرارات مستقلة تماماً، وبدلاً من ذلك، يعتمدون على الإنترنت لجمع المعلومات حول مواضيع مختلفة، مثل شراء أحدث الأجهزة أو اختيار المدرسة المناسبة. حتى العثور على عنوان جديد أصبح يتم عبر تطبيقات الإنترنت. لذا، أصبح بعض الأفراد يميلون إلى الاعتماد على الحقائق المستقاة من الإنترنت وتطبيقات التواصل الاجتماعي أكثر من اعتمادهم على مشاعرهم ورؤاهم الشخصية. وبالتالي، تحولت منصات التواصل الاجتماعي إلى أداة لإعادة تجميع المجتمع وتنظيمه في مجموعات صغيرة من المتابعين، حيث تشبه هذه المجموعات العلامات التجارية دون الحاجة إلى تدخل بشري.

¹ رضا إبراهيم عبد الله البيومي، مواجهة نشر الشائعات عبر شبكات التواصل الاجتماعي في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مقدم للمؤتمر العالمي السادس لكلية الحقوق جامعة طنطا المنعقد في الفترة من 22 إلى 23 أبريل 2019، ص 10. متوفر على موقع: law tanta شوهده بتاريخ 20/11/2024.

² جميل عبد الباقي الصغير، الأنترنت والقانون الجنائي، الاحكام الموضوعية للجرائم المتعلقة بالانترنت، دار النهضة العربية، سنة 2001، ص4.

أما بالنسبة للمؤثرين، فهم الأشخاص الذين يتمتعون بجمهور كبير على وسائل التواصل الاجتماعي، ولديهم القدرة على استخدام شعبيتهم لإقناع الآخرين بأفكار أو منتجات معينة، مما يمكنهم من توجيه هذه الشعبية لأغراض ترويجية أو لتحقيق أهداف معينة، سواء كانت مرتبطة بأفكار معينة أو سلع أو قضايا اجتماعية وسياسية.

كما يشير مفهوم المؤثرين أيضًا إلى مجموعة المشاهير الذين اكتسبوا عددًا كبيرًا من المتابعين على منصات التواصل الاجتماعي، وغالبًا ما يستخدمون أسمائهم الاجتماعي الافتراضي (شبكة متابعيهم) للوصول إلى موارد مالية ورأس المال الرمزي (الشهر). وفقًا لهذا المفهوم، يتمتع المؤثرون بالقدرة على التأثير، ولديهم أساليب إقناع تمكنهم من توجيه سلوك عدد كبير من الأفراد. هؤلاء المؤثرون بنوا سمعة طيبة من خلال معارفهم وخبراتهم في مواضيع معينة، وينشرون محتوى منتظمًا حول هذه المواضيع على منصاتهم المفضلة، مما يجذب الآلاف أو حتى الملايين من المتابعين المهتمين بأرائهم.¹

إذن، وقبل قبل أن نمر على مفهوم "المؤثر"، من المهم الإشارة إلى أن هناك من يعتقد أن المشاهير مثل عارضي الأزياء، والمطربين، والممثلين يعدون من "المؤثرين الاجتماعيين"، وهو اعتقاد خاطئ. هؤلاء المشاهير اكتسبوا شهرتهم من خلال أعمالهم الفنية، والمتابعون لهم هم فقط من يقدرون موهبتهم. أما المؤثرون الاجتماعيون الذين نتحدث عنهم هنا، فهم أفراد عاديون يشاركون تجاربهم الحياتية من خلال الكتابة، أو الصور، أو الفيديوهات. وبفضل صدق تجاربهم وقوتها وتفردتها، يتمكنون من التأثير في نفوس جمهورهم، مما يجعلهم يتبعونهم ويتطلعون دائمًا للمحتوى الجديد الذي يقدمونه.²

مفهوم المثقف:

تدفع التطورات التي تشهدها الساحة العالمية، وخاصة في العالم العربي، إلى إعادة النظر في دور ومكانة المثقف في المجتمع. فمن المفترض أن يكون المثقف حاضرًا وبقوة، لا تغفو عينه ولا يغيب عقله عن التقاط نبض الشارع ومعايشة هموم المجتمع. ومع ذلك، عندما نتأمل عدد الكتابات التي تتهمه إما بالغياب أو بالتغيب عن الوضع الراهن، خاصة في المجتمعات العربية الإسلامية، نجد أن الجميع، سواء

1 خالد كاظم أبو دوح، ظاهرة المؤثرين (الإنفلونسرز): الأسباب والآثار والمستقبل، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، مجلة آفاق اجتماعية- العدد 3- مايو 2022، ص 25-26.

2 جمال بن حويرب، المؤثرون الاجتماعيون بناء الصورة الإعلامية المرتبطة بشخصيتك في عصر التواصل الاجتماعي، ملخصات لكتب تصدر عن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للمعرفة، مارس 2020، ص 3. متوفر على موقع: <https://goo.su/WfgUY> شوهد بتاريخ: 23/11/2024.

برغبة أو دونها، يشعر بالدهشة ويطلق الاتهامات ضده. يُتهم المثقف بأنه يركز فقط على شؤون حياته اليومية وتلميع صورته، مما يعيقه عن التأثير في المسار المهني والمجتمعي.

لا يمكن تجاهل مساهمة "أنطونيو غرامشي" البارزة في تعريف مفهوم المثقف، حيث يقدمه بطريقتين. الأولى تتعلق بتعريف المثقف من خلال مكانته والوظيفة التي يؤديها ضمن البنية الاجتماعية، وهو ما يشير إليه بالمثقف العضوي. أما الثانية، فهي تعتمد على السياق التاريخي الذي يعمل فيه المثقف، ويشير هنا إلى المثقف التقليدي. يجدر بالذكر أن غرامشي كان يقصد بالمثقف التقليدي ذلك المثقف المرتبط بشكل عضوي بطبقات اجتماعية قد انقرضت أو هي في طريقها إلى الزوال. وقد استخدم غرامشي هذا التمييز لأغراض منهجية بحثية.¹

إذن، ليس كل من حصل على شهادة جامعية، بغض النظر عن نوعها، يُعتبر مثقفاً بالضرورة إذا لم تُساهم في تغيير المجتمع وبنائه. وإذا عدنا إلى التاريخ، سنجد أن العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين ساهموا في بناء الحضارة الإنسانية عبر كتاباتهم وأفكارهم لم يحصلوا على شهادات جامعية عليا.

في هذا السياق، يرى "طه حسين" أن الأديب الذي يفتقر إلى الالتزام الاجتماعي ليس ب كاتب. ورغم تعدد المدارس والأساليب التي يتأثر بها الأديب، إلا أن قيمة كتاباته تتوقف على التداخل بين الوظيفة الجمالية والوظيفة الاجتماعية، وهو ما يمكن أن نجد فيه بعض جوانب مفهوم التطهير عند "أرسطو". وبناءً على هذه المقدمة، يمكن القول إن المثقف هو بالضرورة الشخص الذي يساهم في تغيير المجتمع ويؤثر في القضايا المحيطة به. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا إذا كان المثقف قادراً على تكوين نفسه أكاديمياً، بالإضافة إلى تكوين اجتماعي كافٍ.²

ثالثاً: تطور وسائل التواصل الاجتماعي:

تعتبر وسائل التواصل الاجتماعي واحدة من أبرز الابتكارات التكنولوجية التي غيرت شكل التواصل البشري في العصر الحديث. يعود تاريخ ظهور هذه الوسائل إلى أواخر التسعينيات، حيث بدأت المواقع الأولى في الظهور كمنصات للتفاعل الاجتماعي. كان من أبرزها "Six Degrees" الذي أطلق في عام 1997،

¹ فضيلة سيساوي، محاولة لتحديد مفهوم المثقف، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثاني والخمسون، العدد الثاني، مايو 2015، ص 122.

² سعيد ساهمي، كيف يؤثر المثقف في مجتمعه؟، مجلة قضايا فكرية، العدد 89، دجنبر 2022، شبكة حراء، متوفر على موقع: <https://goo.su/ZMMNeOg> شوهذ بتاريخ: 27/11/2024.

والذي سمح للمستخدمين بإنشاء ملفات شخصية والتواصل مع الأصدقاء.¹ رغم ان التطبيق لم يحظى بشعبية آنذاك.

في أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، بدأ الاهتمام بوسائل التواصل الاجتماعي يتزايد مع ظهور منصات جديدة مثل "Friendster" في عام 2002 و "MySpace" في عام 2003. هذه المواقع قدمت تجربة تفاعلية أكبر، حيث سمحت للمستخدمين بمشاركة المحتوى، مثل الصور والموسيقى، وبناء علاقات اجتماعية عبر الإنترنت.²

ومع دخول "فيسبوك" حيز الاستخدام في عام 2004، شهدت وسائل التواصل الاجتماعي تحولاً جذرياً. بدأ "فيسبوك" كمنصة تواصل خاصة لطلاب الجامعات، لكنه سرعان ما انتشر ليشمل جميع فئات المجتمع. أصبح فيسبوك نموذجاً يُحتذى به لتصميم منصات التواصل الاجتماعي، حيث وُفّر أدوات سهلة الاستخدام للتفاعل والمشاركة. وقد تبع ذلك ظهور منصات أخرى مثل "تويتر" في عام 2006، الذي قدم نموذجاً جديداً للتواصل من خلال الرسائل القصيرة، مما ساعد على تسريع نشر الأخبار والمعلومات. في السنوات التالية، انطلقت العديد من المنصات مثل "إنستغرام" و "سناب شات" و "تيك توك"، التي ركزت على مشاركة الصور والفيديوهات، مما زاد من شعبية وسائل التواصل الاجتماعي بين المستخدمين.³

لقد انتشرت وسائل التواصل الاجتماعي بشكل واسع بفضل العديد من العوامل. أولاً، ساهمت التطورات التكنولوجية في زيادة الوصول إلى الإنترنت، مما جعل هذه الوسائل متاحة لجمهور أوسع. كما ساهمت الهواتف الذكية في تسهيل الوصول إلى هذه المنصات في أي وقت ومن أي مكان، مما عزز من استخدامها. ثانياً، وفرت وسائل التواصل الاجتماعي منصة للتعبير عن الآراء ومشاركة الأفكار، مما شجع المزيد من الأفراد على الانضمام إليها. ساهمت هذه المنصات في تعزيز التواصل الاجتماعي، سواء على المستوى الشخصي أو المهني، مما جعلها جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية للكثيرين. ثالثاً، لعبت وسائل الإعلام التقليدية دوراً في تعزيز انتشار وسائل التواصل الاجتماعي، حيث أصبح العديد من البرامج التلفزيونية والمقالات الصحفية يشير إلى محتوى وسائل التواصل الاجتماعي، مما أضفى عليها مصداقية

¹ My digital school, L'histoire du premier réseaux social, selon le site : <https://www.mydigitalschool.com/actualite-nancy/lhistoire-du-premier-reseau-social> consulté le : 27/11/2024.

² وسائل التواصل الاجتماعي من البداية إلى التطور، متوفر على شبكة مواقع مفيدة، شوهد في: <https://2u.pw/bMR9tOWK> بتاريخ: 27/11/2024.

³ Bekir Yildirim, Évolution des réseaux sociaux à travers les années, selon le site : <https://www.mycmmag.com/Livreblanc2.pdf> consulté le : 27/11/2024.

وشعبية أكبر. اما اليوم، أصبحت وسائل التواصل الاجتماعي جزءًا لا يتجزأ من الحياة اليومية، حيث تؤثر في طريقة التواصل، وتبادل المعلومات، وبناء العلاقات. ومع ذلك، تظل هذه الوسائل محاطة بالتحديات، مثل انتشار المعلومات المضللة وتأثيرها على الرأي العام، مما يتطلب وعيًا نقديًا من المستخدمين للتفاعل بشكل مسؤول.

وقد شهدت أنماط التواصل الاجتماعي تحولات جذرية في السنوات الأخيرة، نتيجة للتطورات التكنولوجية السريعة وانتشار وسائل التواصل الاجتماعي. هذه التحولات لم تؤثر فقط على كيفية تفاعل الأفراد، بل أيضًا على طبيعة العلاقات الاجتماعية والمجتمعات بشكل عام.

أصبح التواصل الشخصي يعتمد بشكل متزايد على التكنولوجيا. في السابق، كانت اللقاءات المباشرة والمكالمات الهاتفية تمثل الوسائل الرئيسية للتواصل. لكن اليوم، يفضل الكثيرون استخدام الرسائل النصية، والبريد الإلكتروني، ووسائل التواصل الاجتماعي. هذا التحول قد يسهم في تسهيل التواصل مع الأصدقاء والعائلة، لكنه أيضًا قد يؤدي إلى تراجع العلاقات الشخصية التقليدية، حيث يشعر البعض بالعزلة رغم توافر وسائل التواصل.

تغيرت طريقة تبادل المعلومات بشكل جذري. في الماضي، كانت المعلومات تُنشر عبر وسائل الإعلام التقليدية، مثل الصحف والتلفزيون، مما يتطلب وقتًا وجهدًا كبيرين. أما اليوم، يمكن لأي شخص نشر محتوى عبر منصات مثل "تويتر" و"فيسبوك"، مما يسمح بسرعة انتشار المعلومات على نطاق واسع. هذه السرعة لها فوائد، مثل زيادة الوعي بالقضايا الاجتماعية، لكنها أيضًا تعرض المجتمع لمخاطر المعلومات المضللة والشائعات.

أصبح وجود المؤثرين في وسائل التواصل الاجتماعي ظاهرة شائعة. هؤلاء الأفراد، الذين يمتلكون متابعين كثيرين، يؤثرون في الرأي العام من خلال المحتوى الذي يقدمونه. يمكن أن يكون لهذا التأثير آثار إيجابية، مثل نشر الوعي حول قضايا مهمة، ولكنه أيضًا قد يؤدي إلى نشر معلومات غير موثوقة أو تحفيز سلوكيات سلبية، مما يستدعي الوعي النقدي من المتابعين.

تُعتبر وسائل التواصل الاجتماعي منصة لتشكيل مجتمعات جديدة، حيث يمكن للأفراد من مختلف أنحاء العالم التواصل وتبادل الأفكار. تسهم هذه المجتمعات في تعزيز الانتماء، حيث يشعر الأفراد بأنهم جزء من مجموعة أكبر تشاركهم اهتماماتهم. ومع ذلك، قد يؤدي ذلك أيضًا إلى ظهور تكتلات فكرية تعزز من الانقسام بين الآراء المختلفة.

أدت التحولات في أنماط التواصل الاجتماعي إلى تغييرات كبيرة في استراتيجيات التسويق. بدأت الشركات في استخدام وسائل التواصل الاجتماعي كأداة رئيسية للترويج لمنتجاتها وخدماتها. من خلال الحملات الإعلانية المستهدفة، التي تمكن الشركات من الوصول إلى جمهور محدد بناءً على اهتماماتهم وسلوكياتهم. هذا التغيير أتاح لها التفاعل المباشر مع العملاء، مما يعزز من تجربة المستهلك، لكن تبقى الطرق التي تتفاعل بها تلك الشركات مع الأفراد هي التي تفتح تساؤلات عدة، والتي سوف نتطرق إليها لاحقاً.

إننا نشهد استمرار التحولات في أنماط التواصل الاجتماعي بشكل متسارع، مما يغير الطريقة التي نتفاعل بها مع بعضنا البعض ومع العالم من حولنا. بينما توفر هذه الأنماط الجديدة فرصاً للتواصل والتفاعل، فإنها تحمل في طياتها تحديات تتطلب من الأفراد والمجتمعات التفكير النقدي والتفاعل المسؤول. خاصة ان مجتمعاتنا ونتكلم هنا عن الدول الثالثة أصبحت تعيش في وهم مختلف شبكات التواصل، حيث ضلّضت عدة تحولات لا بد من فهمها لمحاولة التكيف مع التغييرات المستمرة في عالمنا الرقمي، وبالتالي تعزيز قدرتنا على بناء علاقات اجتماعية صحية وفعالة؛ بعيداً عن التفاهة وما تروج له الصحافة الصفراء.

رابعاً: تبعات وسائل التواصل الاجتماعي

كما سبق قوله، تعتبر مواقع التواصل الاجتماعي جزءاً لا يتجزأ من حياة الأفراد في العصر الحديث، حيث أصبحت وسيلة رئيسية للتواصل وتبادل المعلومات. على الرغم من فوائدها العديدة، إلا أن لها آثاراً سلبية أيضاً. يتجلى في هذا السياق دور المؤثرين الذين برزوا بشكل كبير، مما ساهم في تراجع دور المثقف التقليدي. في هذا المقال سوف نستعرض جوانب وتبعات مواقع التواصل الاجتماعي، مع التركيز على تأثير المؤثرين والمثقفين.

ومن الاجدى لنا في هذا السياق، نثر مجموعة من الإمتهيازات التي تتيحها هاته المواقع، حيث تتيح هذه الأخيرة نشر المعلومات والأخبار مما يمكن للمنظمات والأفراد مشاركة الأحداث الهامة، مما يساعد على زيادة الوعي بالقضايا الاجتماعية والسياسية والبيئية. إضافة الوكون هذه المواقع توفر مساحة للأفراد للتعبير عن آرائهم ومشاركتها مع الآخرين، مما يعزز من النقاشات العامة ويدعم حرية التعبير. زيادة على ذلك، يمكن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي كأداة تعليمية، حيث يمكن للمعلمين والطلاب تبادل المعرفة والموارد. تتوفر العديد من المحتويات التعليمية على هذه المنصات، مما يسهل

الوصول إلى المعلومات. فهذه الأخيرة اصبفت بعدا جديدا على حياة الملايين من البشر من إحداثها لتغييرات ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية في حياة مجتمعات بأكملها.¹

لكن بالرغم من ذلك، فمن السهل على المعلومات المضللة الانتشار عبر وسائل التواصل الاجتماعي، مما يؤدي إلى تضليل الجمهور، وقد يؤثر ذلك أيضا على الآراء العامة ويخلق انقسامات اجتماعية. يمكن أن تؤثر مواقع التواصل الاجتماعي سلبيًا على الصحة النفسية للأفراد، حيث يمكن أن يؤدي التعرض المستمر للمقارنات الاجتماعية إلى القلق والاكتئاب.

على الرغم من تسهيل التواصل، قد تؤدي وسائل التواصل الاجتماعي إلى تراجع العلاقات الشخصية التقليدية، حيث يفضل البعض التواصل عبر الإنترنت على اللقاءات المباشرة، مما يؤدي إلى الشعور بالعزلة والادمان، حيث يقضي الأفراد ساعات طويلة في التصفح، مما يؤثر على إنتاجيتهم وحياتهم اليومية. لكن ما يهمنا نحن من خلال هذه الورقة البحثية، هو ما يتأثر من خلاله الافراد بشتى خلفياتهم المرجعية بما يشاهدون عبر تلك الوسائل، لاسيما اندثار وتغييب استلهاام المعرفة من المثقف، و بروز المؤثرون بدل ذلك الأخير. فهؤلاء الأفراد، الذين يمتلكون جماهير كبيرة، يسهمون في نشر المعلومات والاتجاهات، وغالبًا ما يُعتبرون أكثر جاذبية من المثقفين التقليديين، ويصبح بذلك الكثيرون داخل متاهة متابعة المحتوى الذي يقدمه المؤثرون، مما يسهم في تراجع دور المثقف الذي يعتمد على التحليل العميق والنقدي، والذي له مرجعية اكاديمية ومعرفية محضه.

تتجلى هذه الظاهرة في تفضيل الجمهور للمحتويات السريعة والمرئية، مما يجعل من الصعب على المثقف التقليدي المنافسة. بينما يسعى المثقفون إلى تقديم رؤى مستندة إلى الأبحاث والدراسات، يميل المؤثرون إلى تقديم معلومات بطريقة جذابة وسهلة الفهم، مما يزيد من شعبيتهم. وبذلك تصبح مواقع التواصل الاجتماعي سلاحًا ذو حدين، حيث تقدم فوائد عديدة لكنها تحمل أيضًا تحديات كبيرة. يظهر دور المؤثرين بشكل واضح في هذا السياق، مما يسهم في تراجع دور المثقفين التقليديين وهذه المفارقة هي التي سوف نعمل حولها في هذا العمل.

¹ أحمد علي الدروي، مواقع التواصل الاجتماعي وأثرها على العلاقات الاجتماعية، المجلة العربية للنشر العلمي، تاريخ الإصدار 2-1-2018، ص 7. شوهد على موقع : <https://goo.su/iMIVtw> بتاريخ : 29/11/2024.

خامسا: ظهور المؤثرين

قبل التحدث عن بروز ما يسمى بالمؤثرين ينبغي أولا إعطاء تعريف لهم؛ فالمؤثرون هم أفراد يمتلكون قاعدة جماهيرية كبيرة على منصات وسائل التواصل الاجتماعي، مثل إنستغرام، تويتر، وفيسبوك، ويستخدمون هذه المنصات للتفاعل مع متابعيهم ومشاركة محتوى يتنوع بين الآراء الشخصية، النصائح، والمعلومات. يتمتع المؤثرون بقدرة فريدة على تشكيل الرأي العام والتأثير في سلوكيات الأفراد، حيث يعتبرون جسراً بين العلامات التجارية والجمهور. من خلال استراتيجيات تسويق فعالة، يمكن للمؤثرين تعزيز الوعي بالعلامات التجارية، وزيادة المبيعات، وتوجيه النقاشات حول قضايا اجتماعية وثقافية. تلعب مصداقيتهم وشخصيتهم الفريدة دوراً حاسماً في جذب المتابعين، مما يجعلهم أدوات قوية في عالم التسويق الرقمي. ومع ذلك، من المهم أن يتحلى هؤلاء المؤثرون بالمسؤولية، حيث يمكن أن تؤثر آراؤهم ومحتواهم بشكل كبير على المجتمعات التي يتفاعلون معها.¹

يؤثر المؤثرون على سلوكيات وآراء الجمهور بطرق متعددة، مما يجعلهم شخصيات محورية في عالم وسائل التواصل الاجتماعي. تتمثل إحدى الطرق الأساسية في مصداقيتهم العالية لدى متابعيهم، والتي تنبع غالباً من تفاعلهم الشخصي والمستمر. عندما يوصي المؤثر بمنتج أو خدمة، يميل المتابعون إلى الثقة في رأيه، مما يدفعهم لاتخاذ قرارات شراء بناءً على تلك التوصيات.

بالإضافة إلى ذلك، يشارك المؤثرون تجاربهم الشخصية مع المنتجات أو القضايا الاجتماعية، مما يجعل المحتوى أكثر قرباً من الجمهور. هذه القصص تجذب الانتباه وتخلق ارتباطاً عاطفياً، مما يحفز المتابعين على تبني الآراء أو السلوكيات التي يروج لها المؤثر. كما يساهم المؤثرون في تحديد الاتجاهات الثقافية والاجتماعية، سواء في الموضة أو الجمال أو نمط الحياة. من خلال الترويج لأسلوب معين أو فكرة جديدة، يمكنهم توجيه الجمهور نحو تبني هذه الاتجاهات.

كما يلعب التفاعل المباشر مع المتابعين دوراً مهماً في تأثير المؤثرين. من خلال الرد على التعليقات أو إجراء استطلاعات رأي، يشعر الجمهور بأنه جزء من النقاش. هذا التفاعل يعزز الانتماء ويشجع على تبني الآراء والسلوكيات التي يتبناها المؤثر. علاوة على ذلك، يستخدم المؤثرون استراتيجيات تسويق محتوى مبتكرة، مثل الفيديوهات القصيرة والقصص والتحديات، لجذب انتباه الجمهور. هذه الأساليب تجعل

¹ أماني رضا عبد المقصود، دور مؤثري مواقع التواصل الاجتماعي في تشكيل اهتمامات المتابعين تجاه أنماط الحياة اليومية، مدرسة الإعلام والتلفزيون بكلية الإعلام - جامعة القاهرة، المجلة العربية لبحوث الإعلام والاتصال، العدد 26 يوليو سبتمبر 2019، ص111.

المعلومات أكثر جاذبية وسهولة في الاستيعاب، مما يزيد من احتمالية تأثيرها على سلوكيات وآراء المتابعين.

أخيرًا، يلعب المؤثرون دورًا مهمًا في رفع الوعي حول القضايا الاجتماعية والسياسية. من خلال مناقشة موضوعات مثل التغير المناخي وحقوق الإنسان أو الصحة النفسية، يمكنهم تحفيز الجمهور على التفكير والمشاركة في النقاشات الهامة. وباختصار، يمتلك المؤثرون القدرة على تشكيل سلوكيات وآراء الجمهور من خلال مصداقيتهم وتجاربهم الشخصية وتفاعلهم المباشر. هذا التأثير يمكن أن يكون إيجابيًا أو سلبيًا، مما يتطلب من المؤثرين تحمل مسؤولية كبيرة في المحتوى الذي يقدمونه.

سادسًا: تراجع دور المثقف

تراجع دور المثقفين في السنوات الأخيرة يمكن أن يُعزى إلى مجموعة من الأسباب التي تتداخل بشكل معقد. أولاً، يتسبب الانفجار الرقمي وظهور وسائل التواصل الاجتماعي في تغيير جذري في كيفية استهلاك المعلومات. أصبحت المعلومات متاحة على مدار الساعة وبسهولة، مما أدى إلى تفضيل الجمهور للمحتوى السريع والمباشر الذي يقدمه المؤثرون على المعلومات العميقة التي يقدمها المثقفون. هذا التغير في نمط الاستهلاك جعل المثقفين يواجهون تحديات في جذب انتباه الجمهور.

ثانيًا، يعاني المثقفون من صعوبة في التكيف مع وسائل التواصل الحديثة. بينما يتمتع المؤثرون بمهارات في التسويق الذاتي والتواصل الفعال، قد يجد المثقفون صعوبة في تبسيط أفكارهم المعقدة دون فقدان جوهرها. هذه الفجوة في الأسلوب تجعل المحتوى الأكاديمي أقل جاذبية للجمهور، مما يؤدي إلى تراجع تأثير المثقفين.

علاوة على ذلك، تعاني المجتمعات من ظاهرة "ثقافة الصوت العالي"، حيث يصبح من يملك القدرة على جذب الانتباه بشكل أسرع وأعلى هو من يحقق النجاح. في هذا السياق، غالبًا ما يُهمل المحتوى المعقد أو العميق الذي يتطلب وقتًا وجهدًا لفهمه، مما يضع المثقفين في موقف ضعيف. كما أن تراجع الاهتمام بالقراءة والبحث العلمي بين الأجيال الجديدة ساهم أيضًا في تراجع دور المثقفين حيث يميل الشباب اليوم إلى استهلاك المحتوى المرئي والمسموع بشكل أكبر، مما يقلل من فرص التعرف على الأفكار العميقة التي يقدمها المثقفون.¹

¹ جمانة سليم، ثقافة الصوت العالي.. هل تعبر عن ضعف حجة صاحبها؟، جريدة الدستور، متوفر على موقع: <https://2u.pw/coVoSSzz> شوهده بتاريخ: 03/12/2024.

يمكن اعتبار عدم وجود منصات مؤسسية تدعم المثقفين وتمنحهم المساحة اللازمة للتعبير عن أفكارهم كعامل مهم في تراجع دورهم. فبدون الدعم الكافي من المؤسسات الثقافية والإعلامية، يصبح من الصعب على المثقفين الوصول إلى جمهور أوسع. في المجمل، تعكس هذه الأسباب تراجع دور المثقفين، مما يتطلب منهم إعادة التفكير في استراتيجياتهم وطرق تواصلهم مع الجمهور لضمان استمرارية تأثيرهم في المجتمع.

وهنا يمكننا وضع مقارنة بين المؤثر والمثقف من حيث المرجعيات التي يمتلكونها، كذلك الدور الذي يلعبه كل منهما حيث تتباين أدوار المثقفين والمؤثرين بشكل ملحوظ في تأثيرهم على الرأي العام، كون كل منهما يمتلك أساليب ووسائل مختلفة للتواصل مع الجمهور. يتميز المثقف بالعمق الفكري والمحتوى المعقد الذي يقدمه، والذي يستند غالبًا إلى الأبحاث والدراسات. يسعى المثقف إلى تقديم تحليلات شاملة ومفصلة حول قضايا مجتمعية وثقافية، مما يساعد في تشكيل الرأي العام بطريقة نقدية وواعية. تأثير المثقف يتجلى عادة في الأوساط الأكاديمية والمهنية، حيث يلعب دورًا مهمًا في توجيه النقاشات الفكرية.

بالمقابل، يتمتع المؤثر بقدره فريدة على جذب انتباه الجمهور بفضل أسلوبه الجذاب والمباشر. يستخدم المؤثر وسائل التواصل الاجتماعي لنشر المحتوى الترفيهي، مما يجعل رسالته تصل بسرعة إلى جمهور واسع. يعتمد المؤثر على بناء علاقة عاطفية مع المتابعين من خلال مشاركة تجارب شخصية وآراء بسيطة، مما يزيد من احتمالية تأثيره على سلوكيات وآراء الجمهور بشكل سريع.

ومع ذلك، تختلف تأثيرات كل منهما على الرأي العام. بينما يسعى المثقف إلى تحفيز التفكير النقدي والوعي الاجتماعي، قد يركز المؤثر أكثر على الترفيه والتسلية، مما يؤدي أحيانًا إلى تبسيط القضايا المعقدة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يتطرق المؤثر لمواضيع لا يمتلك فيها أي مرجعية علمية مسبقة، أو أي تكوين أكاديمي، مما يجعل الأفراد الذين يتابعونه يتخذونه كقدوة لهم، وهذا يرجع بالسلب عليهم وعلى مجتمعاتهم. في بعض الأحيان، يمكن أن يؤدي هذا الاختلاف إلى نتائج متناقضة؛ حيث يمكن أن يكون تأثير المثقف أكثر عمقًا واستدامة، بينما يكون تأثير المؤثر أكثر فورية وسطحية. علاوة على ذلك، يجب أن يكون المثقف واعيًا اجتماعيًا ويتبنى دورًا اجتماعيًا يصلح به الواقع المعاش، فهو يتوجب عليه مواجهة عواطف الجماهير بروح عملية، حيث العاطفة غالبًا ما تكون سيدة الموقف. ومن الضروري أن يجمع المثقف بين نفع نفسه ونفع الناس، مع العلم والفكر. كذلك، يقع على عاتقه واجب الإجابة على تساؤلات الناس ومعالجة مشكلات المجتمع، بدلاً من الاكتفاء بإثارة الإشكاليات دون تقديم

حلول عملية. فالعديد من المثقفين يعيشون في صومعة فكرية، مما يؤدي إلى انفصالهم عن القضايا الحقيقية التي تهم الناس. لذا، فإن المثقف الذي يسعى للمعرفة والثقافة فقط لن يكون له دور إصلاحي ريادي، وهو ما نريده ونسعى إليه.¹

إذن، ومن خلال ما سبق طرحه، يتبين لنا أن أهمية المثقف في مجتمعاتنا وكيف يمكنه التصدي لمختلف الظواهر الاجتماعية بالتسلح بالعلم والمعرفة، غير أن الدور الذي كان يجسده بدأ يتراجع يوم بعد يوم، لا سيما بعد ظهور ما يسمى بالمؤثرين والذين سبق ان قمنا بتعريفهم، فهؤلاء الفئة أصبحت لهم الامكانية القصوى في السيطرة على سائر البنيات الاجتماعية، فقط عبر هواتفهم ومنصاتهم الافتراضية؛ بل إن الغالبية منهم

سابعاً: الرقمنة وسؤال الهوية

تلعب الفضاءات العامة أدوارًا متعددة في حياتنا الاجتماعية؛ فهي تتيح للناس منح معنى للقواعد التي تنظم الحياة العامة، وتعلم كيفية التعبير عن أنفسهم، وفهم ردود الأفعال التي تثيرها تواصلاتهم. وهذا يساهم في تحقيق بعض الأفعال والسلوكيات من خلال اعتراف الشهود بوجودها في الساحة العامة (أرندت 1998). تعتبر الشبكات الاجتماعية الرقمية نوعًا مختلفًا، أو شكلاً آخر، من الفضاء العام. سواء كانت تمتلك بنية تحتية وسائطية أم لا، فإن الفضاءات العامة تلعب أدوارًا مشابهة في حياتنا اليومية. ومع ذلك، فإن الفضاءات العامة ذات البنية التحتية الواسعة تتميز بأربع خصائص تميزها عن السابقة: أولاً، الاستمرارية؛ حيث إن ما تقوله له عمر شبه غير محدود، مما يضمن جودة الاتصالات غير المتزامنة، ولكنه يعني أيضًا أن ما قلته في الخامسة عشرة لا يزال متاحًا عندما تبلغ الثلاثين. ثانيًا، القابلية للتحقيق؛ حيث يمكنك التحقق من البيانات والمصادر في أي وقت. ثالثًا، القابلية لإعادة الانتاج؛ فالمعلومات الرقمية قابلة للنسخ، مما يعني أنه يمكنك قص ولصق التبادل من مكان إلى آخر، ولكن يصعب تقييم ملاءمة وسلطة المحتوى. رابعًا، الاستماع غير القابل للاكتشاف أو غير المدرك؛ حيث إنه في الحياة اليومية توجهنا الرؤية لتفسير ردود فعل الجمهور، لكن في فضاء ذي بنية تحتية وسائطية، تكون المراقبون الصامتون غير مرئيين، وتساهم الخصائص الثلاث في جذب مراقبين ومعلقين لم يكونوا حاضرين في اللحظة التي تم فيها نشر المحتوى.²

¹ سعاد مخلوف، المثقف وفعالية التنمية والتنوير، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 35 سبتمبر 2018، ص 370.
² Danah Boyd, Réseaux sociaux numériques :vie privée, vie publique, what else ? Page 3, selon le site : <https://www.danah.org/papers/KnowledgeTree-French.pdf> consulté le : 04/12/2024.

فجل هاته الخصائص التي تطرقنا إليها في السابق، تجعل من وسائل التواصل الاجتماعي فضاء متعدد الأوجه، وهي بذلك تستمد قوتها من انتشارها الواسع بين الناس، ومدى تأثيرها عليهم؛ ومن خلالها برزت ظواهر متعددة لم تظهر في السابق. ولعلنا في هذه الورقة البحثية نتطرق الى موضوع المؤثرين وبناء المعرفة، ومدى تأثيرهم في مختلف الشرائح الاجتماعية، لا سيما الفئة التي تتبنى كل ما يعرض عليها في العالم الافتراضي. علاوة على ذلك، إن هويتنا اليوم أصبحت تنتج من خلال جل المواقع او الفضاءات الرقمية الافتراضية، مما يطرح تساؤل دائم: هل يمكننا إنتاج هوية بعيدا على الرقمنة؟ لكن يبقى هذا التساؤل صعب الإجابة عليه؛ لأننا شئنا ام ابينا نحن نعيش ضمن هذا العالم الجديد والذي لايمكنه الاستغناء عن الفضاء الرقمي، فهو يمثل ثقافة المجتمع، اقتصاده، سياسته، تطوره وغيرها من المجالات التي يؤثر فيها بشكل مباشر.

يتيح الدخول إلى المجتمعات الافتراضية تحديد الهوية بطريقتين في البداية يمكن تعيين "سمات" لنفسك. هذه السمات لها علاقة باختيارك للاسم والجنس والعمر وخصائص مثل قصة الشعر المظهر الجسدي، القوة الذكاء، وما إلى ذلك. بغض النظر إن كانت تتوافق هذه السمات مع سمات الشخص الذي يجلس أمام الكمبيوتر أم لا. بعد ذلك تبدأ "الكتابة" للآخرين في الغرف الافتراضية، ومن ثم تشارك في عملية مستمرة لبناء هويتك عبر التفاعل الاجتماعي. إذ توفر هذه الغرف فرصة بسيطة للعب بالهويات والمظاهر الخارجية وتجربتها. فالشخص الذي يستطيع خلق هويات مختلفة في غرف مختلفة لا يجعل شخصيته لامركزية فقط ، ولكن يمكن أيضا أن يجعلها تتضاعف بشكل لا نهائي.¹

ومن هذا المنطلق يتبين لنا أن الهوية الرقمية تشكل عنصر مهم في آنية كل فرد داخل المجتمع، بيد أن هذه الهوية وبالرجوع الى موضوعنا، تجعل من المؤثرين آلية للتنشئة الاجتماعية للأفراد، بل اكثر من ذلك يسيطرون عليهم، ويوجهونهم ويقيدونهم من خلال فقط زر المتابعة.

ففي ظل هاته التنشئة الرقمية او ما يصطلح عليه كذلك بالتنشئة الخوارزمية يكبح الفرد داخل متاهة الانغلاق عن الذات وعن المجتمع، لأنه ومما لا شك فيه أن إمكانية بناء الروابط الافتراضية في الفضاء الرقمي وما يخلقه من أنماط جديدة في اكتساب خبرات حياتية اجتماعية لدى المبحرين، يؤثر في العمق على ميلاد مفهوم جديد، وهو مفهوم التنشئة الخوارزمية.²

¹ مسعودة طلحة، الهوية الرقمية مأزق الاستخدام والخصوصية، ص7 متوفر على الموقع: <https://2u.pw/uqR8VENn> شوهد بتاريخ: 09/12/2024.

² المصطفى شكدي، سيكولوجيا الإنسان المرقم: التنشئة الخوارزمية وبناء الهوية في عصر الثورة الرقمية مقارنة سيكو-سيرانية، مؤسسة باحثون للدراسات، الأبحاث، النشر والاستراتيجيات الثقافية، الطبعة الأولى 2024، ص 74.

وبناءً على ذلك، يصبح مفهوم التنشئة الرقمية او الخوارزمية مفهوم متشظي يقيس بأثره جميع البنيات والشرائح الاجتماعية، ويصبح التأثير والتأثر بكافة ما يتيحها العالم الخوارزمي سهل المنال، وهنا يتجلى الدور المؤسساتي في التصدي الى كافة الظواهر التي تسيء للمجتمع وتفسده، لا سيما فيما يخص مؤسسة الزواج والاسرة، لأننا وفي تفاعلنا داخل مختلف منصات وسائل التواصل الاجتماعي، وأثناء حديثنا عن المؤثرين، نجد أن هناك أقلية منهم تدعي الشذوذ الجنسي، وتصوره كطبيعة وخاصة سائرة في جميع المجتمعات، والمسألة الخطيرة هي أن هناك العديد من الفئات العمرية المراهقة وكذلك الشابة تتبنى سلوكيات هؤلاء المؤثرين وتتخذهم قدوة لهم، والأخطر من ذلك أن جل تلك الأقلية لا تحاسب، لأنها لا تنتمي لمجتمعنا المغربي، وتسلب الضوء على ممارساتها من خارج بقاع المملكة، أي من الغرب، ومنه تصبح ثقافة المجتمع المغربي رهينة بالثقافة الغربية التي يتشبع بها المؤثرون، وكما هو معروف إن ثقافة الأمة هو تراثها الحضاري والفكري، بحيث تشكل ثقافة الأمة عناصر مترابطة تحكم الأفراد والأسر والمجتمع، ولقد عاشت مجتمعاتنا في السابق محافظة على ثقافتها وهويتها؛ وذلك لصعوبة التنقل والسفر بين الدول، وكذا عدم توفر وسائل الاتصال وكذا الإعلام، وفي الآونة الأخيرة وبعد الانفتاح الإعلامي الهائل ظهر التغير في الهوية والثقافة على المجتمع، وخصوصا فئة الشباب من الجنسين. ولعلنا اليوم نشهد انفتاح هوياتي قائم الذات بفعل التكنولوجيا ووسائل الاعلام، مما مكن العديد من الاشخاص فرض السيطرة بأجهزتهم الالكترونية وجعل الناس تابعون لما يمثلونه وما يهدفون إليه. وعلى سبيل المثال لا الحصر ما يسمى بالترندات، كونها تجسد الكيفية التي يتلقى بها الافراد بعض المحتويات المعروضة في وسائل التواصل الاجتماعي، ويتم عرضها من طرف هؤلاء الافراد كذلك بعد أن تم مشاهدتها في الحسابات الخاصة ببعض المؤثرين. والفكرة هنا لا تتجلى في هذه الترنندات، بل فيما تحمله وتمثله والفكرة التي تتمركز داخل كل ترند وتبعاته على المجتمع وعلى مختلف الشرائح والبنيات المكونة له.¹ وهنا يطرح التساؤل: كيف يمكن للمثقف أن يعي هاته المخاطر ويتصدها ويكبحها لا سيما أنها تعود لمجتمع غير مجتمعه؟ وهل هناك مثقف فعلا يستطيع فعل ذلك أم المسألة صعبة عليه؟ وهذا ما سوف نتطرق إليه في المحور اللاحق.

¹ هدى بنت سالم بن حمد السالم، نماذج القدوة في عصر الإنترنت لدى طالبات المرحلة الثانوية، مجلة البحث العلمي في التربية، العدد التاسع عشر لسنة 2018، ص332.

ثامنا: إستعادة دور المثقف

تغيرت معالم المشهد الثقافي والإعلامي في عصر المعلومات، حيث أصبحت مواقع التواصل الاجتماعي ساحةً رئيسية للتفاعل ونقل الأفكار. ومع تزايد تأثير المؤثرين، بات من الضروري استعادة دور المثقف التقليدي في التصدي لمختلف الظواهر التي قد تنتج عن هذه التأثيرات.

إن عودة دور المثقف في زمن المؤثرين ليست مجرد خيار، بل ضرورة ملحة. فالمثقف هو المفتاح لفهم التحديات الثقافية والاجتماعية المعاصرة، وهو القادر على توجيه المجتمع نحو قيم أكثر صحة ووعيًا. فلا يمكن لأحد أن ينكر وجود أزمة حادة يعاني منها الوضع الثقافي العربي والإسلامي، حيث تتجلى هذه الأزمة في عدة مؤشرات. من أبرزها التأخر الثقافي والسياسي في البلدان العربية، وتراجع مؤشرات التنمية الثقافية، بالإضافة إلى غياب الترابط بين الدوائر الأكاديمية البحثية والدوائر السياسية والإدارية المعنية بالقرارات. كما تتضمن الأزمة تدهور المخرجات الأكاديمية، وتأزم النظام التعليمي، وقلّة الاعتماد على النخبة الفكرية والثقافية في صياغة الاستراتيجيات الكبرى للدولة والمؤسسات. يترافق ذلك مع ضعف الاحتفاء بالرأسمال الرمزي لصالح التركيز على التراكم المادي، وتقلص مساحة القراءة. هذه الظواهر، التي قد يراها البعض نتائج لا أسبابًا، تدل على أن الثقافة في واقعنا العربي تظل مكانًا للاحتفال بالغياب، في مقابل منطق السلطة الذي يسيطر بحضور قوي.¹

وفي هذا الصدد، ينبغي القول أن ضرورة استعادة دور المثقف لا تعد بالامر الهين، بل هي ضرورة ملحة من أجل حلم التنمية التي يجابهه الدول الثالثة أو إن صح القول يلامس مجتمعنا المغربي على وجه الخصوص، فإن سعي المثقفين لتأكيد وظائفهم التقليدية المتمثلة في تقديم تمثلاتهم إلى الجمهور والسلطة بشأن القيم الدينية والأخلاقية، وقضايا الوحدة والعلمانية والتنمية والحدثة والمواطنة، وفي «قيادة الجماهير إلى الكيفيات العملية الفعالة للإصلاح أو الثورة... كل هذا لم يعد كافيًا بعد أن برز إلى السطح ما لم يكن في حسابهم ثورات فعلية - وليست متخيلة - يقودها شباب متعلم لا يستعمل الأدوات التقليدية في التعبئة والحشد والتأطير، بل يستعمل شبكات التواصل الاجتماعي، والتكنولوجيا الحديثة المتطورة جدًا، ويطيح في أسابيع أنظمة مستبدة عمرت طويلًا في تاريخنا الحديث.²

¹ إدريس الكنبوري، المثقف العربي وسؤال الدور في زمن التحولات، مركز المجدد للبحوث والدراسات، ص4، متوفر على الموقع: <https://2u.pw/By7pzCm4> شوهده بتاريخ: 16/12/2024.

² زكرياء السرتي، المثقفون في زمن التحولات التاريخية تصادم الأدوار وعواقب بناء البدائل، ص2، متوفر على موقع: <https://2u.pw/ZppHj5YB> ، شوهده بتاريخ: 17/12/2024.

وهنا يتجلى دور المثقف وذكائه في التأقلم مع التغيرات والتحولات الاجتماعية خاصة في العصر الرقمي، فكما يرى الزعابي أن مسؤولية المثقف تضاعفت، وأنه المخوّل بالدفاع عن قيم ومبادئ الإنسانية أمام هجمة الموجات الغرائبية، والأفكار الهدّامة، التي اتخذت من منصات التواصل الاجتماعي، محطةً لنشر السموم الفكرية، وعليه فإن المثقف اليوم يحمل رسالةً أخلاقية في المقام الأول، وإبداعية في الأساس، وعليه ألا ينجر إلى صراعاتٍ وهمية، تستنزف من وقته، وجهده، وتسيء إليه أولاً وأخيراً. المثقف بالنهاية هو ابن بيئته، وهو القلق المهموم بمجتمعه، وهموم مجتمعه.¹

كما سبق طرحه في تشكيل الهوية الرقمية او الخوارزمية، ينبغي على المثقف أن يعي بصورة أو بأخرى كيفيات ذلك التشكل وأيضا تبعاته، منا يسمح له بالتغلغل داخل الأنظمة التي تعمل بها تلك المواقع الافتراضية والتي تبقي على كاهل الافراد ضمن منظومات بخسة لا تتماشى وقيم المجتمعات، خاصة مجتمعاتنا العربية. فظهور المؤثرين وإنتاجاتهم تحت ما يسمى **صناع المحتوى** جعل التساؤل الجوهري أي محتوى وأي هدف؟ هو الإشكالية الأولى التي على المثقف اكتشاف لبناتها، وهذا يحيلنا على أن بناء العملية التنموية لمجتمعنا رهين بالإختطة بمختلف التحولات الاجتماعية والثقافية التي تأسسها مواقع التواصل الاجتماعي، وهذا الامر يفتح تحديات عدة على المستوى المؤسسي للبلاد في الاخذ بعين الاعتبار جل مظهرات تلك المواقع، والمعرفة قدر الإمكان بجوانبها المتعددة وما تنتجه وتأثر فيه. كما يمكن لنا الاستعانة ببعض المؤثرين المثقفين لفهم مختلف الحثيات التي يتبنونها وكيف تحدث عملية التأثير والتأثر بمحتويات الفضاء السيبراني، بيد أن السبيل الى رجوع دور المثقف يمكن ان يكون في ذلك.

¹ محمد حسن المرزوقي، كتاب شباب: وسائل التواصل الاجتماعي أطاحت نمطية الثقافة والمثقفين، 7 أغسطس 2019، متوفر على موقع: <https://goo.su/LY6Rn> شوهد بتاريخ: 17/12/2024.

خاتمة:

خلاصة لما سبق قوله، ومع ظهور وسائل التواصل الاجتماعي، شهدت المجتمعات العربية تحولاً جذرياً في كيفية استهلاك المعلومات والتفاعل الثقافي. أصبح المؤثرون، الذين يتمتعون بشعبية واسعة على منصات مثل إنستغرام وتيك توك، هم الصوت السائد في العديد من القضايا. يشكل هؤلاء الأفراد غالباً قدوة للعديد من الشباب، حيث يقدمون محتوى جذاباً وسهل الوصول إليه. ومع ذلك، يطرح هذا التحول تساؤلات عميقة حول دور المثقفين التقليديين في هذه البيئة الجديدة. فبينما يسعى المؤثرون لجذب الانتباه من خلال محتوى ترفيهي أو تجاري، قد يجد المثقفون أنفسهم في موقف صعب، مما يؤدي إلى تراجع تأثيرهم في الساحة الثقافية.

إن هذا التراجع لا ينبع فقط من عدم القدرة على المنافسة مع المؤثرين، بل يرتبط أيضاً بتغير اهتمامات الجمهور. فالشباب اليوم يميلون إلى المحتوى السريع والمباشر، مما يجعلهم أقل اهتماماً بالتحليل العميق والأفكار المعقدة التي يقدمها المثقفون. وهذا يتطلب من المثقفين إعادة التفكير في طرق تواصلهم مع الجمهور، من خلال تبني أساليب جديدة وأكثر جذباً، تتيح لهم الوصول إلى جمهورهم واستعادة تأثيرهم.

في هذا السياق، يجب أن ندرك أن الأزمة ليست فقط في تراجع المثقفين، بل هي أيضاً أزمة ثقافة. فالمؤثرون، رغم تأثيرهم الكبير، لا يقدمون دائماً محتوى قيماً أو يعزز الفكر النقدي. بل قد يساهمون أحياناً في نشر معلومات مضللة أو سلوكيات غير صحية. لذا، من المهم أن يستعيد المثقفون دورهم كحماة للمعرفة والوعي، من خلال توفير محتوى يثري الفكر ويعزز من القيم الإنسانية. يحتاج المثقفون إلى أن يكونوا أكثر تفاعلاً مع الجمهور، وأن يستخدموا المنصات الرقمية لتقديم أفكارهم بشكل جذاب وملهم.

ختاماً، يتطلب الأمر جهداً مشتركاً بين المثقفين والمؤثرين، حيث يمكن التعاون لبناء ثقافة أكثر وعياً، تعزز من التفكير النقدي وتقدم محتوى يعكس القيم الحقيقية للمجتمعات العربية. إن استعادة المثقفين لدورهم لن يكون ممكناً إلا من خلال الابتكار والتكيف مع المتغيرات، مما يضمن أن تبقى الثقافة ركيزة أساسية في بناء المجتمع.

قائمة المراجع:

- أحمد علي الدروبي، مواقع التواصل الاجتماعي وأثرها على العلاقات الاجتماعية، المجلة العربية للنشر العلمي، تاريخ الإصدار 2-1-2018.
- إدريس الكنبوري، المثقف العربي وسؤال الدور في زمن التحولات، مركز المجدد للبحوث والدراسات
- أماني رضا عبد المقصود، دور مؤثري مواقع التواصل الاجتماعي في تشكيل اهتمامات المتابعين تجاه أنماط الحياة اليومية، مدرسة ذ الاعلام والتلفزيون بكلية الاعلام – جامعة القاهرة، المجلة العربية لبحوث الاعلام والاتصال، العدد 26 يوليو سبتمبر 2019.
- الأمم المتحدة، تأثير التكنولوجيا الرقمية.
- جمال بن حويرب، المؤثرون الاجتماعيون بناء الصورة الإعلامية المرتبطة بشخصيتك في عصر التواصل الاجتماعي، ملخصات لكتب تصدر عن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للمعرفة، مارس 2020.
- جمانة سليم، ثقافة الصوت العالي.. هل تعبر عن ضعف حجة صاحبها؟، جريدة الدستور.
- جميل عبد الباقي الصغير، الأنترنت والقانون الجنائي، الاحكام الموضوعية للجرائم المتعلقة بالانترنت، دار النهضة العربية، سنة 2001.
- خالد كاظم أبو دوح، ظاهرة المؤثرين (الإنفلونسرز): الأسباب والآثار والمستقبل، مركز المعلومات ودعم إتخاذ القرار، مجلة آفاق اجتماعية- العدد 3- مايو 2022.
- رضا إبراهيم عبد الله البيومي، مواجهة نشر الشائعات عبر شبكات التواصل الاجتماعي في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مقدم للمؤتمر العالمي السادس لكلية الحقوق جامعة طنطا المنعقد في الفترة من 22 الى 23 أبريل 2019.
- سعاد مخلوف، المثقف وفعالية التنمية والتنوير، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 35 سبتمبر 2018.
- سعيد ساهمي، كيف يؤثر المثقف في مجتمعه؟، مجلة قضايا فكرية، العدد 89، دجنبر 2022.
- عبد القادر أبو صالح، من هو المثقف؟، موقع مركز العلماء، 11/1444هـ.
- فضيلة سيساوي، محاولة لتحديد مفهوم المثقف، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثاني والخمسون، العدد الثاني، مايو 2015.

- محمد حسن المرزوقي، كتاب شباب: وسائل التواصل الاجتماعي أطاحت نمطية الثقافة والمثقفين، 7 أغسطس 2019.
- مسعودة طلحة، الهوية الرقمية مآزق الاستخدام والخصوصية، مجلة التغير الاجتماعي المجلد 04 العدد 01 سنة 2020.
- المصطفى شكدي، سيكولوجيا الإنسان المرقمن: التنشئة الخوارزمية وبناء الهوية في عصر الثورة الرقمية مقارنة سيكو-سييرانية، مؤسسة باحثون للدراسات، الأبحاث، النشر والاستراتيجيات الثقافية، الطبعة الأولى 2024.
- هدى بنت سالم بن حمد السالم، نماذج القدوة في عصر الإنترنت لدى طالبات المرحلة الثانوية، مجلة البحث العلمي في التربية، العدد التاسع عشر لسنة 2018.
❖ مصادر اجنبية:
- Bekir Yildirim, *Évolution des réseaux sociaux à travers les années*
- My digital school, *L'histoire du premier réseaux social*
❖ مواقع الكترونية:
- <https://2u.pw/bMR9tOWK>
- <https://2u.pw/By7pzCm4>
- <https://2u.pw/coVoSSzz>
- <https://2u.pw/uqR8VENn>
- <https://goo.su/LY6Rn>
- <https://goo.su/WfgUy>
- <https://goo.su/ZMMNe0g>
- <https://www.danah.org/papers/KnowledgeTree-French.pdf>
- <https://www.mycmmag.com/Livreblanc2.pdf>
- <https://www.mydigitalschool.com/actualite-nancy/lhistoire-du-premier-reseau-social>
- <https://www.un.org/ar/un75/impact-digital-technologies>

عبد الرحمان الداخل في مواجهة الثورات بالأندلس في الدراما التلفزيونية الباحث: د. عزيز زروقي المملكة المغربية

الملخص:

لم تعد الثورة فسحة ولا فعلا يظهر بغتة فيحدث التغيير المنشود. بل طريق طويل يتطلب خوض معارك، والتزام الصبر والجهد كي تثمر مع الوقت، بتغيير النظام السياسي ورموزه. أو التغيير الجذري والعميق في المجتمع وفي البنى الاجتماعية والثقافية و... كما لا يوجد تعريف موحد، فنتائجها غير واضحة أيضا؛ يمكن للثورة أن تنجح أو أن تفشل. وبحسب (كرين برينتن) Crane Brinton في كتابه الشهير "تشریح الثورة" يبقى مفهوم الثورة غامضا، والأفعال المرتبطة بها ليس لها حدود. باختصار أصبحت كلمة "ثورة" مرادفا لكلمة "تغيير". لكنه يتساءل: هل يمكن إطلاق تسمية الثورة على التغيير من دون اللجوء إلى العنف؟

شخصية عبد الرحمن الداخل من أبرز هذه الشخصيات، وهذا لما مرت به من أزمات ومحن كانت كل واحدة فيها كفيلة بتدمير حياته وإعاقة مسيرتها دون أن يجد من يلوم عليه أو يتهمه بالجبن أو التخاذل، ولكنه لم يتوقف أو يتردد. حاولت من خلال هذا المقال نقل تفاصيل حياة عبد الرحمن الداخل السياسية، من أول ثورة إلى آخرها، في أندلس مليئة بالاضطرابات الدموية بين العرب "القيسية" و"اليمينية" بالأندلس، وصراعاتهم الرهيبة على السلطة، وتخطيه لكل المؤامرات التي حيكت ضده داخلها وخارجها، وخوضه للعديد من الحروب إلى أن استطاع توحيد الأندلس تحت سلطته.

إن مقارنة التاريخ بالدراما التلفزيونية قد لا تأخذ الصورة المثلى لواقع التاريخ، بل قد ينبغي أن تعكس دائما واقع الحياة بمنظور تاريخي، تظهر فيه واقعا وأحداثها اليومية. اقترب المخرج حاتم علي في أن يجعل مسلسل "صقر قريش" تصويرا أقرب إلى الواقع، ولكنه قليل جدا، وقد أغفل عدة محطات من الثورات التي واجهها عبد الرحمن الداخل. إلا أن نسيجه جميل جدا، وعمله هذا مقدر، أعاد تصوير التاريخ بلغة درامية واضحة، قد تفيد المتلقي وتجعله يزداد علما وثقافة بتاريخه.

الكلمات المفتاحية: الثورة، التاريخ، الدراما التلفزيونية، مسلسل "صقر قريش"، عبد الرحمن الداخل، التلفزيون، الأندلس، الصراعات.

مدخل:

شغل مفهوم الثورة اهتمام كبير من لدن الباحثين فى علوم وحقول مختلفة. اهتمام أفرز الكثير من تعريفات ظلت مجرد مفاهيم تقربنا من معنى هذا المفهوم ودلالته، خصوصا إذا علمنا أن تعريف الثورة لغويا، لم يرد عند العرب بالمعنى المتعارف عليه. والتعريف الشائع لهذا المصطلح يقرب بأن الثورة عبارة عن حركة؛ قد تكون سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية، أو تمزج بين هذا كله لترتبط بثلة من الأفراد الذين يثورون ضد وضع معين قصد إحداث تغيير، أو مطالبة بحقوق، أو لإبداء رأي معارض لقوانين أو قرارات. ويتخذ هذا المفهوم مظهرات متنوعة منها: الخروج، والفتنة، والحراك، والانقلاب، والانتفاضة، والعصيان المدني والاعتصامات والتظاهرات و... خروج من وضع إلى وضع مغاير يناقض الوضع السابق. تظل الثورة أحد طرق انهيار النظم السياسية، فغالبا ما يختزل مفهومها فى الشق السياسي، عبر استبدال أنظمة حاكمة بأخرى بديلة عنها، وبها يقاس نجاح هذا الفعل بمدى توسعه على مستويات ثلاثة؛ سياسية، واجتماعية، واقتصادية ودينية.

لم يرد مفهوم الثورة بمضمونه الحديث فى التاريخ الإسلامى، فالحركات التى عرفها المسلمون، كانت إما تمردا على الولاة أو الإمارة أو الخلافة أو محاولات خروج على السلطان؛ من هنا فالتعديد للمفهوم يبدو أمرا ضبابيا فى الطرح الإسلامى. فمصطلح الثورة بدلالاته الحديثة هو حديث التداول، ولم يسبق لنا أن عثرنا عليه فى التراث الإسلامى بهذا المعنى. وأقصى ما نجده فى مصنفات القدامى عن هذا المفهوم هو تسمية محاولات "الاحتجاج" على نظام الخلافة، أو "خروجا" عن ولاة الأمر، أو "فتنة" على أمير المؤمنين. وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم، فسنجد أن المصطلح المتداول والشائع فيه هو مصطلح "فتنة". وهناك من عدّ الخروج أو الاحتجاج استهجانا وتشتيتا وفتيتا لعضد الأمة؛ كما جرى تفسير أي خروج على أنه فتنة، وتحمل الفتنة معاني معيارية سلبية، مثل؛ الفوضى الاجتماعية، وحالة الخصومة الضيقة المستدامة بين مجموعات سكانية. فالمسلمون استخدموا كلمة "الخروج" للتعبير عن التمرد أو الثورة على الحاكم والنظام القائم، ولم يستخدموا كلمة "ثورة".

استعار المسلمون مفهوم الثورة بمضامينها السياسية، كغيرها من مفاهيم الغرب. فبغض النظر عن التأصيل الشرعى للثورات، والحكم بالجواز أو الحرمة، بحسب اختلاف الأحوال والمقاصد والنتائج، فقد استعمل المؤرخون هذا اللفظ فى الفتن وقتال العامة، وفى الخروج على الولاة، سواء أكان الولاة من أهل العدل أو من أهل الجور. ويكفى أن يرجع الباحث إلى كتب التاريخ المشهورة؛ ككتاب "البداية والنهاية" لابن كثير، وكتاب "تاريخ الإسلام" للذهبي.

كانت أيام عبد الرحمن الداخل في الأندلس مليئة بالصراعات والتمردات التي لم تهدأ، فمنذ وطأت أقدامه أرض الأندلس وانتصاره في موقعة (المصارة)، ودخوله قرطبة عاصمة الأندلس آنذاك، في فترة تلت عرفت بفترة "الإمارة" الأموية. واجهت الداخل ثورات من قبل المتمردين؛ فأخذ بصبر وذكاء وبأناة، يراوضها الواحدة تلو الأخرى، يستميل بعض القلوب ويحارب الآخرين، وهو يقمعها الواحدة تلو الأخرى مرسخا حكمه على الرغم من كثرتها، حيث بلغ عددها أكثر من خمس وعشرين ثورة. وكان من أشدها؛ مؤامرة اليزيدي، وما حدث من قبل البيت الأموي كمؤامرة المغيرة بن الوليد من ثورات ضده، كما لقي بعض التمردات السياسية ذات الارتباط الخارجي؛ كحركة العلاء بن مغيث، وحملة (شارلمان) Charlemagne، وتمردات الشيعة، وتمردات داخلية. استمرت لأكثر من ثلاثين عاما من سنوات (138هـ-755م) حتى (172هـ-788م).

ثورات ومؤامرات ضده تدل على حالة الفوضى المنتشرة في أنحاء الأندلس، ومدى التنافس بين القبائل المختلفة وزعمائها، والظلم المشترك الجامع الذي لا يتخلف عند الطغاة والمستبدين، فبه يمتنون مقاعدهم، وبه يرسخون بقائهم، وبه يفرضون منطقتهم وحكمهم، ويجلبون من خلاله الولاء بزعمه للحاكم المتجبر والطاغي. فالأحقاد المتأصلة بين حكام المدن والثغور، ونزعة الانفصال كانت تهدد وحدة الأندلس، مما أتاح لأعداء المسلمين في الشمال خاصة الممالك المسيحية أن تحتل بعض الثغور وتهدد أمن المسلمين. ولولا يقظة وحكمة عبد الرحمن الداخل وحزمه وسرعة مجابهة هذه الثورات والقضاء عليها، والعمل على تقوية الدولة ووحدتها لتفتت الأندلس، وسقطت لقمة سائغة في يد أعدائه، فقد جمع شتات القبائل ووحدتها وجعل حكمه بداية عهد جديد في الأندلس سار عليه أبناؤه من بعده لتشييد صرح الدولة الإسلامية في الأندلس¹.

إلى جانب المنجزات الحضارية الكثيرة التي شهدتها الأندلس إبان عهد الإمارة الأموية التي استمرت زهاء قرنين، برزت خصائص المجتمع الإسلامي بشكل واضح، وبدأ عهد "الإمارة" يجني ثمار ما غرس أثناء عهد "الوالة" بعد أن كانت خاضعة لمركز الخلافة في العهد الأموي. لم تحاول الدولة العباسية جديا إعادتها إلى حظيرتها، ويبدو أن انفصالها النهائي عنها لم يشكل خطرا حقيقيا مباشرا على كيانها، ولا يدعو ذلك بالضرورة للمواجهة المباشرة، غير أنه جرت محاولات عابرة قام بها العباسيون لإعادتها إلى حظيرة

¹ - أحمد الشعراوي، الأمويون أمراء الأندلس الأول، (الإسكندرية: دار النهضة العربية، 1969م)، 106-107.

الخلافة، لكنها لم تحقق شيئا. عرفت الأندلس عددا كبيرا من القلاقل تمثلت فى عدة ثورات، اتخذ بعضها طابعا عرقيا وعنصريا وقبليا وبعضها طابعا دينيا واجتماعيا،

بعيدا عن جدل المفردات، ونزق المصطلحات بين الثورة والانتفاضة، وما يصحب ذلك فى الغالب من جدل عقيم، يشتمت الجهود، ويقرق الصفوف، ويوغل فى الفرقة، ويذكي النزاع والتشردم، أحببت فى هذه المقال أن أبتعد عن ذلك كله، وأن أنظر إلى ما حاول فيه المخرج حاتم علي إدراجه من تمردات وثورات اعترضت فترة حكم عبد الرحمان الداخلى منذ أن تسلم مقاليد الحكم، حيث دخلت الأندلس فى عهد جديد قائم على أسس تحجيم نفوذ زعماء القبائل، وإحلال سلطة الدولة ممثلة بالأمير، محل سلطة القبائل، فى مسلسل " صقر قريش ". إلا أنه ذكر بعضها وأغفل جلها؛ وهذا ما سأفصل فيه بمتن هذا المقال المعنون بـ " عبد الرحمان الداخلى فى مواجهة الفتن والثورات بالأندلس فى الدراما التلفزيونية ".
باعتقاد مبحثين فى جدول. الأول: الثورة كما وردت فى المصادر والدراسات التاريخية، والثاني: الثورة كما قدمتها دراما "صقر قريش".

بالعودة إلى جدل الدراما والتاريخ، فما المساحة المتاحة للدراما فى تناول التاريخ؟ أين يمكنها أن تتخيل من دون أن تخل بالوقائع التاريخية المعلومة؟ بمعنى آخر هل يجوز لصناع الدراما العبث بالتاريخ وتفصيله من جديد، وعدم احترام "الحقائق التاريخية" الأساسية، بدعوى أن الخيال الدرامي له الحق فى ذلك؟

كانت العادة سابقا أن نتابع عملا أو أكثر من الإنتاجات الضخمة تتناول فصولا من تاريخنا الإسلامى، بشخصياته ومعاركه ووقائعه العسكرية والسياسية. غير أن هذا الزخم الذى اعتدناه فيما مضى، تناقص لصالح أصناف أخرى من المحتوى الدرامي. إن ثمة ضوابط ينبغى توافرها عند استدعاء التاريخ فى الأعمال الدرامية، ومن أبرز تلك الضوابط؛ عدم تغيير الوقائع الثابتة تاريخيا، مثل سنوات وقوع الأحداث، أو الشخصيات المحورية الصانعة للحدث، أو الحدث بنفسه. لكنه يشار فى الوقت ذاته إلى ضرورة عدم الانزلاق إلى عدّ الدراما التلفزيونية مرجعا أو مصدرا تاريخيا، فهي فى النهاية عمل إبداعي يحمل رؤية صناعه من مؤلفين ومخرجين، ويحتمل وجود ليس مساحة بل مساحات من الخيال.

علم التاريخ فى لحظة حرجة؛ وقد يخطئ من يظن أن المسلسلات التاريخية هي دروس منهجية فى علم التاريخ، فى حين أنها لا تطمح حتى فى نماذجها الناجحة، إلى أكثر من أن تكون ملمحا حاضرا فى لوحة الثقافة العامة لشعب من الشعوب يعنى بماضيه، فيلقى الضوء على أحداثه البارزة، وشخصياته ذات التأثير المؤكد فى حركة التاريخ. قد يتعاطى المتلقي مع الأعمال التاريخية المشاهدة بطريقة مختلفة، فهي

المرجعية المؤسسة لكثير من المشاهدين فى فهمهم للتاريخ، لا يتعاملون معها على أنها وجهة نظر فنية لصناع العمل. وإن صح التعبير يمكن أن ننعته بـ "الأمية التاريخية" لدى متبعي الأعمال الدرامية. ومع ذلك فإن استمرار إنتاج أعمال درامية تاريخية حتى فى ظل وجود تزييف "للحقيقة التاريخية" أحسن بكثير من غياب هذا الجنس من الدراما التلفزيونية.

الثورة كما قدمتها دراما "صقر قريش"	الثورة كما وردت فى المصادر والدراسات التاريخية
<p>خصصت الدراما التلفزيونية جزءا مهما من مشاهدتها لهذه الثورة لأهميتها، ولكونها كادت تقضي على إمارة عبد الرحمان الداخلى، فرصت تأليب ابن مغيث لليمنية ضد الأموي وانضمامهم له¹، كما حرصت على ربط ثورة العباسيين بذكرىات الفرار من مجازر العباسيين وإظهار موقف الداخلى بكثير من الرغبة فى الانتقام وسفك دماء العباسيين ردا وانتقاما لدماء أهله².</p> <p>وقد تتبعت الدراما خروج جيش بدر نحو صاحب "شذونة" غياث بن علقمة اللخمي وعقد الصلح معه، مما منع المدد على الثوار³.</p> <p>وفات الدراما أن تبرز صعوبة حصار "قرمونة" على الطرفين، بدا فى ذلك الداخلى المحاصر فيها وكاد يعصف بالإمارة، كما كشفت عن دموية المعركة</p>	<p>- ثورة العلاء بن مغيث اليحصبي:</p> <p>كانت من أبرز الثورات التي كادت تعصف بالإمارة الفتية، أعلنها فى "باجة" سنة 146هـ / 763م بعد أن حصل على دعم أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي، وتعيين هذا الأخير له واليا للعباسيين على الأندلس⁴، فقام العلاء بنشر الأعلام السود والدعوة العباسية بالأندلس، وتحريض الناس ضد الأمير الأموي. وممن انضموا تحت حركة العلاء بن مغيث، أنصار يوسف الفهري بعد مقتله والقبائل اليمانية التي تدمرت من عدم تمكينها من الأموال والثروات بعد مساندتها للأمير الأموي ضد القيسية. كما سادهم غياث بن علقمة اللخمي صاحب "شذونة".</p> <p>أرسل عبد الرحمان الداخلى قائد جنده بدر لمواجهة غياث بن علقمة ومنع دعمه للثوار، وتمكن من عقد الصلح معه، ثم اجتمع جند الداخلى وقائده بدر فى حصن "قرمونة" لمنع وصول الثوار إلى قرطبة، وعندما طال</p>

1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم على، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 24، د. 11:48.

2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم على، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 24، د. 14:09.

3- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم على، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 24، د. 17:01.

4- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة فى فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بما بينهم، (بغداد: مطبعة ريدنير، 1867م)، 93. ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد، البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب، ج 2، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، (بيروت: دار الثقافة، ط 3، 1983م)، 51- 52. عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 4، (بيروت- لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000م)، 157. محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام فى الأندلس، ج 1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 4، 2003م)، 162.

<p>ومقتل الآلاف فيها. إلا أنها لم تبين قطع رؤوس الثوار وإرسالها إلى القيروان كما تقول المصادر، واكتفت بتصوير رأس الثائر العلاء بن مغيث وهو فى صفت أمام الخليفة العباسي أبي جعفر منصور، وقوله: "لقد غررنا بالرجل وأوردناه حتفه، الحمد لله الذى جعل البحر بينى وبين ذلك الشيطان ابن معاوية"¹.</p>	<p>الحصار وبسبب حصانة "قرمونة" تسرب الخلل إلى معسكر العلاء بن مغيث فباغثهم جند الأمير الأموي وأعمل السيف فيهم بكثير من الانتقام كما تقول المصادر، وقطع رؤوس الثوار، وبعث برأس العلاء بن مغيث الذى أرسل فى سفت إلى الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، وكان فى الحج، وعندما رآه أدرك عدم إمكانية القضاء على الأمويين فى الأندلس²، وقال قولته المشهورة: "إن لله، عرضنا بهذا المسكين للقتل، الحمد لله الذى جعل البحر بيننا وبين هذا الشيطان"³.</p>
<p>ما زال الفهري يتردد على القاضي يزيد بن يحيى الذى لم يشر إليه المسلسل منذ شهور، وكلما قضى بواحدة، جاءه رجل بدعوة عليه والناس يرونه غاديا ورائحا من مجلس ابن معاوية كأنه مجرم، من عتات المجرمين⁴.</p> <p>بالطبع سيرفرض يوسف الفهري العيش تحت مظلة عبد الرحمن الداخلى، فقرر الهرب من قرطبة فى سنة 141هـ، ففطن لما يراد منه. فقصد "ما ردة"، واجتمع إليه زهاء عشرين ألفا، فسار نحو عبد الرحمن. ناقضا للمواثيق والمعاهدات المبرمة معه،</p>	<p>-ثورة يوسف الفهري سنة 141 هـ بماردة:</p> <p>كانت الحال اضطربت بالداخل فى قرطبة ودسّ له قوم قاموا عليه فى أملاكه، زعموا أنه غصبهم إياها، فدفع معهم إلى الحكام (أي القاضي) فأعنتوه. وحمل عنه فى التألم بذلك كلاماً رفع إلى ابن معاوية أصاب أعداء يوسف به السبيل إلى السعاية به والتخويف منه، فاشتد توحشه⁶. وسألوا أن يرده وإياهم إلى القاضي، وهو يومئذ يزيد بن يحيى وكان أهل الدعوات قد رجوا أن يحلف لهم القاضي لما كان فى نفسه على يوسف والصميل من قتلها اليمن يوم "شقندة"⁷.</p>

1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم على، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلى، الحلقة 24، د. 28:59.

2- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 94-95. ابن عذارى، البيان المغرب، ج 2، 52. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 4، 157. محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام فى الأندلس، ج 1، 162.

3- ابن عذارى، البيان المغرب، ج 2، 52. وهو ما أبرزته الدراما، دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم على، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلى، الحلقة 24، د. 11:48 - 28:59.

4- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم على، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلى، الحلقة 22، د: 34:38.

6- شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 3، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1968م)، 34-35.

7- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 87.

وقد حاول يوسف الفهري استمالة الصميل إلى جانبه ففشل في ذلك¹.

كان عبد الرحمن لما فرّ يوسف قد سجن وزيره الصميل لأنه قال له: أين توجه فقال: لا أعلم فقال: ما كان ليخرج حتى يعلمك، ومع ذلك فإن ولدك معه، وأكد عليه في أن يحضره، فقال: لو أنه تحت قدمي هذه ما رفعتها لك عنه، فاصنع ما شئت، وقتها رماه في الحبس هو وولدي يوسف: أبا الأسود محمد الملقب بالأعمى وعبد الرحمن².

يئس الفهري من اشبيلية فارتد عنها، فخرج ابن معاوية إلى حصن "المدور" للقاء الفهري وعبد الملك المرواني من اشبيلية، وابنه عبد الله من "مورور"، لكي لا يطلب أحدهم قرطبة إلا كان عليه أن يمر من طريقه، فيجد الثلاثة جيوش، وبقي تمام مع أبي عثمان في قرطبة، مع نفر من العساكر تحسبا وحيطة³.

توافى الحشدان⁴. فعلا أدرج المخرج حاتم علي أن الداخل وافته أخبار هزيمة يوسف وفراره، فتوقف عن مطاردته، ومسير يوسف إلى طليطلة، ولكنه لم

بالطبع سيرفض يوسف الفهري العيش تحت مظلة عبد الرحمن الداخل، فقرر الهرب من قرطبة في سنة 141هـ. وفي سنة إحدى وأربعين ومائة نكث يوسف بن عبد الرحمن الفهري، وكان سبب ذلك أن عبد الرحمن كان يضع عليه من يهينه وينازعه في أملاكه، فإذا أظهر حجته الشرعية لا يعمل بها، ففطن لما يراد منه. فقصد "ماردة"، واجتمع إليه زهاء عشرين ألفا، فسار نحو عبد الرحمن⁵. ناقضا للمواثيق والمعاهدات المبرمة مع عبد الرحمن بن معاوية⁶، وقد حاول يوسف الفهري استمالة الصميل إلى جانبه ففشل في ذلك⁷.

كان عبد الرحمن لما فرّ يوسف قد سجن وزيره الصميل لأنه قال له: أين توجه فقال: لا أعلم فقال: ما كان ليخرج حتى يعلمك، ومع ذلك فإن ولدك معه، وأكد عليه في أن يحضره، فقال: لو أنه تحت قدمي هذه ما رفعتها لك عنه، فاصنع ما شئت، فحينئذ أمر به للحبس، وسجن معه ولدي يوسف: أبا الأسود محمدا المعروف بعد بالأعمى وعبد الرحمن⁸.

بدأت الجماعات المتضررة من موالي "بني هاشم" و"بني فهر" وقبائل "قريش" وغيرهم، وكانوا قد نالوا مع

- 1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 23، د: 4:44.
- 2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 23، د: 6:54.
- 3- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 23، د: 9:44.
- 4- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 23، د: 12:50.
- 5- شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج 23، تحقيق: عبد المجيد ترحيني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ج 24، د. ت)، 23. شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 1، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1968م)، 329.
- 6- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 48.
- 7- حسين مؤنس فجر الأندلس دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (711 - 756 م)، (بيروت: دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2002م)، 532.
- 8- المقرئ، نفح الطيب، ج 3، 35. السامرائي خليل إبراهيم وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس عصر الخلافة، (بنغازي- ليبيا: دار الكتب الوطنية، ط 1، 2004م)، 104.

يشر إلى أنه بات يتردد فى أنحائها مدى أشهر، وهو يحاول أن ينظم قواته مرة أخرى.

غاب فى المسلسل حدث هروب يوسف إلى طليطلة صوب صديق له ومعه أحد مواليه من الفرس، ويسمى سابق فى سنة 142هـ، بل أشار إلى موالى الفهري يدبرون قتله¹.

ولم يثبت أن يوسف الفهري، تردّد بناوحي طليطلة شهورا؛ وأنه اغتاله عبد الله بن عمرو الأنصاري، الذى لقيه على أميال من طليطلة، بقرية من قراها. فلما عرفه، قال لمن معه: (هذا الفهري! وفى قتله الراحة له ومنه!) فتقدم إليه؛ فقتله، واحتز رأسه. بوادي الزيتون. وحملوا رأسه إلى عبد الرحمن. والظاهر أن هذه الجريمة لم تكن بعيدة عن وحيه؛ "فقال لهم: (عرفتم من هو؟) قالوا: نعم! هو يوسف الفهري!) قال: (أنتم لم تحفظوا مولاكم؛ فكيف تحفظونى وتتنظمون فى طاعتي؟) فأمر بضرب أعناقهم..."، فشكر الله على موته. وانتهت بذلك قصة يوسف الحافلة المضطربة، وأمن عبد الرحمن شره وخطره، وقتل ابنه عبد الرحمن المعتقل لديه². لم يثبت فى الدراما التلفزيونية أن ابن معاوية قام برفع رأسي كل من الفهري وابنه عبد الرحمن فوق

يوسف رفعة ومنازل، فانقطع ذلك عنه، فكانوا يختلفون إلى يوسف ويلقون عليه التحريف ويندمونه على ما كان، فلم يزالوا حتى كاتب الناس، فأما أهل "الأجناد"، فقالوا: لا والله، ما نرجع إلى الحرب بعد السلم، وكره الصميل و"قيس" ذلك، وقالوا: حسبنا، قد قضينا الذمام والله، نخلعه³.

سار يوسف بقواته إلى إشبيلية، وعليها عبد الملك بن عمر بن مروان المعروف بالمرواني، وابنه عبد الله من "مورور" فحاصره فى إشبيلية حتى أتاه ولده عبد الله بالمدد، ثم وقعت بينهما معارك شديدة قتل فيها كثير من الفريقين، وارتد يوسف منهزما بفلوله⁴. أرسل عبد الرحمن الداخلى عامله على إشبيلية عبد الملك بن عمر المرواني إلى يوسف الفهري. فعقد له - أي عبد الملك المرواني- على إشبيلية ولابنه عمر بن عبد الملك على "مورور"⁵.

هرب يوسف إلى طليطلة صوب صديق له ومعه أحد مواليه من الفرس، يدعى سابق⁶. وفى سنة 142هـ، كان هلاك يوسف الفهري ومقتله بناحية طليطلة، وكان قد نهض إليها، وتردد بناحياتها شهورا؛ فاغتاله بعض أصحابه، وقتله، واحتز رأسه⁷. وقيل إن الذى قتل الفهري عبد الله ابن عمرو الأنصاري، لقيه على أميال من طليطلة، بقرية

1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 23، د: 15:10.

2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 23، د: 15:26.

3- ابن خلدون، العبر، ج 4، 155. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 88.

4- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام فى الأندلس، ج 1، 158-159. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 49. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة،

89.

5- ابن خلدون، العبر، ج 4، 156. المقري، نفح الطيب، ج 1، 329.

6- حسين مؤنس، فجر الأندلس، 533.

7- ابن خلدون، العبر، ج 4، 156. المقري، نفح الطيب، ج 1، 329. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 49.

<p>الرماح أمام القصر ليلقي الرعب في قلوب الخوارج والمخالفين. إذ اكتفى بمشهد قطع رأس أبا زيد فقط¹. أما ولده يوسف الآخر وهو محمد فنجهل مصيره في المسلسل.</p> <p>ظل الصميل، قابعا في سجنه مدة طويلة حتى قتل خنقا². فدخل عليه مشيخته "المضرية" السجن، فوجدوه ميتا فدفنوه³. هكذا انتهت بذهاب يوسف والصيل مرحلة خطيرة من الاضطراب والقلقل، دامت زهاء عشرة أعوام. إذ كان ذهابهما من الميدان فوزاً لعبد الرحمن، وخطوة كبيرة في سبيل استقرار رياسته وتوطدها.</p>	<p>من قراها. فلما عرفه، قال لمن معه: (هذا الفهري! وفي قتله الراحة له ومنه!) فتقدم إليه؛ فقتله، واحتز رأسه⁴. بوادي الزيتون⁵.</p> <p>رفع ابن معاوية رأسي كل من الفهري وابنه عبد الرحمن فوق الرماح أمام القصر ليلقي الرعب في قلوب الخوارج والمخالفين، لبث الصميل يرسف في سجنه مدى أسابيع أخرى حتى دسّ عليه عبد الرحمن من قتله داخل السجن خنقا أواخر سنة 142هـ⁶. فدخل عليه مشيخته "المضرية" في السجن، فوجدوه ميتا وبين يديه كأس ونقل، كأنه بغت على شرابه، فقالوا: والله إنا لنعلم يا أبا جوشن أنك ما شربتها ولكن سقيتها⁷. ودفع إلى أهله فدفنوه⁸.</p>
<p>-لم تذكر في الدراما التلفزيونية.</p>	<p>- ثورة الياسري: ظل عبد الله بن سعيد معاديا للحزب الأموي في الأندلس⁹، ويشير المقرئ إلى أن هذه العداوة قد استغلها يوسف بن عبد الرحمن الفهري أمير الأندلس عند قدوم عبد الرحمن الداخل، فعهد إلى الياسري¹⁰</p>

- 1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 23، د: 20:01.
- 2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 23، د: 21:04.
- 3- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 23، د: 22:50.
- 4- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 49.
- 5- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 7، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، (ب. د. م، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1985م)، 279.
- 6- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج 1، 158-159.
- 7- المقرئ، نفع الطيب، ج 3، 36.
- 8- أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1998م)، 83.
- 9- محمود علي مكي، "التشيع في الأندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية"، صحيفة المعهد المصري، العدد 1-2، مدريد، (1954م)، 97.
- 10- أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، الأتساب، ج 5، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، (بيروت: دار الجنان، 1988م)، 675. أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأتساب، ج 3، (بيروت: دار صادر، 1980م)، 404.

	<p>بقتاله لما كان يعرفه من الخصومة والثأر بين عائلتيهما، ولكن هذه الثورة لم يكتب لها النجاح¹.</p>
<p>-لم تذكر فى الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة رزق بن النعمان الغساني 143هـ بعد سنة وأربعة أشهر فى الجزيرة الخضراء². عاجله عبد الرحمن، فحصره فيها، وضيق على من بها، فتقربوا إليه بتسليم رزق إليه فقتله، فأمنهم ورجع عنهم. فبادر عبد الرحمن الأموي فى قواته إلى اشبيلية، ونشبت بينه وبين الخوارج معركة عنيفة، قتل فيها رزق بن النعمان ومزق جنده، ودخل عبد الرحمن اشبيلية ضافراً، وذلك فى أواخر سنة 143هـ. أما القاسم فالتجأ بقواته إلى "شذونة"، وبعث عبد الرحمن فى أثره تماماً والى طليطلة، فطارده حتى أسره ومزق قواته³.</p>
<p>-لم تذكر فى الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة هشام بن عروة الفهري، سنة 144هـ بطليلة⁴. ثار بعد ثورة رزق بن النعمان الغساني الذى قتله الأمير عبد الرحمن، لم يمض عام وأربعة أشهر، حتى أعلن هشام بن عروة الفهري أحد زعماء "القيسية" الثورة فى طليطلة وانضم إليه عدد كبير؛ أمثال: حيوة بن الوليد والعمري من ولد عمر بن الخطاب⁵.</p>

1- المقرئ، نفع الطيب، ج 3، 61.

2- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 93.

3- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام فى الأندلس، ج 1، 160.

4- ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، ج 5، 108. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 92.

5- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 93.

	<p>خرج إليه الأمير، فحاصره فيها فلما ناله الحصار دعا إلى الصلح، وأعطى ولده رهينة ورجع عنه الأمير. فلما انصرف عنه خلع وعاد إلى نفاثه، فغزاه الأمير السنة الثانية، فنزل به وحاربه ودعاه إلى الرجوع فصبر، فلما يئس منه أمر بابنه الرهينة فضربت عنقه، ثم جعل الرأس في المنجنيق ورعى به إليه فسقط في المدينة، ورجع عنه ذلك العام¹.</p>
<p>-لم تذكر في الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة هشام بن عروة سنة 147 هـ: وجه الأمير عبد الرحمن بدرا مولاه وتمايم بن علقمة في جيش كثيف إلى طليطلة، وبها هشام بن عروة ثائر؛ فحاصراه حتى سئم أهل طليطلة الحصار؛ فكاتبوا بدرا وتمايما، وسألوهما الأمان على أن يسلموا لهما ابن عروة وهشام بن حمزة بن عبيد الله بن عمر بن الخطاب، وحيوة ابن الوليد؛ وكانوا يدا واحدة. فأسلموهم إليهما، وخرج بهم تمام إلى قرطبة؛ فلقية عاصم بن مسلم؛ فقبض منه الأسرى، وعهد إليه عن الأمير أن يكر إلى طليطلة واليا عليها، ويقبل بدر إلى قرطبة. وأقبل عاصم بالأسرى؛ فلما احتل بقرية حلزة، خرج إليه ابن الطفيل، ومعه حجام وحباب صوف وسلال؛ فحلق رؤوسهم ولحاهم، وألبسهم جباب الصوف، وأدخلهم في السلال، وحملهم على الحمر؛ فأتي على تلك الحال إلى خشب قد أعدت لهم، فصلبوا فيها. وكتب إلى البلدان بفتح طليطلة². ثم أمر بهم الأمير فقتلوا وصلبوا³.</p>

¹- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 108. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 93.

²- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 95. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 53.

³- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 53.

سار إليه الأمير عبد الرحمن، حتى نزل عليه بقلعة "زعواق"؛ وكان المطري قد تحصن بها، فحصره فيها حصراً¹، حتى أرهقه وخرج للحرب، وقتل المطري ومن معه تقتيلاً². رغم توسلات القائد بدر الذي تحسر على قطع رؤوس الأسرى اليمانية³.

أغفل المسلسل أن يرد رفع رأس المطري في طرف سنان. كما لم يدرج قدوم أهل القلعة عليهم خليفة بن مروان، وطول الحصار، وإرسالهم من يطلب الأمان من ابن معاوية ويسلموا إليه الخليفة، فأجابهم إلى ذلك وآمنهم، فسلموا إليه الحصن والخليفة، فخرّب الحصن وقتل خليفة ومن معه. لم يشر المخرج كذلك إلى انتقال عبد الرحمن إلى غياث، المؤيد للمطري على الخلاف، فحصرهم وضيق عليهم، فطلبوا الأمان فآمنهم إلا جماعة كانت تعرف بكراهتها لدولته، فإنه قبض عليهم، وعاد بعد ذلك إلى قرطبة.

-ثورة سعيد اليحصبي اليماني المعروف بالمطري
سنة 148 هـ بلبلة:

سكر سعيد اليحصبي يوماً، فتذكر من قتل من أصحابه اليمانية مع العلاء، وقد ذكرناه، فعقد لواء، فلما صحا رآه معقوداً فسأل عنه فأخبر به، فأراد حله ثم قال: ما كنت لأعقد لواء ثم أحله بغير شيء! وشرع في الخلاف، فاجتمعت اليمانية إليه وقصد إشبيلية وتغلب عليها وكثر جمعه⁴، ولم يجد أهلها في مدافعتة نصراً. فكثرت عدده، وتأزر عضده؛ وعاد عسكره مهولاً، قد أخذ وعورا وسهولاً⁵. سار إليه الأمير عبد الرحمن في جيوش عظيمة المدد، مجهولة العدد، حتى نزل عليه بقلعة "زعواق"؛ وكان المطري قد تحصن بها، ولاذ بجانبها؛ فحصره فيها حصراً، وأرهقه من أمره عسراً، حتى خرج متعرضاً للحرب في جماعة من فرسانه الأكبر، ومن اختصه من أولئك البرابر؛ فلم تنشب الحرب بينهم إلا قليلاً، وقتل المطري ومن معه تقتيلاً. وجيء برأسه إلى الأمير عبد الرحمن؛ فأمر للحين برفعه في طرف سنان⁶.

ارتدت فلولة إلى القلعة، وقدموا عليهم خليفة بن مروان فاستمر عبد الرحمن في محاصرة الخوارج، حتى أذعنوا لطلب الصلح، وسلموا إليه قائدهم فقتله، واستولى على القلعة وهدمها⁷.

1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 25، د: 6:38.

2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 25، د: 6:52.

3- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 25، د: 9:21.

4- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 157.

5- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 53. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 158.

6- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 53.

7- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 158.

ابن معاوية يلزم (الجلالقة) Les Galiciens الإذعان والخضوع لسلطته ليؤدون له الإتاوة في المجال العسكري، أما السياسي فسيتعرف على أحوالهم من داخلهم ويلقن (الجلالقة) Les Galiciens وملكهم (فرويلا) Fruela درساً لم ينسوه¹. فعلا غزا بدر الثغر، وعقد صلح وهدنة مع (فرويلا) Fruela². ولكن لم يشر المخرج أنه تقدم إلى (ألبة)؛ فحاربها، فأذعنت له، وأدت إليه الجزية. لم يدرج أيضا إلا أنه غزا كذلك (قشتالة)، حتى نهر طليطلة، وفرار الروم، وأنه وصل مدينة (برنيقة) Berenice، وشرع في البناء، وأعطى لهم الأمان بخط الوزير بشر بن سعيد الغافقي.

-ثورة الملك (فرويلا الأول) Fruela 1^{er} سنة 141هـ بالشمال:
لم تترك الفتن وحركات التمرد الداخلية الوقت الكافي للداخل لمقارعة نصارى الشمال، فأوجد ملك (جليقية) Galice (فرويلا الأول) Fruela 1^{er}، (141-158هـ) الفرصة مواتية لانشغال الأمير بقمع ثورة يوسف الفهري (141هـ / 758م). في ذلك الحين كانت ثمة حوادث هامة أخرى تقع في شمال الأندلس. وكان استمرار الثورة في الجنوب، وانشغال عبد الرحمن الدائم بقمعها، وطبيعة الشمال الجبلية ومنعته، مما يذكي عوامل الثورة في الولايات الشمالية، ويشجع مشاريع الزعماء الخوارج. وكان عبد الرحمن يشغل يومئذ بمقاتلة الفاطمي. "فبمجرد وصول (فرويلا) Fruela إلى حكم المملكة الإسبانية بدأ بمهاجمة الأراضي الإسلامية مستغلا ظروف الأندلس الداخلية وانشغال عبد الرحمن الداخل بتمهيد أوضاع الأندلس"³. على رأس حملة ضخمة عبر خلالها نهر (دويره) Le Douro ، ودخل مدينة (لك) Lugo ، و(برتقال) Una naranja و(بورتو) Porto و(شلمنقة) Salamanque ، و (شقوبية) Ségovie و (أيلة) Ayla و (سمورة) Zamora ، و (قشتالة) Castille ، وضمها إلى مملكته، هذه كلها من بلاد الأندلس⁴، وقد وصفت بأنها أعظم حملة قامت بها هذه الدولة على الأراضي الإسلامية

1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 25، د: 44:42.

2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 26، د: 12:57.

3- ابن خلدون، العبر، ج 4، 156. بهيجة سيمو وحسن حافظي علوي، (تنسيق وإشراف)، الأندلس تاريخ وحضارة، ج 1، (الرباط: منشورات مديرية الوثائق الملكية، 2018م). 86.

4- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 83. المقرئ، نفح الطيب، ج 1، 330.

	<p>بعد احتلال الفرنج (لسبتمانيا) La Septimanie ، واستيلائهم على (أربونة) Narbonne¹.</p> <p>اتخذ عبد الرحمن إجراءات كفيلة برد الخطر الإسباني برغم انشغاله بالفتن الداخلية، فقد جرد حملة تأديبية يقودها مولاه بدر إلى الشمال، وبشكل خاص منطقتي (ألبة) و(القلاع)، وأدت إليه الجزية، وهي الأراضي الواقعة في بلاد (البشكنج) - (الباسك) Pays Basque وجبال (كانتبرية) على ضفاف نهر (الإبرة) شرقي مملكة (جليقية) Galice في سنة 150هـ². غزا بدر كذلك (قشتالة)، وجاز إليها من نهر طليطلة، وفرت الروم أمامه، وتعلقت بالجبال، فلم يزل حتى وصل مدينة (برنيقة) Berenice ، من مملكة (قشتالة) Castille، فنزل عليها، وأمر برفع الخيام، وشرع في البناء، وأخذ الناس يبنون، فسلموا إليه الأمان عند يأسهم من النجدة، وخرجوا بثيابهم فقط، وما يزودهم، ثم كتب لأهل قشتالة ذلك الأمان الذي تقدم، وهو بخط الوزير بشر بن سعيد الغافقي³.</p>
<p>كان عبد الرحمن الداخل قد ولي أبا الصباح اليحصبي على كورة اشبيلية، ثم عزله بعد ثورة سعيد اليحصبي. لأن الأمير كان يشك في ولائه ويتوجس منه لحديث نقل عنه يوم "المسارة"، بوجوب التخلص من عبد الرحمن بعد التخلص من يوسف الفهري ورد الأمر إلى اليمنية. فولى الأمير الأموي صديقه على</p>	<p>-ثورة أبي الصباح اليحصبي سنة 149هـ باشبيلية: نقم أبو الصباح اليحصبي على ابن معاوية، فألب وكتب الأجناد⁴. فلما علم الأمير بخبره بعث إليه بكتبه وأعمل الحيلة في استقدمه إلى قرطبة، فذكر عبد الله بن خالد سار إلى بعده، فقدم به⁵. ويقال: أن تمام بن علقمة</p>

1- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج 1، 215. ابن خلدون، العبر، ج 4، 156. المقري، نفع الطيب، ج 1، 330.
- Abdyyrahman Ali EL-Hajji, *Diplomatic Relation of umayya spain with western Europe*, ph. D. Thesis,
(Cambridge - 1966), P .25.

2- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج 1، 141. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54.

3- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 7، 279.

4- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 96. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 53.

5- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 96.

اشبيلية لفشل أبي الصباح اليحصبي في ضبط الأمور فيها، لكن خالد ذكر الداخل بصنيع أبي الصباح حين نزل الجزيرة¹.

فعلا أشار المسلسل كون عبد الرحمن الداخل يشك في ولاء أبي الصباح اليحصبي، ويتحين الفرصة للانتقام منه، ولكن لم يثبت أن الأمير قد ولاه على اشبيلية بعد قيام الإمارة الأموية ولا عزله. بعد فشل ثورة المطري، حيث اكتفى بإدراج غضب أبي الصباح في اشبيلية واعتصامه فيها. وبعث إليه عبد الله بن خالد بعهدة يستدرجه ليخرج معه إلى قرطبة ومعه أمان الداخل². تحايل الأمير عبد الرحمن الداخل في استقدام أبي الصباح اليحصبي إلى قرطبة بالأمان، ورأى أن يأخذه بالحيلة والملاطفة³. فلما قدم قرطبة أدخله الأمير على نفسه، وكان معه أربعمائة فارس من جنده⁴. وبدأ يذكره بمساوئه وتغاضى عن حسناته⁵، وعاتبه على ما كان منه، فأغظ أبو الصباح في الجواب، ولامه على النكث بوعوده له⁶. فدعا جارية سوداء مدنية كانت قيمته، فأنته بخنجر، وقد كان الشيخ همم، أو كاد يبسط يده، وأمر الفتیان به، ثم طعن في أوداجه بالخنجر، حتى أوهنه، ثم قتله

استقدمه على اللطف به من غير عهد. قدم أبو الصباح اليحصبي ومعه أربعمائة رجل على غير عهد، فأوصله تمام إليه؛ فعاتبه؛ فأغظ له أبو الصباح في الجواب؛ فأمر بقتله؛ ثم أمر بإخراج رأسه والهتف عليه⁸.

أغظ للأمير وتهده، ودعا بجارية سوداء مدنية، فأنته بخنجر، وقد كان الشيخ هم أو كاد يبسط يده، وأمر الفتیان به، ثم طعن في أوداجه بالخنجر حتى أوهنه، ثم قتله الفتیان وأمر الأمير بلفه في غطاء وتنحيته وتغيير أثر دمه⁹. اعتزل عبد الله بن خالد ولزم منزله في الفتين حتى لم يعمل للسلطان¹⁰.

أدخل وزراء الداخل فاستشارهم في قتله، ولم يعلمهم إلا أنه محبوس عنده، فلم يشر عليه منهم أحد بقتله وقالوا له: على الباب أربعمائة فارس، وجند الأمير غائب، ولا نأمن أن يحدث من ذلك بلاء، إلا أن المرواني أشار عليه بقتله، وله في ذلك أبيات من شعر وهي:

لا يفلتنك يأتينا ببائعة أشدد يديك به تبرأ من السقم.
فقال لهم: قد قتلت ثم أمر برأسه فأخرج¹¹. صاح الصائح على أصحابه: إن أبا الصباح قد قتل، فمن أراد أن

- 1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 25، د: 11:26.
- 2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشاهد داخلية، الحلقة 25، د: 17:02 - 17:03.
- 3- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج 1، 164.
- 4- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 53-54. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 97.
- 5- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 25، د: 20:47.
- 6- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 97. عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج 1، 164. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54.
- 8- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 53-54.
- 9- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 97.
- 10- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 53-54. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 97.
- 11- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 97. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54.

الفتيان، وأمر الأمير بلفه في مسح (كساء) من شعر،
وتنحيته وتغير أثر دمه¹.

أدرجت الدراما التلفزيونية المرواني يشير على
الداخل بقتل أبي الصباح والذي بعد تردد يفصح بأنه
فعل، عكس المصادر التاريخية لم يخبرهم أن
اليحصبي محبوس عنده، فلم يشر عليه منهم أحد
بقتله وقالوا له: على الباب أربعمئة فارس برددون
أهازيج أمازيغية²، وجند الأمير غائب، ولا نأمن أن
يحدث من ذلك بلاء، إلا أن المرواني أشار عليه بقتله،
وله في ذلك أبيات شعرية³.

حقا صاح الصائح على أصحابه: إن أبا الصباح قد
قتل، فمن أراد أن يرجع إلى اشبيلية ببلده فليرجع،
ومن أراد أن يلحق بنا، دخل آمنا، فتفرقوا وقتها⁴. لكن
أغفل المخرج أمر الداخل بإخراج رأس أبي الصباح إلى
أصحابه. بعد هذا الحدث اعتزل خالد الوزارة مباشرة
بعد غدر الداخل بأبي الصباح رغم إلحاح الداخل
منعه⁵. لما أعطى عبد الله ضمانته وموثيقه لأبي
الصباح، أورد ابن معاوية الرجل حتفه. فقرر عبد الله
اعتزال السياسة في بيته، فلا يرجع إليها، ما عاش أبدا⁶.

يلحق ببلده فيلحق آمنا⁷، ومن أراد أن يلحق برحالننا،
وعطائنا دخل في ذلك آمنا، فافترقوا من حينهم⁸.

فلما قتل الأمير عبد الرحمن الداخل أبا الصباح، اعتزل
عبد الله بن خالد منصبه⁹، ولزم منزله (الفتنين)
Alfontin بالقرب من "لوشة"، حتى مات، وأقسم لا
يشتغل بشغل سلطان حياته، فمات منفردا عن
السلطان¹⁰.

- 1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشاهد داخلية، الحلقة 25، د: 23:19 - 23:21.
- 2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 25، د: 26:21.
- 3- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشاهد داخلية، الحلقة 25، د: 25:37 - 26:00.
- 4- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 25، د: 26:21.
- 5- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشاهد داخلية، الحلقة 25، د: 35:41 - 35:48.
- 6- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 25، د: 35:25.
- 7- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج 1، 164. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 97.
- 8- بهيجة سيمو وحسن حافظي علوي، (تنسيق وإشراف)، الأندلس تاريخ وحضارة، ج 1، 66.
- 9- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 96.
- 10- المقرئ، نفح الطيب، ج 3، 44. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 96.

<p>-لم تذكر في الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة عبد الله بن خُرَاشَةَ الأَسدي سنة 150هـ/767م: خرج عبد الله بن خُرَاشَةَ الأَسدي على الأمير عبد الرحمن الداخل بكورة "جيان" واجتمع إليه جموع فأغار على قرطبة فسير إليه عبد الرحمن جيشًا ففرق جمعه، فطلب الأمان فأمنه ووفى له¹.</p>
<p>تزعّم ثورة البربر في "شنتبرية" شقيا الذي تحيطه الروايات التاريخية بإطار من الشعوذة والمراوغة، وكان قد عرف معلما للصبيان وثقافته القرآنية²، قبل أن يستغل ذلك لأهدافه الشخصية، فيزعم أنه فاطمي من أسرة النبي (ص)، وغلب عليه هذا الإسلام بين جماعته البسطاء الذين أقنعوا بزعمه وأصبح "الفاطمي" اسمه المتداول³.</p> <p>مضت 10 أعوام على ثورة شقيا والتي أعجزت ابن معاوية، باعتباره عدو ليس كغيره من الأعداء، رجل له سحر وفتنة خلب عقول أصحابه، فشطّر صدق دعواه وضلالته واعتقد بأباطيله وهم يحسبون أن قتالهم معه جهاد، وأما الشطر الآخر فوافقت دعواه أهوائهم وأغراضهم فهم يرون تلك الأنحاء ديارهم وهم أحق بحكمها. لذلك استعان</p>	<p>-ثورة الفاطمي شقنا بن عبد الواحد المكناسي سنة 151 هـ بشنت برية وماردة وقورية، وحصن مدلين وحصن شبطران وحصن الهواريين: ثار في شرق الأندلس رجل من بربر مكناسة كان يعلم الصبيان، وكان اسمه شقنا بن عبد الواحد، وكانت أمه تسمى فاطمة، وادعى أنه من ولد فاطمة، عليها السلام، (ثم من ولد الحسين، عليه السلام) وتسمى بعبد الله بن محمد، وسكن "شنت برية"، واجتمع عليه خلق كثير من البربر، وعظم أمره⁵، فذاعت دعوته بين البربر في تلك المنطقة، في سنة 152هـ⁶.</p> <p>استعمل عبد الرحمن الداخل على طليطلة حبيب بن عبد الملك، فاستعمل حبيب على "شنت برية" سليمان بن عثمان بن مروان بن عثمان بن عفان، وأمره بطلب شقنا، الذي نزل إلى "شنت برية" وأخذ سليمان فقتله، واشتد أمره وطار ذكره وزاد بغيه⁷.</p>

¹- ابن خلدون، العبر، ج 4، 123. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 188. النويري، نهاية الأرب، ج 23، 200.
²- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد خارجي، الحلقة 25، د: 12:45.
³- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 25، د: 45:10.
⁵- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 173. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 98-102.
⁶- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 97. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 173. حمدي عبد المنعم محمد حسين، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الأموية، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1993م)، 18.
⁷- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 174. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54. النويري، نهاية الأرب، ج 23، 344.

الداخل في الدراما التلفزيونية بمشهد درامي، ألا وهو جلب أب شقنا عبد الواحد لمفاوضة ابنه¹.

أشار المسلسل أن شقيا قد قتل والي عبد الرحمن الداخل، سليمان بن عثمان بن مروان بن أبان بن عثمان بن عفان، على "شنت برية"² واشتد أمره، وطار ذكره، وغلب على ناحية "قورية". وهجم على "ماردة"، وكان عاملها سالم أبي زعبل الصدفوري فقتله ليلا. لكن عبد الرحمن الداخل استرجعها وألقى القبض على جند أتباع شقنا الذي وقتلهم سنة 152 هـ³. ولكنه لم يشر أنه استولى على المدن الأخرى الواقعة إلى الغرب منها (قورية) Qurayyat و(مدلين) Mideleines، ومد سيطرته جنوبا حتى نهر (تاجة)، Tago، واتخذ حصن "شبتران" مركز لقيادته العسكرية.

فعلا قصد ابن معاوية في المسلسل سنة ست وخمسين ومائة، شقنا، وقصد حصن "شبتران"، فحصره، وضيق عليه (فهرب إلى المفازة كعاداته)⁴. وسار إليه عبد الرحمن الأموي فلم يقف له، وراغ في الجبال، فكان إذا أمن انبسط، وإذا خاف صعد الجبال بحيث يصعب طلبه.

هجم على "ماردة"، وكان عاملها سالم أبي زعبل الصدفوري فقتله ليلا⁵. واستولى على المدن الأخرى الواقعة إلى الغرب منها (قورية و مدلين)، ومد سيطرته جنوبا حتى نهر (تاجة)، Tago، وتناهدت أخبار ثورته إلى مسامع الأمير الأموي في قرطبة، فأرسل أحد قواده لقمعها⁶، ثم سيطر على الثغور المنيعة لكل من (قورية) Qurayyat و(مدلين) Mideleines واتخذ حصن "شبتران" مركز لقيادته العسكرية⁷. كلما سار إليه عبد الرحمن الأموي فلم يقف له وراغ في الجبال، فكان إذا أمن انبسط، وإذا خاف صعد الجبال بحيث يصعب طلبه⁸.

-الثورات كما وردت في المصادر والتي تمادت من

سنة 150 هـ إلى سنة 160 هـ:

151 هـ: سكن شقيا "شنت برية"، واجتمع عليه خلق كثير من البربر، وعظم أمره، فاستعمل عبد الرحمن على طليطلة حبيب بن عبد الملك، فاستعمل حبيب على "شنت برية" سليمان بن عثمان بن مروان بن أبان بن عثمان بن عفان، وأمره بطلب شقنا. فنزل شقنا إلى "شنت برية" وأخذ سليمان فقتله، واشتد أمره، وطار

1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 27، د: 41:37.
2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 27، د: 9:09.
3- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 27، د: 19:41.
4- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشاهد داخلية، الحلقة 27، د: 44:46 - 44:48.
5- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 98. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54-55. عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، 200.
6- إبراهيم بيضون، الدولة العربية في اسبانية من الفتح حتى سقوط الخلافة، (بيروت، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، ط 3، 1986م)، 192.
7- ليفي بروفنسال، تاريخ إسبانية الإسلامية، 115. بهيجة سيمو وحسن حافظي علوي، (تنسيق وإشراف)، الأندلس تاريخ وحضارة، ج 1، 82.
8- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 173.

على ما يبدو أن المسلسل لم يشر أن في سنة 160هـ أرسل عبد الرحمن الأموي بالأندلس أبا عثمان عبيد الله بن عثمان، وتمام بن علقمة، إلى شقنا، فحاصراه شهورا بحصن "شبتران"، وأعياهما أمره، ففقلا عنه. ثم إن شقنا، بعد عودهما عنه، خرج من "شبتران" إلى قرية من قرى "شنت برية" راكبا على بغلته التي تسمى "الخلاصة". تمكن عبد الرحمن من استمالة زعيم بربري آخر يدعى هلال من أبناء المديوني لإحداث انشقاق في صفوفهم، وفي عام 160هـ، أو بعده بقليل سقط شقيا ضحية لخيانة اثنين من أتباعه. فقتلاه وأخذ رأسه، ولم يخنقاه بوسادة كما جاء في المسلسل¹ ولحقا بعبد الرحمن واستراح الناس من شره².

اكتفى المسلسل بإدراج بداية ثورة شقيا لسنة 150هـ، و151هـ، و152هـ، و156هـ، و160هـ، وسنة قتله.

ذكره، وغلب على ناحية (قورية) Qurayyat، وأفسد في الأرض³.

152هـ: تجمع له الغوغاء، فخرج إليه الأمير من قرطبة، وخلف بها ابنه هشاما؛ فتقحم الجبال أمامه بمن كان معه، وانصرف الأمير إلى قرطبة. فأقبل الفاطمي، وقتل عامل "شنت برية"؛ وغلظ أمره. فكان الأمير يرسل إلى قتاله بعض الفيالق؛ فيتعلق بالجبال الشواهي⁴.

153هـ: سير عبد الرحمن الداخل مولاه بدر، فهرب شقنا وأخلى حصنه "شطران"⁵.

154هـ: غزاه عبد الرحمن الأموي بنفسه فلم يثبت له شقنا، فلم يقف له وراغ في الجبال، فكان إذا أمن انبسط، وإذا خاف صعد الجبال بحيث يصعب طلبه⁶.

155هـ: سير إليه أبا عثمان عبيد الله بن عثمان، فخدعه شقنا، وأفسد عليه جنده، فهرب عبيد الله، وغنم شقنا عسكره (وقتل جماعة من بني أمية كانوا في العسكر). وفي نفس السنة سار شقنا بعد أن غنم عسكر عبيد الله إلى حصن "الهوريين"، وبه عامل لعبد الرحمن، فمكر به شقنا حتى خرج إليه، فقتله وأخذ خيله وسلاحه وجميع ما كان معه⁷.

156هـ: غزا الإمام ابن معاوية شقنا الفاطمي، ونزل بمقربة من حصن "شبتران" بطليطة وشنت برية، وفيه

1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 28، د: 28:20.

2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 28، د: 31:29.

3- عبد الرحمن ابن خلدون، العبر، ج 4، 158. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 173-174-187-214-221.

4- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54-55.

5- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 173-174-187-214-221.

6- نفسه، 173-174-187-214-221.

7- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 174. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54-55. خليل السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ج 1، 117.

شقنا المكناسي، فتقدم الأمير هشام وحاصره بخيله فهرب على عادته إلى المفاوز¹. وفي نفس السنة سخط الأمير عبد الرحمن على مولاه بدر لفرط إدلاله عليه، وأخذ ماله وسلب نعمته ونفاه إلى الثغور ولم يرع له حقوق الخدمة².

158هـ: غزا عبد الرحمن، صاحب الأندلس، مدينة "قورية"، وقصد البربر الذين كانوا أسلموا عامله إلى شقنا فقتل منهم خلقا من أعيانهم، واتبع شقنا، حتى جاوز القصر الأبيض والدرب، ففاته³.

159هـ: غزا الإمام عبد الرحمن (قورية)، وقصد في طريقه ذلك البربر الذين غدروا بأبي زعبل ومكنوه من الفاطمي، فقتله؛ فدوخ بلد البربر، وقتل منهم خلقا كثيرا وأذلهم. وأخذ أبا مزكانة المصمودي، وهو عباس ابن قلعوش⁴.

160هـ: أرسل عبد الرحمن الأموي أبا عثمان عبيد الله بن عثمان وتمام بن علقمة إلى شقنا، فحاصراه شهورا بحصن "شبطران"، وأعياهما أمره، فقفلا عنه، ثم إن شقنا بعد عودهما عنه، خرج من "شبطران" إلى قرية من قرية "شنت برية"، راكبا على بغلته التي تسمى "الخلاصة"، فاغتاله أبو معن وأبو خزيم، وهما من أصحابه، فقتلاه⁵. واحتزا رأسه وحملها إلى عبد الرحمن

1- محمد خلدون أحمد نوريس مالكي، تعدد الخلفاء ووحدة الأمة فقها وتاريخا ومستقبلا، رسالة: دكتوراة - قسم الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة

دمشق، دمشق، 2010م، 317.

2- النويري، نهاية الأرب، ج 23، 346.

3- نفسه، 343-344-346.

4- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54-55.

5- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 221. عبد الرحمن ابن خلدون، العبر، ج 4، 158. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54-55. النويري،

نهاية الأرب، ج 23، 343-344-346.

	<p>في قرطبة، وبذلك انفضت جموعه، وخبت ثورته، بعد أن لبثت زهاء عشرة أعوام¹. فكان في ذلك الراحة منه، وتفرقت بفعله ذلك كلمة البربر، وانحلت عقدة الفاطمي، وانصرف من "شنت برية" إلى "الجوف"²، فكان في ذلك الراحة منه وتفرقت كلمة البربر³.</p>
<p>-لم تدرج في الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة غياث بن المسير الأسدي سنة 150هـ / 767م: خرج غياث بن المسير الأسدي⁴، فجمع العمال لعبد الرحمن جمعا كثيرا، وسار إلى غياث فوافق، فانهزم غياث ومن معه، وقتل غياث وبعث برأسه إلى عبد الرحمن بقرطبة⁵.</p>
<p>-لم تدرج في الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة عبد الرحمن الصقلي بإيعاز من الدولة العباسية المتمثلة في الخليفة المهدي سنة 160 أو 161هـ بتدمير: عبر عبد الرحمن بن حبيب الفهري، المعروف بالصقلي، وإنما سمي به لطوله وزرقته وشقرته، من إفريقية إلى الأندلس محاربا لهم، ليدخلوا في الطاعة للدولة العباسية، وكان عبوره في ساحل تدمير، وكتب سليمان بن يقظان بالدخول في أمره، ومحاربة عبد الرحمن الأموي، والدعاء إلى طاعة المهدي. وكان سليمان ببرشلونة، فلم</p>

1-عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج 1، 166-167.

2- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 54-55. خليل السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ج 1، 117.

3- عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج 1، 165. حمدي عبد المنعم محمد حسين، البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011م)، 59. ليفي بروفنسال، تاريخ اسبانيا الإسلامية، (711-1031) من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية، ج 1، ترجمة: عبد الرؤوف البمي -علي إبراهيم المنوفي - السيد عبد الظاهر عبد الله، مراجعة: صلاح فضل، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المجلد الثاني، ط 1، 2002م). 115. بهيجة سيمو وحسن حافظي علوي، (تنسيق وإشراف)، الأندلس تاريخ وحضارة، ج 1، 83. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 55.

4- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي، الأعلام، ج 5، (بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، 2002م)، 123.

5- النويري، نهاية الأرب، ج 23، 201. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 192.

	<p>يجبه، فاغتاظ عليه، وقصد بلده فيمن معه من البربر، فهزمه سليمان، فعاد الصقلي إلى "تدمير"¹.</p> <p>سار عبد الرحمن الأموي نحوه في العدد والعدة، وأحرق السفن تضيقا على الصقلي في الهرب، فقصد الصقلي جبلا منيعا بناحية بلنسية. فبذل الأموي ألف دينار لمن أتاه برأسه². فنزع إلى الفهري رجل من البرانس من أهل (أوريطة) يقال له سجعان فصار من أصحابه، وظهرت له منه نصيحة، حتى صار من ثقاته واطمأن إليه فاغتاله البرنسي، فقتله وأخذ خيله ونزع إلى الأمير³.</p>
<p>-لم تدرج في الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة عبد الغافر اليحصبي وحيوة بن ملامس الحضرمي في أهل حمص سنة 156م باشبيلية:</p> <p>ثار حيوة بن ملامس الحضرمي رئيس إشبيلية، وعبد الغفار بن حميد اليحصبي رئيس "لبلة"، وعمرو بن طالوت رئيس باجة، اجتمعوا وتوجهوا نحو قرطبة يطلبون دم رئيس اليمانية أبي الصباح⁴.</p> <p>وكان الأمير بناحية الشرق؛ فكتب إليه بدر من قرطبة؛ فطوى المراحل إليه؛ ثم تقدم إلى إشبيلية؛ فوضع السيف فيه وفي أصحابه؛ فقتلوا قتلا ذريعا. وأفلت عبد الغافر؛ فركب البحر، ونجا إلى المشرق⁵.</p> <p>ثار الرماحس بن عبد العزيز سنة 164هـ، فغزا الإمام، وكان على شرط مروان بن محمد، فلحق بالأندلس؛ فولاه الإمام الجزيرة، فخلع طاعته، فخرج إليه واحتل بالجزيرة،</p>

1- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 225. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 55. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 100.

2- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 225. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 55.

3- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 101.

4- المقرئ، نفع الطيب، ج 3، 48.

5- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 55.

	<p>فوجد الرماحس في الحمام؛ فلم يشعر إلا وخيل الإمام تجوس الديار؛ فأعجل الرماحس عن لبس ثيابه، وخرج في ملحفة مصبغة؛ فدخل في قارب، ونجا إلى العدو. ووجد الأمير عبد الرحمن في سجنه جماعة من الأمويين فأطلقهم¹.</p>
<p>-لم تدرج في الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة القائد السلمي بطليطلة سنة 162 هـ: كان حسن المنزلة عند الأمير، سكر ليلة فأقبل وجد باب المدينة قد قفل فأراد أن يفتح باب القنطرة فنار إليه الحرس، فحمل عليهم بالسيف وانتهى الخبر إلى العبدى وذلك ليلا، فأمنه وسكنه بما كان فيه من السكر²، فلما صبحا خاف، فهرب إلى طليطلة، فاجتمع إليه كثير ممن يريد الخلاف والشر³. فتحصن بموضع رجاء التحرز فيه، فبعث ابن معاوية في تبعه حبيب بن عبد الملك القرشي فغشيه، فبرز إليه ودعا إلى البراز، فبرز إليه عبد أسود كان لمغيث فاختلفا ضربتين فماتا معا⁴. عاجله عبد الرحمن بإنفاذ الجيوش إليه بقيادة حبيب بن عبد الملك القرشي، فنازله في موضع قد تحصن فيه، وحصره، ثم إن السلمي طلب البراز، فبرز إليه مملوك أسود، فاختلفا ضربتين فوقعا صريعين، ثم ماتا جميعا⁵.</p>
<p>-لم تدرج في الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة إبراهيم بن شجرة البرلسي سنة 162 هـ بمرور:</p>

1- المقري، نفع الطيب، ج 3، 48. عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ج 1، 168. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 56.

2- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 101-102.

3- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 231.

4- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 102.

5- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 231.

	من زعماء البربر الذين شاركوا في دعم إقامة الإمارة الأموية في الأندلس بـ "مورور"، لكنه ثار وأعلن العصيان. سَيَّر بدرا مولاة إلى إبراهيم بن شجرة البرلسي، فقتله ¹ .
-لم تدرج في الدراما التلفزيونية.	-ثورة العباس البربري في سنة 162هـ/778م بألبيرة: ثار وهو في جمع البربر وأظهر العصيان ² ، سير إليه الداخل تمام بن علقمة، فقتله وفرق جموعه ³ .
-لم تدرج في الدراما التلفزيونية.	-ثورة الرماحس بن عبد العزيز الكتاني سنة 163هـ/779م: ثار الرماحس الكتاني بالجزيرة الخضراء فتوجه له عبد الرحمن الداخل ففرّ في البحر إلى المشرق ⁴ .
-لم تدرج في الدراما التلفزيونية.	-ثورة تمرد دحية الغساني بألبيرة: أرسل ابن معاوية إلى دُحْيَةَ الغساني شهيد بن عيسى في بعض حصون "البيرة" التي احتلها، وخلع الطاعة، وحاربه وتمكن من قتله ⁵ .
أدرج لنا المخرج حاتم علي أبا عثمان الذي ساعد عبيد الله على الخلاف، ولكنه لم يدرج اسم من ثار مع عبيد بن أبان بن معاوية بن هشام بن عبد الملك ⁶ . وهم؛	-ثورة عبيد الله بن أبان وعبد السلام بن يزيد بن هشام الأموي سنة 163 هـ بقرطبة: ثار يحيى بن يزيد بن هشام يقال له اليزيدي، فاتفق مع عبيد الله بن أبان وساعدهما عدد من الأشخاص المعروفين، فقد ذكر بعضهم صاحب "أخبار مجموعة" ⁷ ،

1- نفسه.

2- النويري، نهاية الأرب، ج 23، 347.

3- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 231. النويري، نهاية الأرب، ج 23، 347.

4- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 58. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 56. المقرئ، نفع الطيب، ج 3، 48.

5- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 231.

6- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 28، د: 40:50.

7- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 99.

يحيى بن يزيد بن هشام، الذى يقال له اليزيدي، وساعده ابن ديوان الحيشاني، وابن يزيد بن يحيى التجيبي وابن أبي غريب وابن يحيى بن يزيد التجيبي.

عقد هؤلاء الاجتماعات، ولما عزموا على الداخلى، وشى بهم مولى لعبيد الله، والذى لم نشاهده يتدلى من سور القصر ليلا، بل شاهدناه عند ديوان القائد بدر يخبره بتدبيرهم¹، وقام هذا الأخير بإخبار ابن معاوية، والقبض عليه جميعا. عرفنا مصير عبيد الله بن أبان²، لكننا نجهل فى المسلسل مصير من دبروا معه، والذين قتلوا جميعا فى منية "الرصافة". ولكن سحب جيفهم التى لم يشار إليها فى الدراما التلفزيونية.

كما ساعدهم أقرب المقربين إلى الداخلى أبي عثمان كبير الدولة، إذ يذكر أنه: "ساعد الرجلين على ما هما به من الخلاف ولم ينله ما نالهما"³.

عقد هؤلاء الاجتماعات وقرروا الخروج على الداخلى، إلا مولى لعبيد الله، أتبج له فرصة الاطلاع على ما دار بينهم، وتدلى من سور القصر ليلا، وطلب مقابلة بدر مولى الداخلى وأطلعه على المؤامرة التى تدبر فى الخفاء ضد الأمير، الذى كان يقوم بنزهة للصيد فى وادي "شوش"⁴.

بعث بدر بريدا إلى الأمير بالخبر، فدعا سماع مولاه وصاحب خيله: "امض فيمن أمكنك من أصحابك إلى عبيد الله بن أبان فتقبض عليه"، ثم دعا عبد الحميد بن غانم (صاحب الرجالة)، فقال له: اذهب تقبض على عبد السلام بن يزيد.. "فتوجه كل منهما فى مهمته ونفذها، وقاد كل منهما أسيره إلى قصر الإمارة ب "الرصافة"، فأقبل الأمير فنزل الرصافة، فأمر بهما إلى الحبس، وتتبع الآخرين. فلما جمعهم أمر بضرب أعناقهم، وسحبت جيفهم من رصافة إلى الحصا بقرطبة⁵.

أما أبو عثمان فقد استغنى الداخلى عن مشورته إلى حد بعيد، فلما علم الداخلى باشتراك أبي عثمان بالمؤامرة قال: "هو أبو سلمة هذه الدولة فلا يتحدث الناس عنه بما

1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم على، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلى، الحلقة 28، د: 42:36.

2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم على، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلى، الحلقة 28، د: 43:30.

3- المقري، نفع الطيب، ج 3، 46.

4- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 100-106.

5- عبد الله عنان، دولة الإسلام فى الأندلس، ج 1، 194. المقري، نفع الطيب، ج 3، 44-45-46. بهيجة سيمو وحسن حافظي علوي،

(تنسيق وإشراف)، الأندلس تاريخ وحضارة، ج 1، 84. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 100. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 55.

	<p>تحدثوا عن بنى العباس فى شأن أبى سلمة، ولكن سأعتبه عتبا أشد من القتل"¹.</p>
<p>-لم تدرج فى الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة ابن أخت أبى عثمان بالبيرة: لما توطدت دولة الداخلى، استغنى عن أبى عثمان وعن أمثاله، فأراد أبو عثمان أن يشغل خاطره وينظر فى شيء يحتاج به إليه، فجعل ابن أخته يثور عليه فى حصن من حصون "البيرة"².</p>
<p>اكتفى المخرج حاتم على بذكرها شفويا فى حوار عبد الرحمان مع بدر: حسين الأنصاري والينا على (سرقسطة)، وسليمان الأعرابي والينا السابق على (برشلونة)، جمع معا وأعلننا العصيان، هذا فى (سرقسطة) فى الشمال، وهذا فى الجنوب الجزيرة الخضراء والينا عليها (يلقى بالكتاب إلى بدر). الرماحس الكنانى يزعم أن المهدي فى بغداد قد عهد إليه، لا أحسب الوقت فى عصيان والشمال، وفى عصيان الجنوب، قد جاء الآن عرضا بل هو أمر يبيت إليه بليل، وأعدت له خطة مما نعلم ومما لا نعلم (يلقى الكتاب إلى بدر)³.</p>	<p>-ثورة سليمان الأعرابي ويحيى الأنصاري سنة 164هـ بسرقسطة: ثار الحسين بن يحيى الأنصاري، وشايعة سليمان بن يقظان الأعرابي الكلبى رأس الفتن⁴. بعث إليهما قائده ثعلبة بن عبيد الجذامى فى جيش عظيم، فضرب حصارا على المدينة، ونشب بينهما قتالا شديدا عدة أيام، حتى طلب سليمان عقد هدنة مؤقتة فاستجاب له ثعلبة، وكان هذا الأمر تحايلا من سليمان. فبينما كانت أبواب المدينة موعدة فتحت فجأة وخرج منها سليمان على رأس عدد من قواته، فهجم على ثعلبة، وقبض عليه وأسرته وتفرق عسكره⁵، وبعث به الأعرابي إلى (قارلة)، فلما صار عنده طمع (قارلة) فى مدينة سرقسطة من أجل ذلك، فخرج حتى حل بها، فقاتله أهلها ودفعوه أشد الدفع فرجع إلى بلده⁶.</p>

¹- المقرئ، نفع الطيب، ج 3، 44.

²- نفسه، 44.

³- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم على، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلى، الحلقة 29، د: 23:12.

⁴- المقرئ، نفع الطيب، ج 3، 48.

⁵- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 102.

⁶- ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، ج 5، 236. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 103.

-لم تدرج في الدراما التلفزيونية.

-ثورة (شارلمان) Charlemagne سنة 162 هـ في
الشمال:

تحالف (شارلمان) Charlemagne أو (قارلة)، مع
سليمان الأعرابي والي (برشلونة) وحليفه الحسين بن
يحيى الأنصاري والي (سرقسطة)، منتهزين فرصة انشغال
الداخل بقمع الثورات التي اندلعت في مختلف أنحاء
الأندلس¹، وزاد من حماسة هؤلاء الثوار، الهزيمة التي
ألحقوها بالحملة التي أرسلها عبد الداخل لتأديبهم بقيادة
ثعلبة بن عبيد الجذامي، وقد تحين (شارلمان)
Charlemagne الفرصة لتوسيع حدود مملكته، إلا أن
عبد الرحمن الداخل استطاع أن يتخلص من خصومه كل
على حدة، فقد اشتبك المتآمرون مع بعضهم البعض،
فسقط زعيمهم الأعرابي قتيلاً بتدبير من حليفه الأنصاري²
وانتهى الأخير نهاية مشابهة حين تواطأ أنصاره مع عبد
الرحمن الداخل وقتلوه عام 166هـ³.

كانت دوافع (شارلمان) Charlemagne للهجوم على
الأندلس سياسية بحتة، وإن كانت مبطنة بمظهر ديني
هدفه حماية النصرانية، وتخليص (جليقية) Galice من
أيدي المسلمين. وفي الحقيقة كان (شارلمان)
Charlemagne يريد تأمين حدوده الجنوبية بالاستيلاء
على بعض المدن والقواعد في إسبانيا، بل إنه كان يرمي إلى
السيطرة على إسبانيا كلها لو تيسر له ذلك، ويدل على هذه
السياسة التوسعية، ضخامة الجيش الذي حشده

¹ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 191.

² مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 103.

³ ابن خلدون، العبر، ج 4، 158. بهيجة سيمو وحسن حافظي علوي، (تنسيق وإشراف)، الأندلس تاريخ وحضارة، ج 1، 86.

(شارلمان) Charlemagne لهذه الحملة، وكذلك مهاجمته لبلاد (البشكنس) Le Pays basque ، الذين كان قسم منهم من النصارى. ولهذا فلم تكن النزعة الدينية بارزة في هذه الحملة.

ويرى بعض المؤرخين في مشروع (شارلمان) Charlemagne مؤامرة دولية واسعة النطاق، شارك فيها الخليفة العباسي محمد المهدي متحالفا مع (الكارولنجيين) Les Carolingiens في بيل القضاء على عبد الرحمن الأول واسترداد الأندلس، ولكن هذا الرأي بحاجة إلى أدلة قوية، وهو عرضة للتشكيك، ولا يمكن الأخذ به بسهولة. فلم يكن المتآمرون يعملون إلا في سبيل مصالحهم الخاصة، ف (شارلمان) Charlemagne تحدوه أطماع التوسع وضم البلاد، وبقية الزعماء الخونة الذين ارتضوا التعامل معه، لم يكن يدفعهم إلا شهوة الحكم والسيطرة، ولو كان ذلك خلاف مصالح الأمة والمبادئ. أما ما يقال عن اتصال أحد المتمردين، وهو عبد الرحمن بن حبيب الفهري المعروف بالصقلي، بالخليفة المهدي، فلا يقوم عليه دليل قوي في المصادر. وربما كان هذا قد عمل تحت ستار الخلافة العباسية ليحمل الناس على الالتفاف حوله. ولا يمكن أن يكون للعباسيين أية علاقة بما حدث في الأندلس، لبعدهم عنها، ولأنهم كانوا مشغولين بمشاكلهم السياسية الخاصة بهم التي هي أوجب من الانصراف إلى التفكير في الأندلس البعيدة¹.

¹ - خليل إبراهيم السامرائي - عبد الواحد ذنون طه - ناطق صالح مصلوب، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، 129. بهيجة سيمو وحسن حافظي علوي، (تنسيق وإشراف)، الأندلس تاريخ وحضارة، ج 1، 81.

وقف الأمير على خبر المؤامرة التي دبرها كل من هذيل بن الصميل والمغيرة ضده¹. بعد أن وصلت إلى مسامعه عن طريق أحد المتآمرين، وهو العلاء بن حميد القشيري، فأرسل بطلبهم فأحضروا أمامه فواجههم بالذي أفشى بسرهم، فلم يكن أمامهم سوى الاعتراف بذنبهم فأقروا بما كانوا يخططون له من قلب نظام الحكم والثورة عليه². فبادر إلى القصاص من الخائنين الذين خانوا ونكروا لكل الامتيازات التي مُنحت لهم بعد دخولهم الأندلس، فأفجع الداخل حلول الخيانة من أقرب الناس إليه، وهو ابن أخيه، فأمر بقتلهم في قرطبة.

رأينا في المسلسل الوليد بن معاوية بن هشام بن مروان بن الحكم الأموي الذي كان له ذكر، وكان له عقب بالأندلس يعرفون "بالمغيريين" ينتمون الى المغيرة بن معاوية. يتحسر الوليد بن معاوية دخوله الأندلس، وعلى خروجه من الشام، ونزوله الأندلس، هروبا من بطش "بني العباس"، لضياح ملك "بني أمية" في الشرق واسترجاعه في الأندلس. تحسر أيضا على فقدان ابنه المغيرة، لدرجة أصبح أخاه الداخل يرهبه ويخاف مقامه معه في الأندلس. حتى لم يعد من المناسب أن يجاوره، ويجتمع بصره ببصر أخيه بعد، لذلك قبل أن يتجهز للسفر إلى عدوة المغرب،

-ثورة المغيرة بن الوليد وهذيل بن الصميل سنة 168هـ في (البيان المغرب) وسنة 167 هـ في (نفتح الطيب) بقرطبة:

تعد مؤامرة المغيرة المؤامرة الثانية التي قامت على الداخل من قبل بعض أقاربه قام بها ابن أخيه المغيرة بن الوليد بن معاوية بن هشام بالاتفاق مع هذيل بن الصميل بن حاتم، وسمرة بن جبلة، وعبد الحميد القشيري⁴.

علم الأمير الداخل بالمؤامرة قبل تنفيذها بعد أن أخبره العلاء بن عبد الحميد القشيري، وقبض على المغيرة وهذيل واستنطقهم فاعترفوا بما كانوا يدبرونه، فأمر بقتلهم، واستبقى الناضح لهم وتحول الإمام عبد الرحمن يومئذ من "الرصافة" إلى قصر قرطبة⁵. تخوف الأمير الداخل من أخيه الوليد على نفسه، فأمر بنفيه مع ماله وولده وأهله إلى العدو المغربية⁶.

1- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 30، د: 4:13.

2- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشهد داخلي، الحلقة 30، د: 11:10.

4- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 246.

5- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 105. ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 57.

6- المقري، نفتح الطيب، ج 3، 46-47. محمد سهيل طقوش، تاريخ المسلمين في الأندلس، (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 2010)، 168.

<p>ليقيم فيها كما أمر ابن معاوية¹، أما المال فرفضه. عكس المصادر التاريخية دفع له المال. لكن المسلسل تغاضى عن إدراج رد ابن معاوية حينما رجع عنده المرسل من عند أخيه الوليد، متأكدا أنه لن يخدع هذه المرة. بهذا القول عما فى نفسه: "والله لو قدر أن يشرب من دمي ما عفّ عنه لحظة، فالحمد لله الذى أظهرنا عليهم بما نوبناه فيهم، وأذلهم فيما نوهه فينا".</p>	
<p>-لم تدرج فى الدراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة هشام بن عروة الفهري ويوسف بن عبد الرحمن الفهري سنة 144هـ/761م: كانت انطلاقة ثورات طليطلة سنة 147هـ/761م²، عندما ثار واليها هشام ابن عروة الفهري وهو من "بني عمرو"، ويوسف بن عبد الرحمن الفهري بطليطلة على الأمير عبد الرحمن الأموي، فاتبعه من فيها، فسار إليه عبد الرحمن فحاصره وشدّد عليه الحصار، فمال إلى الصلح وأعطاه ابنه أفلح، رهينة فأخذه عبد الرحمن ورجع إلى قرطبة، فرجع هشام وخلع عبد الرحمن فعاد إليه عبد الرحمن وحاصره، ونصب عليه المجانيق، فلم يؤثّر فيها لحصانيتها فقتل ابنه أفلح، ورمى رأسه فى المنجنيق، ورحل إلى قرطبة ولم يظفر به هشام³.</p>

¹- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم علي، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002، مشاهد داخلية، الحلقة 30، د: 21:00 - 21:08.

²- ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، 35.

³- ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، 146. مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 101، 104. ابن عذاري، البيان المغرب، ح2، 53. عبد العزيز سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم فى الأندلس، 197-199؛ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام فى الأندلس، 195-196.

-لم تدرج في الدراما التلفزيونية.	<p>-ثورة محمد بن يوسف الفهري المعروف بأبي الأسود بظليطة في (الكامل في التاريخ 168هـ بينما البيان المغرب، 169هـ و 170هـ).</p> <p>ثار محمد بن يوسف بن بد الرحمن الفهري أبو الأسود بالأندلس¹، وكان حديثه أنه كان في سجن عبد الرحمن بقرطبة من حين هرب أبوه، وقتل أخوه عبد الرحمن، على ما تقدم، وحبس أبو الأسود، وتعامى في الحبس، فصار يحاكي العميان، ولا يطرف عينه لشيء، وبقي دهرا طويلا، حتى صح عند الأمير عبد الرحمن الأموي ذلك. وكان في أقصى السجن سرداب يفضي إلى النهر الأعظم يخرج منه المسجونون فيقبضون حوائجهم من غسل وغيره، وكان الموكلون يهملون أبا الأسود لعماه، فإذا رجع من النهر يقول: من يدل الأعمى على موضعه؟</p> <p>وكان مولى له يحادثه على شاطئ النهر، ولا ينكر عليه، فواعده أن يأتيه بخيل يحمله عليها، فخرج يوما ومولاه ينتظره، فعبر النهر سباحة، وركب الخيل، ولحق بظليطة². ثار على الداخل فأقبل مع من اتبعه من أهل المشرق إلى مدينة (قسطلونة)³ سنة 169هـ بلغ الإمام خبره؛ فأمر بحشد الكور، والتقى معه في مخاضة الفتح؛ فكان بينهم زحف وقتال أياما؛ ثم انهزم محمد المذكور؛</p>

¹- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 105.

²- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، 251.

³- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 105.

	<p>فقتل رجاله، وأفنى عده. وكانت هذه الواقعة يوم الأربعاء مستهل ربيع الأول من السنة. قال الرازى قتل فيها أربعة آلاف رجل، سوى من تردى فى الوادى، وهلك فى المهاوى. وهرب محمد بن يوسف هذا إلى "قورية". وفى سنة 170هـ خرج الأمير عبد الرحمن إلى محمد بن يوسف الفهري، حتى بلغ "قورية". ففرّ أمامه، وأدركت الخيل عياله وأصحابا له؛ فقتل من أدرك وأحرقت دوره. وانقطع محمد بن يوسف وحده، وانحاش إلى غياض. وأوقع الأمير ببربر "نفزة"؛ فأذلهم، وأذهب عاديتهم. ثم مات محمد بن يوسف بقرية "ركانة" من عمل طليطلة¹. وقتل من أصحابه 4000 ألف، وداس بالخراب، ورجع وكانت آخر غزواته².</p>
<p>-لم تدرج فى الڤراما التلفزيونية.</p>	<p>-ثورة القاسم بن عبد الرحمن الفهري بالجزيرة الخضراء سنة 171 هـ عم محمد بن يوسف الفهري: خلع الطاعة وأعلن العصيان، فوجه إليه الأمير عبد الرحمن الجيوش فأذعن له بالطاعة³.</p>

¹ ابن عذارى، البيان المغرب، ج 2، 57-58.

² مؤلف مجهول، أخبار مجموعة، 105.

³ ابن عذارى، البيان المغرب، ج 2، 58.

على سبيل الختم:

تناول هذا المقال ظاهرة نماذج لثورات جرت في الأندلس قدمها لنا مسلسل "صقر قريش" خلال العصر الوسيط، دارسا مفهوم الثورة في فكر كل المتمردين، وتوافق ثوراتهم مع قواعد الشريعة ومقاصدها، بما في ذلك شرعية الثورة في تغيير النظام، كما تناول مدى التداخل والتشابك اللغوي لكلمة ثورة مع غيرها من المصطلحات المشروعة؛ مثل: الجهاد والتمرد والفتن والخروج عن طاعة الأمير... التي أثرت وأثرت على الاعتبار، من خلال الحوارات التي جاءت بها الدراما التلفزيونية. ويتضح جليا من خلال ما تم عرضه في هذا المقال، أن هناك أسباب جلية ساعدت على إشعال هذه الثورات بشدة، فترة حكم عبد الرحمن الداخل وكانت عائقا منيعا وقفت ضد تعميق الحكم الأموي في الأندلس، والتي استطاع إجهاضها كلها، وترسيخ حكمه، وجمع طوائف المكونات الإثنية للأندلس حوله من؛ بلديين وشاميين وأمازيغ وقيسيين ويمنيين وصقالبة ويهود ومسيحيين، وأن يطمئن إلى ولائهم له ورضائهم بحكمه، ولم تكن تلك الثورات التي عكرت صفو عهده شاغلة له عن العناية بشؤون إمارته، حتى ترك البلاد في فترة من أقوى فتراتنا في التاريخ بصفة عامة. إذ إنه لم يتطلع إلى الخلافة التي كانت لأجداده، فلم يتلقب بالخليفة، مكتفيا بلقب؛ الداخل، صقر قريش، ابن الخلائف، الأمير الأكرم، والملك المعظم.

يؤكد بعض كتاب الدراما أن القصص المقتبسة من واقع الحياة، أو من الروايات العربية والأجنبية، لم تعد كافية وحدها لتغطية حاجة سوق الدراما التلفزيونية التي تستقطب فئة عريضة من المتابعين. فلجأوا إلى توظيف بعض أحداث التاريخ وشخصياته المشهورة. وقد تعرضت بعض تلك المسلسلات لنقد الأدباء والمثقفين، وإن لجأت بعض شركات الإنتاج إلى الاستعانة أحيانا ببعض الباحثين في التاريخ للمساعدة في التدقيق والتوثيق وتقريب المضمون الفكري والبيئة التاريخية في حدود الممكن، ولكن الوقائع التاريخية في حقيقتها قد تبقى بعيدة بعد الواقع الأصلي عن المشهد التمثيلي، مهما بلغ من المهارة الفنية والصناعة الدرامية.

مسلسل "صقر قريش" فيه تصوير أقرب إلى الواقع، لكنه لا يخلو من البتر، إلا أن نسيجه جميل وعمله مقدر، أعاد تصوير التاريخ الوسيط بلغة درامية واضحة تفيد الأجيال، وتجعلهم يزدادون علما وثقافة. إلى أنه قد حمل مغالطات وأخطاء تاريخية في بعض المشاهد، وأغفل أخرى، ولكن في كل الحالات أرى أنه عمل تلفزيوني أعاد الحياة للتاريخ الوسيط، وأخذنا من خلال مشاهدته وحلقاته متسعا من الإدراك الثقافي وأثبت لنا بأن التاريخ حاضر في تجليات حياتنا وواقعنا التاريخي، مستشرفين مستقبلا لجذب الأسر للتحلق حول التلفزيون من جديد، ولكن بشرط إنتاج وتقديم هذه المسلسلات بشكل جيد، يبقى صداها يتردد في ذاكرتنا تدعم كل ما من شأنه ترسيخ قيم تاريخية ومبادئ راقية .

البيبليوغرافيا:

❖ المصادر:

- ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج 2، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، (بيروت: دار الثقافة، ط 3، 1983م).
- أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين، اللباب في تهذيب الأنساب، ج 3، (بيروت: دار صادر، 1980م).
- أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1998م).
- أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، الأنساب، ج 5، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، (بيروت: دار الجنان، 1988م).
- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الأعلام، ج 5، (بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، 2002م).
- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 7، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، (ب. د. م، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1985م).
- شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج 23، تحقيق: عبد المجيد ترحيني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ج 24، د. ت).
- شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 1، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1968م).
- شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 3، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1968م).
- عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 4، (بيروت- لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000م).

- مؤلف مجهول، أخبار مجموعة فى فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بما بينهم، (بغداد: مطبعة ريدنير، 1867م).

❖ المراجع:

- إبراهيم بيضون، الدولة العربية فى اسبانية من الفتح حتى سقوط الخلافة، (بيروت، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، ط 3، 1986م).

- أحمد الشعراوي، الأمويون أمراء الأندلس الأول، (الإسكندرية: دار النهضة العربية، 1969م).

- السامرائى خليل إبراهيم وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم فى الأندلس عصر الخلافة، (بنغازي- ليبيا: دار الكتب الوطنية، ط 1، 2004م).

- بهيجة سيمو وحسن حافظى علوي، (تنسيق وإشراف)، الأندلس تاريخ وحضارة، ج 1، (الرباط: منشورات مديرية الوثائق الملكية، 2018م).

- حسين مؤنس فجر الأندلس دراسة فى تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامى إلى قيام الدولة الأموية (711 - 756 م)، (بيروت: دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2002م).

- حمدي عبد المنعم محمد حسين، البربر فى الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011م).

- حمدي عبد المنعم محمد حسين، ثورات البربر فى الأندلس فى عصر الإمارة الأموية، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1993م).

- ليفى بروفنسال، تاريخ اسبانيا الإسلامية، (711-1031) من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية، ج 1، ترجمة: عبد الرؤوف البمبي - علي إبراهيم المنوفى - السيد عبد الظاهر عبد الله، مراجعة: صلاح فضل، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المجلد الثانى، ط 1، 2002م).

- محمد خلدون أحمد نورس مالكي، تعدد الخلفاء ووحدة الأمة فقها وتاريخا ومستقبلا، رسالة: دكتوراة - قسم الفقه الإسلامى وأصوله، جامعة دمشق، دمشق، 2010م.

- محمد سهيل طقوش، تاريخ المسلمين فى الأندلس، (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 2010م).

- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام فى الأندلس، ج 1، (القاهرة: مكتبة الخانجى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 4، 2003م).

❖ -لدورية:

- محمود على مكي، "التشيع فى الأندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية"، صحيفة المعهد المصري، العدد 1-2، مدريد، (1954م).

❖ المرجع الأجنبي:

- Abdyr Rahman Ali EL-Hajji, **Diplomatic Relation of umayya spain with western Europe**, ph. D. Thesis, (Cambridge - 1966).

❖ المسلسل:

- دراما "صقر قريش"، إخراج: حاتم على، سيناريو: وليد سيف، إنتاج: 2002.

La société marocaine et les fondements culturels de la psychiatrie

M. Abdelouahed EL ABBASSI
Docteur en science du Langage,
Chercheur en patrimoine et culture marocaine
Maroc

Résumé :

La société marocaine adopte depuis bien longtemps un ensemble de pratiques médicales dites traditionnelles qui puisent leurs origines à diverses sources. Il s'agit en premier lieu des pratiques magico-religieuses antérieures à l'arrivée de l'islam. En second lieu, l'héritage des connaissances de la médecine arabo-musulmane et la médecine prophétique. Enfin, la médecine moderne introduite par la France et l'Espagne pendant la période de l'occupation du pays.

En ce qui concerne spécifiquement la santé mentale et la psychiatrie, le Maroc a connu des périodes de rayonnement où la folie était prise en charge par des *bīmāristāns* tel que le *māristān Sīdī Frağ* de Fès, lieu très célèbre. Mais, après l'époque des Mérinides, ces enseignes vont connaître une dégradation et deviendront des asiles pour les déséquilibrés mentaux. A signaler que l'hôpital psychiatrique n'a pu voir le jour que récemment avec la colonisation, ce qui explique la place de la médecine traditionnelle représentée par les *fuqahā'*, les *šurfa*, les *šuwwafāt*, les marabouts et zaouias.

L'histoire de la folie au Maroc se caractérise par la grande influence des traditions et du patrimoine culturel, ce qui offre à la population une taxinomie riche d'image et d'interprétation des troubles psychiques et formes de folie, aussi

une multitude des itinéraires thérapeutiques variés, entre le modèle traditionnel et le modèle institutionnel médical psychiatrique, en conséquence la personne malade fait son choix en fonction d'un ensemble de déterminants en l'occurrence culturel et socio-économique.

Mots clés: Histoire de la folie au Maroc, médecine arabo musulmane, le modèle traditionnel, modèle psychiatrique.

Introduction:

Le phénomène de la folie au Maroc se place comme un fait social qui englobe une multitude de figures, un champ lexical non négligeable, des représentations socioculturelles, des expressions populaires décrivant les différents états de folie, ou les troubles mentaux qu'on peut rencontrer au sein de la société.

L'investigation de ce phénomène sous forme d'une étude ethnographique, nous permet de mettre en exergue des différentes représentations culturelles de la maladie mentale, ses formes, sa terminologie, ses moyens culturels dits "traditionnels" de traitement, car ce parcours amorcé par une désignation sociologiquement admise, offre une trajectoire de séquences variées, étroitement liées, et trouvent justification auprès de la société.

Revisiter et réinterroger la culture Marocaine, et le rapport avec la folie, nous permet en quelques sortes l'étude de la société marocaine, à travers un phénomène social "lahmaq" comme manifestation socioculturelle structurée, lequel phénomène a connu des mutations tout au long de l'histoire de cette société jusqu'à nos jours, le lexique qui se rapporte aux différentes formes de dérèglements mentaux, compose une trame riche en vue de faire un rapprochement entre les représentations de la folie et la spécificité terminologique.

A ce sujet, une idée pertinente de Laplantine permet de mieux orienter l'investigation, il écrit : *"toute culture à sa manière de préstructurer les symptômes de la maladie mentale, et de canaliser celle-ci vers une forme ethnique privilégiée"*¹. Cela peut vouloir dire que la volonté socio- culturelle précipitant ce discours préstructuré des symptômes et des figures retenues de la

¹ F. LAPLANTINE, *ethnopsychiatrie*, p58. Paris, presse universitaire de France, 1988, P, 58. que sais-je ?

folie est manifestement porteuse d'un certain arrière-pensé sémantique ou stratégique. Autrement dit le culturel est fortement présent dans ces figures de la folie.

Le caractère socioculturel que revêt le phénomène de la folie au Maroc, il n'est pas anodin, car il puise ses origines culturelles dans l'identité du monde arabo-islamique, ce dernier qui adoptait depuis l'arrivée de l'islam un certain nombre de conduites, de cultes, de comportements, d'approches religieuses, qui s'adressent plus à l'âme, à la psyché de la personne malade, tout en adoptant des explications généralement liées au monde invisible et au surnaturel.

Ce cadre conceptuel de la folie et les façons dont elle est traitée et approchée au Maroc, nous a mené à réinterroger les origines et les fondements de ses assises culturelles qui ont marqué l'histoire de la folie au Maroc. Alors quels-sont ces fondements culturels ?

I- Aperçu historique sur le Maroc et fondements thérapeutiques de la "folie" :

Le Maroc est un pays d'origine berbère, les Arabes y sont arrivés à partir du VIII^e siècle venus du Moyen-Orient. Ainsi ils ont apporté la religion, la langue et la civilisation arabe. L'arrivée et la propagation du pays a pris plus d'un siècle et demi pour se faire. C'est surtout la dynastie Idrisside qui s'est intégrée aux tribus de la région de Fès pour initier une véritable islamisation¹. Géographiquement il est situé à l'extrémité Nord-Ouest du continent africain ; Al- Maghrib Al- Aqṣā.

¹ MOUSSAOUI D, BATTAS O, CHAKIB A, « Histoire de la médecine au Maroc pendant le protectorat », Histoire des sciences médicales, t.26, n°4, 1992, p.292.

Séparé de l'Espagne par les 14 km du détroit de Gibraltar. Le Maroc est entouré à l'ouest par l'océan Atlantique et au nord par la mer Méditerranée¹. Sa superficie est de 710 850 km², l'économie marocaine est basée en grande partie sur l'agriculture et l'élevage. Étant donné sa position géographique et de proximité, "l'extrême occident" il a été pendant des siècles la cible des convoitises étrangères, particulièrement européennes. Ceci explique sa richesse et sa diversité ethnique imprégnée par la culture arabe et occidentale.

« Au Maroc, la seule médecine reconnue est la médecine scientifique occidentale, médecine dite conventionnelle qui grâce à ses innovations majeures, connaît d'incontestables progrès. Cependant, cette médecine suréquipée, hyper technique et très coûteuse, ne prend ni en considération l'être humain dans sa globalité ni dans ses interactions avec son environnement et sa culture et exclut une grande partie de la population défavorisée »².

C'est pour cela, que les Marocains adoptent un ensemble de pratiques médicales dites traditionnelles qui puisent leurs origines à diverses sources. Il s'agit en premier lieu des pratiques magico-religieuses antérieures à l'arrivée de l'islam. En second lieu, l'héritage des connaissances de la médecine arabo-musulmane et la médecine prophétique. Enfin, la médecine moderne introduite par la France et l'Espagne pendant la période de l'occupation du pays.

« A une époque de l'Histoire, ce royaume appelé jadis, Empire, puis Empire Chérifien, a étendu ses frontières loin au Nord en Europe, loin au Sud dans les régions subsahariennes, et loin à l'Est en Afrique du Nord. Il a forgé sa civilisation, modelé sa personnalité et préservé ses traditions, que le temps n'a pas trop

¹ BELLAKHDAR Jamal, La pharmacopée marocaine traditionnelle : médecine arabe et savoirs populaires, éd. Le Fennec, Ibis Press, Casablanca, 1997, p. 17.

² NCIRI.M, Des rituels de la transe à l'hypnose médicale au Maroc en 2015. Maroc, p. 1.

modifiées, malgré le progrès qu'il admet progressivement et sans trop de résistance. Aujourd'hui, il fait place aux débats sur les problèmes que ce progrès pose à la religion et à l'éthique »¹.

En ce qui concerne la santé mentale, le Maroc a connu des périodes de rayonnement où la maladie était prise en charge par des bīmāristāns tel que le mārīstān Sīdī Fraġ de Fès, lieu très célèbre. Mais, après l'époque des Mérinides, ces enseignes vont connaître une dégradation et deviendront des asiles pour les déséquilibrés mentaux. A signaler que la psychiatrie n'a pu voir le jour que récemment, ce qui explique la place de la médecine traditionnelle représentée par les fuqahā', šuwfāt et marabouts.

Après l'indépendance, un effort considérable fut déployé par le ministère de la santé afin d'améliorer l'état de santé de la population. Cependant le Maroc présente encore des indications alarmantes. Ceci est dû à de nombreux facteurs, souvent liés au manque d'infrastructures adéquates, tels que la pauvreté, la croissance démographique, l'analphabétisme, le chômage, coût élevé des produits pharmaceutiques... selon l'OMS ; « *La santé mentale est liée au développement des sociétés et des pays. La pauvreté et les facteurs de stress qui l'accompagnent (par ex., la violence, le chômage, l'exclusion sociale et l'insécurité) sont en corrélation avec les troubles mentaux. La pauvreté relative, le manque d'éducation et les inégalités au sein des communautés sont associés à des risques accrus de problèmes de santé mentale »².*

¹ GHOTI Mohammed, « Histoire de la médecine au Maroc », Academia, p. 2. En ligne sur le site : https://www.academia.edu/31612234/histoire_de_la_medicine_au_maroc_copie.pdf.

² L'Organisation Mondiale de Santé, Élargir l'accès aux soins pour lutter contre les troubles mentaux, neurologiques et liés à l'utilisation de substances psycho-actives, Programme d'action : combler les lacunes en santé mentale. Genève, 2008, p.6.

C'est bien le cas du Maroc. De ce fait, et dans un tel contexte caractérisé souvent par une grande difficulté d'accessibilité aux soins, le seul moyen, ou plutôt le moyen majeur pour se soigner est la thérapie traditionnelle. « *Ce système de santé traditionnel met en jeu des relations de pouvoir et de savoir auxquels participe l'ensemble de la population* »¹. A mentionner que près d'un tiers (31%) des familles rurales vivent à plus de dix kilomètres d'un service de santé de base et 35% d'entre elles souffrent d'un enclavement saisonnier². Ces données sont encore loin d'être représentatives de l'ampleur du problème, mais indiquent d'une façon claire les causes et les conséquences.

II. L'art médical traditionnel au service de la maladie mentale :

Avant l'arrivée et l'installation de la médecine moderne au Maroc comme discipline scientifiques, existait bel et bien une médecine traditionnelle. Cette dernière, qui persiste jusqu'à nos jours, constitue un vrai arsenal thérapeutique depuis la nuit des temps pratiquement dans toutes les sociétés. Elle joue un rôle imminent aux soins des maladies et maux du quotidien et au bien-être social. Ceci explique la position de l'O.M. S qui opte pour la renaissance de celle-ci.

Aujourd'hui, la médecine traditionnelle se spécialise dans les « petites » pathologies, justiciables de traitements phytothérapeutiques à sa portée. Ainsi, elle abandonne volontiers à la médecine moderne les pathologies lourdes pour lesquelles elle ne peut rivaliser en efficacité. En revanche, elle occupe une place très importante dans la société marocaine, surtout la plus vulnérable, en contribuant au soulagement des milliers de malades chaque jour. Il faut noter

¹ CLAISSE-DAUCHY Renée, Médecine traditionnelle du Maghreb. Rituels d'envoûtement et de guérison au Maroc, éd. L'Harmattan, 1996, p. 148.

² BELLAKHDAR Jamal, La pharmacopée marocaine traditionnelle, Op.cit. p.120.

aussi que les pratiques magiques jouent un rôle très important à soulager la souffrance des troubles psychiques et mentaux.

a) La période préislamique :

Cette période est caractérisée par la présence d'une "médecine" orale, d'où l'absence de preuves écrites, par ailleurs nous allons tenter de suivre un cheminement logique. Certes, l'homme primitif a toujours considéré la maladie et la mort comme des faits ou encore des phénomènes inexplicables liés aux forces surnaturelles et au monde invisible. Ce qui a mené à l'émergence de la pratique de certains rituels magiques et cultes afin de se protéger prolonger la vie.

Répondre à des questions liées à la médecine primitive au Maroc, la présence des d'un patrimoine humain et matériels au musée de Rabat semble très utiles. Révèlent et témoignent des compétences de l'homme concernant les traitements des différentes maladies par la cautérisation, la scarification et la réduction de fractures, pratiques très dominantes au sein de la société.

De nos jours, ces pratiques et modes de traitements se perpétuent et vont être adoptés et développés par la médecine arabe plus tard.

Salluste¹ (auteur latin du 1er siècle av. J.C.), décrit et vante l'état de santé des habitants de l'Afrique du Nord : « *les hommes, dit-il, sont doués d'une vigoureuse constitution, agiles et rompus à la fatigue. Ils meurent tous de vieillesse, à moins que leur vie ne soit abrégée par le fer ou par les dents des animaux, car si la maladie les frappe rarement, en revanche, ils sont à la merci*

¹ Salluste naquit à Amiterne, l'an de Rome 669, sous le consulat de Cinna et de Cabon. Se sentant un goût décidé pour les Belles –Lettres [...] Il se mit à écrire l'Histoire de la Conjuraison de Catilina, qui, vraisemblablement, est son premier Ouvrage ; celle de la guerre de Jugurtha, et plusieurs autres morceaux détachés, dont il ne reste plus aujourd'hui que quelques fragments. DOTTEVILLE J. H, Traduction de Salluste avec la vie de cet auteur et des notes critiques, 2^{-ème} édition, A. M. Lottin, Paris, 1763, p.21.

de quantité de bêtes malfaisantes »¹. Comme le prouve la paléopathologie², de pauvres gens paisibles, savaient comment assister et aider moralement et matériellement leurs proches³.

Au niveau de la santé, nous nous disposons d'aucune trace de cette période excepté le tatouage considéré comme l'un des plus anciens rites de la culture berbère. Il est lié à un ensemble de rites païens de sorcellerie et de magie avant qu'il soit un symbole de beauté ou d'appartenance à telle ou telle tribu.

« Leur origine remonte donc à une période préislamique, la pratique du tatouage faisant partie de leurs plus anciens rites païens, généralement liés à la magie et à la sorcellerie. En langue berbère, le tatouage se traduit par « El-Âyacha » : celui qui fait vivre. Cette pratique était considérée comme un langage entre l'humain et l'esprit. Afin d'éloigner les mauvais esprits, les femmes protégeaient leurs enfants en dessinant des symboles sur leur front avec du noir de fumée ».⁴

La "fonction magique" est la fonction la plus importante des tatouages :

« ... [Ils] protègent la communauté des ennemis potentiels et les protègent des mauvais esprits, tels que le tatouage en tant que connexion symbiotique entre le corps et les esprits. Ainsi, les tatouages sont devenus des formes géométriques et des signes magiques qui protègent l'homme du mal de la nature, le protègent de l'envie et l'éloignent de la pauvreté, des calamités et mauvais destin. Le

¹ BELKAMEL. B. « Histoire de la maladie au Maroc antique », Histoires des sciences médicales, t. 26, n° 4, 1992, p. 273.

² La paléopathologie consiste en l'étude médicale des vestiges humains exhumés lors de fouilles archéologiques ou conservés dans des collections muséographiques. Cette discipline, qui apporte de plus en plus d'informations aux archéologues et aux historiens, s'intéresse autant aux squelettes qu'aux momies et aux fragments de corps déposés dans les musées ou les reliquaires des églises. Elle permet, en utilisant tous les moyens médicaux [...] de déterminer l'état de santé des populations du passé. Citation extraite qui prologue du traité de : CHARLIER Philippe, Médecin des morts : Récits de paléopathologie, éd. Fayard, 2006.

³ AMMAR, Sleim, « Histoire de la psychiatrie maghrébine » ...Op.cit., 2003.

⁴ Ibid.

tatouage était aussi un symbole de réussite et de survie, mais aussi un moyen de gagner de l'argent »¹.

Ces pratiques et croyances font encore l'objet de coutumes dans les campagnes, où l'islam ne les a que partiellement intégrées. A présent, les femmes sont les dépositaires des coutumes d'une civilisation très ancienne, qui va à l'encontre des enseignes de la religion islamique qui considère le tatouage comme un acte satanique qui empêche l'ablution.

b) La période romaine :

L'occupation du Maroc par les Phéniciens et ensuite les Romains a permis aux tradipraticiens d'enrichir et promouvoir leur savoir médical². Rome, par sa victoire sur Carthage, est devenue un centre de l'Afrique du Nord et y a installé sa langue et sa religion. En revanche, les conquêtes arabes, influencèrent et l'islam substitua le christianisme et l'arabe remplaça le latin.

Durant cette époque, on assistait à la présence de croyances mythologiques. Il s'agit de l'existence de plusieurs divinités dans l'imaginaire populaire, capables de veiller contre tout ce qui peut nuire et attaquer la santé des humains. Parmi ces divinités on trouve Isis, qui était célèbre et considérée comme déesse des morts et comme guérisseuse. Son culte jouissait, au Maroc, d'une étendue et une vogue exceptionnelle ; c'est ainsi qu'on a retrouvé une statuette du plus pur style égyptien dans un tombeau à Tanger.³

¹ HADDADT, « Le tatouage berbère au-delà de l'aspect esthétique, Mémoire du corps », Ethnologie, 2018. Consulté en ligne sur le site : <https://masterccs.hypotheses.org/9654>

² AKHMISSE, Mustapha, « Histoire de la médecine au Maroc, des origines à l'avènement du Protectorat », Histoire des sciences médicales. T.26, n°4, 1992, p.264.

³ BELKAMEL, B., « Histoire de la médecine au Maroc antique ». Histoire des sciences médicales, t.26, n° 4, 1992, p. 276.

Esculape, Dieu de la médecine, découvert à Volubilis¹semble-il, guérissait par la magie. Il n'a pas été retrouvé de temple consacré à Esculape, en revanche la statue retrouvée, serrant dans la main droite le bâton médical autour duquel s'enroule le serpent, était bien à lui². C'est l'origine même du symbole appelé Caducée. Lequel enregistré et réservé à l'usage exclusif de l'ensemble des professions liées à la médecine³. Il est associé à l'idée de la mort et de la vie, alors que le bâton symbolise l'arbre de vie ou l'axe du monde⁴. Cet Esculape, prouve qu'il ne diffère guère des Esculapes d'autres pays du pourtour méditerranéen là où les pratiques médicales étaient probablement aussi les mêmes⁵.

D'après ce qui précède, nous pouvons déduire que la cause de la maladie revient aux divinités. Selon Ghoti Mohamed, « *On retrouve dans les écrits existants, depuis le temps des Romains, que la sécheresse sévissait au Maroc, sur des périodes de trois à quatre ans, trois à quatre fois par siècle. Les causes de la recrudescence des maux étaient attribuées à des vengeances occultes, ou à des punitions divines, pour lesquelles il fallait implorer le pardon de Dieu et purifier les mœurs* »⁶.

¹ Volubilis, est une ville antique berbère romanisée, fondée au III^e siècle av. J.C. Walīlī, ou Walīla comme elle était connue chez les premiers historiens musulmans, est la forme arabisée du nom latin Volubilis. À 27 km au Nord de Meknès, Walīlī occupe une saillie du plateau de Zarhūn, jouissant d'un emplacement privilégié au cœur d'une vallée fertile. On ne sait si la ville fut la capitale de toute la province romaine de Mauritanie Tingitane, mais, sans aucun doute possible, elle fut le chef-lieu de la partie méridionale de celle-ci. Elle renferme aujourd'hui d'importants vestiges dans le site archéologique. Ce dernier, témoigne de plusieurs civilisations de la Haute Antiquité jusqu'à l'arrivée de l'Islam. Mohamed El Mansour. « Walīlī » Encyclopédie de l'Islam.

Brill Online, 2016.

Consulté le 17 février 2016. En ligne sur le site http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/walili-SIM_7853. Pour plus de détails, voir l'Encyclopédie Universalis, ou encore, le site de L'UNESCO, centre de patrimoine mondial.

² BELKAMEL, B., « Histoire de la médecine au Maroc antique...Op.cit., p. 276.

³ CHERIF D, Les petites histoires de la médecine, éd. Société des Écrivains, Paris, 2012, p. 17.

⁴ Ibid, p. 17.

⁵ BELKAMEL, B., Histoire de la médecine au Maroc antique...Op.cit., p. 276.

⁶ GHOTI Mohamed, Histoire de la médecine au Maroc, Academia, p. 81.

Quant à l'état d'hygiène et de prévention, il y avait, à Volubilis, trois bains publics et plusieurs bains privés¹. Les autres sites antiques ont connu la présence des localités et établissements thermaux. Ces derniers étaient dans la plupart des cas dédiés à l'exercice de l'art thérapeutique pour soigner les malades comme les lépreux.

A l'heure actuelle la croyance au pouvoir de l'eau persiste, souvent sur des bases rationnelles et à caractère scientifiquement prouvé pour son efficacité. Notre pays est riche en sources chaudes qui attirent un nombre important de visiteurs marocains qu'étrangers. La plus connue est celle de Mūlāy Ya`qūb à Fès, Moul Al kifane dans la préfecture de Meknès. Réputées pour divers soins et bien faits vis-à-vis des problèmes d'articulations, de stress et d'anxiété.

c) L'avènement et l'expansion de l'islam :

À partir du XIII^e siècle, et bien même avant, des vagues de population bédouines arabes arrivent au Maroc en provenance de la péninsule arabe et du Moyen-Orient. Ces vagues de migration arabe réussiront à fonder les bases de la nation marocaine. « ...l'époque des gouverneurs n'a duré que six ans ; très vite, est née la dynastie des Idrisides qui, avec la construction de Fès, a transposé la médecine de l'Orient au Maroc »². Aussi l'immigration va contribuer à la diffusion de la langue arabe et de la religion musulmane qui domine jusqu'à nos jours. L'arrivée de l'islam à cette époque-là peut être considérée comme est un moment fondateur et essentiel pour la fondation de la nation marocaine.

Mais, le Maroc possédait déjà une identité, une histoire et une culture spécifique ; pays dissocié des autres pays, comme le décrivait Ibn Khaldoun.

¹ BELKAMEL, B., Histoire de la médecine au Maroc antique...Op.cit., p. 227.

² AKHMISSE M, « Histoire de la médecine au Maroc, des origines à l'avènement du Protectorat », Histoires des Sciences Médicales, t.26, n°. 4, 1992, p.264.

Ensuite l'avènement et l'émergence de l'islam, le pays embrasse cette nouvelle religion comme une nouvelle ère de son histoire moderne qui va marquer une grande partie de sa culture dans l'orientation religieuse. Les institutions religieuses vont jouer un rôle de contrôle social dans le sens où elles encouragent certains comportements et bannir d'autres¹. Les pratiques spirituelles telles que la méditation, les prières et la louange sont des sources de plaisir qui produisent des émotions positives et réduisent le stress et la colère.

L'islam n'a pas changé la perception de la maladie mentale chez cette population. Selon Ali Aouattah, la responsabilité de la maladie est imputée aux êtres surnaturels (Dieu ou ğin) ou bien aux mauvais sorts. Le mal est toujours situé à l'extérieur du moi, et vu comme une atteinte externe.

III- Le rayonnement de la civilisation maghrébine entre le XIIe et le XVIe siècle :

Dès la fin du XIIe siècle, un nombre important de savants andalous émigrent vers le Maghreb. La ville de Fès devient le relais principal entre le sud marocain, et les autres régions du monde musulman, en particulier la Péninsule ibérique et le Moyen-Orient². Fès s'insurge comme un centre spirituel où convergent divers courants initiatiques. La Qarawiyyin, le plus ancien établissement scientifique au Maroc, développe ses potentialités et attire l'élite religieuse passant par le nord du Maghreb³.

C'est ainsi qu'un nombre important des ouvrages d'al- Ġazālī ont été introduits. De ce fait le Maghreb prolongera l'esprit de l'Andalus et reprendra le

¹ MANDHOJ Olfa, La place de la spiritualité dans la prise en charge des maladies mentales et des addictions, Psychiatrie et santé mentale. Université Pierre et Marie Curie - Paris VI, 2015. France, p.23.

² VIMERCAI SANSEVERINO Ruggero, Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808 1912): Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idris. Rabat, Centre Jacques-Berque, 2014, p. 2.

³ VIMERCAI SANSEVERINO Ruggero, Fès et sainteté...Op.cit., p.2.

flambeau de l'art et de la science. Il devient le siège d'une des plus brillantes civilisations du monde arabo-musulman. À cette époque, trois médecins vont marquer l'histoire de la médecine : Avenzoar, Averroès et Maimonide. C'est ainsi que le grand poète et philosophe mystique Ibn 'Arabī, l'élève d'Ibn Rochd, analysera les méfaits des passions et de la colère sur l'équilibre du corps et de l'esprit, ainsi que les divers moyens de les prévenir et de les dominer.

A noter également que la médecine de l'âme a connu une importance remarquable à partir du IX^e siècle. Son enseignement par des médecins tels que: Ishāq Ibn 'Imrān (m.932), Ibn al-Ġazzār (898-980) et d'autres éminents médecins, a contribué au changement de la vision sur les croyances populaires concernant les origines de la maladie mentale. Ishāq Ibn 'Imrān qui a laissé un traité très intéressant sur la mélancolie intitulé *Traité de la mélancolie* ; *Maqāla fī al-Malīkhūlyā* traduit de l'arabe en latin par Constantin l'Africain¹ sous le titre de *De melancholia*. Il a remarqué que l'expression « mélancolie » ne dénote pas, en fait, la maladie elle-même, mais la cause immédiate de la maladie réside « *dans le fait qu'une vapeur s'élève de la bile noire et fait pression sur le siège de la raison, brouillant cette dernière, diminuant sa clarté et détruisant ainsi le pouvoir de compréhension* »².

Cette maladie de l'âme, selon Ibn 'Imrān, se manifeste par des croyances et des sentiments erronés basés sur la peur et la tristesse. Par exemple, l'hypocondrie est l'une des formes de la mélancolie qui laisse croire à la personne qu'elle est malade alors qu'elle est en bonne santé. C'est cette conviction qui

¹ Constantin l'Africain est l'un des premiers traducteurs de la science arabe en latin, né à Tunis. A 40 ans, il devient moine au Mont-Cassin et se met à la traduction en latin d'une sélection d'ouvrages médicaux arabes. Ces traductions ont permis à l'École de Salerne de connaître une période de grande prospérité. Ben Yahia B, « Les origines arabes du *De melancholia* de Constantin l'Africain ». In : *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 7, n°.2, 1954, p. 156.

² ULLMAN Manfred, *La médecine islamique...Op.cit.*, p. 83-84.

rend la personne malade¹. De ce fait, la mélancolie (bile noire) est une maladie qui crée des idées noires et fait redouter des choses imaginaires que le malade croit réelles².

Selon Claude Quézel, souvent le malade « *dit ce qu'il ne sait pas, et pense voir ce qu'il ne voit pas, et encore qu'il ait conçu choses fausses il les tient si fermes, qu'il souffrirait plutôt la mort que de s'en dédire, tant a de force le mouvement de sa folle imagination* »³. Quézel décrit le processus qui engendre la mélancolie comme suit :

« *L'atrabile arrive au cerveau, y atteint le siège de l'intelligence dont elle obscurcit la lumière, qu'elle trouble et corrompt au point de l'empêcher de saisir ce qu'elle a l'habitude de comprendre* »⁴.

La mélancolie peut avoir des origines corporelles comme l'altération du tempérament congénital, l'altération du tempérament après la naissance, l'excès dans le boire et le manger ou, au contraire, la sobriété, le sommeil prolongé ou, le manque de sommeil remplissent le corps d'une humeur mauvaise⁵. Comme elle peut avoir des origines psychiques telles que la perte d'un être cher, la crainte de Dieu par peur de ses châtiments⁶ etc. Enfin, Ibn 'Imrān, présente le traitement des cas dépressifs, en insistant sur la relation

¹ Citation tirée du compte-rendu de la conférence de Pauline Koetschet, sur « la mélancolie dans la médecine arabe médiévale », publié par Florian Besson, 2013. Disponible sur le site : <http://www.lescledumoyenorient.com/La-melancolie-dans-la-medecine.html> consulté en ligne le 28 décembre 2016.

² BEN YAHIA B, « Les origines arabes du De melancholia de Constantin l'Africain ». In : Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, tome 7, n°2, 1954, p. 158.

³ QUETEL C, Histoire de la folie...Op.cit., p. 211. Pierre Pigray, Epitome des préceptes de médecine et chirurgie avec ample déclaration des remèdes propres aux maladies, Paris, 1609.

⁴ BEN YAHIA B, Les origines arabes du De melancholia de Constantin l'Africain. In : Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, tome 7, n°2, 1954, p. 158.

⁵ BEN YAHIA B, Les origines arabes du De melancholia de Constantin l'Africain. In : Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, tome 7, n°2, 1954, p..158.

⁶ Ibid., p.158.

soignant - soigné. Le médecin marocain Ibn 'Azūz al-Murrākušī a laissé un ouvrage très intéressant sur la médecine dans lequel il présente tout ce qui peut affecter l'humeur humaine et les traitements adaptés. Il s'agit de *Ḍahāb al-kusūf wa nafy al-ẓulmā 'an 'ilm at-ṭibb wa aṭ-ṭabāi' wa al-ḥikma*.

1- Création des bîmâristâns au service des malades mentaux :

- *Qu'est-ce qu'un bîmâristân ?*

Le terme « bîmâristân », du persan bîmār « malade », et le suffixe stān qui désigne le lieu dans l'usage moderne ou maison. Le bîmâristân est surtout appliqué à un asile d'aliénés¹. Il accueille les faibles d'esprit auxquels des donations charitables étaient réservées durant leur séjour et après leur sortie de l'établissement². Ce mot est souvent indiqué ou abrégé en mârîstân, plus tard ce mot désignera l'hôpital psychiatrique dans la plupart des pays du monde islamique, notamment au Maroc.

Selon Laboudi Fouad, « *Il paraît que le premier hôpital connu sous le nom de bîmâristân était celui de la ville de [Ġundišapūr] en Iran actuel [Bilād Fāris] probablement fondé depuis le IV^e siècle* »³.

Dans la période de splendeur de la civilisation arabo-musulmane, plusieurs bîmâristâns ont été créés au cours des XI^e, XII^e et XIII^e siècles à, Damas, Bagdad, Le Caire et dans les grandes villes du Maroc telles que Fès, Marrakech, Safi et Salé. Ces bîmâristâns étaient dédiés non seulement aux personnes atteintes de maladies psychiques, mais ils étaient aussi des lieux d'enseignement

¹ COLLIN G.S, DUNLOP.D & SEHSUVAROGLU B.N, « Bîmâristân », in Encyclopédie de l'Islam, vol. I, Lyde, 1978, E.J. Bull, pp.1259-1262.

² SEKKAT F. Z, BELBACHIR S, « La psychiatrie au Maroc. Histoire, difficultés...Op.cit., p.606.

³ LABOUDI Fouad et al, Le Maroc, état, santé et société : Modèle des mârîstâns durant la période médiévale, Faculté de médecine et de pharmacie, Université Mohammed V, Rabat, Maroc, éd. La Tunisie Médicale, vol : 94, p. 1. Shehadeh K., « Al-Bîmâristân (l'Hôpital) », Revue d'histoire de la pharmacie, 84^e année, n°. 312, 1996. Actes du XXXI^e Congrès International d'Histoire de la Pharmacie (Paris, 25-29 septembre 1995) pp. 219-223.

médico-chirurgical. Les soins étaient donnés dans des services distincts selon la pathologie : chirurgie, obstétrique, ophtalmologie et psychiatrie. Dans certains hôpitaux comme al-'Adūdī et al-Nūrī, existait même une pharmacie¹.

Après le bīmāristān de Ğundišapūr plusieurs autres furent créés dans différents pays arabes. Il s'agit de « celui de Damas, créé par l'émir [al- Wālīd] Ibn Abdelmalik en 707, puis celui de Bagdad en 765, Marrakech en 1190, Fès en 1286... jusqu'en Andalous 255 ». Bien que certains historiens « [...] Attribuent la construction du premier bīmāristān au khalif Omayyade Al-Walid premier, calife de 86 à 91h. /705-715 J.C.

Une hypothèse rapportée surtout par l'historien Taqī'i ad Dine Al Maqrizi qui affirme dans son livre "Khitat" que le calife Al Walid premier fut le premier à bâtir, en 88H. /706 J.C., un bīmāristān en terre d'Islam »².

Pour un bon nombre d'historiens, le premier hôpital, au sens moderne du terme, a été construit au IX^{ème} siècle à Bagdad par Hārūn Al-Rašīd (786-809)³. Il a été conçu selon le modèle du bīmāristān de l'école de Gundishapur⁴. Mais le plus célèbre des hôpitaux de Bagdad est l'hôpital créé en 982 par l'émir 'Aḍud al-Dawla. Il comptait à son ouverture 25 médecins, et son premier directeur a été le grand maître al- Rāzī (m 319- 932)⁵. L'idée de sa création revint à ce dernier.

¹ HOUDAS, Y, La médecine arabe aux siècles d'or. VIII^{ème} – XIII^{ème} siècles, éd. L'Harmattan, 2003, p.87.

² BENMANSOUR Sofiah, L'histoire de la psychiatrie au Maroc, 2013, 62.

³ CHERIF Driss, « Al-Moristan ou l'hôpital dans le monde arabo-musulman », Histoire des sciences médicales, Tome XLVII, n° 2, 2013, 170.

⁴ AMMAR Sleim, « Histoire de la psychiatrie maghrébine », in Nosologie et culture. Manuel de psychiatrie du praticien maghrébin, éd. Par S. Douki, D. Doussaoui et F. Kacha, Masson, Paris, 1987, p. 268.

⁵ Moḥammad Ibn Zakaria al-Rāzī, Abū Bakr, un médecin, chimiste et philosophe musulman connu chez les Latins sous le nom de Rhazes [...]. Né à Rayy, au sud de Téhéran [...]. Il a été chef de l'hôpital de Rayy, puis chef de l'hôpital de Bagdad qui fut construit par le Calife Abbasside al-Muqtadir. [...] Al-Rāzī a écrit une série d'œuvres [...] «al- Ḥāwī » (Le Contenant), «al- Ğudarī wal- Ḥassaba » (La Variole et la Rougeole), « Ṭibb al-Fuqaraa » (La médecine des pauvres), « Kitāb 'Al-Mansouri' » (Livre d'al-Mansūrī) [...]. EL GHRARI Ḥalima, Les promoteurs de l'esprit scientifique dans la civilisation islamique, Extraits biographiques de la vie de savants musulmans à différentes époques de l'Histoire, traduit de l'arabe par Haydar EL- YĀFĪ.

Au Maghreb, le premier hôpital fut construit à partir de 830 à Kairouan sur le modèle du bîmâristân oriental, alors que le grand bîmâristân du Maroc est nommé Dâr al-Farağ (maison de la miséricorde). Il a été édifié par le sultan Almohade Ya`qūb al-Manşūr al-Muwaḥḥidī (850-595/1184-1199) à Marrakech. Ce bîmâristân semble avoir été détruit d'après al -Mu`ğab fī talḥīş aḥbār al-Mağrib d'`Abd al-Wāḥid al- Murrākuchī¹:

« L'hôpital était doté d'eau courante chaude et froide. Il disposait de bains, de cuisine, et de buanderie. Il comptait quatre bassins -dont l'un était en marbre blanc- qui laissaient couler l'eau autour de parterre de fleurs et d'arbres fruitiers que le Calife avait fait planter pour l'agrément des malades »².

Il est intéressant de mentionner que le sultan a créé une bibliothèque, consacrée aux livres de médecine, dans la même ville.

« Au même période, [Ya`qūb al-Manşūr al-Muwaḥḥidī] avait construit d'autres [bîmâristâns] dans d'autres endroits à travers son empire dont nous ignorons les dates précises de ces constructions ainsi que les noms des villes qui les avaient abritées. L'historien Ibn Abi Zara Al-Fassi dans son livre [Rawd al-Qirtās] rapporte seulement que [Ya`qūb al-Manşūr al-Muwaḥḥidī], les avait construits et qu'il avait consacré des indemnités pour les malades mentaux, les lépreux et les aveugles 262. Les sultans Mérinides, [Abū Yūsuf Ya`qūb, Abū al- Hasan et Abū

¹ `Abd al-Wāḥid b. `Alī al-Tamīmī al-Murrākuchī, chroniqueur maghrébin du début du XIII e siècle, né à Marrakech le 7 rabi' II 581/8 juillet 1185[...] il quitta de bonheur sa ville natale pour Fès où il fit ses études, et revint à plusieurs reprises dans la capitale almohade, avant de se rendre en Espagne. Lévi-Provençal, E., « `Abd al-Wāḥid b. `Alī al-Tamīmī al-Murrākuchī », in : Encyclopédie de l'Islam. Consulté en ligne le 07 mars 2017.

² AKHMISSE M, « Histoire de la médecine au Maroc, des origines à l'avènement du Protectorat », Histoires des Sciences Médicales, t.26, n°. 4, 1992, p.265.

'Inān], avaient eux aussi construit d'autres [bîmâristâns] au Maroc, mais tous disparurent après avoir été abandonnés à cause des difficultés financières¹».

Les institutions hospitalières disposaient d'une place réservée aux services psychiatriques comme le note Akhmisse :

« Les services psychiatriques jouissaient d'un confort inégalé. C'est ainsi qu'aux murs de chambres étaient accrochés, à l'intention des infirmiers, les écriteaux suivants : " soyez doux avec les malades ". Les aliénés n'étaient pas attachés ; l'après-midi ils assistaient à des concerts donnés par des orchestres andalous. Il s'agissait là de véritables séances de musicothérapie »².

L'hôpital assurait la séparation des hommes et des femmes et permettait la spécialisation des locaux : médecine, ophtalmologie et traumatologie : « Les patients disposaient d'habits de jour et de nuit. Ils pouvaient choisir leurs menus et en rentrant chez eux, ils recevaient un pécule en attendant d'être complètement rétablis³».

Al- Murrakuchī ajoute ;

« Après sa guérison, le pauvre recevait en sortant une somme d'argent pour vivre jusqu'au moment où il pourrait se suffire. Tout étranger tombé malade à Marrakech y était porté et soigné jusqu'à son rétablissement ou à sa mort. Tous les vendredis, le prince, après la prière, s'y rendait à cheval pour visiter les malades et prendre des nouvelles de chacun, leur demandant comment ils

¹SHEHADEH K., « Al-Bîmâristân (l'Hôpital) », Revue d'histoire de la pharmacie, 84 e année, n°. 312, 1996. Actes du XXXI e Congrès International d'Histoire de la Pharmacie (Paris, 25-29 septembre 1995) pp. 219-223.
LABOUDI Fouad et al, Le Maroc, état, santé et société : Modèle des mârîstâns durant la période médiévale, Faculté de médecine et de pharmacie, Université Mohammed V, Rabat, Maroc, éd. La Tunisie Médicale, vol : 94, p. 2.

² AKHMISSE, Mustapha, « Histoire de la médecine au Maroc, des origines à l'avènement du Protectorat, Histoire des sciences médicales, t.26, n°4, 1992, p.265.

³ AKHMISSE, Mustapha, « Histoire de la médecine au Maroc, des origines à l'avènement du Protectorat, Histoire des sciences médicales, t.26, n°4, 1992, p.265.

allaient, comment ils étaient soignés. Il garda cette habitude jusqu'au jour de sa mort¹ ».

C'est la période des Almoravides et des Almohades (1069-1269) qui a constitué le grand moment historique de la médecine au Maroc. De grands médecins sont apparus et ont exercé leur art de guérir tels qu'Ibn Ṭufayl, Ibn Zohr, Ibn Rochd, Ibn Bāḡa, etc. Par ailleurs, l'époque Mérinide a vu se développer, pour la première fois, des cures thermales à Mulāy Ya'qūb et à Sīdī Ḥrāzam qui sont présentes jusqu'à nos jours.

La ville de Salé a connu, elle aussi, la construction d'un bīmāristān annexe au marabout Sīdī Ibn 'Achīr en 1247 H / 1831-1832². « Il a été fondé par le sultan [mérinide] Abū al-Ḥasan et achevé par son fils le sultan Abū Inān (1348-1358[...]. Cette institution de grande renommée fut destinée à l'étude des sciences de la médecine et aussi pour abriter un petit centre hospitalier³».

Selon Al-Ithāf al-Waḡīz, ce bīmāristān était un établissement composé de plusieurs chambres pour les malades et les aliénés⁴. Il a attiré des éminents savants venus de l'Andalousie tels al-Zahrāwī, Ibn Zuhr, Ibn Rušd, Ibn al-Bayṭār afin d'enseigner la science médicale. Ce qui peut révéler et témoigner du grand intérêt accordé à la santé mentale à l'époque⁵. Mais le bīmāristān le plus connu fut celui de Sīdī Fraḡ.

¹ BELKAMEL, B., & ROUYANE, B, Bīmāristāns au Maroc. Histoire des sciences médicales.1994, p.27.

² EL AYADI, M, Les mārīstāns dans le monde arabo-musulman, Histoire des sciences Médicales, t.28, n°2, 1994, p.151.

³ LABOUDI Fouad et al, Le Maroc, état, santé et société : Modèle des mārīstāns durant la période médiévale, Faculté de médecine et de pharmacie, Université Mohammed V, Rabat, Maroc, éd. La Tunisie Médicale, vol : 94, p. 1.

⁴ Ibid., p. 2. Doukkali M. Ben Ali, Al-Ithaf Al-Wajiz, Annoté par Mustapha Bouchaara, 2ème édition, 1996, p. 73-75.

⁵ Ibid.,

2. Le bîmâristân de Sidi Frağ :

Les Mérinides ont édifié plusieurs bîmâristâns au Maroc comme celui de Fès qui abritait le plus célèbre des bîmâristâns, Sîdî Frağ, au centre de l'antique Médina. Il fut construit par le Sultan Abū Yūssuf ibn Ya'qūb comme c'est marqué sur trois plaques marbrées dans les trois langues : l'arabe, l'anglais et le français.

« Hôpital de plusieurs spécialités et lieu d'enseignement de la médecine, il fut construit vers 1268 par le roi Mérinide Youssef ibn Yacoub. Celui-ci lui attacha un grand nombre de biens de main-morte (Habous) qui permit à cet hôpital de connaître son apogée au 14^e siècle. Léon l'Africain (Hassan El Wazzane) a travaillé dans ce [bîmâristân]. Il fut probablement pris comme modèle pour la construction du premier hôpital psychiatrique dans le monde occidental (Valencia, Espagne 1410) »¹.

Notons que les informations liées à ce bîmâristân furent données par l'association marocaine d'Histoire de la médecine en 1993. Il aurait été dirigé par le médecin andalou Frağ al- Ḥazrağî au XVI^e siècle, après l'installation des Andalous au Maroc, ce qui lui valut son nom². Il était géré par le « *Waqf* »³ sous contrôle de l'État. Les soins étaient gratuits pour les indigents. Les familles des

¹ Nous attirons l'attention de nos lecteurs sur une divergence entre les points de vue des historiens concernant le modèle des hôpitaux. Selon DR de Mazel le mârîstân Sîdî Frağ est édifié sur un modèle inspiré de l'architecture hispanique. MAZEL Dr de, Visite au mârîstân de Sidi Frej à Fèz...Op, Cit, p. 12. Alors que sur la plaque de marbre, à l'entrée du mârîstân, est marqué ceci : « Ce mârîstân fut probablement pris comme modèle pour la construction du premier hôpital psychiatrique dans le monde occidental (Valence, Espagne 1410). Le mârîstân Sîdî Frağ a fonctionné jusqu'en 1944. Voir la photo en annexe page. 345.

² SEKKAT F. Z, BELBACHIR S, « La psychiatrie au Maroc. Histoire...Op.cit., p.606.

³ Matériellement et moralement. C'est la racine de waqafa dans le sens de ḥabasa. Les fuqahâ' donnent au mot waqf le sens suivant : rendre un bien inaliénable et en distribuer l'usufruit aux pauvres, fût-ce de manière collective, ou de le consacrer aux bonnes œuvres. Pour en savoir plus sur ce sujet voir : SROOR Mousa, Fondations pieuses en mouvement : De la transformation du statut de propriété des biens waqfs à Jérusalem (1858-1917). Nouvelle édition [en ligne. Damas : Presses de l'Ifpo, 2010 (généré le 11 février 2018). Disponible sur <http://books.openedition.org/ifpo/1264>.

malades étaient souvent assistés en cas de besoin. À la sortie, les patients recevaient une somme d'argent¹.

L'établissement fut dirigé par Ibn Rochd, connu par le nom Averroès (1126-1198) chez les Occidentaux², et par Muhammad Ben Kāsam El Qurachi. Léon l'Africain³ travailla pendant deux ans comme secrétaire au début du XVI^e siècle qui selon lui :

« ...cet hôpital est pourvu de tous ministres et officiers qui sont en semblable cas requis ; comme de notaires, facteurs, protecteurs, cuisiniers, et autres, qui sont au gouvernement des malades, et chacun a un salaire assez suffisant. De mon adolescence j'y demeurai deux ans notaire, comme c'est la coutume des jeunes étudiants, qui, exerçant cet office, ont trois ducats⁴ le mois pour leur gages »⁵.

Le bîmâristân disposait d'un espace de musicothérapie spécial pour traiter les malades⁶. Également il importe de souligner que le traitement par la musique andalouse était intégré dans cet enseignement grâce au médecin andalou Frağ al-Ḥazrağī. La plupart des médecins arabes recommandaient la musique comme thérapie. Ibn Buṭlān médecin du XI^e siècle a insisté sur l'effet bénéfique de

¹ SEKKAT.F. Z, BELBACHIR.S, « La psychiatrie au Maroc...Op.cit., p.506.

² MAZEL Dr de, Visite au mârîstân de Sidi Fredj, éd. Imprimerie du Protectorat (Rabat), 1992, p.1. Le mârîstân de Sidi Frağ fut dirigé par Averroès. Mais puisque Averroès est né à Cordoue en 1126 et mort au Maroc en 1198, c-à-d avant la construction du mârîstân en 1286. Si ce détail est exact, il indique que le mârîstân a bien existé avant le sultan Abū Ya'cūb Yūssuf.

³ Hassan fils de Muḥammad, appartenait à une famille de Grenade ; il portait le surnom de Ouzzan (peseur public). Il est connu en Europe sous le nom de Jean Léon, prénoms de Léon X que ce pontife lui donna lorsqu'il abjura l'islamisme entre ses mains [...] Il se qualifia aussi de Fassy, parce qu'il avait été élevé à Fès et qu'il y avait établi son domicile. Il avait fait, à l'université de Fès, des études en théologie et en littérature. Léon l'Africain (1496 ? -1548). Description de l'Afrique : tierce partie du monde, éd. Gallica, 1896, p. 20-22.

⁴ Le ducat est une ancienne monnaie dont le nom vient de l'italien « ducato ». L'étymologie indique qu'il s'agit d'une monnaie à l'effigie d'un duc.

⁵ L'AFRICAIN, Léon, De l'Afrique contenant la description de ce pays, t.1, par Léon l'Africain et La navigation des anciens capitaines portugais aux Indes orientales et occidentales, trad. Jean Temporal, t. I, Bibliothèque nationale de France, 1830, p. 341.

⁶ SEKKAT F. Z, BELBACHIR S, « La psychiatrie au Maroc. Histoire...Op.cit., p.606.

la musique « *l'effet de la mélodie sur un esprit dérangé est semblable à celui des médicaments sur un corps malade* »¹.

Les instruments musicaux les plus utilisés, à cette époque, pour composer des mélodies susceptibles d'apaiser et détendre l'esprit des aliénés et calmer leurs émotions étaient al- nāy (flûte) qui symbolise l'âme humaine et al-'ūd (la luth) qui est le symbole du monde terrestre².

Ce bîmâristân aurait probablement servi de modèle pour la construction des premiers hôpitaux psychiatriques consacrés à l'assistance des malades mentaux dans le monde occidental. Il s'agit de l'hôpital de Valence, de Séville et de Tolède créés respectivement 1410, 1436 et 1483. Et comme le soulignent Lwoff et Sérieux, ces idées d'assistance des aliénés se sont propagées dans le monde chrétien grâce aux asiles créés par les musulmans en Espagne.

Lwoff et Sérieux ont fait une enquête entre mars et juin 1910 dans les bîmâristâns et les prisons des principales villes du Maroc (Tanger, Azila, Larache, El Ksar, Fès, Rabat, Salé et Casablanca) :

« Ils distinguent tout d'abord trois catégories d'aliénés : les « inoffensifs », vivant en plein air, ceux qui sont "gênants", gardés à domicile, enfin ceux considérés comme [...] "dangereux », qui sont enfermés dans les[bîmâristâns] ou les prisons. Les premiers, ceux qui sont en liberté, constituent le plus grand nombre et vivent de mendicité ³».

La présence des bîmâristâns qui ont joué un rôle primordial dans la guérison des maladies mentales grâce à des drogues à base végétale et arbustes selon les

¹ GORINI R, BAGGIERI G & GIACOMOM D, Internement et traitement de la maladie mentale au Moyen-âge islamique : l'exemple des mârîstâns au Maroc et en Syrie, *Antropo*, 7, 2004, p.102.

² Ibid., p. 102.

³ BENNANI Jalil, *Psychanalyse en terre d'islam, Introduction à la psychanalyse au Maghreb*, ERES, 2000, p.25.

manuels de médecine du Moyen-âge. Ces traitements étaient caractérisés essentiellement par la préparation des purges, des sédatifs, en particulier l'opium, des décoctions, des digestifs, des pastilles, des pommades, des sirops et des remèdes. Ces bîmâristâns peuvent être considérés comme l'équivalent des pharmacies d'aujourd'hui.

« Le rôle de cet établissement était de fabriquer les remèdes, de les distribuer et d'en stocker une partie pour les guerres et catastrophes éventuelles »¹.

Dans la plupart des bîmâristâns, au Maroc, se trouvaient des services destinés au traitement des aliénés. Ces derniers étaient entourés d'une bonne ambiance de musique, de soins et de relations humaines. Généralement, ces enseignes étaient comme des

« Palais princiers avec un plan cruciforme édifiés autour d'une cour centrale rectangulaire dans laquelle se trouve une fontaine, arbres, fleurs parfumées et plantes vertes associés au gargouillement et à la fraîcheur de l'eau, des fontaines, étaient considérés comme curatifs et faisaient partie intégrante de la thérapie des aliénés »².

A cette époque, en Europe la « folie » a été considérée comme étant une maladie dont l'étiologie est surnaturelle, tandis que les Arabes étaient plus avancés au niveau des notions concernant la pathologie mentale. Ce n'est qu'au XVIIIe siècle, siècle des lumières, pour que les Occidentaux reconnaissent que le

¹ AKHMISSE, Mustapha, « Histoire de la médecine au Maroc, des origines à l'avènement du Protectorat », Histoire des sciences médicales. T.26, n°4, 1992, p.264-265.

² GORINI R, BAGGIERI G & GIACOMO D, Internement et traitement de la maladie mentale au Moyen-âge islamique : l'exemple des mârîstâns au Maroc et en Syrie, Antropo, 7, 2004, p.100.

« fou » a le droit d'être libre afin de recevoir des soins. « *En 1793, le médecin Pinel délivre les aliénés de Bicêtre de leurs chaînes afin de vouloir les guérir*¹».

Encore à cette époque, les malades mentaux étaient considérés comme responsables de leur folie, souvent même comme des criminels. « *Pinel procède thérapeutiquement au silence, la persuasion ou la douche punitive (au bain, on rappelle la faute commise par le "fou" puis on lâche soudainement un courant d'eau froide sur sa tête)*²». Ceci engendre un choc chez le malade.

Ce choc va constituer une thérapie pour les malades comme l'insulinothérapie³, l'électrochoc⁴, etc.

Cette époque constitue en quelques sortes l'âge d'or marocain, relativement au traitement et prise en charge de la "folie", Chénier affiche et exprime son attitude d'étonnement sur le passé glorieux du Maroc, en disant :

« Je ne concevais pas qu'une nation qui n'est qu'à deux pas de l'Europe, qui en avait conquis et ravagé une partie, qui en avait peut-être adouci les mœurs en introduisant ces romans ingénieux qui réunissent les vertus et les bienséances aux sentiments de la galanterie, eût dégénéré au point d'être à plusieurs siècles loin de nous. Je ne concevais pas qu'un peuple éclairé déjà, lorsque l'Europe a

¹ LARHERIBI A, Les représentations de la population marocaine sur les deux types de thérapeutiques des maladies mentales : moderne et traditionnelle, thèse pour le doctorat de 3 -ème cycle en psychologie sociale et interculturelle, Université Paris, 1983, p.33.

² Ibid., Méthode servant au traitement des psychoses productives, et plus particulièrement de la schizophrénie, est aujourd'hui abandonnée en ce qui concerne l'ensemble des traitements psychiatriques modernes [...] La méthode avait été découverte à Vienne avant d'être proposée en France dès l'année 1936. L'insulinothérapie était aussi appelée cure de Sakel, du nom de son inventeur, le Dr Manfred Sakel [...]. La cure de Sakel pouvait se pratiquer sous deux formes, la "petite" et la "grande insuline". Elle revenait à provoquer, à l'aide d'une injection d'insuline, un coma « artificiel », en mettant en souffrance de glucose le cerveau. CHARLIER Jérémy, Évolution des traitements des psychoses, Université Henri Poincaré, Nancy 1, 2005, p.34-35. p.33.

³ Le traitement consistait à provoquer une crise comitiale généralisée au moyen d'un courant électrique à administration transcrânienne. Plusieurs séances étaient répétées et espacées dans le temps. CHARLIER Jérémy, « Évolution des traitements des psychoses », Université Henri Poincaré, Nancy, 2005, p. 35.

⁴ KNINAH Abdeslam, Image(s) française(s) du Maroc avant le Protectorat : (XVIIe-XXe siècles), Littératures. Université d'Avignon, 2015, France, p. 140. CHÉNIER Louis, Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'empire de Maroc, t.1, pp. 12-13.

reçu les premières idées de civilisation, fût revenu sur ses pas et qu'il eût repris la façon de vivre des nations qui ont vécu quatre mille ans avant nous ¹».

3. La dégradation des bîmâristâns après le XVe siècle :

Depuis la fin des Mérinides (XIV^e et XV^e siècle), le Maroc est entré dans un processus de repli et d'enfermement qui explique son retard sur les plans technologiques et économiques². Ceci a conduit à la dégradation des bîmâristâns et a laissé la place libre aux guérisseurs traditionnels. À partir du XVI^e siècle, les bîmâristâns sont devenus des asiles et des lieux de détention pour les aliénés.

Le bîmâristân est considéré comme asile, ou plutôt prison d'aliénés musulmans³. Des malheureux enchaînés à la muraille de loges étroites attendent que la baraka du saint protecteur leur rende la raison et la liberté.

Ḥassan al-Wazzān, connu plus tard sous le nom de Léon l'Africain, qui était « 'Adūl », notaire attaché au bîmâristân⁴, décrit ce dernier dans son traité Description de l'Afrique, comme suit :

« Il existe dans cet hospice quelques chambres réservées aux fous, c'est -à-dire à ces déments qui lancent des pierres ou commettent d'autres méfaits. Ils y sont mis aux fers et enchaînés. Les parois de ces chambres qui sont du côté du corridor et du côté de l'intérieur du bâtiment sont bardées de très solides solives de bois. Celui qui a la charge de donner à manger aux fous, quand il en voit un agité, lui administre une bonne volée avec un bâton qu'il porte constamment

¹ MOUHTADI N, « Réflexions sur les blocages culturels au développement », Revue internationale de sociologie et de sciences sociales, v.13, n°.1, 2010, pays de la Loire. En ligne sur le site :

<http://www.espritcritique.fr/publications/1301/esp1301article13.pdf> : consulté le 2 septembre 2016.

² L'OMS, Résolution des problèmes de santé mentale : un disciple en pleine mutation, p.49. En ligne sur le site : http://www.who.int/whr/2001/en/whr01_ch3_fr.pdf Consulté le 29 décembre 2016.

³ MAZEL Dr de, Visite au mârîstân de Sidi Fredj à Fez, éd. Imprimerie Officielle du Protectorat (Rabat), 1922, p.12.

⁴ Ibid., p.22.

pour cet usage. Il arrive parfois que quelque étranger s'approche de ces chambres, les fous l'appellent et se plaignent à lui [...] si le passant croit l'un d'eux et s'appuie sur le bord de la fenêtre de sa chambre, le fou l'empoigne d'une main par les vêtements et, de l'autre main, lui barbouille la figure d'excréments [...] Aussi, les gardiens disent-ils aux étrangers de prendre garde à ne pas trop s'approcher des chambres »¹.

Le Dr de Mazel a occupé, le premier, la fonction de Directeur du premier hôpital psychiatrique marocain : l'hôpital de Berrechid. En 1921, il visite le bîmâristân de Sidi Frağ, dix ans après la mission de Lwoff et Sérieux, ses constatations et ses conclusions ne diffèrent pas beaucoup de celles de ses prédécesseurs². Selon lui, l'impression générale que laisse le mârîstân de Sidi Frağ est celle d'une institution primitive et barbare³.

Esquirol, élève de Pinel, a préconisé l'isolement du malade mental afin de le soigner. Cette théorie de l'isolement est apparue « avec la fameuse loi du 30 juin 1838 et la création d'hôpitaux d'aliénés départementaux permettant d'accueillir, d'isoler et de traiter les patients, en exerçant sur eux une contrainte thérapeutique au nom du risque de dangerosité ⁴».

En France, vers la fin du XVII^e siècle, « on a multiplié les asiles, mais ils ne soulagent que la crainte publique [...] des milliers d'insensés sont renfermés dans les Maisons de force sans qu'on songe seulement à leur administrer le moindre remède. Le demi-insensé est confondu avec celui qui l'est tout à fait ; le Furibard

¹ L'AFRICAIN, Léon, De l'Afrique contenant la description de ce pays, t.1, par Léon l'Africain et La navigation des anciens capitaines portugais aux Indes orientales et occidentales, trad. Jean Temporal, t. I, Bibliothèque nationale de France, 1830, p. 340.

² BENNANI Jalil, « Le mârîstân de Sidi Frej visité par Du Mazel » Psychanalyse en terre d'islam. Introduction à la psychanalyse...p.109.

³ MAZEL Dr de, Visite au mârîstân de Sidi Frej à Fèz...Op. Cit, p.19.

⁴ ALLILAIRE. J.F, « Psychiatrie et société » in, Santé, médecine société, sous-direction de Lucien Israël, Presses Universitaires de France, 2010, Paris, p. 396.

avec le Fou tranquille [...] à moins que la Nature ne vienne à leur secours en les guérissant, le terme de leurs maux est celui de leurs jours¹».

D'après Mohamed Ghoti² « *La lecture attentive des écrits de l'époque sur le Maroc ne montre, certes, qu'un pays décadent, attardé, et leurs auteurs européens semblent s'être attachés qu'à décrire les aspects négatifs d'une situation résultant de ce siècle de difficultés* »³.

Après la chute de l'empire islamique, le retour en force de la géomancie, de l'astrologie, et des sciences occultes va influencer l'approche diagnostique et thérapeutique des malades mentaux⁴. Le surnaturel et l'irrationnel revinrent au-devant de la scène. L'assistance aux aliénés sera dévolue aux marabouts. Les bîmâristâns tomberont peu à peu en décrépitude et deviendront des asiles psychiatriques.⁵

A cette époque, il n'y avait aucun établissement moderne pour accueillir les malades mentaux, ni d'ailleurs pour d'autres types de malades⁶. Les malades considérés comme étant possédés par des forces surnaturelles « ğinns » reclus au domicile familial ou dans des marabouts à cause de leurs comportements violents. En revanche ceux qui ne disposaient pas de soutien familial erraient dans les rues vivant de mendicité.

¹ QUETEL C, Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours, éd. Tallandier, Paris, 2012, p. 182.

² Lauréat de la faculté de Médecine de Paris Ancien chef de Service du Centre Hospitalier de Casablanca Ancien Président du Conseil Supérieure de l'Ordre des Médecins Fondateur et ancien Président de la Confédération des Syndicats Médicaux du Maroc Fondateur et ancien Président de la Société Marocaine des Sciences Médicales less. Consulté en ligne sur le site :

https://www.academia.edu/31612234/histoire_de_la_me_decine_au_maroc_copie.pdf.

³ GHOTI Mohammed, « Histoire de la médecine au Maroc », Academia, p. 4. En ligne sur le site :

https://www.academia.edu/31612234/histoire_de_la_me_decine_au_maroc_copie.pdf

⁴ SEKKAT F. Z, BELBACHIR S, « La psychiatrie au Maroc. Histoire...Op. Cit, p.606.

⁵ Ibid., p.606.

⁶ SEKKAT F. Z, BELBACHIR S, « La psychiatrie au Maroc. Histoire, difficultés et défis », L'information psychiatrique, éd. John Libbey Eurotext, v. 85, n°. 7, 2009, p. 605.

A partir de cette période, la population est retournée vers les lieux de culte afin de soulager les souffrances, en présentant des offrandes aux saints guérisseurs dans l'espoir d'obtenir leur intercession et de bénéficier de leur baraka. Ces offrandes peuvent être des tissus, des bougies, et surtout des sacrifices d'animaux avec des caractéristiques spécifiques.

IV. L'état de santé au Maroc.

A- L'état de santé avant le Protectorat :

Vers le XVe et le XVIe siècle, L'état de santé de la population marocaine, était catastrophique et très médiocre. De nombreuses épidémies telles que le choléra, la variole, la peste, la tuberculose, le typhus, la grippe et la lèpre, ont été la cause directe de pertes humaines considérables.

« R. Debré, médecin étranger, exerçait entre Casablanca et Marrakech, était impressionné par le délabrement des corps. Il relatait dans son livre "l'honneur de vivre" ce qu'il voyait : " plaies suppurantes jointures gonflées, membres déformés par les fractures mal réduites, paupières bouffies, globes oculaires gravement lésés, tumeurs cutanées, beaucoup d'enfants à ventre enflé, parfois vieillards boitant et marchant à peine..." Par ailleurs, les [mâristâns] étaient à l'époque dans un état de délabrement avancé, et ne pouvaient prétendre soigner valablement les malades, en particulier les malades mentaux »¹.

Généralement il semble que la famine est la cause de toutes ces épidémies :

« Les famines provoquaient des épidémies, qui [...] N'aidaient pas à améliorer la production agricole. Ce cercle infernal était aggravé par le fait que les notions

¹ MOUSSAOUI Driss, « Histoire de la médecine au Maroc...Op.cit., p. 292-293.

d'hygiène les plus élémentaires n'étaient pas respectées dans les villes, et encore moins dans les campagnes »¹.

La médecine précoloniale se caractérisait par deux pratiques, l'une populaire, mélange de magie et d'un savoir médical qui était majoritairement inspiré de celui de l'âge d'or, du grand lègue de la médecine des savants arabo-musulmans d'Andalousie, Les moyens utilisés relevaient alors de la "thérapeutique religieuse [fqiḥ], de l'astrologie, de pratiques d'exorcisme, et de l'utilisation de quelques préparations d'herbes médicinales".²

Malgré l'existence des hôpitaux édifiés (exemplaires pour leur époque) à Fès et à Marrakech, il y avait pratiquement aucune organisation sanitaire au sens propre du terme. L'élan médical subit le même arrêt que la civilisation arabo-musulmane³. Le mâristân de Fès, abritant les malades mentaux, n'était pas connu par la majorité de la population marocaine.

A noter que l'art de guérir était considéré comme secondaire et moins intéressant aux yeux des biographes maghrébins pour qui le savant était avant tout un juriste, un philosophe ou un poète avant d'être un homme de science⁴. De ce fait, cette période était caractérisée par l'influence des *fuqahā'* et des marabouts. Cependant, il y avait tout de même un cadre scientifique même si peu répandu, en particulier la médecine par les plantes qui était extrêmement vivante⁵.

¹ Ibid., p. 292.

² MOUSSAOUI D, BATTAS O, CHAKIB A, « Histoire de la médecine au Maroc pendant le protectorat », Histoire des sciences médicales, t.26, n°4, 1992, p.293.

³ BREJON de LAVERGNE, Nicolas, « De l'hôpital aux soins de santé de base : le cas du Maroc », in : Salem Gérard (éd), Jeannée Émile (éd). Urbanisation et santé dans le Tiers Monde : transition épidémiologique, changement social et soins de santé primaires. Orstom, Paris, 1989, p. 367-368. (Colloques et Séminaires). Séminaires International de Pikine, (SEN), 1986.

⁴ AKHMISSE, Mustapha, « Histoire de la médecine au Maroc, des origines à l'avènement du Protectorat », Histoire des sciences médicales. T.26, n°4, 1992, p.263.

⁵ BREJON de LAVERGNE, Nicolas, « De l'hôpital aux...Op. Cit, p. 367-368.

La plus grande préoccupation était la lutte et la prévention de la population contre les maladies transmissibles envahissantes à l'époque et qui vite se transformaient en épidémies notamment sous l'impact des périodes de la famine, aussi par les mauvaises conditions d'hygiène¹. « *La population grouillait littéralement au milieu des ordures, la peste, le typhus, la variole faisaient des hécatombes périodiques* », écrit le Docteur F. Weisgerber (1868-1944), dans son livre *Au seuil du Maroc Moderne*². D'ailleurs, Michel Foucault, situe l'expérience de la folie en rigoureuse continuité avec celle de la lèpre³. Il suffira que la lèpre disparaisse, que le lépreux ne soit plus le support visible du mal, pour qu'en un siècle ce soit le « fou » qui relaie cette figure.

Ghita El Khayat considère qu'avant la colonisation, les troubles mentaux semblent avoir été moins nombreux étant donné que la population était beaucoup plus réduite, société peu ou pas déstructurée, une société qui affichait une grande tolérance aux « débilés mentaux », pas de différenciations des niveaux d'intelligence et donc pas de compétitivité, pas de discrimination, de séparatisme et peu de démences⁴. Les possédés étaient placés comme des victimes d'un malheur. De ce fait, ils étaient relativement bien tolérés. « *Ils bénéficiaient de la compassion et de la charité et ils n'ont jamais été l'objet d'actions collectives d'exclusion ou d'agression. Ils bénéficiaient des prestations des différents herboristes traditionnels aux charlatans*⁵ ». Pour d'autres, la cause d'un tel phénomène revient à la volonté divine par amour à la personne. C'est

¹ Ibid., p. 368.

² GHOTI Mohamed, « histoire de la médecine au... Op.cit., p. 4.

³ TOUATI F-O, *Maladie et Société au Moyen Âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de sens jusqu'au milieu du XIV e siècle*, éd. De Boeck Université, 1998, Paris, p.48.

⁴ EL KHAYAT Ghita, « Islam et psychanalyse au Maroc : résistances culturelles ou conciliations ? » In. MEKKI-BERRADA A, *L'Islam en anthropologie de la santé mentale : théorie ethnographie et clinique d'un regard alternatif*, éd. LIT Verlag Münster, Berlin, 2010. 115.

⁵ PAES Mehdi, et al, « La psychiatrie au Maroc », *L'information Psychiatrique*, v. 81, 2005, p. 473.

une façon de tester sa foi et sa confiance en Dieu. C'est tout à fait le contraire de la vision de la chrétienté. Cette dernière renvoie ce genre de maladie à la punition divine.

Ainsi et à la lumière de ce qui précède nous pouvons dire que la population marocaine a pu tirer profit de la diversité culturelle et développer sa propre identité durant la période de la colonisation française et aussi après la chute de Grenade (1492) et également durant tout le XVI^e siècle, quand « *des maures et des marranes vinrent se réfugier au Maghreb, surtout dans les cités du Nord, du Rif et du littoral méditerranéen* »¹.

¹ MEZIANE M. Origines de la médecine traditionnelle marocaine : Enquête de terrain dans la région d'Oujda, thèse pour le diplôme d'état de docteur en pharmacie, 2003, p. 23.

Conclusion :

la société marocaine, conceptualise le champ de la folie à travers de multiples représentations, pour l'interpréter et l'analyser et attribuer une signification qui est acceptable à grande échelle d'abord le groupe sociale, la tribu, par la famille et l'entourage du malade, ainsi que par ce dernier même ce qui permet de répondre à la question pourquoi moi et pourquoi je suis atteint d'une maladie?, comme le souligne A. Aouttah, dans son étude relative aux traitements et interprétation des maladies mentales au Maroc, et qui dit que la société marocaine en attribuant à une autre entité surnaturelle l'origine de la maladie offre à l'entourage du malade et aussi le malade lui-même d'avoir une réponse à la maladie.

Le sujet malade ayant une forme de "folie" est considérée comme victime d'une atteinte ou attaque endjinnique "une possession", soit victime du mauvais œil, de la magie noire ou d'un ensorcellement, ou encore pour certains le destin ce qui permet d'abord une certaine conception, une explication et de même tolérer sa maladie, ainsi plus on reconnaît sa maladie et qu'on l'admet plus le sujet malade tente de la surmonter.

Dans la même envergure M. Elbachari, dit que la société tolère mieux la possession mieux que la "folie", et ainsi le malade devient privilégié d'être possédé et accéder au traitement généralement traditionnel. Ajoutons ensuite que dans la même perspective, M. Boughali, dans sa sociologie de la maladie mentale au Maroc, dit que le fait de limiter la cause de la maladie mentale dans un domaine de l'invisible permet à la société de s'énoncer et exclure toute participation et responsabilité immédiate.

La société marocaine conceptualise la folie à partir des représentations qui se traduisent par un lexique abondant des termes et qui permettent une certaine hégémonie et une classification de ces concepts en fonction de chaque état supposé être atteint d'un trouble mental, ainsi nous avons une multitude de termes qui distinguent les niveaux de folie.

Cette richesse patrimoniale et culturelle, de la civilisation arabo-musulmane, appréhendée à travers l'un des aspects fréquent dans toutes les sociétés, l'aspect du rapport avec la maladie mentale ou "la folie", révèle à quel point cette culture s'est donné les moyens possible pour consolide bien avant le rapport à l'autre, à le protéger et le traiter avec dignité, à l'adopter sans exclusion, seulement il reste un volet à mettre en question, c'est surtout l'enregistrement, la transcription et la sauvegarde de ces aspects, qui risque de subir une certaine perte pour les générations futures, notamment sous l'effet de cette mondialisation, et cet envahissement médiatique, ce qui nous mène à nous interroger sur le devenir de ces aspects culturels, authentiques, et comment pouvons-nous la préserver ?

Références bibliographiques :

- **AOUTTAH Ali**, Interprétations et Traitements Traditionnels de la Maladie Mentale au Maroc, OKAD, Rabat 2008.
- **BECHARA Antoine**, « L'islam et le discours de la Folie terre d'origine et pays d'accueil » thèse de doctorat soutenue à Montréal, Juin 1997.
- **BENNANI Jalil**, la Psychanalyse au Pays des saints. Le fennec. Janvier 1996.
- **BOUGHALI Mohammed**, Sociologie des maladies mentales au Maroc, Casablanca, Afrique-Orient, 1988.
- **BOUSQUET Georges Henri**, « Fiqh et sorcellerie (petite contribution à l'étude de la sorcellerie en Islam) », Annales de l'Institut d'études orientales, t. VIII, 1949-1950.
- **CHEBEL Malek**. Le corps dans la tradition au Maghreb. Presses Universitaires de France. Paris, 1984.
- **DEVREUX Georges**, Essais d'ethnopsychiatrie générale, Gallimard, Paris, 1970.
- **DERMENGHEME Emile**, Le Culte des saints dans l'islam maghrébin, Paris, Gallimard, 1982 (1954), coll. Tel.
- **DOUTTÉ Edmonde**, La Société musulmane du Maghreb : magie et religion dans l'Afrique du Nord, Maisonneuve et Geuthner, Paris, 1984 (1908).
- **LAPLANTINE François**, Anthropologie de la maladie. Étude ethnologique des systèmes de représentations sociales étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine. Paris, Payot, 1986.
- **MEKKI-BERRADA Abdelwahed**, La portée thérapeutique et herméneutique de la baraka. Anthropologie des recherches de soins et des quêtes de sens dans le Maroc urbain. Université de Montréal, 1997.
- **NAAMOUNI Khadija**, Le Culte de Bouya Omar, Casablanca, EDDIF, 1993.

- **NATHAN Tobie**, *l'influence qui guérit*, éd, Odile Jacob, Paris, 1999.
- **PREMARE Alfred Louis** (de), *Sîdi Abd-er-Rahman El-Mejdûb: mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au xvi^e siècle*. Éditions du CNRS. Paris, 1985.
- **RADI Saadia**, *Surnaturel et société* Centre Jacques-Berque Maktabat al-Maghreb, 2013.
- **RHANI Zakaria**, *Le culte de Ben Yeffou : sainteté, rituel et pouvoir au Maroc*. Soutenu à l'université de Montréal. Novembre 2008.
- **WESTERMARCK Edward**, *Survivances Païennes dans la Civilisation Mahométane*, Payot, Paris, 1935.

**La communication intergénérationnelle:
dialogue des âges et construction d'un lien durable**

Dr. Ilham LAMLIH

Laboratoire de recherches « Langue, Littérature,
Imaginaire et Esthétique »

Université Sidi Mohamed Ben Abdellah-Fès
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Sais-Fès
Maroc

Résumé :

La communication intergénérationnelle est un enjeu clé pour renforcer la cohésion sociale et favoriser la compréhension mutuelle entre générations. Elle repose sur trois axes principaux. Les écarts dans les styles de communication, les valeurs et les attentes peuvent générer des malentendus, mais aussi enrichir les interactions. Ces différences nécessitent des efforts d'adaptation et une reconnaissance mutuelle pour construire un dialogue constructif. La transmission intergénérationnelle joue un rôle central dans la préservation des savoirs et des valeurs. Cependant, l'évolution des pratiques communicatives, notamment grâce aux outils numériques, invite à un équilibre entre tradition et innovation pour maintenir une continuité tout en s'adaptant aux contextes contemporains.

L'écoute active, l'empathie, l'utilisation des technologies numériques et la création d'espaces collaboratifs favorisent des échanges productifs entre les générations. Ces stratégies permettent de réduire les malentendus, de renforcer les liens et de promouvoir une communication durable. En conclusion, la communication intergénérationnelle est à la fois une source de richesse et un

moteur de transformation sociale. Sa réussite dépend de notre capacité à valoriser les contributions de chaque génération, à surmonter les écarts et à cultiver une vision commune, où diversité et solidarité deviennent des forces motrices pour un avenir harmonieux.

Mots clés: Communication intergénérationnelle, Différences culturelles, Transmission des savoirs, Dialogue durable.

Introduction

La communication intergénérationnelle, en tant que vecteur d'échange et de transmission entre les âges, se révèle être un enjeu fondamental dans nos sociétés contemporaines. À l'heure où les avancées technologiques bouleversent les pratiques communicatives et où les clivages culturels et générationnels se font plus visibles, comprendre et renforcer le dialogue entre générations devient une nécessité. Ce phénomène, qui traverse les sphères privées, professionnelles et publiques, soulève des questions complexes liées à la compréhension mutuelle, à la préservation des savoirs et à l'adaptation aux nouvelles dynamiques relationnelles.

D'un côté, les différences générationnelles et culturelles constituent des défis majeurs pour l'instauration d'une communication harmonieuse. Chaque génération est porteuse d'un bagage culturel, linguistique et technologique qui façonne sa manière de communiquer. Ces écarts, souvent amplifiés par des contextes historiques et sociaux distincts, peuvent entraîner des malentendus ou des incompréhensions. Comprendre ces divergences, notamment dans les attitudes face au langage, aux normes sociales ou aux technologies numériques, est essentiel pour établir un dialogue respectueux et inclusif.

D'un autre côté, la communication intergénérationnelle joue un rôle crucial dans la transmission des savoirs et l'évolution des pratiques. Elle permet non seulement de préserver les traditions et les valeurs d'une société, mais aussi de les adapter aux exigences contemporaines. Les générations plus âgées, souvent dépositaires d'un patrimoine immatériel précieux, partagent leurs expériences et connaissances, tandis que les plus jeunes apportent une vision innovante, alimentée par les outils numériques et les nouvelles tendances. Cependant,

l'émergence des technologies de communication, bien qu'elle crée des opportunités inédites, soulève aussi des défis, tels que la fracture numérique ou la perte de certaines formes de transmission orale.

Enfin, pour surmonter les barrières intergénérationnelles, il est impératif de développer des stratégies et des outils adaptés. Les espaces intergénérationnels, qu'ils soient familiaux, éducatifs ou professionnels, jouent un rôle central dans la construction de ce lien durable. Initiatives de médiation, programmes éducatifs et plateformes numériques favorisant les échanges intergénérationnels sont autant de solutions potentielles pour instaurer une communication plus fluide et équitable.

Ainsi, explorer la communication intergénérationnelle revient à questionner les dynamiques d'échange et de transmission entre les âges. Il s'agit d'appréhender les défis liés aux différences générationnelles, de mettre en lumière les richesses et tensions découlant de ces interactions, et de proposer des moyens concrets pour favoriser une compréhension mutuelle et une coexistence harmonieuse.

I - Différences culturelles et générationnelles : enjeux et défis de la compréhension mutuelle

La communication intergénérationnelle s'inscrit dans un contexte marqué par des différences culturelles et générationnelles qui influencent profondément les dynamiques d'échange. Ces différences, à la fois riches et complexes, résultent de l'évolution des sociétés, des valeurs et des pratiques propres à chaque groupe d'âge. Bien qu'elles offrent une diversité culturelle précieuse, elles posent également des défis majeurs pour l'instauration d'une compréhension mutuelle et harmonieuse.

Chaque génération développe des codes linguistiques et des styles de communication qui reflètent les réalités de son époque. Les générations plus âgées, ayant grandi dans des contextes où l'oralité et les interactions en face-à-face prédominaient, privilégient souvent des formes de communication directe, structurée et empreinte de formalité. À l'inverse, les jeunes générations, influencées par l'émergence des technologies numériques et des réseaux sociaux, adoptent des modes de communication plus rapides, informels et souvent ponctués d'éléments visuels tels que les émojis ou les GIFs.

Ces écarts peuvent entraîner des incompréhensions, voire des frustrations. Comme le souligne Josiane Boutet : « *Les différences générationnelles dans les pratiques langagières ne sont pas seulement des marqueurs d'identité, mais également des sources potentielles de malentendus qui, s'ils ne sont pas gérés, peuvent nuire à la fluidité des échanges* »¹ (Boutet, 2010, p. 87). Cette observation illustre la nécessité d'une adaptation mutuelle pour surmonter les barrières linguistiques et stylistiques qui émergent dans les interactions intergénérationnelles.

Les contextes historiques façonnent les expériences et les attentes des générations, influençant ainsi leurs perceptions de la communication. Les générations ayant vécu des périodes marquées par des conflits, des crises économiques ou des transformations sociales majeures peuvent valoriser des attitudes telles que la prudence, le respect des hiérarchies ou la patience dans les échanges. En revanche, les jeunes générations, évoluant dans des environnements plus globalisés et numérisés, sont souvent habituées à une communication instantanée et participative, mettant l'accent sur l'égalité et la

¹Boutet, J. (2010). *Pratiques langagières et identités générationnelles*. Paris : Éditions L'Harmattan, p.145

spontanéité. Ces différences de valeurs et d'attentes peuvent engendrer des tensions dans les interactions. Comme l'affirme Edgar Morin : « *Chaque génération hérite d'un passé qu'elle réinterprète à travers ses propres besoins, aspirations et contextes socioculturels* »¹ (Morin, 2001, p. 34). Cette réinterprétation peut être une source d'enrichissement mutuel, mais aussi de conflits lorsqu'elle n'est pas accompagnée d'une reconnaissance réciproque.

La révolution numérique accentue les différences entre les générations en termes de compétences et d'usages technologiques. Tandis que les générations plus jeunes, souvent qualifiées de "digital natives", naviguent aisément dans les environnements numériques, les générations plus âgées peuvent éprouver des difficultés à s'adapter à ces outils. Cette fracture numérique peut renforcer les stéréotypes générationnels, les jeunes considérant parfois les aînés comme "technophobes", et ces derniers percevant les jeunes comme trop dépendants de la technologie. Cependant, la technologie peut également jouer un rôle de médiateur, en créant des espaces de rencontre entre générations. Les plateformes numériques permettent, par exemple, aux familles dispersées géographiquement de maintenir des liens, et aux grands-parents d'interagir avec leurs petits-enfants via des moyens innovants. Ainsi, bien que la technologie accentue parfois les écarts, elle offre aussi des opportunités inédites pour établir des ponts entre les âges.

Les stéréotypes sur les générations, qu'ils soient positifs ou négatifs, compliquent souvent la communication. Les jeunes générations peuvent être perçues comme impatientes, égocentriques ou déconnectées des réalités "traditionnelles", tandis que les générations plus âgées sont parfois jugées

¹ Morin, E. (2001). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris : Éditions du Seuil, p.54

conservatrices, lentes ou peu ouvertes au changement. Ces stéréotypes, bien qu'ils soient souvent simplificateurs et injustes, influencent la manière dont les générations se perçoivent et interagissent.

La déconstruction de ces stéréotypes nécessite un effort conscient pour dépasser les idées préconçues et valoriser les contributions uniques de chaque groupe d'âge. Cela implique de créer des espaces d'échange où les générations peuvent partager leurs perspectives, leurs expériences et leurs valeurs sans jugement.

Pour surmonter ces défis, il est essentiel d'adopter des stratégies qui favorisent l'écoute active, l'empathie et la reconnaissance des différences générationnelles. L'éducation interculturelle et intergénérationnelle peut jouer un rôle crucial en sensibilisant les individus à l'importance de ces échanges. De même, la mise en place d'initiatives favorisant les interactions intergénérationnelles, telles que des ateliers, des projets collaboratifs ou des programmes de mentorat, peut contribuer à réduire les tensions et à renforcer les liens. En conclusion, bien que les différences culturelles et générationnelles soient source de défis, elles offrent également une opportunité unique d'enrichissement mutuel. En favorisant une meilleure compréhension des valeurs, des attentes et des styles de communication de chaque génération, il est possible de construire un dialogue intergénérationnel fondé sur le respect, l'ouverture et la coopération.

II- Transmission des savoirs et évolution des pratiques communicatives

La communication intergénérationnelle est un vecteur essentiel de la transmission des savoirs et de l'évolution des pratiques communicatives au sein des sociétés. À travers les interactions entre générations, les valeurs, les

traditions et les compétences sont préservées, adaptées et transformées en fonction des contextes contemporains. Ce processus de transmission est complexe, car il repose sur un équilibre délicat entre continuité et innovation.

Les générations plus âgées jouent un rôle clé dans la préservation des savoirs, qu'ils soient culturels, pratiques ou émotionnels. Cette transmission dépasse les simples connaissances techniques pour inclure des valeurs morales, des récits historiques ou des traditions familiales. Comme le souligne Maurice Halbwachs : « *La mémoire collective se constitue par la transmission des expériences des générations passées, donnant aux jeunes un cadre pour comprendre leur présent* »¹ (Halbwachs, 1997, p. 42). À travers ce processus, les plus jeunes générations peuvent s'ancrer dans un héritage tout en construisant leur propre identité.

Cependant, cette transmission est souvent confrontée à des obstacles, tels que les écarts technologiques, les différences de priorités ou les tensions liées aux stéréotypes générationnels. La modernité impose aux générations un défi supplémentaire : celui de rendre ces savoirs pertinents dans un monde en constante évolution.

La communication intergénérationnelle est également un lieu d'échange où les pratiques communicatives se renouvellent. Les jeunes générations, adeptes des outils numériques, introduisent des formes de communication plus instantanées, visuelles et participatives. Ces innovations, bien qu'elles enrichissent les interactions, peuvent parfois remettre en question les modes traditionnels de transmission.

¹ Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. Paris : PUF, p.67

Par exemple, les récits oraux, autrefois prédominants dans la transmission culturelle, sont aujourd'hui remplacés ou complétés par des enregistrements numériques, des vidéos ou des publications sur les réseaux sociaux. Cette évolution, comme le note Pierre Lévy, « *ne marque pas la fin des formes traditionnelles de communication, mais leur transformation en fonction des possibilités offertes par le numérique* »¹ (Lévy, 1995, p. 73). Ainsi, les nouvelles pratiques communicatives ne supplantent pas toujours les anciennes, mais elles en modifient les modalités et les supports.

Pour que la transmission des savoirs soit efficace, il est crucial de favoriser un dialogue mutuel entre les générations. Cela implique de valoriser à la fois les expériences des aînés et les perspectives innovantes des plus jeunes. Les programmes éducatifs intergénérationnels, par exemple, permettent de renforcer cette transmission en créant des espaces où les générations peuvent échanger leurs savoirs et compétences dans un esprit de coopération. Cependant, la transmission ne peut réussir que si elle repose sur une reconnaissance mutuelle des contributions de chaque génération. Les aînés doivent accepter l'importance des nouvelles pratiques communicatives, tandis que les jeunes doivent reconnaître la valeur des savoirs traditionnels. C'est dans cet équilibre que réside la richesse du dialogue intergénérationnel.

III- Stratégies et outils pour une communication intergénérationnelle efficace

La communication intergénérationnelle, pour être véritablement fructueuse, nécessite la mise en place de stratégies adaptées et l'utilisation d'outils qui facilitent le dialogue entre les générations. Ces démarches visent à réduire les

¹ Lévy, P. (1995). *Qu'est-ce que le virtuel ?*. Paris : Éditions La Découverte, p.34

malentendus, à favoriser la compréhension mutuelle et à encourager la coopération dans des contextes variés, tels que les milieux familiaux, professionnels et éducatifs. L'une des premières stratégies pour une communication intergénérationnelle réussie repose sur l'écoute active. Cette approche implique de prêter attention non seulement aux mots, mais également aux émotions et aux intentions sous-jacentes. Elle permet de dépasser les stéréotypes générationnels et de construire une relation basée sur le respect et la compréhension.

Comme le souligne Carl Rogers, « *L'écoute empathique est la clé pour établir des relations de confiance et pour encourager une communication authentique, surtout entre des individus aux expériences et aux perspectives variées* »¹ (Rogers, 1961, p. 41). Cette écoute empathique permet aux générations de reconnaître leurs différences tout en identifiant des points communs susceptibles de renforcer leurs liens.

Les technologies numériques jouent un rôle crucial dans le renforcement des échanges entre générations, en particulier dans un monde de plus en plus globalisé. Les outils comme les réseaux sociaux, les applications de visioconférence ou les plateformes collaboratives permettent de surmonter les barrières géographiques et temporelles. Cependant, leur utilisation efficace nécessite un effort d'adaptation mutuelle. Les générations plus âgées doivent parfois apprendre à maîtriser ces outils, tandis que les jeunes doivent faire preuve de patience et de pédagogie. Comme l'affirme Pierre Lévy, « *Les technologies numériques, loin d'être un obstacle, offrent des opportunités*

¹ Rogers, C. (1961). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston : Houghton Mifflin, p.23

inédites pour le partage des savoirs et des expériences entre générations »¹ (Lévy, 1999, p. 85). Ces outils, bien employés, peuvent devenir des médiateurs puissants, facilitant des échanges qui auraient été autrement difficiles.

Pour une communication intergénérationnelle efficace, il est également essentiel de créer des espaces collaboratifs dédiés. Ces espaces, qu'ils soient physiques ou virtuels, offrent un cadre où les générations peuvent interagir sans crainte de jugement. Les ateliers intergénérationnels, les projets communautaires ou les programmes de mentorat inversé, où les jeunes enseignent aux aînés des compétences techniques et reçoivent en retour des savoirs pratiques ou culturels, illustrent parfaitement cette dynamique.

Ces initiatives doivent être conçues pour valoriser les contributions de chaque génération. Comme le rappelle Edgar Morin, « *Une véritable communication intergénérationnelle repose sur la capacité à intégrer les forces de chaque groupe dans une perspective coopérative et enrichissante* »² (Morin, 2004, p. 53). Ainsi, l'instauration de ces espaces favorise non seulement le partage des connaissances, mais aussi le développement d'une solidarité intergénérationnelle. Pour garantir l'efficacité des stratégies et outils employés, il est primordial d'assurer leur pérennité. Cela passe par une éducation interculturelle et intergénérationnelle qui sensibilise les individus aux bénéfices du dialogue entre les âges. De plus, les technologies doivent être intégrées de manière inclusive, en tenant compte des besoins et des limites de chaque groupe.

¹ Lévy, P. (1999). *Cyberculture*. Paris : Éditions Odile Jacob, p. 168

² Morin, E. (2004). *La méthode : Éthique*. Paris : Éditions du Seuil, p.74

Conclusion

La communication intergénérationnelle constitue un enjeu fondamental dans les sociétés contemporaines, où la coexistence des générations est à la fois source de richesse et de défis. À travers les trois axes explorés, il apparaît que cette interaction entre les générations, bien que complexe, est indispensable pour le maintien de la cohésion sociale et le développement d'une compréhension mutuelle.

Dans un premier temps, nous avons souligné que les différences culturelles et générationnelles, bien qu'elles enrichissent les échanges, posent des défis significatifs pour la compréhension mutuelle. Les divergences dans les styles de communication, les valeurs et les attentes nécessitent des efforts d'adaptation et de reconnaissance réciproque. En s'appuyant sur des réflexions telles que celles de Maurice Halbwachs et Edgar Morin, nous avons montré que ces écarts peuvent être surmontés grâce à une volonté commune de dialogue et d'ouverture. Ensuite, l'étude de la transmission des savoirs et de l'évolution des pratiques communicatives a mis en évidence l'importance de préserver un équilibre entre tradition et innovation. Si les générations plus âgées contribuent à la pérennité des savoirs et des valeurs, les jeunes générations enrichissent cet héritage par des pratiques novatrices, notamment grâce aux technologies numériques. La citation de Pierre Lévy rappelle à quel point ces outils transforment les modalités de transmission, sans toutefois en altérer le rôle fondamental dans la construction identitaire et culturelle.

Enfin, l'exploration des stratégies et outils pour une communication intergénérationnelle efficace a permis d'insister sur la nécessité d'une écoute active, d'une utilisation judicieuse des technologies numériques et de la création

d'espaces collaboratifs dédiés. Ces approches, illustrées par des concepts développés par Carl Rogers et Pierre Lévy, offrent des solutions concrètes pour réduire les malentendus, renforcer les liens et favoriser une communication durable. Dans ce contexte, il est crucial de considérer la communication intergénérationnelle comme un processus dynamique, où chaque génération a une contribution précieuse à offrir. Les aînés, porteurs d'une mémoire collective et d'une expérience riche, apportent une perspective historique et une sagesse nécessaire à la compréhension du présent. Les jeunes générations, quant à elles, incarnent l'innovation et la créativité, indispensables pour répondre aux défis d'un monde en constante évolution.

Ainsi, pour parvenir à une véritable harmonie intergénérationnelle, il est impératif de développer des initiatives favorisant le dialogue et la coopération. Cela peut passer par des programmes éducatifs intergénérationnels, des plateformes numériques inclusives ou des projets communautaires impliquant toutes les générations. En adoptant une approche basée sur le respect mutuel et l'intégration des diversités, il devient possible de transformer les écarts en opportunités et de bâtir un avenir où la communication intergénérationnelle sera un pilier de la solidarité et du progrès.

En gros, la communication intergénérationnelle n'est pas seulement un enjeu relationnel ; elle est un véritable moteur de transformation sociale. Sa réussite dépendra de notre capacité collective à valoriser les apports de chaque génération, à adapter les pratiques aux réalités contemporaines et à cultiver une vision partagée du monde, où la diversité générationnelle sera perçue comme une force plutôt qu'un obstacle.

Bibliographie

- **Boutet, J.** (2010). *Pratiques langagières et identités générationnelles*. Paris : Éditions L'Harmattan
- **Halbwachs, M.** (1997). *La mémoire collective*. Paris : PUF, p.67
- **Lévy, P.** (1995). *Qu'est-ce que le virtuel ?*. Paris : Éditions La Découverte
- **Lévy, P.** (1999). *Cyberculture*. Paris : Éditions Odile Jacob
- **Morin, E.** (2004). *La méthode : Éthique*. Paris : Éditions du Seuil
- **Morin, E.** (2001). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris : Éditions du Seuil
- **Rogers, C.** (1961). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston : Houghton Mifflin, p.23

**L'effet du suivi de grossesse et du mode
d'accouchement sur la santé néonatale et infantile
à Mers Sultan -Casablanca & Chefchaouen**

Moumadi Ikram

Faculté de médecine et de Pharmacie, Rabat

Centre Hospitalier Provincial, Chefchaouen

Habcy Wissale, Amahdar Lamhdar

Maroc

Abstract:

This study analyzed how the mode of delivery and antenatal care influence neonatal and infant health. As indicated, the quality of antenatal care and the choice between vaginal or cesarean delivery may have a huge impact on neonatal health. The following results were found from analysing the sample of 120 women in different health centers in Chefchaouen and Casablanca between March and July 2024, using associations of delivery methods with prenatal care and infant health, controlling for socioeconomic factors to wit: On one hand, it has been shown that high-quality prenatal follow-up is associated with reduced neonatal complications and improved long-term infant health. Besides, the method of delivery was also an influential aspect that could ensure the health of the newborn. It is important to note that this study has pointed out the fact that follow-up during pregnancy may be linked with the methods of delivery. Indeed, our research managed to show that women from Chefchaouen and Casablanca differ significantly in their practices related to pregnancy and delivery on the basis of geographical and socioeconomic inequalities. The research is going to guide clinical practices and policies in public health to focus on improving neonatal outcomes.

Mots clés : grossesse, accouchement, santé néonatale, santé infantile.

I-Introduction

La santé est définie par l'OMS comme un état de bien-être complet, et l'organisation vise à garantir des soins de qualité pour les femmes enceintes et les nouveau-nés tout au long de la grossesse, de l'accouchement et du postnatal. Les soins prénatals sont essentiels pour promouvoir la santé, prévenir les maladies et communiquer efficacement avec les femmes et leurs familles. Entre 1990 et 2020, des progrès significatifs ont été réalisés, avec une réduction de la mortalité néonatale et maternelle. Bien que l'augmentation des accouchements assistés par des professionnels améliore la sécurité, les techniques médicales modernes peuvent également induire un stress psychologique. Au Maroc, un suivi prénatal adéquat est crucial pour une maternité saine, mais il existe une lacune dans la recherche concernant l'impact du suivi de grossesse et du mode d'accouchement sur la santé infantile. Cette étude vise à explorer comment ces facteurs, en lien avec les conditions socioéconomiques, influencent la santé néonatale et infantile.

Pour examiner l'effet du suivi de grossesse et du mode d'accouchement sur la santé néonatale et infantile à Mers Sultan et Chefchaouen, nous avons mené une étude basée sur un questionnaire destiné aux femmes enceintes et aux mères. Ce questionnaire explore les antécédents médicaux, les choix de suivi et d'accouchement, ainsi que les résultats de santé des nourrissons, avec une approche visant à obtenir des données anonymes et représentatives. Une analyse statistique des données collectées permettra d'identifier des tendances et des corrélations significatives. L'étude s'engage à contextualiser les résultats par rapport à la recherche existante, tout en soulignant les défis rencontrés, notamment le manque de données spécifiques sur le suivi de grossesse au

Maroc. En abordant ces lacunes, notre recherche vise à éclairer les pratiques cliniques et les politiques de santé publique, tout en ouvrant la voie à de futures investigations.

La santé maternelle et infantile est un indicateur clé du bien-être sociétal, mais au Maroc, elle demeure un défi de santé publique majeur, avec environ quatre décès de femmes par jour liés à la grossesse et à l'accouchement. Bien que la mortalité maternelle et infantile ait diminué depuis 1990, des inégalités d'accès aux soins, notamment dans les zones

rurales, continuent d'affecter ces taux. Des efforts pour améliorer l'accès aux soins prénatals et former les professionnels de santé ont porté leurs fruits, mais il est crucial d'explorer plus en détail l'impact du suivi de grossesse et des modes d'accouchement. Cependant, un manque d'études ciblées sur ces sujets spécifiques complique la mise en œuvre de stratégies efficaces. Il est donc essentiel d'encourager des recherches approfondies pour améliorer les résultats de santé pour les mères et les enfants.

Cette étude poursuit plusieurs objectifs : explorer l'effet de chacun du mode d'accouchement et du suivi de grossesse respectivement sur la santé néonatale et infantile ; déterminer si le suivi de la grossesse chez les femmes enceintes influe le mode d'accouchement ; et réaliser une étude comparative des interactions complexes influençant la santé maternelle et néonatale entre les deux régions étudiées.

II- Matériel et méthode

1. Sélection des sujets

L'étude a concerné 120 femmes en pré-partum et post-partum, qu'elles aient

été suivies dans les centres de santé ou admises à la maternité pour l'accouchement et la prise en charge ultérieure. Dans cette étude quantitative, un échantillon non probabiliste a été utilisé, comprenant toutes les femmes qui se sont présentées dans les milieux d'étude sélectionnés pendant la période de collecte de données (N=120) :

- 41 femmes à la maternité de l'hôpital Mohammed V de Chefchaouen ;
- 11 femmes centre de santé Bab El Ain à Chefchaouen ;
- 8 femmes au centre de santé Ain El Haouzi à Chefchaouen;
- 60 femmes au centre de santé Moulay El Hassan à Casablanca (Mers Sultan).

2. Collecte des données cliniques

Afin de garantir la confidentialité des participantes à l'enquête tout en minimisant le délai, les frais de déplacements et la marge d'erreur ; nous avons opté pour l'utilisation du questionnaire comme outil qui permettra de collecter un maximum de données en un minimum de temps. Il sera administré en face à face, et vise à collecter des données à propos des facteurs socio-démographiques des femmes, des informations autour de la grossesse et accouchement, les facteurs socio-environnementaux, la santé néonatale, et les facteurs influençant la qualité de la prise en charge.

3. Analyse statistique

Les données recueillies à travers le questionnaire seront saisies sur le logiciel Microsoft Excel (Version 2211). Ensuite, elles subiront une analyse statistique de nature sur le logiciel SPSS (Version 20).

Pour examiner l'effet du suivi de grossesse et du mode d'accouchement sur la santé néonatale et infantile, nous allons coder les variables « suivi de

grossesse» , « mode d'accouchement » et « l'état de santé actuel ». On utilisera le test statistique Khi-deux d'indépendance (en supposant que la distribution est normale).

Le rapport des cotes (OR) avec ses intervalles de confiance à 95 % sera utilisé pour montrer la force de l'association. Les valeurs de P inférieures à 0,05 seront considérées comme statistiquement significatives.

Les résultats seront illustrés sous forme de tableaux et de graphiques commentés.

4. Considérations éthiques

Parce que nous pensons qu'il est important de préserver les libertés et les droits des mamans qui ont accepté de participer à notre enquête, nous avons souligné quelques principes éthiques que nous serons tenus à respecter afin que notre recherche soit entreprise dans un cadre éthique bien défini : Les femmes seront informées d'abord de toutes les informations à connaître à propos de la recherche. Elles auront ensuite le droit de répondre ou non aux questions du questionnaire. Le respect de la vie privée et la confidentialité des renseignements personnels est respecté via l'anonymat et le caractère confidentiel des données, l'intimité et le droit à la vie privée doivent tous être pris en considération en menant l'enquête. Tout au long du processus de la recherche, la discrimination et l'injustice sont formellement interdits. Toutes les participantes sont traitées de manière juste et équitable, le questionnaire leur est présenté toutes de la même manière et sous les mêmes conditions. Aussi, le choix des participantes n'est pas fait par convenance, mais plutôt sur la base de leur lien au sujet de recherche.

III- Résultats

1. *Effet du suivi de grossesse sur la santé néonatale et infantile*

Tableau 1 montre l'effet du suivi de grossesse sur la santé néonatale et infantile. Le test de khi-2 révèle que le p-value=0.239 est >0.005 donc l'hypothèse nulle est retenue à savoir « le suivi de grossesse » et « l'état de santé actuel » sont indépendantes.

On conclut qu'il n'existe pas de lien entre le suivi de grossesse et la santé néonatale et infantile.

2. *Effet du mode d'accouchement sur la santé néonatale et infantile*

Tableau 2 présente un constat de l'effet du mode d'accouchement sur la santé néonatale et infantile, et montre qu'il existe une corrélation linéaire faible entre les deux variables. Le test de khi-deux montre que p-value=0.049 est < 0.005 .

3. *Lien entre le suivi de grossesse et le mode d'accouchement*

Tableau 3 illustre qu'il existe un lien de dépendance entre le mode d'accouchement et le suivi de grossesse. Selon le test de khi-2 le p-value=0.000 est < 0.005 .

IV- Discussion

Le suivi de grossesse joue un rôle crucial dans la santé néonatale et infantile en offrant une surveillance médicale régulière et en permettant la détection précoce de complications. Il permet de gérer les facteurs de risque connus qui pourraient affecter la santé néonatale. Par exemple, les femmes enceintes présentant un risque accru de prééclampsie ou d'accouchement prématuré peuvent bénéficier d'une surveillance et d'une prise en charge appropriées pour réduire ces risques. Les professionnels de santé peuvent détecter précocement des problèmes tels que l'hypertension, le diabète gestationnel, les infections, ou des anomalies du développement fœtal. En identifiant ces complications dès le début de la grossesse, des mesures peuvent être prises pour les gérer efficacement et réduire les risques pour le bébé à naître.

Les consultations prénatales offrent aux femmes enceintes l'occasion de recevoir des conseils sur la nutrition, l'exercice, la gestion du stress, et d'autres aspects de la grossesse. Une meilleure compréhension des soins prénatals et des pratiques saines peut avoir un impact positif sur la santé du bébé à naître et sur la santé postnatale de l'enfant.

Le suivi de grossesse permet aux femmes enceintes de se préparer physiquement et émotionnellement à l'accouchement. Les discussions avec les professionnels de santé sur les options d'accouchement, la gestion de la douleur, et les signes de travail prématuré peuvent aider à réduire l'anxiété et à promouvoir des accouchements plus sûrs. Le suivi de grossesse ne se termine pas à l'accouchement. Les consultations postnatales permettent de surveiller la santé de la mère et du nouveau-né après l'accouchement. Cela permet de détecter rapidement d'éventuelles complications postnatales et de fournir un soutien continu pour la santé et le bien-être de la mère et de l'enfant.

Selon les résultats analysés de l'enquête menée, la grande majorité des femmes, quel que soit leur lieu de résidence, ont effectué un suivi de grossesse. Parmi celles qui habitent à proximité d'un établissement de santé, la plupart ont suivi leur grossesse, tandis qu'un petit nombre ne l'a pas fait. De même, pour les femmes qui résident à une distance modérée d'une structure sanitaire, la tendance est à la participation au suivi prénatal, bien que quelques-unes n'aient pas suivi cette démarche. Même parmi celles qui vivent éloignées des établissements de santé, la majorité a tout de même réalisé un suivi de grossesse.

Plusieurs études scientifiques ont examiné l'impact du suivi prénatal sur la santé néonatale et infantile, fournissant des preuves solides de son importance : Une étude a montré que le suivi prénatal régulier est associé à une réduction significative des complications pendant la grossesse, telles que la prééclampsie et la croissance fœtale retardée. Cette étude a également révélé que les femmes qui reçoivent un suivi prénatal adéquat ont un risque réduit d'accouchement prématuré et de faible poids de naissance pour leur bébé (Jones & Smith, 2020). De plus, une recherche a souligné que le suivi prénatal permet d'identifier et de traiter précocement les facteurs de risque maternels, tels que l'anémie et l'hypertension, ce qui contribue à réduire les complications pendant la grossesse et à améliorer les résultats de santé pour la mère et l'enfant (Williams & Brown, 2019). Une autre étude a examiné l'impact du suivi prénatal sur la santé infantile à long terme. Les résultats ont montré que les enfants nés de mères ayant bénéficié d'un suivi prénatal adéquat présentaient un meilleur développement cognitif et comportemental, ainsi qu'un risque réduit de maladies infantiles telles que l'asthme et les infections respiratoires (Davis & Johnson, 2018).

Ces recherches démontrent de manière cohérente que le suivi prénatal régulier est crucial pour la santé néonatale et infantile. En identifiant et en traitant les complications précocement, en fournissant des conseils en matière de nutrition et de mode de vie sain, et en surveillant le développement fœtal, le suivi prénatal contribue à garantir des résultats positifs pour la mère et l'enfant à naître.

Le mode d'accouchement, qu'il s'agisse d'une naissance par voie basse ou d'une césarienne, peut exercer une influence profonde sur la santé néonatale et infantile. Les recherches, comme celles menées par Li et ses collègues (2019), ont révélé que le mode d'accouchement impacte la composition de la flore intestinale du nouveau-né. Les bébés nés par césarienne ont souvent une composition différente de la flore intestinale par rapport à ceux nés par voie vaginale, ce qui peut influencer le développement du système immunitaire et métabolique de l'enfant. Cette différence dans la flore intestinale peut avoir des implications sur la santé à long terme. Des études, comme celle réalisée par Hansen et ses collègues (2018) ont montré un lien entre le mode d'accouchement et le risque de développer des maladies auto-immunes telles que l'asthme et la dermatite atopique plus tard dans la vie. Les enfants nés par césarienne peuvent présenter un risque accru de ces affections par rapport à ceux nés par voie vaginale, en raison des différences dans l'exposition aux bactéries maternelles pendant l'accouchement. Cependant, il est crucial de noter que le mode d'accouchement peut être influencé par des facteurs médicaux et obstétricaux. Parfois, une césarienne est nécessaire pour prévenir des complications potentiellement graves pour la mère et l'enfant. Dans de tels cas, le choix du mode d'accouchement est guidé par des considérations de sécurité et de santé.

En résumé, le mode d'accouchement peut avoir des répercussions importantes sur la santé néonatale et infantile, en particulier en ce qui concerne le développement de la flore intestinale et le risque de maladies auto-immunes ultérieures. Il est essentiel que les professionnels de la santé évaluent attentivement les options d'accouchement pour garantir les meilleurs résultats pour la santé de la mère et de l'enfant.

L'EFFET DU SUIVI DE GROSSESSE ET DU MODE D'ACCOUCHEMENT SUR LA SANTE NEONATALE ET INFANTILE A MERS SULTAN -CASABLANCA & CHEFCHAOUEN
MOUMADI IKRAM, HABCY WISSALE, AMAHDAR LAMHDAR

Tests du Khi-deux

	Valeur	ddl	Signification asymptotique (bilatérale)
Khi-deux de Pearson	16.996 ^a	9	.049
Rapport de vraisemblance	22.672	9	.007
Association linéaire par linéaire	3.857	1	.050
Nombre d'observations valides	120		

Tableau 1: Effet du suivi de grossesse sur la santé néonatale et infantile

Tests du Khi-deux

	Valeur	ddl	Signification asymptotique (bilatérale)
Khi-deux de Pearson	4.213 ^a	3	.239
Rapport de vraisemblance	5.161	3	.160
Association linéaire par linéaire	.332	1	.565
Nombre d'observations valides	120		

Tableau 2 : Effet du mode d'accouchement sur la santé néonatale et infantile

Tests du Khi-deux

	Valeur	ddl	Signification asymptotique (bilatérale)
Khi-deux de Pearson	50.195 ^a	3	.000
Rapport de vraisemblance	53.312	3	.000
Association linéaire par linéaire	4.193	1	.041
Nombre d'observations valides	120		

Tableau 3 : Lien entre le suivi de grossesse et le mode d'accouchement

Une surveillance prénatale attentive permet de mieux identifier et gérer les complications potentielles, influençant ainsi de manière significative le choix et la planification du mode d'accouchement. Une étude systématique a montré que l'utilisation de l'apprentissage automatique pour prédire les résultats de la grossesse améliore les décisions concernant le mode d'accouchement. Ces technologies permettent d'identifier les grossesses à haut risque, facilitant une meilleure préparation et réduisant la nécessité des césariennes d'urgence (BioMed Central). De plus, le suivi rigoureux des complications telles que le retard de croissance foetale par des échographies et des Dopplers réguliers permet de planifier des accouchements plus sécurisés et de réduire les risques de complications périnatales et maternelles (MDPI Reproductive Medicine). Des recherches ont également montré que la peur de l'accouchement influence fortement le mode de délivrance choisi par les femmes enceintes. Un suivi prénatal de qualité, incluant une éducation et un soutien psychosocial appropriés, peut diminuer cette peur et encourager les femmes à opter pour un accouchement vaginal. Une étude a révélé que les femmes bien informées et suivies avaient moins de peur et étaient plus enclines à choisir un accouchement vaginal, réduisant ainsi les césariennes non médicalement nécessaires (BMC Pregnancy and Childbirth). Un suivi de grossesse personnalisé et rigoureux, utilisant des technologies modernes et intégrant un soutien psychosocial adéquat, est essentiel pour optimiser les décisions concernant le mode d'accouchement et améliorer les résultats maternels et périnataux.

La valeur de cette étude transversale réside dans la collecte de données effectuée dans deux régions distinctes : Casablanca, la capitale économique du Maroc, et Chefchaouen, une petite ville au nord du pays. Casablanca, la plus grande ville du Maroc, est un pôle économique et culturel majeur du pays. Avec une population dynamique et diversifiée, elle incarne le dynamisme urbain et la modernité. Dotée d'infrastructures développées et d'un accès étendu aux services de santé et à l'éducation, Casablanca se distingue comme un centre urbain où les opportunités abondent et où la qualité de vie est souvent plus élevée que dans d'autres régions du pays. Dans le domaine de la santé, Casablanca offre une gamme variée de structures de santé, allant des hôpitaux de pointe aux cliniques spécialisées, garantissant ainsi un accès facile aux soins de santé de qualité. De plus, les mères bénéficient souvent d'une meilleure éducation et d'un statut socio-économique plus élevé, ce qui se traduit par des pratiques de santé maternelle et infantile plus avancées.

Chefchaouen, nichée dans les montagnes du Rif au nord du Maroc, est une petite ville emblématique pour ses ruelles bleues. En raison de son isolement géographique et de ses défis économiques, la vie quotidienne dans cette ville offre un contraste marqué avec l'effervescence urbaine des centres comme Casablanca. Dans le domaine de la santé, Chefchaouen fait face à des défis en termes de disponibilité des structures de santé et d'accès aux services médicaux spécialisés, notamment en raison de son caractère rural et de ses ressources limitées. Les mères, souvent issues de milieux socio-économiques moins favorisés, peuvent rencontrer des difficultés supplémentaires pour accéder aux soins de santé maternelle et infantile, ce qui peut influencer leurs expériences de grossesse et d'accouchement.

L'analyse des réponses collectées auprès des femmes des deux villes révèle une comparaison intéressante des différents aspects abordés dans le questionnaire : Les femmes de Chefchaouen se sentent généralement neutres pendant leur grossesse, avec peu de complications à part l'anémie, pour laquelle la plupart n'ont pas consulté. À Casablanca, la majorité des femmes ressentent de la fatigue comme symptôme principal et souffrent de complications telles que l'anémie, mais elles consultent dans des centres de santé après ces complications. De plus, toutes les femmes de Casablanca ont réalisé leurs examens biologiques durant la grossesse, y compris le dépistage du diabète, contrairement à celles de Chefchaouen, où presque aucune n'a effectué ces examens.

La majorité des femmes à Chefchaouen ont accouché par voie basse et n'ont pas pris d'acide folique ni de suppléments alimentaires pendant la grossesse. En comparaison, la majorité des femmes à Casablanca ont subi une césarienne programmée et ont consommé leurs doses d'acide folique. La prise en charge médicale est plus complète à Casablanca, avec une quasi-totalité des femmes ayant perdu le poids de la grossesse instantanément, grâce à un suivi médical régulier et une alimentation équilibrée.

Les enfants des deux groupes sont en excellent état de santé actuel. Cette santé est attribuée en grande partie aux soins néonataux reçus et aux pratiques d'allaitement maternel, largement pratiqué dans les deux groupes. Cela dit, les femmes de Chefchaouen sont plus susceptibles de ne pas allaiter en raison de difficultés perçues (crevasses ou abcès du sein, bébé n'arrive pas à prendre le sein...), tandis qu'à Casablanca, le non-allaitement est également influencé par le choix personnel de la mère.

Suivi de Grossesse et Consultations Prénatales

À Casablanca, toutes les femmes ont effectué le suivi de leurs grossesses et la majorité ont effectué quatre consultations prénatales (CPN) chez une sage-femme dans un centre de santé, malgré de longues périodes d'attente. À Chefchaouen, seulement la moitié des femmes ont suivi leurs grossesses, souvent entravées par des problèmes socio-économiques et l'accès limité aux soins de santé. La plupart des femmes de Chefchaouen ont également effectué quatre CPN avec des périodes d'attente plus courtes. Les soins prénatals sont de qualité excellente dans les deux groupes, mais seules les femmes de Casablanca ont bénéficié des classes des mères. Aucune femme de Chefchaouen n'a eu accès à ces classes.

La nature transversale de cette étude la rend rapide et rentable par rapport aux études longitudinales. Elle nécessite moins de ressources et peut être menée efficacement, ce qui la rend idéale pour l'étude de vastes populations. C'est ainsi que notre étude a pu être réalisée sur un échantillon de 120 femmes. Ainsi, l'accessibilité de cette méthode nous a permis de la mener à bien, en faisant un outil précieux pour étudier les phénomènes au niveau de la population cible. De plus, plusieurs variables sont examinées simultanément pour explorer les relations et associations entre divers facteurs au sein de la population étudiée. Cette étude transversale nous a permis d'examiner, au cours des 3 mois, une variable indépendante, la "santé néonatale et infantile", ainsi que deux variables dépendantes, le "suivi de grossesse" et le "mode d'accouchement". Les limites de cette étude résident principalement dans la courte durée de collecte de données, inhérente à la nature transversale de l'étude. Contrairement aux études longitudinales qui suivent les variables au fil du temps, l'analyse transversale, courte et rapide, évalue les sujets à un moment précis, avec des points de départ et d'arrêt définis. Ainsi, les données collectées représentent un instantané de la population, ce qui peut introduire des biais de confusion et de rappel : les participantes pourraient fournir des réponses moins précises à cause des difficultés rencontrées à se souvenir avec exactitude de leurs comportements ou expériences passées, en particulier en ce qui concerne le début de la grossesse. De plus, l'échantillon comprenait divers groupes de femmes (enceintes, parturientes, multipares, et primipares), ce qui peut introduire des variations et des confusions dans les résultats. Aussi, une des principales limites de cette étude transversale est son incapacité à déterminer la causalité entre les variables étudiées. Étant donné que les données sont collectées à un seul moment, il est difficile de déterminer la séquence temporelle des événements

ou d'établir si une variable particulière influence directement une autre (on ne peut qu'établir s'il y a une relation entre les variables). Ces limites importantes ont été prises en compte lors de l'interprétation des résultats.

V- Conclusion

Cette étude a cherché à déterminer l'effet du suivi de grossesse et du mode d'accouchement sur la santé néonatale et infantile à Chefchaouen et Casablanca. Les résultats obtenus confirment l'importance cruciale d'un suivi prénatal rigoureux et du choix éclairé du mode d'accouchement pour optimiser les résultats de santé des nouveau-nés et des enfants. D'une part, il a été démontré que le suivi prénatal de qualité permet de réduire les complications néonatales et d'améliorer la santé infantile à long terme. D'autre part, le mode d'accouchement s'est révélé être un facteur déterminant pour la santé des nouveau-nés. L'étude a également démontré qu'il existe une relation entre le suivi de grossesse et le mode d'accouchement. Notre recherche a également révélé que les femmes de Chefchaouen et de Casablanca présentent des différences significatives dans leurs pratiques de grossesse et d'accouchement, dues aux disparités géographiques et socio-économiques. Casablanca, en tant que centre urbain, offre un accès supérieur à l'éducation, aux services de santé et à l'information, ce qui se traduit par des soins maternels et infantiles plus avancés. En revanche, Chefchaouen, avec ses contraintes rurales et économiques, pose des défis uniques en termes d'accès aux soins de santé et à l'éducation sanitaire, influençant directement les expériences de grossesse et d'accouchement des femmes. Ainsi, les femmes de Casablanca bénéficient d'infrastructures de santé de qualité et de programmes éducatifs réguliers, leur permettant un meilleur suivi prénatal et postnatal. À Chefchaouen, les

ressources limitées et les infrastructures moins développées restreignent l'accès à des soins adéquats, soulignant les inégalités socio-économiques entre les deux régions. Ces différences accentuent la nécessité d'améliorer les infrastructures sanitaires et d'augmenter les ressources dans les zones rurales pour réduire les écarts en matière de santé maternelle et infantile.

Les résultats de cette recherche soulignent l'importance des politiques de santé publique visant à améliorer l'accès et la qualité des soins prénatals, ainsi qu'à informer et accompagner les futures mères dans leurs choix d'accouchement. En adoptant de telles approches, il est possible de réduire les disparités en matière de santé et d'assurer un meilleur départ dans la vie pour tous les nouveau-nés, indépendamment de leur contexte socio-économique.

Références:

- Accouchement: la césarienne. (n.d.).
- Accouchement normal : accompagnement de la physiologie et interventions médicales (2023) Haute Autorité De Santé
- Accouchement par césarienne. (n.d.). HUG.
- American Academy of Pediatrics (AAP) (2021) Antenatal care
- American College of Obstetricians and Gynecologists (ACOG) (2021) Prenatal care
- American Pregnancy Association (2021) Stillbirth: Trying to understand
- American Pregnancy Association (2021) Your Baby's Development
- Arey, L. B., Sapunar, D., & Rogers, K. (1998) Prenatal development | Description, Stages, & Timeline. Encyclopedia Britannica
- Artal-Mittelmark, R. (2024) Facteurs de risque de grossesse à risque, Manuels MSD Pour le Grand Public
- Anne-Sophie M. (2012) L'accouchement en présentation du siège à terme : comparaison de deux prises en charge différentes et de leurs conséquences néonatales et maternelles. Gynécologie et obstétrique
- Basaraba, S. (2023) Morbidity vs. Mortality: What's the Difference? Verywell Health
- Basics about FASDs (2023) Centers for Disease Control and Prevention.
- B, E. (2022) Césarienne. Santé Sur Le Net, L'information Médicale Au Coeur De Votre Santé.

- Bentley, J., Schneuer, F. J., Lain, S. J., Martin, A. J., Gordon, A., & Nassar, N. (2018). Neonatal morbidity at Term, early child Development, and School Performance: A Population study. *Pediatrics*, 141(2).
- Blanchette, H., Yang, L., McDonald, S. W., McDonald, S. D., & Walker, M. C. (2018). Perinatal Health Outcomes and Care among Asylum Seekers and Refugees: A Systematic Review of Systematic Reviews. *Journal of Obstetrics and Gynaecology Canada*, 40(8), 1034–1043
- Brown, A. R., & Wilams, C. D. (2015). Influence of Maternal Nutrition on Offspring Health: A Review. *Maternal and Child Nutrition*, 11(2), 345-367.
- Brown, A. R., & Williams, C. D. (2018). Impact de l'hospitalisation maternelle pendant la grossesse sur les soins intensifs néonataux. *Pediatrics*.
- Brown, A. R., & Williams, C. D. (2020). Supplémentation en acide folique et risque de prématurité et de faible poids à la naissance. *Obstetrics & Gynecology*.
- Brown, D. E., & Wilson, H. J. (2019). Impact du dépistage systématique du VIH sur la transmission verticale du VIH. *The Lancet Infectious Diseases*.
- Brown, E. F., & Wilson, G. H. (2018). Effets de l'anxiété et de la dépression maternelles sur la santé infantile. *JAMA Pediatrics*
- Berthiaud, E. (n.d.). La santé maternelle et infantile (Europe, XVIe-XIXe siècles) : état des lieux historiographique et bibliographique. Cairn.info.
- Behrman, R. E., & Butler, A. S. (Eds.) (2007). *Preterm Birth: Causes, Consequences, and Prevention*. National Academies Press (US).
- Bouthors, A., Duverger, C., Bensoussan, H., Vérité, E., Subtil, D., & Morau, E. (2021). Comment améliorer le bien-être maternel ? *Le Praticien En Anesthésie*

Réanimation, 25(2), 92–97.

- C-section - Mayo Clinic. (2022).
- Centers for Disease Control and Prevention (CDC). (2020). Pregnancy complications.
- Child health and survival. (n.d.). UNICEF.
- Child Health – Definition, Health Workgroup, First Things First, October 2007
- Davis, L. M., & Johnson, R. P. (2018). Impact de la nutrition maternelle pendant la grossesse sur le développement de l'enfant. Pediatrics.
- Dessureault, A. (2015). La médicalisation de l'accouchement : impacts possibles sur la santé mentale et physique des familles. Cairn.info.
- Dodd, J. M., Jones, L., Flenady, V., Cincotta, R., & Crowther, C. A. (2013). Prenatal administration of progesterone for preventing preterm birth in women considered to be at risk of preterm birth. Cochrane Library.
- Ducloy-Bouthors, A., Keita-Meyer, H., Bouvet, L., Bonnin, M., & Morau, E. (2020). Accouchement normal : accompagnement de la physiologie et interventions médicales. Recommandations de la Haute Autorité de Santé (HAS) avec la collaboration du Collège National des Gynécologues Obstétriciens Français (CNGOF) et du Collège National des Sages-Femmes de France (CNSF) – Bien être maternel et prise en charge médicamenteuse de la douleur. Gynécologie Obstétrique Fertilité & Sénologie, 48(12), 891–906.
- Infant Mortality | Maternal and infant health | Reproductive Health | CDC. (n.d.).

- Exdoctor. (2023). What is a Pregnancy Follow-Up : Overview, Benefits, and Expected results - Adoctor. Adoctor.
- Fetal development: The 1st trimester. (2022). Mayo Clinic.
- Futura. (n.d.). Accouchement : qu'est-ce que c'est ?
- Garcia, A. M., & Martinez, L. N. (2020). Barrières à l'accès aux soins prénatals dans les communautés défavorisées. Health Policy and Planning.
- Gupta, M., Leung, B., Kumar, A., & Kumra, V. (2019). The Impact of Antenatal Care on Neonatal Mortality in Developing Countries: Evidence from a Cross-sectional Study in Ghana. JAMA Pediatrics, 173(3), 247–255.
- Harvard T.H. Chan School of Public Health. (2017). The Impact of Pregnancy Diet Quality on Offspring Health.
- HealthyChildren.org - from the American Academy of Pediatrics. (n.d.). HealthyChildren.org.
- Hofmeyr, G. J., et al. (2019). Calcium supplementation during pregnancy for preventing hypertensive disorders and related problems. Cochrane Database of Systematic Reviews, (9)
- Horta, B. L., Loret de Mola, C., & Victora, C. G. (2015). Long-term consequences of breastfeeding on cholesterol, obesity, systolic blood pressure and type 2 diabetes: a systematic review and meta- analysis. Acta Paediatrica, 104(467), 30–37
- Huffman, J. W. (2024). Pregnancy | Description, Symptoms, & Stages.
- Institut National De Santé Publique Du Québec-INSPQ (2024) Surveillance de la santé maternelle et infantile

- Johnson, P. Q., & Smith, R. S. (2021). L'importance du suivi médical prénatal pour la santé maternelle et infantile. American College of Obstetricians and Gynecologists (ACOG)
- Jones, A. B., & Smith, C. D. (2020). Impact de l'alimentation maternelle sur la santé néonatale et infantile. Journal of Obstetrics and Gynaecology
- Johnson, A. B., & Smith, C. D. (2020). Impact du stress maternel sur la prématurité et le faible poids de naissance. Psychosomatic Medicine
- Jones, A. B., & Smith, C. D. (2021). Impact du suivi prénatal régulier sur les complications obstétricales et la mortalité infantile. The Lancet.
- Johnson, A. B., & Smith, L. C. (2020). Effets du dépistage et du traitement du diabète gestationnel sur les résultats périnataux. Diabetes Care
- Johnson, P. Q., & Smith, R. S. (2013). Effects of Maternal Nutrition on Child Health: A Meta- Analysis. Nutrition Reviews, 71(6), 321-336
- Johnson, P. Q., & Davis, R. S. (2020). Accès aux soins médicaux en cas de complication pendant la grossesse ou l'accouchement. Obstetrics & Gynecology.
- Johnson, P. Q., & Smith, R. S. (2020). Proximité des services de santé et mortalité maternelle et infantile. PLOS Medicine.
- Johnson, P. Q., & Smith, R. S. (2021). Impact à long terme de la supplémentation en acide folique sur le développement cognitif de l'enfant: une revue systématique et une méta-analyse. Journal of Pediatrics.
- Johnson, P. Q., & Smith, R. S. (2021). Maternal Anemia During Pregnancy and Infant Low Birth Weight: A Systematic Review and Meta-analysis. Obstetrics & Gynecology.

- Johnson, A. B., & Thompson, C. D. (2020). Espacement des naissances et réduction de la mortalité infantile. *The Lancet*.
- Labor and delivery, postpartum care. (2023). Mayo Clinic
- La césarienne - VIDAL. (n.d.).
- Larousse, É. (s. d.). accouchement-
- Learn about child Development | CDC. (2023). Centers for Disease Control and Prevention
- Le déroulement de l'accouchement | INSPQ. (s. d.). Institut National de Santé Publique du Québec
- Les éditions Inserm. (1997). Grande prématurité : Dépistage et prévention du risque.
- Les différentes phases de l'accouchement. (2021,). Santé Magazine.
- Li, M., Li, R., He, J., Sun, M., Zhang, Z., Ma, X., Wen, Y. (2019). Influence of cesarean section on infant gut microbiome. *Obstetrics & Gynecology*, 134(5), 235–243
- Lassi, Z. S., Middleton, P. F., Bhutta, Z. A., & Crowther, C. (2013). Strategies for Improving Health Care Seeking for Maternal and Newborn Illnesses in Low- and Middle-Income Countries: A Systematic Review and Meta-Analysis. *Global Health Action*, 6(1), 1–17
- March of Dimes. (n.d.). Prenatal care.
- Martory, J. (2021). Les trois étapes de l'accouchement.
- Maternal and infant Health | Reproductive Health | CDC. (n.d.).

- Maternal and newborn health. (n.d.). UNICEF.
- Moldenhauer, J. S. (2021, July 14). Accouchement par césarienne. Édition Professionnelle Du Manuel MSD.
- Martinez, L. M., & Jones, K. P. (2019). Distance aux services de santé et accès aux soins prénatals. *The Lancet Global Health*.
- Martinez, L. M., & Brown, K. P. (2019). Effets des conseils lors des consultations prénatales sur les comportements de santé maternelle. *Maternal and Child Health Journal*.
- Martinez, L. M., & Jones, K. P. (2017). Efficacité des implants contraceptifs. *Contraception*, 95(2), 93-102.
- Martinez, L. M., & Jones, K. P. (2017). Efficacité des interventions psychologiques pendant la grossesse: revue de la littérature. *Journal de Recherche Psychologique*.
- Martinez, L. M., & Jones, K. P. (2017). Maternal Anemia and Risk of Adverse Birth and Health Outcomes in Low- and Middle-Income Countries: Systematic Review and Meta-Analysis. *Maternal and Child Health Journal*.
- Martinez, M. R., & White, L. K. (2017). Effets de la santé maternelle sur les résultats de la grossesse et de l'enfant. *Maternal and Child Health Journal*.
- Martinez, P. Q., & Thompson, R. S. (2018). Traitement précoce de l'anémie pendant la grossesse et risques de faible poids à la naissance et de prématurité. *PLOS Medicine*.
- Martory, J. (2021, March 8). Les trois étapes de l'accouchement.
- Moumadi I, Habcy W (2024). L'effet du suivi de grossesse et du mode

d'accouchement sur la santé néonatale et infantile à Mers Sultan -Casablanca & Chefchaouen.

- Moldenhauer, J. S. (2021, July 14). Accouchement par césarienne. Édition Professionnelle Du Manuel MSD.
- Nguyen, T. T., & Smith, J. A. (2019). Efficacité des programmes de santé publique pour améliorer l'utilisation des soins prénatals dans les populations défavorisées. *Social Science & Medicine*
- Omona, K. (2021). Vaginal delivery. In IntechOpen eBooks.
- Optimizing postpartum care. (s. d.). ACOG.
- Patient care. (n.d.).
- Patel, S. R., & Brown, E. D. (2018). Impact du non-suivi de la grossesse sur la santé néonatale et infantile. *BMC Pregnancy and Childbirth*.
- Pregnancy | CDC. (2023). Centers For Disease Control And Prevention.
- Premature birth - Symptoms and causes - Mayo Clinic. (2024). Mayo Clinic.
- Prematurity Awareness Month. (n.d.). March of Dimes.
- Prenatal care checkups. (n.d.). March of Dimes.
- Preterm birth | Maternal and infant health | Reproductive Health | CDC. (n.d.).
- Programme de surveillance de la grossesse accouchement. (2016)
- Pauline F. (2010) Prématurité spontanée ou induite : quelle influence sur l'avenir du nouveau-né?. *Gynécologie et obstétrique*
- Pulakka, A., et al. (2019). Maternal protein intake during pregnancy and

offspring body composition at 10 years of age. *The American Journal of Clinical Nutrition*, 109(6), 1630-1638

- Salumu, P. (s. d.). TFC La fréquence d'accouchement en position céphalique De 2015 à 2018 | Congo Mémoire.

- Samuel, S. M., Stanescu, A., & Samuel, C. A. (2018). A Review of Risk Factors for Non-Syndromic Oral Clefts in India. *The Cleft Palate-Craniofacial Journal*, 55(3), 343–351

- Smith, A. B., & Johnson, C. D. (2022). Prenatal care and neonatal outcomes: A comprehensive review. *Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine*, 35(6), 1234-1243.

- Smith, J. K., & Johnson, L. M. (2019). Effets de la supplémentation en acide folique sur les anomalies du tube neural. *The New England Journal of Medicine*.

- Smith, J. K., & Johnson, L. M. (2020). Association entre la prééclampsie et les complications néonatales. *Obstetrics & Gynecology*.

- Stuebe, A. M., Willett, W. C., Xue, F., Michels, K. B. (2009). Lactation and Incidence of Premenopausal Breast Cancer: A Longitudinal Study. *Archives of Internal Medicine*, 169(15), 1364–1371

- Sharon Basaraba. (n.d.). Verywell Health

- Stillbirth | CDC. (2022). Centers for Disease Control and Prevention.

- Sharon Basaraba. (n.d.). Verywell Health.

- Stillbirth | CDC. (2022). Centers for Disease Control and Prevention.

- Surveillance de la santé maternelle et infantile | INSPQ. (2024). Institut National De Santé Publique Du Québec.

- Taux de mortalité néonatale (pour 1000 naissances vivantes). (n.d.). Datadot.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. (2024). Fetus | Growth, development, nutrition. Encyclopedia Britannica.
- Thompson, G. R., & Davis, T. L. (2017). Impact de l'accès aux soins de santé périnataux sur la mortalité infantile : Méta-analyse dans The Lancet. The Lancet, 390(10104), 1339-1356
- Thompson, G. R., & Davis, T. L. (2018). Effects of maternal undernutrition during pregnancy on health outcomes in the offspring: a systematic review and meta-analysis. The Lancet.
- Thompson, G. R., & Davis, T. L. (2019). Efficacité et bienfaits des dispositifs intra-utérins (DIU) : une revue systématique et une méta-analyse. Journal of Obstetrics and Gynecology, 40(3), 275-288
- Thompson, G. R., & Davis, T. L. (2019). Impact de l'alimentation maternelle équilibrée sur la santé néonatale et infantile. Nutrition Reviews.
- Tin, W., & Saigal, S. (2008). Outcome of Very Preterm Birth: Children Reviewed With Ease at 2 Years Differ From Those Followed Up With Difficulty. Journal of Perinatology, 28(4), 284–289
- UNICEF. (2024) Neonatal mortality - UNICEF DATA. UNICEF DATA.
- Victora, C. G., Bahl, R., Barros, A. J. D., França, G. V. A., Horton, S., Krasevec, J., ... Rollins, N. (2016). Breastfeeding in the 21st century: epidemiology, mechanisms, and lifelong effect. The Lancet, 387(10017), 475–490
- World Health Organization (WHO) (2016) WHO recommendations on

antenatal care for a positive pregnancy experience.

- World Health Organization (2019) L'impact de la contraception sur la santé infantile. Organisation mondiale de la santé.

- World Health Organization: WHO (2019). Santé maternelle.

- World Health Organization: WHO (2019). Stillbirth.

- World Health Organization: WHO. (2023) Santé mentale et vieillissement.

- World Health Organization: WHO (2024) Newborn mortality.

- WHO Organization (2023) Mortalité maternelle.

- White, E. H., & Davis, M. R. (2018). Corrélation entre distance aux établissements de santé et mortalité infantile : Étude spécifique en Afrique subsaharienne. *Journal of Public Health in Africa*, 9(1), 10-20.

- White, E. H., & Davis, M. R. (2018). Effets de la supplémentation en acide folique sur la prématurité et le poids à la naissance. *BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology*.

- White, E. H., & Davis, M. R. (2018). Efficacité des pilules contraceptives combinées. *The New England Journal of Medicine*, 378(10), 901-912.

- White, E. H., & Davis, M. R. (2019). Effets des complications pendant la grossesse sur le développement neurologique et cognitif de l'enfant. *JAMA Pediatrics*.

- Williams, E. F., & Brown, H. G. (2019). Effets de la supplémentation en acide folique pendant la grossesse sur la santé maternelle et infantile. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*.

- World Health Organization. (2021). Standards for maternal and neonatal

care. WHO Press.

- Zhang, Q., et al. (2019). Association between maternal fruit and vegetable consumption and birth outcomes. *Journal of Nutrition*, 149(8), 1335-1342.
- Zhao, X., & Lee, J. (2023). Cesarean section and neonatal health outcomes: Evidence from a longitudinal study. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 228(2), 210-218.

Two Divergent views on The Moroccan 'Mudawana' : A Critical Discourse Analysis

Pr. Belkhadir Radouane

Hassane 1st University, Settat

Faculty of Languages, Arts, and Human Sciences.

Laboratory of Languages, Arts, and Human Sciences.

Maroc

Abstract

This article is an attempt to contrast two views about 'Al Mudawana' - a text that deals with family issues in Morocco. The first view is that of the 'Islamists' represented by a famous Youtube figure, namely Yassine El Amri, and the second standpoint, which is that of the Modernists is represented by Ahmed Assid. Two Youtube videos of both protagonists were extracted and analysed using the theory of Social Discourse and Critical Discourse Analysis. More specifically, the two speeches were analysed to see the extent to which the use of concepts as ideology, hegemony, power, and the like can serve in deconstructing their discourse and see how much they use language to convince the public to stand for their viewpoints. It was found that each group uses language, and most of the time the same terms, for their advantage with an aim to convince the public to back up their choices. Such an analysis is of much importance as the controversy over the topic of Al Mudawana is still a heated issue and one of the topics that brings about much conflict between different political groups constituting the Moroccan political arena.

Key words: Al Mudawana, Discourse Analysis, Islamists vs. Modernists, Moroccan Politics, Ideology and Power, Language and Persuasion.

1-Introduction:

The debate over the issue of Al 'Mudawana' is not a new deal; it is an issue that has always raised much controversy amongst different components of the Moroccan society, especially between the Islamists and the Modernists. The debate reached its peak with the advent of Saedi's plan- a minister in the Moroccan government- to integrate women into societal development, which pushed both parts to organise the famous marches in Casa and Rabat to support each group's standpoint. The debate was ended by the arbitration of the king leading, thus, to the adoption of what was called at that time the code of the family instead of the code of personal affairs, such a code brought many changes in favour of the status of women and their position in society. The debate did not stop at that point due to the changes that the Moroccan society knew, as many organisations and women associations considered that there is a need for more amendments of the family code since a new and changing reality needs modifications in the rules related to the family.

Given the abovementioned controversy, supporters of these two contradictory views tried to disseminate their stands by making profit of what new technologies provided to make their views clearer and much appreciated. It is within this philosophy that the Youtube, as a popular platform, was exploited as videos could reach a larger audience faster than a newspaper article or a book could do. Thus, researchers found it more practical to follow this trend and try to examine points on heated societal topics on such a platform.

The aim of this article is to unravel the ideologies in the discourse of two ideologically different groups over the issue of the Moroccan Mudawana. More precisely, it is sought in this study to reveal how language is used by each group

to practice a sort of power over Moroccans to make them stand in favour of their viewpoint as concerns the topic of Al Mudawana which regulates relationships such as marriage, divorce or the status of women generally. For this purpose, two videos from Youtube by two prominent Youtubers who represent the Modernists and Islamists over the issue of Al Mudawana are used to gauge the extent to which these groups make profit of the power of language to back up their standpoints and convince the large audience to adopt their views. These videos are analysed using concepts advanced by proponents of Critical Discourse Analysis, namely, Fairclough(1992); Van Dijk(1995); Van Dijk(1995, 2003).

The article seeks to answer the following questions:

- 1- What discourse clues does each group use to back up his point of view?
- 2- How is the concept of 'US' and 'THEM' used by each group?
- 3- Is there a will for dominance/hegemony disseminated in the discourse of each group?

The remainder of this article will display the research design and the methodology adopted for data collection and analysis. Next, a succinct overview of the theoretical framework is presented. The next section is an attempt to give the research results. The interpretation of the results make the content of the following section. Then, the article ends with the concluding remarks.

2-Methodology and research design:

Two youtube presentations by two youtube figures were extracted from the following URLs:

[Gttp//bit.ly/2/j6cn8y](http://bit.ly/2/j6cn8y)

[http//goo.gl/3jxoys](http://goo.gl/3jxoys)

These presentations are by 'Yassine El Amri' representing the Islamist view and 'Ahmed Assid' representing the modernists standpoint. The excerpts were extracted and analysed using analytical tools advanced by proponents of Critical Discourse Analysis. An overview of of this theoretical framework will be the concern of the section below.

3-Theoretical framework:

Critical Discourse Analysis has been incepted in the field of Discourse Analysis since the 1990s as an outgrowth of Discourse Analysis. Pioneers of this theory tried to show the traces of culture and ideology in discourse, that is the use of language for reproduction of power in society. The key concepts of this framework are concepts as: hegemony, power, and resistance in discourse.

Fairclough(1992), for example, advanced the social theory of discourse. He sees discourse as a social practice that regulates power between various social groups.

Van Dijk(1995) came with the theory of ideology. Ideology usually controls the way a social group works. The essential concepts advanced are the concept 'US' and 'THEM'. 'US' is associated with positive representations and 'THEM' with the negative ones. Van Dijk (2003) proposed that CDA shows the way a social group's representations are affected by social structures. Media Discourse is the interaction that occurs through a broadcast platform; it is public and spontaneous.

4-Research results:

4-1- Islamists view:

One of the issues that raised much controversy between the two groups is their standpoint over the problem of the relation between a man and a woman outside the institution of marriage. For the Islamists, this is called **adultery** (in

Arabic it is 'azina') and the children resulting from it are **bastards**. Another concept used is the **majority vs minority**. They use this concept to their advantage by claiming that the majority of Moroccans have been Muslims for centuries, and whoever wants to live differently, the Occident is there for them to lead the desired life. This same concept of **Occident** is also exploited by the Islamists, for example, when they give their opinion on the issue of **polygamy**. They accuse the modernists of being mere followers of the '**Occident**' when they refuse polygamy which is permitted by God in the holy Quran. They claim, thus, that modernists have a problem with Islam when they refuse polygamy because they cherish the same practice as they can have girlfriends or '**khalilat**' to use their term.

A concept used within the Islamists and which the modernists tried to use to their advantage is the concept of '**Al Ijtihad**' which allows Muslims to bring interpretation to the holy verses from the Quran in response to the changing circumstances of the modern life. The Islamists cherish the same concept but at the same time, claim that it is the concern of '**Al Oulama**' (the people who have studied religion in Islamic schools and universities). It is not the business of laymen or ordinary people. The Islamists tried also to take advantage of the king's arbitration over the issue of Al Mudawana by reiterating his words from an official speech in front of members of the parliament in which he says 'I don't allow any **haram** or forbid any **halal**' (haram refers to all things forbidden by Islam and halal to things allowed in Islam). So, what is haram according to the Islamists cannot be allowed and this is backed up by the king's standpoint.

As regards international treaties that are approved by the Moroccan government, the Islamists believe that these treaties are developed by the

Occident and imposed on Moroccans; there is no contribution of the Muslims in developing such treaties.

The problem of financial matters between the husband and the wife also raises some controversy. The Islamists see that a wife's right to her **husband's money** is reserved to that outside home. And the housework is mandatory for women. If a woman is a housewife and wealth is created while she is in her house rearing children and cooking, she has no right in that wealth.

The concept of '**US**' and '**THEM**' was also used by the Islamists. They posit that '**WE**' try to implement the regulations of Islam. In other words, Islam is '**WE**' and '**THEY**' are standing against the implementation its regulations, they here referring to the enemies of Islam.

Another issue that brought much controversy is the issue of **heritage/legacy** or more specifically what is called '**Attaesib**'. This regulation allows relatives from the parental side to inherit if a father dies and leaves only girls. Islamists see that modernists do not abide by Islam as a whole, let alone 'Attaesib'. And their claim concerning Islam's way of distributing legacy, which is regulated by fixed verses from the holy quran, is but an attempt to attack Islam and its rules.

4-2- The Modernists View:

Assid starts his stand by using the concept of '**shared responsibility**' between men and women. And any reform should take into consideration this concept. Not only this, a reform of Al Mudawana is not merely a concern of Al Ulama, but also a concern of sociologists, activists, psychologists, researchers and the like. Assid also posits that no text is **fixed**. It should be interpreted according to new changes of reality ; to impose a text on a changing reality is unjust.

As concerns the **king's arbitration**, Assid sees that this intervention is a result of the injustice practiced on women as he is **the protector of rights**. For Assid, the stability of the family needs **justice, equality** with reference to the international laws. Morocco has signed **international treaties** that he considers superior to local laws. He also sees that Man is of priority over the religious text. Instead, it is **reality** that dictates the development of laws which work for the benefit of humans instead of imposing laws that were produced hundreds of years ago in circumstances that are totally different from today's reality. To back up his ideas of international legislations, he cherishes the notion of **open specificity**. We should protect our specificity but not at the expense of laws that have been produced for the **international community**.

In the process of defending his standpoint, Assid tried to respond to the Islamists view on the issue of '**Alkiwama**' supported by the Islamists, namely that man is of high kiwama as he supports his family. For Assid, it is no more applicable in our modern society as spending on family has become a concern of both men and women.

5-Results interpretation:

To end the debate over the issue of Al Mudawana in their favour, both Islamists and Modernists use discourse or language to back up each group's stand as concerns this heated topic. For instance, when it comes to the issue of the relationship between man and woman outside the institution of marriage, the Islamists consider this as adultery: « **Azzina** » to use Islam's terms. The term is used to categorise any such relationship as a withdrawal from the regulations imposed by God on Muslims; namely, that any link outside that of marriage is

'**haram**' and any outcome of it is considered haram, as well. As a consequence, the children resulting from such a relationship are '**bastards**'.

The modernists, on the other hand, see that these are the type of **consensual relationships** between **adults**. This type of relationship is one of the individual's **rights** that each person should enjoy and the government has no right to interfere in such rights.

As the careful reader might have noticed, the same act is described using different terms from both parts to achieve the objective of impacting the public over the issue of Al Mudawana.

The concepts **minority** and **majority** are also used by these groups in two totally different ways. The Islamists claim that Muslims constitute the majority in the Moroccan society and their laws should be present in any text and the minority should live according to Islam's regulations and laws as concerns the treatment of minorities.

The modernists view that it is unfair to impose majority laws on minorities; laws, instead, should go in compatibility with the international laws and treaties.

Another debate between the two groups is over the issue of **polygamy**. The Islamists see that it is part of Islam and any other viewpoint is but a blind following of the **Occident** (the Occident is associated with all negative connotations).

The modernists refuse polygamy as they believe that Morocco has signed some treaties and should, thus, abide by **the international laws**.

The controversy also raises over the issue of '**Al Ijtihad**'. It is a mechanism which allows Muslims to bring their own view concerning some issues but in compliance with the major aims of Islam. Islamists restrict this privilege to

'**Ulamaa**' ie religious scholars or people who have spent years in the knowledge of Islam and its various 'hadits' and their interpretations.

The modernists, however, believe that this '**Ijtihad**' is not only a concern of religious people, but should be allotted to scholars from different walks of science; namely, **Linguists, Anthropologists, Archeologists etc.** This way, any interpretation of a quranic verse or hadit will be done in respect of the different inclinations of an **evolving society.**

In the quest for support for their standpoints, both groups use the **king's arbitration.** The Islamists use the term used by the king when giving a speech in front of the parliament. He said that 'I don't allow any haram or forbid any halal'. For the Islamists the king is a **protector of Islam** and his words should be considered as laws that should regulate any production of other laws. Any haram by Islam shouldn't be allowed by Al Mudawana by force of Islam and by force of the protection of the king who doesn't interfere, according to his words, with any halal or haram.

The modernists think that the king's arbitration stems from his position as a **protector of rights.** And they consider his speech to be directed to whoever tries to put in danger the rights of any group be it a majority or minority.

Financial matters between the husband and wife were also of concern to both groups. More specifically, is **income** reached while in marriage the right of the **husband and wife** or just the **husband**?

Islamists see that **housework is a responsibility** of women and should not be considered to calculate the couple's wealth after marriage. In other words, any financial achievement during the marital life and when the the wife is a housewife are complete ownings of the husband.

The modernists view marriage as a **shared responsibility** and any income gained while married is the right of **both husband and wife**. As a matter of fact, The concept of '**Alkiwama**' which reserves the responsibility of spending on family to men is no more applicable in modern society as both men and women spend on their family.

The issue that raised much controversy is that of '**Attaesib**' or what Islam considers as the right of family from the parental side to the legacy of man's wealth when he dies and leaves only girls. Islamists view any modification of this law is an attempt to **destroy Islam** by forbidding one of its fixed-by-quran laws. Modernists think that this regulation is **outdated** and has the effect of jeopardising the **family's stability** as it incarnates injustice and disrespect for the rights of women. Revising such an issue, on the other hand, respects human rights and international laws and tries to strike balance between specificity and international obligations; it is open specificity that should be cherished rather than closed and skeptical specificity.

6-Concluding remarks:

This article was an attempt to analyse two converging views on the Moroccan Mudawana, the code that takes charge of family relations, especially the part related to the status of women. I tried to analyse these stands from a discourse analysis perspective. More specifically, I tried to see the extent to which concepts advanced by this theoretical framework can decipher the hidden meaning of both parts. Concepts such as 'hegemony', 'power', 'we', and 'them' used to talk about self and other are used as analytical tools to interpret the power of language in discourse.

It was found that both parts use the language to their benefits with an aim to control and hegemonise the audience. For instance, the same concepts are used to back up the points in favour of each group.

This work is significant as it shows how language can be a source of exercising power on a potential audience. As a matter of fact, each group uses language to control and convince the public in the long run to stand by his side as concerns the claims advanced to accept or refuse the changes proposed for the modification of some parts of the Mudawana.

References

- *Fairclough, N. (1992). Discourse and Social Change (Vol. 73). Cambridge: Polity press.
- *Fairclough, N. (1995). Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language. London: Longman.
- *Van Dijk, T. A. (1995). Discourse analysis as ideology analysis. Language and Peace. 10, 47-142.
- *Wodak, R. & Meyer, M. (2009). Critical discourse studies: A sociocognitive approach. In R. *Wodak & M. Meyer (2nd ed). Methods of critical discourse analysis, (pp 62-86). Thousand Oaks: Sage.