(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

مجلة البحوث العلمية السويدية الدولية

Bokförlag: DIGITALISERA DEN ARABISKA BOKEN - STOCKHOLM
Sverige
Eskilstuna
Björkhultsvägen 27 A, 63229

مجلة علمية محكمة ربع سنوية تهتم بنشر الإنتاج العلمي المحكم
للباحثين باللغتين العربية والإنجليزية، تصدر عن دار نشر رقمنة الكتاب

العربي–ستوكهولم، ويتم إيداعها في المكتبة الملكية السويدية.

الإشراف العام

د. محمد سعيد المخلافي

مؤسس المجلة ورئيس التحرير:

أ.د. سيف ناصر الحيمي

مدير التحرير:

د. حلمي محمد عبده

هيئة التحرير:

أ.د. عابد الشميري أ.د. محمد حميد د. أسماء عدنان الشقاقي د. حمزة عبد الله شواهنة

د. عبد الواسع سعيد الدقاف

د. معاذ قحطان

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

الهيئة الاستشارية:

أ.د. سردوك هيبة — د. حميدة محمد الحضيري

أ.د. عيدة مفتاح الشيلابي — د. صهيب سهيل زامل

أ.د. محمد محمد الشعيبي — د. عبد السلام ساكر

د. ناصر سعيد الدحياني

أ. سوزان يوسف القهوجي — أ. عادل عوض غنيم — أ. وفاء ميلود ساسي

اللجنة العلمية:

أ.د. بوكحيل الأخضر — أ.د. حليمة طالبي — أ.د. سعاد التيالي

أ.د. عبد السلام سيد الواحاتي — أ.د. عبد الفتاح قاسم الشعيبي

أ.د. عبد اللطيف عبد القوي العسالي — أ.د. عبد الله بنصر العلوي

أ.د. عبد الوهاب الفيلالي — أ.د. محجوبة العوينة

أ.د. محمد شرف الشرفي — أ.د. محمد قاسم قحوان

أ.د. محمد كنوني — أ.د. محمد هموش

أ.د. نبيل علي شمسان — أ.د. يحيى علي الخولاني

الممثلون المعتمدون للمجلة:

أ.د. إدريس الذهبي–المغرب.

أ.د. قحطان عدنان المولى–العراق.

أ.د. محمد شديخ–الجزائر.

أ.د. محمد فرج الخزعلي–ليبيا.

د. بهاء الدين الهادي–السودان.

د. محمود عبد التواب حسانين–مصر.

المراسلات عبر البريد الإلكتروني الآتي:

srsi.se2026@gmail.com

الاستفسارات عبر أرقام الهواتف الآتية:

+٢١٨ ٩٢ ٥٥٤٤٥٨٨ +٢١٢ ٦٦١ ٥٨٦٦٢٠ +967 77٧ ٨٩٦ ٥٦٦ +967 77٥ ٢٢٤ ٤٢٩

+249 12 355 5933 01018104386 +964 771 ٤٣٤ ٠١٣٠ +٢١٣ ٦٥٩ ٥٦٥٤٣٤

شروط النشر في المجلة:

1. أن تكون فكرة البحث جديدة وأصيلة ومن نتاج الباحث، وألا يكون البحث قد سبق نشره أو تقديمه للنشر في جهة أخرى، وأن يقر الباحث باستيفاء هذا الشرط في الخانة المخصصة لذلك في استمارة طلب النشر.

2. أن يكون البحث خالياً من الأخطاء اللغوية، وملتزماً بقواعد المنهجية العلمية وأصول الاقتباس والتوثيق العلمي.

3. ألا يقل البحث عن (15) صفحة ولا يزيد على (35) صفحة، وفقاً للقالب المعتمد من المجلة، ما لم تقتضِ طبيعة البحث خلاف ذلك.

4. أن يتضمن البحث ملخصاً باللغتين العربية والإنجليزية.

5. الالتزام بتنسيق البحث وإعداده وفقاً للقالب المعتمد من المجلة.

6. يُلتزم في إعداد البحث باللغة العربية باستخدام خط Traditional Arabic بحجم (14) للمتن، وحجم (12) للحواشي، وفي البحث باللغة الإنجليزية باستخدام خط Times New Roman بحجم (14) للمتن، وحجم (10) للحواشي.

7. استكمال استمارة طلب نشر البحث، متضمنةً (الاسم الكامل، والبلد، والبريد الإلكتروني، ورقم الهاتف المحمول، والدرجة العلمية، والوظيفة الحالية، ومجال البحث، ونبذة مختصرة عن البحث).

8. إرسال البحث واستمارته عبر البريد الإلكتروني الرسمي للمجلة فقط.

9. الالتزام بالملاحظات الواردة من المجلة وتنفيذها، وإعادة إرسال البحث بعد إجراء التعديلات المطلوبة.

10. عند إشعار الباحث بالموافقة على نشر البحث، تُسدَّد رسوم النشر، ويُرسل إثبات السداد إلى البريد الإلكتروني الرسمي للمجلة.

Publication Requirements

1. The research shall present a novel and original idea developed by the researcher. The research shall not have been previously published or submitted

for publication elsewhere. The researcher shall confirm compliance with this requirement in the designated section of the publication application form.

2. The research shall be free from linguistic errors and shall comply with the principles of scientific methodology and the standards of academic citation and scholarly documentation.

3. The manuscript shall be no fewer than 15 pages and no more than 35 pages, in accordance with the journal's approved template, unless the nature of the research warrants otherwise.

4. The research shall include an abstract in both Arabic and English.

5. The research shall be prepared and formatted in accordance with the journal's approved template.

6. Research written in Arabic shall use Traditional Arabic, font size 14 for the main text and 12 for footnotes. Research written in English shall use Times New Roman, font size 14 for the main text and 10 for footnotes.

7. The research publication application form shall be duly completed and shall include the following: full name, country, email address, mobile phone number, academic degree, current position, research field, and a brief summary of the research.

8. The research and the completed application form shall be submitted exclusively via the journal's official email address.

9. The researcher shall comply with and implement the comments provided by the journal and shall resubmit the research after making the required revisions.

10. Upon notification of acceptance of the research for publication, the researcher shall pay the applicable publication fees and submit proof of payment to the journal's official email address.

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

المحتويات

م	الموضوع	الباحث	الصفحة
١	المتخيل النسائي والكتابة عن الذات: في "رجوع إلى الطفولة" لـ: "ليلى أبو زيد"	د. نورة الجرموني أستاذة التعليم العالي. مساعدة بـ"المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين" بفاس/ المغرب	١ – ٢٩
٢	البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وعلاقته في تعزيز بيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار	د. لطف محمد حريش أستاذ علم النفس الجنائي المشارك–جامعة ذمار	30 – 62
٣	رحلة سنوك إلى الحجاز ودوره في نقل صور فوتوغرافية عن الأراضي المقدسة	د. تاشفين أكرم باحثة زمالة ما بعد الدكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها– جامعة بنجاب، لاهور، باكستان	63 – 87
٤	الغش في الامتحان المدرسي: مقاربة سوسيو–لسانية لخطاب المتعلمين	د. خالد احمامو أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي–المغرب	88 – 106
٥	سلطة المدير ومسؤوليته في إدارة الشركات التجارية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي (دراسة مقارنة)	د. صالح محمد الضبياني أستاذ مساعد، كلية المجتمع سنحان–اليمن	107 – 152
٦	رحلة الوزير محمد الغساني إلى إسبانيا (١٦٩٠–١٦٩١م) قراءة في «رحلة الوزير في افتكاك الأسير»	د. سلوى الشودري باحثة، وأستاذة سابقة في المعهد العالي للموسيقى– المغرب	153 – 170

٧	التخطيط اللغوي في السودان والتشكيل السوسيولغوي إبان حرب2023-2026 : دراسة وثائقية حجاجية استشرافية	د. بهاءالدين الهادي أحمد أستاذ مساعد في علم اللغة العربية–السودان	180 – 171
٨	الزمن الذاتي وكشف الكون القالب بحث (علمي–لاهوتي) حول مفهوم الزمن والحياة الأبدية عند تزامن الزمن الذاتي للإنسان مع الزمن الإحداثي في الوجود رباعي الأبعاد	أ. عادل عوض غنيم باحث–كلية الإنجيل الدولية	199 – 181
٩	Healing the Heart and Mind: Modern Relevance of Sufi to Psychological and Mental Health	Prof Dr. Abdulrasheed Olatunji Abdussalam and Shehar Bano Universitas Islam Internasional Indonesia	239 – 200

كلمة المجلة

نعمل في مجلة البحوث العلمية السويدية الدولية على السير بخطى حثيثة نحو ترسيخ ثقافة البحث الرصين، وتعزيز حضور الدراسات الجادة التي تسهم في إثراء المعرفة الإنسانية في مختلف التخصصات. وانطلاقًا من إدراكنا العميق لأهمية تطوير البحث العلمي ومواكبة تحوّلاته المتسارعة، فإننا نحرص على استشراف آفاقه المستقبلية، وتوفير بيئة علمية محفزة للإبداع والابتكار.

وإيمانًا منا بدور المجلة كمنصة علمية محكمة، فإن رئاسة وهيئة التحرير تسعى باستمرار إلى الارتقاء بمستوى النشر الأكاديمي، وتعزيز معايير الجودة والتميز، بما يواكب المعايير الدولية ويخدم تطلعات الباحثين. ولا يتحقق هذا الطموح إلا من خلال إسهامات الباحثين المتميزين، ودعمهم المتواصل للمجلة، بما يقدمونه من بحوث ودراسات نوعية تضيف إلى رصيدها العلمي.

كما يواصل فريق العمل في المجلة، كلٌّ من موقعه، بذل الجهود الحثيثة لضمان استمرارية هذا المنبر العلمي، ليظل منارةً معرفيةً تسهم في نشر الفكر العلمي الرصين، وتوفير فضاء أكاديمي مفتوح يرحب بجميع الباحثين، ويشجع على الحوار العلمي البنّاء.

وفي ختام هذه الكلمة، نتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى جميع الباحثين الذين أثروا هذا العدد بأعمالهم العلمية، وإلى السادة المحكمين والمراجعين والمدققين اللغويين، لما بذلوه من جهود قيّمة في تحسين جودة الأبحاث وإخراجها بالصورة اللائقة. كما نشيد بجهود هيئة التحرير وكافة العاملين في المجلة، الذين أسهموا في إصدار هذا العدد.

نسأل الله التوفيق والسداد، وأن تظل مجلتنا منبرًا علميًا رائدًا في خدمة البحث والمعرفة.

رئيس التحرير

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

المتخيل النسائي والكتابة عن الذات: في"رجوع إلى الطفولة" لـ: "ليلى أبو زيد"*

د . نورة الجرموني

ملخص:

لا تكتفي الراوية، باعتبارها الشخصية المركزية في هذه السيرة الروائية، بسرد أحداث خاصة بها فقط، بل تمعن في استحضار ذاكرة جماعية ضاربة بجذورها في عبق شفاف لتاريخ شخصيات نسائية متعددة الرؤى والحساسيات والقناعات. وهو ما مكن من رسم معالم سيرة تتجاوز الكتابة التقريرية لتنفتح على تخوم المتخيل النسائي وعوالمه الغنية.

ولمعرفة كيفية اشتغال المتخيل في النص وعلاقته بالمسار الحياتي الواقعي للكاتبة، عمدنا في مرحلة أولى إلى تتبع أشكال حضور الساردة من خلال المحكي الرئيس أو المحكيات الشذرية النسائية، وقد كان القصد من وراء هذا المحور معرفة الأبعاد الاجتماعية والثقافية والقيمية للشخصيات وتأطير دائرة فعلها إعدادا لدراستها سيميولوجيا وفق النموذج العاملي، باعتبارها علامات جزئية أو دلائل أو رموزا داخل علامة كبرى أو نسق النص برمته، وهو ما مكننا من دراسة المكونات التركيبية العميقة وتجاوز المستوى السطحي من أجل سبر أغوار النص السردي، وتلمس آليات اشتغاله بدقة.

Abstract:

The narrator as the central character in this autobiographical novel, does not confine herself to recounting the events and experiences of her own personal trajectory. Rather, she undertakes a process of evoking and reactivating a collective memory, deeply inscribed in

* ليلى أبو زيد كاتبة وروائية مغربية (من مواليد ١٩٥٠) ومن أهم أعمالها: "عام الفيل"، "الفصل الأخير"، "رجوع إلى الطفولة"...

the subtle traces left by the histories of female characters endowed with diverse worldviews, sensibilities, and systems of belief. Through this interplay between individual experience and collective memory, the narrative gradually transcends the boundaries of factual representation and opens onto the domain of the feminine imaginary and its rich worlds.

In order to examine the functioning of the imaginary within the text and to investigate its relationship with the author's biographical trajectory, we first sought to identify and trace the various modes of the narrator's presence throughout the narrative, whether within the primary narrative sequence or through the fragmented female narratives embedded within it. This analytical perspective aimed to apprehend the social, cultural, and axiological dimensions of the characters, while simultaneously delineating their respective spheres of action. Such an approach provided the necessary groundwork for their semiotic analysis within the framework of the actantial model, whereby the characters may be apprehended not merely as autonomous narrative figures, but as partial signs, indices, or symbolic configurations operating within a larger sign—the overall textual system.

This perspective enabled us to move beyond the manifest or surface level of the narrative in order to investigate its underlying structural organization and deep semiotic structures for detecting the mechanisms governing its narrative and semiotic functioning.

تقديم:

يعد اختلاف التجربة الشعورية للمرأة المبدعة عن تجربة الرجل، في ظل الظروف الاجتماعية التي تحياها، المنطلق

الأساس لمشروعية خصوصية الكتابة السردية النسائية، غير أن هذه الأخيرة تتعمق أكثر كلما استثمرت المبدعة بشكل إيجابي خصوصيات الواقع المعيش للمرأة في ظل المعاناة ووضعية التهميش التي تعيشها والتي كرستها فترات تاريخية غابرة في القدم. فعبر الكتابة ترد المرأة الاعتبار لذاتها القادرة على الخلق والإبداع، كما أنها تعطي الفرصة لصوتها الخاص كي يخترق حدود الثقافة السائدة، وكي يصوغ متخيلا قادرا على إبراز التناقضات التي تحف الأوضاع الاجتماعية للشخصيات النسائية أو الذكورية على حد سواء.

ولعل السيرة الذاتية بمفهومها الحديث تؤهل المرأة المبدعة لاستثمار رصيدها التاريخي والاجتماعي المختلف عن الرصيد السوسيوثقافي للرجل، خاصة أن ما يميزها هو بالذات رصدها لحياة كاتبتها ولعالمها الداخلي عبر متخيل منسجم مع الامتداد الزمني واختلاف الأمكنة والشخصيات. وتظل الشخصية الرئيسية على مستوى السرد السير ذاتي النسائي هي شخصية الساردة التي يتم عرض أحاسيسها وأفكارها وآلامها وأحلامها، متجاوزة بذلك النظرة التقليدية التي واكبت نشأة وتطور السيرة الذاتية ، إذ لم تعد هذه الأخيرة رهينة التوثيق التقليدي، بل أضحت كيانا فنيا خاضعا لآليات اشتغال الجنس الروائي، كما هو الشأن بالنسبة للروائية "ليلى أبو زيد"، التي نسجت من خلال مؤلفها "**رجوع إلى الطفولة**"[١] أحداث متخيل فني أيقظ ذاكرتها لتسترجع مرحلة حساسة من مراحل عمرها مازجة الأحداث الواقعية بخيالها الخصب في كل لا يتجزأ.

فكيف تجلى حضور الساردة الرئيسية (ليلى) وهي تنسج بذاكرتها أحداث هذا النص وتداعياتها؟ وما طبيعة العلاقات التي تربطها بباقي شخصيات هذه السيرة الروائية؟ وكيف أثر ذلك في صياغة متخيل فني يتجاوز إعادة إنتاج الواقع، ويمنح الشخصيات السردية والنسائية منها خاصة فرصة التعبير عن معاناتها وإحباطاتها وتطلعاتها وآمالها، وإدراك الوضعيات الجديدة لكينونتها، ومقاومة التهميش بالبوح والسفر في الذات عبر الحكي؟

---

١ – أبو زيد ليلى، "رجوع إلى الطفولة"، المدارس، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠.

١–وضعية الساردة من خلال تعدد الضمائر:

من البديهي أن توظف الساردة ضمير المتكلم في كل فصول هذا المؤلف، باعتبارها صوتا يكشف عن الذكريات الطفولية الحميمة؛ غير أن تصفحنا لهذا المؤلف ككل، يجعلنا نقف على مجموعة من الضمائر. فمنذ الوهلة الأولى، نجد أنفسنا أمام ضمير الجمع المتكلم (نزلنا –عبرنا –كنا...ص٩) وضمير الأنا الدال على الشخصية الرئيسية: الساردة (تركت –سرحت... ص٩)، وهذان الضميران يعتبران العنصرين المسيطرين في هذه السيرة الروائية.

ذلك أن الساردة لا تكتفي بسرد أحداث خاصة بها فقط، بل تمعن في استحضار ذاكرة جماعية لشخصيات متعددة الرؤى والحساسيات والقناعات، كما نجدها في مواقع متعددة تستعمل ضمير الغائب أو ضمير المخاطب من أجل رصد صفات وسلوكات باقي الشخصيات الحكائية.

لذا، يمكن تقسيم هذه السيرة الروائية إلى قسمين متكاملين ومتداخلين: قسم تضطلع فيه الساردة بسرد وقائع تتعلق بها، وقسم آخر تتغيى من ورائه تتبع حياة الآخرين، ورصد مختلف الأحداث التي أثرت في مجرى حياتها الخاصة، أو العكس.

وإذا كانت الساردة وهي تعيد إنتاج حكاية طفولة "ليلى أبو زيد" قد اعتمدت على عنصر التذكر باعتباره آلية للتخييل، فإنها قد أعطت الأم في كثير من الأحيان مسؤولية سرد توالي أحداث طفولتها بكل تفاصيلها وجزئياتها الصغيرة. وهذا قد يعبر عن أن الكاتبة عندما أنتجت سيرتها الذاتية لم تسع إلى توثيق الذات، وإعلان قوتها وحكمتها بدافع التأثير في الآخر وإبهاره. بل إنها تدخل مجال التعبير بذات غير مكتملة، ولا توثق لذات هي أصلا لا تعيها إلا في انكسارها. ولهذا، فهي تكتب السيرة الذاتية لتقرأ حدود هذه الذات، انطلاقا من البسيط والجزئي واليومي [١]،

[١]– كرام زهور: "نحو إنتاج مفهوم جديد للسيرة الذاتية في كتابة المرأة"، (الكتابة النسائية بين التخييل والتلقي)، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، ط ١، ٢٠٠٦، ص٥٣.

الأمر الذي يضفي طابعا تخييليا على الأحداث الواقعية المسترجعة، إذ بمجرد أن يتم تمثيل الساردة داخل النص، يجب علينا أن نفترض وجود كاتبة ضمنية للنص، لا ينبغي خلطها، في أي حال من الأحوال، بالكاتبة الواقعية (أي الكاتبة من لحم ودم) [١] لأن التعامل مع الساردة أو الكاتبة الضمنية ينبغي أن يقتصر على حضورها اللساني فقط [٢].

وقد صنف عبد المجيد شكير مؤلف "رجوع إلى الطفولة" في إطار «**السيرة الذاتية الروائية لأنه ينسف قاعدة التطابق بين المؤلفة والساردة، إلى جانب توفره على المكونات السردية الأخرى كتعدد الأصوات والتفضيئ وتداخل الأزمنة...**» [٣].

ذلك أن ظهور المتخيل أمام الوعي هو الذي يساعد على امتلاك نفي العالم كشرط أساسي وكنية أولية له"[٤].

من هذا المنطلق، نجد أن أحداث هذا النص يتم استعراضها فنيا من خلال مخيلة الساردة التي تعمد إلى توظيف العديد من الضمائر. ففي الفصل الأول المعنون ب "القصيبة" مثلا، تنوع الساردة في استعمالها للضمائر تبعا لتنوع أحداث هذا الفصل، إذ تستعمل ضمير الجمع المتكلم حين تقول: «**كنا عائدين من سفرة أخرى إلى بلدة أمي**» **(ص ٩)** وتستعمل ضمير الغائبة حين تتحدث عن أمها: «**كانت تعود منها مثقلة بطناجر النحاس والجفان...**» **(ص ٩)** كما تلجأ المؤلفة إلى ضمير المتكلم عندما تقوم الساردة بالنقل المباشر لحديث

---

[1]- Ducrot . O, Todorov.T :"**Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage**" points, Seuil, 1979, p 412.

٢ – حميد لحمداني: "**كتابة المرأة من المونولوج إلى الحوار**"، الدار العالمية للكتاب، ط١، ١٩٩٣، ص ١٠.

٣ – ليلى أبو زيد: "**رجوع إلى الطفولة**"، المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ٦.

٤– أفاية محمد نور الدين: "**المتخيل والتواصل**"، مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٨.

الأم عن نفسها: «**النساء تشتري الذهب وأنا أشتري الشقق.**» **(ص ٩)** ثم توظف ضمير المخاطب حين تنقل الساردة ما قالته الأم لخالها

«ها! **قل له (أنا صهر السي أحمد بوزيد.**» **(ص ٩)**.

وبتصفح المؤلف ككل، كثيرا ما نجد الساردة تستعمل ضمير الجمع المتكلم عندما تتحدث عن صديقاتها أو عن أفراد عائلتها وأحوالهم النفسية والاجتماعية. ففي الصفحة التاسعة عشرة، مثلا، نجد أن ذكرياتها حملتها للحديث عن تأثير لحظات الشوق ولوعة الفراق، ممزوجة بحنين دفين إلى لحظات اللعب المرحة التي قضتها رفقة أخواتها: «... **وهناك صورة طرد بريدي نفتحه في فناء الدار ونخرج منه عرائس خشب بقفاطين و"منصوريات" وأحزمة ومناديل مثبتة على رؤوسها بشرائط... أرسلتها لنا جدتي بالبريد.**» **(ص ١٩)**. كما كانت الساردة تعجب كثيرا بطريقة حكي الجدة، وتطلب منها أن تحكي لها ولأخواتها حكاية كلما قدمت لزيارة أهلها **(ص ص ١٩ –٢٠)**.

وفي الفصل الثاني، تنتقل الساردة بذكرياتها للحديث عن مرحلة تمدرسها، وعن صديقاتها اللائي كانت تخرج معهن للنزهة، أو تلعب معهن في الزقاق... «**كنا ثلاث صديقات في المدرسة، هنية وفطومة وأنا، وكنا نتبادل الزيارة في العطل ونقتسم طعامنا في نزهة المدرسة أيام الأربعاء في مغارس الزيتون في سيدي بومدين...**» **(ص ٩٨)**

أما في الفصل الثالث المعنون بـ "الدار البيضاء" فنجدها تنتقل مباشرة من الحديث عن الأسى الذي شعرت به جراء فراق صديقاتها، إلى الحديث بضمير الجمع عن البيت الجديد: «**في ذاكرتي بقية صورة مفعمة بالحزن والبكاء على فراق صديقاتي، وبعدها مباشرة صورة بيتنا في شقة بعمارة في شارع السويس بالدار البيضاء... ثم صورة أوضح لشقة أخرى في نفس الشارع بقينا فيها حتى جاء الاستقلال.**» **(ص ١٠٣)**.

بهذه المدينة التحقت ليلى بالمدرسة الحرة للمعارف، التي أسست كردة فعل على محاولة الفرنسيين للقضاء

على اللغة العربية، وخلال العطل كانت ليلى وأختاها ترافقن أمهن إلى السجن للقيام بالواجب وزيارة أبيهن: «**كنا نرافقها من حين لحين في أيام العطل إلى سجن غبيلة.**» **(ص ١١٩)** لكن بعد خُروج الأب من السجن، بات يغادر البيت عند امرأة سيئة السمعة، ورغم ذلك كان يدفع مصروف المدرسة الثانوية: «**بقينا سنوات نمشي إلى المدرسة الثانوية وأبونا يرسل لنا مصروفنا مع سائق التحرير...**» **(ص ص ١٣٦ – ١٣٧)**.

وحينما اعتقل الأب مع مسيري أعضاء الاتحاد الوطني للقوات الشعبية في تهمة مؤامرة ١٩٦٣، انتقلت الساردة وأختها إلى ثانوية مولاي يوسف، حيث تلقيا تعليمهما بالشعبة الأدبية: «**كنا قد انتقلنا من ثانوية مولاي يوسف، حيث أحدثت شعبة التعليم الأصلي... كنا نتلقى فيها برنامج الشعبة الأدبية في اللغة والأدب الفرنسيين والتاريخ والجغرافيا...**» **(ص ١٣٧)**.

في ضوء ما سبق، يظهر لنا جليا أن الساردة كانت حاضرة، بامتياز، من خلال ضمير الجمع، بحيث ظلت رؤيتها وتعليقاتها مهيمنة، حتى من خلال إشراك الآخر في عملية السرد، إذ كثيرا ما نجدها تبتدئ الحديث بنا الدالة على الجماعة وتختمه بالعودة إلى ضمير المتكلم المفرد أو العكس، وهذا يدل أساسًا، على قوة تأثيرها في باقي الشخصيات، وكثافة حضورها على المستوى الجماعي. فليست الساردة في هذا النص محايدة، إنها بالأحرى معانقة للشخصية، ومؤثرة أو متأثرة بسلوكها، بحيث تظهر من خلال ضمير الجمع كمرافق رئيسي للشخصيات، لتجعل طفولتها حالة مشروطة بواقعها الاجتماعي.

وتجدر الإشارة إلى أن الساردة، باعتبارها صوتا يكشف عن ذكريات طفولية حميمة، توظف ضمير المتكلم في كل الفصول، ؛ ففي الصفحة الحادية عشرة مثلا، نجدها تتذكر حدث وفاة أختها، حيث بقي لصيقا بذاكرتها إلى درجة أنها كلما مرت بباب مقبرة العلو إلا وتذكرت شقيقتها، تقول: « **كلما مررت بباب مقبرة العلو حيث دفناها إلى يمين الباب، أتفحصه وأقول: "رحمك الله يا خديجة..**» **(ص ١١)** وبينما هي سارحة بذكرياتها، توقفت الحافلة، واتجه سائقها نحو الأم قصد إخبارها بسجن زوجها. لقد فوجئت الساردة حين لمحت حالة أمها المأساوية وهي تضرب فخذيها من جراء الخبر: **(ص ١٢)** ولما صعدوا الحافلة المتجهة نحو

القصيبة، التفتت الأم نحو ليلى لتخبرها بأن أباها وضع في السجن. أما حين وصولهن إلى القصيبة، اتجهن إلى بيت الجد الذي كان غاصا بالزوار، وعلى هذا المنوال، ظلت ذكريات الساردة تتأرجح بين كفة الخوف والانقباض والشؤم «**كان يوما مشؤوما... لا أعرف كم كان عمري ولكنني أذكر ذلك العظم المسطح بين الأيدي والحفرة...**» **(ص ١٨)** وصور البساتين والتطلعات الدراسية والثقافية وغيرها: «**هناك صورة المدرسة في نهاية الغابة، مدرسة من فصلين بسقف من القرميد الأحمر، دخلتها وقضيت بها بضعة أشهر تعلمت فيها الأبجدية الفرنسية وتركيب الحروف...**» **(ص ١٨)**. ومع مرور الوقت، ستكتشف الساردة أنها جد متفوقة في اللغة العربية، وستعرب صراحة عن هذا التفوق عندما كانت تدرس بمدرسة "امحمد جسوس": «**من أول العام ظهر ميلي إلى العربية وتفوقي فيها. ولا أعرف أيهما نتج عن الآخر...**» **(ص ١٣٢)**.

إن اهتمام الساردة باللغة العربية والتفوق فيها دفع بمعلمتها وأفراد أسرتها إلى التنبؤ لها بأنها ستصير معلمة أو صحفية. كما أن أحد أصدقاء والدها أهداها مجلدا مذهلا، بعد استهلاكها خزانة الصف «**أعطاني أحد أصدقاء والدي، إعجابا منه برسائلي لهذا الأخير، مجلدا مذهلا بحجم ألف ليلة وليلة، يضم مجموع أعداد مجلة سندباد... وعندما غادرت تلك المدرسة كنت قد قرأته وأعدت قراءته مرارا وتكرارا**» **(ص ١٣٣)**.

ورغم كون الساردة وأختها كانتا تدرسان بالرباط بالقسم الداخلي، فإنهما أثناء العطل المدرسية، تعودان مع السائق إلى القصيبة وبالضبط إلى بيت الحاكم الفرنسي الذي سبق لليلى وصديقاتها الذهاب إليه أثناء إقامة حفلة الرقص فيه، وحين رجوعها إلى البيت رآها والدها، من خلال ستار غرفة الرجال، ترقص في الصحن على أنغام الراديو «...**ذهبت مع البنات أطل من الباب لأرى كيف تكون حفلات النصارى يوم ضربني أبي لأول مرة؟ ذاك هو بعينه.**» **(ص ١٣٤)**.

وإلى جانب التوظيف المكثف لضمير المتكلم، يبدو أن توظيف الساردة لضمير الغائب(ة) لم يكن اعتباطيًا، بل كان الغرض منه رصد سلوكات بعض الشخصيات من أجل سبر أغوارها وخباياها وأبعادها النفسية والأخلاقية. تقول الساردة في أحد مقاطع المؤلف: «**كان والدي يغيب مع أصحابه ويسمح لأمي بتبادل**

الضيافات مع زوجاتهم، فكن يمضين وقتهن في الأكل وشرب الشاي والتطبيل والضحك والصخب، والتلميح إلى ما يفعله الرجال في لا مبالاة مصطنعة. وكانت أمي تضحك.

كانت النخبة في تلك المنطقة على الأقل تلهو وتدع نساءها تزغرد وتطبل...» (ص٢٦).

فمن خلال المقطع السابق، ومقاطع أخرى تمتد إلى الصفحة ٣٠ وغيرها، نجد الساردة ترجع بذكرياتها إلى تلك الأيام التي كانت فيها الأسرة مجتمعة، حيث كان أبوها يقضي بعض أوقاته عند أصدقائه، لتنتهز الأم الفرصة لزيارة النساء، وإقامة الحفلات فيما بينهن. والساردة، من خلال هذه اللقاءات، تقوم برصد ثقافة النساء طيلة تلك الفترة عبر رصد نوع الأزياء التي كن يرتدينها، والحكايات التي كن يحكينها عن الرجال، ونوع الأغاني التي كن يغنينها.

وتتعدد المقاطع التي تقرن فيها الساردة ضمير المتكلم بضمير الغائب أو المخاطب، تارة على لسانها، وتارة أخرى عن طريق نقل أقوال بعض الشخصيات السردية من أجل رصد سلوكات هذه الأخيرة، والتعبير عن حالتها النفسية وردود أفعالها في سياق تطور الأحداث. ذلك أن «**علاقة الراوي بقصته تتجلى في الموقف الذي يتخذه الراوي من مواد قصته، أو بالأحرى من أحداثها وشخوصها**»[١].

وفي هذا السياق، نجد الساردة تبدي تأثرها الشديد بتصرفات الأم إثر سجن الأب

على يد النصارى بعد رفضه تحية الحاكم الفرنسي تحية عسكرية: «**نحيبها أفجعني أكثر من سجن أبي، وكان من الصعب عدم اعتبار السجن قبيحا وقد جعلها تنوح وتئن...» (ص ١٢)**، وقد أفردت الساردة مقاطع متعددة لنقل فاجعة سجن الأب على لسان الأم، كما عملت على نقل أحاديث وحكايا الجدة التي كانت تثير إعجابها. في إطار استرجاعها لمجموعة من الصور الراسخة في ذاكرتها: «... **أقاموا عندنا شهرا. أعطيت لها مهلة...فأحصت لنا الأعراس، وتحدثت عن كل جهاز بتفصيل...» (ص ص ١٩ –٢٦).**

ولا يخفى على القارئ، أن الساردة من خلال مختلف الضمائر السردية التي تتخلل المحكيات، تظل متمسكة

---

١ – عزام محمد: "**البطل الروائي**"، مجلة "الموقف الأدبي"، العدد ٣٤٦، س ٢٩، شباط، ٢٠٠٠، ص ٥٩.

بخيوط السرد. الشيء الذي يجعله مقتنعا بأن الساردة تعد بحق راوية الرواة. وإذا ما اعتبرنا أن السيرة الذاتية هي المجال الأدبي الخاص للتعبير عن الهوية الشخصية المفترضة، من خلال إعادة التفكير في كتابة الماضي والذكريات والتطورات، اعتمادا على تجربة الحياة في الحاضر «**فإن المرأة التي تقوم بكتابة سيرة "رجوع إلى الطفولة" تسعى إلى بناء هوية نصية منسجمة، انطلاقا من درجة وعيها النقدي بمسار حياتها، تعلو على مظاهر الدونية والاضطهاد والقمع. وصوتها السردي في كل ذلك صوت له علاماته اللفظية الظاهرة التي تدل، بصورة واضحة، على التأنيث الحقيقي المتصف دائما بالولادة والتناسل لا على الشيوع والشهرة**»[١].

فالغرض الأساسي من كتابة هذه السيرة الذاتية، لم يكن مجرد تأمل في الذات، واستبطان ساذج للذكريات، بل إننا نجد الساردة تعيش حالات متعددة تنم عن التصدع والانفلات، وهو ما ينعكس على طبيعة الذكريات المسرودة التي تبدو في كثير من الأحيان عبارة عن مرويات انتهت إلى سمعها من طرف شخصيات نسائية، لذلك يمكننا الجزم بأن عودة المؤلفة "ليلى أبو زيد" إلى ماضيها لفهم المجالات الخاصة التي تطورت فيها تجربة طفولتها المحرومة والقاسية «**فيه تركيز على نوع الوعي الممكن حيال التطورات المفترضة في علاقتها بالأسرة والترحل بين المدن وسجن الأب، مع الافتراض بطبيعة الحال، أنها تبلور من خلال ذلك كله هوية مختلفة تستجيب لدرجة وعيها النقدي بما قاسته في تجربة الحياة والمعاناة**»[٢].

ومما لا شك فيه أن استرجاع أحداث الماضي عبر هذا المتخيل السير–روائي لم يكن الغرض منه رصد الواقع بحذافيره، بل كان الهدف الأساسي من ذلك كله هو العودة إلى الماضي، والنظر إليه بعين فاحصة من أجل الإجابة عن العديد من الأسئلة المتصلة بصوغ سؤال الذات والكينونة المتشظية في علاقتها بتحولات الزمن والمكان والعالم بشكل عام. ذلك أن المؤلفة متحت أحداث سيرتها الروائية من الواقع لتنفتح على الآفاق الرحبة التي تتيحها آليات المتخيل السردي، خصوصا وأن عملية السرد اتسمت بتنوع وتعدد الضمائر. وقد وظفت

---

١ – الشاوي عبد القادر: "**المتكلم في النص**"، منشورات الموجة، الرباط، ط١، ٢٠٠٣، ص ص ٤٦ – ٤٧.

٢ – المرجع نفسه، ص ٤٦.

المبدعة في كل ذلك لغة عربية فصيحة في عمومها، وإن كنا في بعض الأحيان نجدها تستعمل لغة عامية تعكس من خلالها مواقفها ورؤيتها لواقعها الاجتماعي.

والملاحظ أن الساردة، وهي تنتقل عبر مختلف الضمائر، تميزت باستقلاليتها الاختلافية – على حد تعبير "فليب هامون" – فتارة تظهر منفردة، وتارة أخرى تظهر مرفوقة بأية شخصية أخرى. وهي تستخدم المونولوج للتعبير عن نفسها، كما تستعمل الحوار وكل الصيغ الخطابية الأخرى. وتتميز من جهة أخرى بحركيتها داخل الفضاء والزمان، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على شمولية وحركية القيم التي تمثلها شخصية الساردة باعتبارها الشخصية الرئيسية في هذه السيرة– الروائية [١].

٢–النموذج العاملي:

بعد أن ركزنا في المحور السابق على الشخصية الرئيسية داخل النص"الساردة"، وقمنا بتتبع دالها ومدلولها، وكيفية تبلورهما من خلال مختلف الضمائر، سنتطرق في هذا المحور للحديث عن المستوى الثاني الخاص بدراسة الشخصيات، وهو المستوى العاملي الذي يخول لنا إمكانية البحث في المكونات التركيبية العميقة بعناصرها المختلفة، وتجاوز المستوى السطحي من أجل سبر أغوار النص السردي، وتلمس آليات اشتغاله بدقة.

ويتشكل النموذج العاملي من ستة عوامل موزعة على ثلاثة أزواج، وكل زوج يتحدد من خلال محور دلالي يبلور طبيعة العلاقة بين حديه من جهة، وطبيعة العلاقة بين الأزواج الثلاثة من جهة أخرى.

فكيف تجسدت العوامل الستة والعلاقات الرابطة بينها من خلال مؤلف **"رجوع إلى الطفولة"؟**

٢–١ العامل الذات / العامل الموضوع (علاقة الرغبة):

تجمع بين هذين العاملين المتلازمين: علاقة الرغبة، وتعتبر أبرز علاقة داخل النموذج العاملي ما دامت هي مصدر الفعل ونهايته «**إنها تعد مصدرا للفعل لأنها تشكل في واقع الأمر نقطة الإرسال الأولى لمحفل**

---

١ – بنكراد سعيد: "**شخصيات النص السردي: البناء الثقافي**"، سلسلة دراسات وأبحاث، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، ط١، ١٩٨٨، ص ١١٨.

يتوق إلى إلغاء حالة ما أو إثباتها أو خلق حالة جديدة. وتعد من جهة ثانية نهايته، لأن الحد الثاني داخل هذه الفئة يعتبر الحالة التي ستنتهي إليها الحكاية ويستقر عليها الفعل الصادر عن نقطة التوتر الأولى» [١].

ويبرز العامل الذات في السيرة – الروائية "**رجوع إلى الطفولة**" في شخصية ممثل واحد وهو شخصية الساردة "ليلى"، وحيث إن الذات لا يمكن تحديدها إلا من خلال علاقتها بالموضوع، فتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الأخير ينقسم بدوره إلى قسمين:

– موضوع الصيغة: والذي لا تتجسد كفاءة ذات الفعل إلا بامتلاكه.

– موضوع القيمة: وهو العنصر الضروري في الكفاءة لتحقيق الإنجاز. إنه الموضوع الأساسي الذي يؤدي امتلاكه (أو فقده) إلى تحقيق البرنامج السردي.

موضوع الصيغة:

يتمثل موضوع الصيغة في هذه السيرة الروائية أساسًا من خلال عملية الحكي التي اضطلع بها مجموعة من الممثلين عبر المسار السير–روائي (الساردة الرئيسية ليلى، الأم، الجدة...)، الشيء الذي يخول لنا رصد مجموعة من البرامج السردية الاستعمالية التابعة للبرنامج الأساسي والمساهمة في إنجاحه. وتظهر مشاركة هذه الأطراف في عملية الحكي بطريقة ضمنية وتلقائية أحيانا، كما هو الشأن بالنسبة للملفوظ السردي الذي افتتحت به هذه السيرة – الروائية: «**توقفت الحافلة في الطريق الرابطة بين فاس ومراكش... ونزلنا وأنزل المشحم متاعنا...**» (ص٩). وأحيانا أخرى تبرز المشاركة في عملية الحكي نزولا عند رغبة الساردة الرئيسية، خصوصا وأنها كانت تتميز بأسئلتها الملحة التي تطرحها، باستمرار على أفراد أسرتها (الأم، الجدة...) من أجل الدفع بالسرد إلى الأمام.

تقول الساردة موجهة حديثها إلى الجدة:

---

[١]– بنكراد سعيد: "**السميائيات السردية**"، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ٢٠٠١، ص ٧٨.

«**يما! إحكي لنا عما جرى في صفرو**.» (ص ٢٠).

إن هذه المقاطع السردية وغيرها تسلط الضوء على مجموعة من الأحداث التي وردت على لسان بعض الشخصيات المساهمة في بناء هذا العالم الحكائي الذي يتميز بكثافة الحكايات الصغرى المتضمنة فيه (أو الحكاية داخل الحكاية) ورغم أن الساردة ليلى تسلم سلطة الحكي، في كثير من الأحيان، إلى هذه الشخصية النسائية، أو تلك لتحكي بطريقتها الخاصة، فإنها تظل ماسكة بزمام الحكي كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ولعل المتمعن في كل الحكايات الصغرى التي وردت على لسان بعض الشخصيات النسائية يدرك أن لها وظيفتين أساسيتين: الأولى مرتبطة بالقصة المركزية، والثانية متعلقة بالبناء الخارجي، وكلاهما يلعب دور الرابط. ففي سياق تلك الحكايات الصغرى، تتبلور عدة شخصيات وأحداث تؤثث فضاء النص وتشحن قدراته السردية، وما يهم بالأساس، هو الوظائف السردية التي تنهض بها مثل هذه الحكايات، التي غالبا ما تتجلى في اكتشاف وإضاءة مناطق معتمة من حياة الساردة، كما تبرز علاقات هذه الأخيرة بباقي الشخصيات.

وتركيز الكاتبة على العنصر النسوي في الدفع بعملية الحكي إلى الأمام يجعلنا نقر مع الناقد عبد العزيز جدير أن المبدعة "ليلى أبو زيد" «**هي كاتبة المرأة بامتياز، فرواتها نساء وشخوصها النسائية أصوات...**» [١]. كما يجعلنا نجزم أن الكاتبة وهي تكتب سيرتها الروائية كانت على درجة كبيرة من الوعي النقدي بوضعية ذاتها في إطار العلاقات والمجتمع المحيطين بها. ويعد امتلاكها للغة الكتابة، بالفعل، تملكا جوهريا للأداة التي تمكنها من التعبير عن الحياة الشخصية في مجراها العام والخاص بصيغة مؤنثة كعلامة لفظية ظاهرة (في العلاقة بقارئ مفترض)، وهو ما لا يمكن أن يتأتى بصيغة أخرى كالتعبير بالمذكر مثلاً [٢].

وينبغي التذكير في هذا المقام، بأن مدى نجاح الساردة في اكتساب موضوع الصيغة – الحكي وما يهدف إليه: بدءا بعملية النبش في الماضي وتقييمه، ووصولا إلى اتخاذ مواقف تمكن من تجاوز ثغراته – يظل رهينا بمدى

---

١ – ليلى أبو زيد: "**رجوع إلى الطفولة**"، م.م، ص ٦.

٢ – عبد القادر الشاوي: "**المتكلم في النص**"، م.م، ص ٤٥.

توفر "ليلى" أو أية شخصية ساردة أخرى على القيم الصوغية الأربعة التي أقرها "غريماس" والمتمثلة في: وجوب الفعل، ومعرفة الفعل، والقدرة على الفعل، وإرادة الفعل. ذلك أن هاته القيم لم تتجسد فقط من خلال بوح الساردة وإبرازها لمعاناتها ومساءلتها للواقع المعيش فقط، بل وأيضًا، من خلال إشراك شخصيات نسائية أخرى في عملية البوح تلك.

ولعل أهم الملاحظات التي يمكن إبداؤها بخصوص البرامج السردية الاستعمالية الهادفة إلى امتلاك موضوع الصيغة: الحكي على لسان شخصيات نسائية من أجل تسهيل عملية امتلاك موضوع القيمة فيما بعد، تتمثل في كون عملية الحكي لم تكتمل في هذا النص؛ لأنه ظل منفتحا على الكتابة والقراءة، وعدم اكتمال عملية الحكي أو بمعنى آخر: عدم امتلاك موضوع الصيغة (الحكي) يجعلنا نقر – اعتمادا على استنتاجات الناقد سعيد بنكراد بخصوص هذه النقطة – أن الإنجاز الحاصل في النص – باعتباره نصا معاصرا – يهدف أساسًا إلى خلق نوع من الوعي بالنقص لدى الذات الساردة [١]: وعي يكرس رغبة حقيقية في تغيير الواقع، لكنه لا يتجاوزه للوصول إلى الامتلاك الفعلي لهذا التغيير (موضوع القيمة)، ومع ذلك، فإن انفتاح النص، وعدم امتلائه، يجعل كل الاحتمالات واردة، ويدفعنا إلى القول بإمكانية استمرارية الحلم: (حلم التغيير) وانفتاحه على كل الاحتمالات التي يمكن أن يبلورها فعل الحكي في إطار برنامج سردي آخر.

وبعد أن قمنا بتحديد موضوع الصيغة (الحكي) الذي تحاول الذات/ الساردة عبره إنجاح برنامجها السردي الأساسي، يحق لنا الآن أن نتساءل عن موضوع القيمة المرتبط بهذا الأخير؟

موضوع القيمة:

إذا كان موضوع الصيغة قد تجسد في عملية الحكي المشار إليها سابقا، فإن موضوع القيمة يجعلنا نترقب، بالأساس، عملية ما بعد الحكي، ومن ثم يحق لنا أن نتساءل عن الأمر الذي تصبو إليه الذات الساردة من خلال رجوعها إلى طفولتها؟ هل هو ضرب من الحنين إلى الماضي وإشراقاته المضللة أحيانا؟ أم أن الأمر أعمق

[1] – بنكراد سعيد: "**السيميائيات السردية**" ، مرجع مذكور، ص ١٠٤.

من ذلك، بحيث يتجاوز هذا الحنين إلى فعل المساءلة والنقد البناء للذات وللماضي الذي تمتد جذوره إلى الحاضر والمستقبل، وبالتالي تغدو مساءلة الواقع بمثابة رد فعل إيجابي على كل ما من شأنه أن يثبط عزيمة الساردة أو يعوق تحررها من قيود الماضي كيفما كانت طبيعتها؟

إن هذه الأسئلة تهدف بالأساس إلى تأطير موضوع القيمة الذي تسعى الساردة إلى الالتحام به باعتباره الموضوع الأساس في عملية التحويل.

وبالرجوع إلى المؤلف المدروس، نجده منذ البداية مصدرا بتقديم للكاتبة، تتحدث من خلاله عن أهمية الحكي السير ذاتي، وعن العوائق التي تكبل المرأة على وجه الخصوص للخوض في غماره، تقول: «**وهكذا كانت كتابة سيرتي الذاتية غير واردة لأنني فوق هذا وذاك، امرأة في مجتمع ظلت المرأة فيه تاريخيا ولأمد طويل مستبعدة وساكنة، فضلا عن أن تقوم بتعرية ذاتها بالكلام عن خصوصيتها.**» (**ص ٤**).

وهذا المقطع يبرز بجلاء تحدي الكاتبة الكبير لظروف الواقع قصد البوح والتعبير بحرية وجرأة. وبعد المقدمة مباشرة، نجد المبدعة تستشهد بقولة "لليفي ستراوس"، وردت على الشكل التالي:

«**ما من حياة وما من راوية لأية قصة إلا وتوفر معلومات هامة وتبصرا في وعي جماعي أوسع.**» (**ص ٧**).

ويكفينا أن نتأمل في العبارات المفاتيح لهذه القولة لنتكهن بأهداف الحكي التي تصبو إليها الساردة في هذا النص، وتتمثل هذه العبارات على هذا النحو: (راوية أية قصة – توفر معلومات هامة – تبصرا في وعي جماعي أوسع). إن كل هذه العبارات تؤكد أن الحكي لا يستهدف توفير معلومات فحسب، بل إنه يتجاوز هذه العملية إلى فعل التبصر في الوعي الجماعي المشكل لكل الشرائح المجتمعية، وفعل التبصر هذا لا يمكن أن يتبلور إطلاقا، في غياب حس نقدي مرهف ومنفتح على الآفاق الرحبة للمستقبل. فإلى أي حد ستتمكن الساردة من احتواء الماضي بكل إخفاقاته قصد الانفتاح على واقع حلم يرقى إلى مستوى طموحاتها المتوثبة؟

إذا كانت عتبات النص السابقة (العنوان، التقديم، قولة ليفي ستراوس) تشير إلى موضوع القيمة الذي تراهن عليه الساردة، والمتمثل في: مساءلة الماضي والتبصر فيه قصد تغييره، فإن مجمل النص يبرز لنا أن مستويات فعل تبصر "ليلى" في واقعها المغربي كانت تنضج تبعا لتوالي مراحل حياتها، وأكتفي في هذا المقام بإدراج المقطع

السردي التالي الذي تقول فيه الساردة:

«كنا متسيسين صغاراً، نناقش معارضات البلاد النامية. نطالب بحق الكلمة وننتشله. وعندما نأخذه نرفض أن نرده. نقول ونقول ونقول ونأبى أن نسمع. كانت ديموقراطية لنا لا علينا على غرار الديموقراطية الأمريكية. أقول ذلك الآن طبعا وأنا أنظر إلى ذلك الصف المجنون بعين اليوم. كنا نحن المعارضين الذين نريد إحقاق الحق وإرساء الديموقراطية، ننزع من الطرف الآخر المتمثل في الأستاذ حق الكلام ونصادر رأيه ونعتقد أن الديموقراطية هي سيادة رأينا لأنه الحقيقة. ولا أذكر الآن أنني سمعت وجهة نظر الخصم أبداً» (ص ١٣٩).

غير أن الوعي النقدي بلغ ذروته عندما كبرت الساردة وتمكنت من متابعة دراستها العليا في أمريكا، إذ إثر عودتها إلى المغرب، تلمست المفارقة الكبيرة بين واقع الديموقراطية في المغرب وواقع الديموقراطية كما عاشتها في أمريكا انطلاقا من المعاملات والتصرفات والقوانين التي تسير عليها، وخصوصا عندما يتعلق الأمر بالأحزاب السياسية وطريقة تطبيقها للأحكام، أو بالممارسات المسؤولة للمواطن الغربي أثناء تأدية واجباته العملية حيث يحترم هذا الأخير حدود سلطته في العمل، تقول الساردة في سياق تذكرها للوحشية التي عوملت بها في وطنها، وهي لا تزال بعد طفلة بريئة لا ذنب لها إطلاقا في دخول والدها إلى السجن:

«وعندما اشتغلت في البرلمان، وجدتني في أول يوم ٢٩ دجنبر ١٩٩٠ في ذلك المكان بعينه...فمرت الصورة بذهني. رجعت عبر ثمان وعشرين سنة بكل عنفها. كنا في ذلك اليوم البعيد عشرات من أسر المعتقلين في ذلك المكان، داخل الحواجز ولو كانت له ذاكرة لذكرني. كنت في أول الصف، واقفة بكل أدب عندما دفعني بوليسي شاب هزيل بعنف دون سبب، فصرخت ووصل صراخي إلى قاعة المحاكمة فاهتزت بالاحتجاج. قال المعتقلون للقاضي:

–انظر إلى الطريقة الوحشية التي يعامل بها البوليس أبناءنا. كانت قرينة ملموسة ومحرجة على أنه إذا كان البوليس يفعل هذا بالأطفال داخل المحكمة، فما بالك بآبائهم في أقبية مخافره؟». وفي سياق ربطها بين اللحظة الراهنة، وما وقع لها في الماضي على يد الشرطي المستهتر، تضيف الساردة:

"لم أفهم لماذا يعتدي على إنسان لم أفعل له شيئًا وإذا كان هذا الإنسان بوليسيا في بلد حديث العهد بالاستقلال. وحيرني ذلك ووجدت له في صدري ثقلا خانقا وأليما تنامي إلى حلقي. وخرجت من الحواجز وسرت مع أختي في شارع محمد الخامس في اتجاه مسجد السنة، فلاحقنا بوليسي سري حتى لحق بنا. رجل ربع، مدكوك...وبدأ يمشي في مستوانا بخطى موقوتة ويحدجنا بنظرة ثقيلة مفعمة بالكراهية ثم فتح فمه المكتنز وقال لي: "يا..." كلمة لم يقلها لي أحد من قبل عمقت حيرتي وألمي وشعوري بالظلم. لم أعرف، عمري، شيئًا كهذا مع بوليس فرنسا. هل هذا هو بوليسنا؟ وانضاف ذلك الوجه إلى وجه مقدم أكدال بجلبابه وطاقيته وسحنته القروية أيضًا وأسنانه المهترئة، الذي لم يعطنا ورقة طلبناها منه أبداً بسبب موقف والدنا السياسي.

ووصلنا إلى مدرستنا فلدنا بها وجلسنا على الجدار القصير الموالي للبوابة، ووقف هو على الرصيف وبقيت أتبادل معه النظر من خلال الباب ومن خلال دموعي التي لم تفتر طيلة ذلك اليوم.» (ص ص ١٤٤ – ١٤٥).

إضافة إلى ما سبق، تعبر الساردة عن خيبة أملها بعد الاستقلال انطلاقا من نقدها اللاذع لأولئك الذين يسمون أنفسهم مناضلين، ولا ينصفون نساءهم وأبناءهم بقولها: «**كيف يناضل المرء لإقامة الحد على الدولة وهو لا يقيمه على نفسه؟ وما الفرق بين نظام علماني ونظام "إسلامي" يحكم بقوانين الغرب ويمول ميزانيته من الضرائب المفروضة على تجارة الخمر والقمار؟ "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون" وفي آية أخرى "الفاسقون" وفي آية أخرى "الكافرون" ...» (ص١٤٦).**

وبناء على المقاطع السابقة وغيرها، يظهر بوضوح رفض الساردة الشديد لمختلف مظاهر القمع التي تعرضت لها، والتي جعلتها تعاني كثيرا، خصوصا وأنها امرأة في مجتمع لم يتحرر فيه أغلب الرجال بعد، لكي تتحرر المرأة من ظلمهم وقساوتهم. كما أنه لا يكفي إطلاقا أن يتحرر المجتمع من ربقة الاستعمار لكي يتحقق التحرر الفعلي للمواطنين. وهكذا، يظهر جليا أن الساردة كانت تنشد دومًا التغيير الفعلي على مستوى العلاقات الاجتماعية وكانت تترقب أن تعيش حياتها في هدوء دون أن تتحمل مسؤولية أخطاء لم ترتكبها في كثير

من الأحيان.

ومن ثم، يمكننا القول إن امتلاك موضوع القيمة ككل من طرف الذات / الساردة لم يتحقق فعليا على مستوى هذا النص الحكائي، بل إن موضوع الصيغة في حد ذاته: فعل الحكي لم يكتمل ليكتمل نجاح برنامجها السردي الأساس. إذ ظل النص منفتحا على الكتابة وأيضًا على القراءة، وآخر ملفوظ في هذه السيرة الروائية يؤكد هذا الطرح. تقول الساردة: «(...) **توفي والدي في ١٩٨٢ وعمره ستون عاما وما زالت تلك المسائل التي أثرتها معه ذلك اليوم بدون جواب.**» **(ص ١٤٨)**.

وخلاصة القول، إن الساردة لم تتمكن من الحصول على الكفاءة الضرورية لإتمام إنجاز برنامجها الهادف أساسًا إلى توفير سبل عيش أفضل، في واقع متحرر، واقع ظلت تحلم به منذ نعومة أظافرها، وترصده عبر توالي مراحل حياتها، لكن دون جدوى.

إن الساردة باعتبارها الشخصية الرئيسية في هذا النص، حرصت منذ بداية النص على إنجاح برنامجها السردي، لذلك قامت بتوظيف مجموعة من البرامج الاستعمالية، لكنها لم تسعفها في إتمام بناء كفاءتها لتتصل كليًا بموضوع القيمة.

٢–٢–المرسل / المرسل إليه (علاقة التواصل):

تربط علاقة التواصل بين عاملين اثنين: المرسل (destinateur) والمرسل إليه (destinataire)، من خلال الذات والموضوع (موضوع القيمة)، والأمر «**يتعلق بمحفلين يقعان على المستوى الذهني للفعل، ولا يتحددان إلا من خلال موقعهما من حالتي البدء والنهاية كجزأين سرديين مؤطرين لمجموع التحولات المسجلة داخل النص السردي**» [١].

فالمرسل هو الذي يتكلف بإقناع الذات بتبني الموضوع، ويبلغ هذا الإقناع ذروته خلال مرحلة التحريك، حيث تبدأ الذات رحلة بحثها للاتصال بالموضوع أو الانفصال عنه، وفي حالة نجاح البرنامج السردي، فإن المرسل

---

١ – بنكراد سعيد: "**السميائيات السردية**"، م م، ص ٨١.

إليه يعد المستفيد الأول لأنه يستقبل موضوع القيمة.

-العامل المرسل في "رجوع إلى الطفولة":

يقر "غريماس" بأن نفس العامل يمكن أن يضطلع بعدد من الأدوار العاملية، أو أن يتجلى في الخطاب بواسطة مجموعة من الممثلين[١]. وهو الأمر الذي نجده واردا في "**رجوع إلى الطفولة**" حيث يتجسد العامل المرسل في هذا النص من خلال ممثلين اثنين:

١–الذكريات العالقة في ذهنية الساردة – بمختلف أنماطها – شكلت حافزا قويا لتحريك تساؤلاتها، وجعلتها تنظر إلى الماضي بعين فاحصة وبتبصر شديد، فبقدر ما كانت هذه الذكريات تحمل في طياتها حميمية اللحظات الطفولية المشرقة أحيانا، بقدر ما كانت حافزا لإعادة التفكير، ومحاولة فك ألغاز بعض تساؤلات الساردة.

تقول في أحد المقاطع: «... **وهناك صورة بقرة صفراء لمحتها من نافذة الصف تلمع في ضوء النهار في مرجة خضراء، وسرحت القدرة الغيبية التي أوجدتها. أذكر منظرها في إطار النافذة، وعمق ما انتابني من تفكير ممزوج بالغموض والانبهار.**

وهناك صورة مطبوعة بالامتعاض، صورة قبعة الضباط الفرنسيين بحرفها البارز وزركشتها الذهبية البغيضة.

(...) وهناك صورة أخرى لعلها الأخيرة، قفة انزلقت إلى أم الربيع وذهب بها التيار (...) ولا أعرف ماذا كنا نفعل تحت تلك القنطرة...» (ص ١٩).

فهذه الذكريات المسترجعة من قبل الساردة أذكت رغبتها الجارفة في البوح والكشف عن كل أشكال الزيف في الواقع، وجعلتها تبحث دومًا عن مواطن الخلل في العلاقات الإنسانية، بل إن رغبة الساردة في التغلغل في أحداث الماضي وسبر أغوارها دفعت بها أيضًا إلى إشراك شخصيات نسائية أخرى في إعطاء شحنة لعملية الحكي للتعبير عن رأيها، أو لرصد مواطن الخلل في العلاقات الإنسانية، وأخص هنا بالذكر: شخصية الأم التي كانت متشبعة بالثقافة الشعبية انطلاقا من الأعراف والتقاليد التي كانت سائدة ضمن العلاقات التي تربط

1– « Greimas . A.J » : « Du sens II ». Ed.seuil. Paris. Septembre 1983. p 45.

بين النساء، وقد أشارت الساردة في بداية النص مثلا إلى الألم الذي شعرت به والدتها بسبب لامبالاة جارتها "جميعة"، حيث تقول الأم باكية: «**جميعة. أنا ماتت لي البنت وهي تستعمل أحمر الخدود.**» **(ص ١١)**.

وإضافة إلى الأم، فقد تأثرت الساردة كثيرا بحكايات الجدة حول ما يجري في الحكي، وكانت تعجب بطريقة رصدها للأحداث، الشيء الذي جعلها تحثها دومًا على مواصلة الحكي. «**يما! احكي لنا عما جرى في صفرو**» **(ص٢٠)**.

إن هذا التركيز على العنصر النسائي في عملية الحكي: الساردة، الأم، الجدة يبرز بالأساس على أن المرأة المبدعة «**تحرص أشد الحرص على أن يعكس إبداعها ذاتها بموازاة الذوات الأخرى، فـ "بساط" [بنيلوب] لم يكن وسيلة لتزجية الفراغ، بل كان عدم اكتماله حرصا على الإجادة قبل أن يكون أداة للسلوى في انتظار عودة الغائب: "بنيلوب" (أو بساطها) تعني النص المتجدد العصي على الاكتمال...**»[1]. وهو الأمر الذي ينطبق على مؤلف "رجوع إلى الطفولة"، فالمبدعة تركت نصها منفتحا على مختلف القراءات، وتجسد فعل الانفتاح هذا على مستوى الإبداع من خلال عدم اكتمال عملية الحكي التي اضطلعت بها الساردة أساسًا، ثم الشخصيات النسائية الأخرى الموظفة لهذا الغرض من خلال محكياتها الفرعية (وكل هذه الشخصيات تعد ذوات فعل محركة من قبل المرسل: الذكريات).

٢–الإحساس بالظلم: أذكى رغبة الساردة في التغيير، وجعلها تحلم دومًا بمجتمع تخف فيه وطأة التناقضات: فقد رفضت دومًا المعاملة التي كان يعامل بها الجد من الأب وابنه المعطي أمها، لذلك نجدها ترصد من خلال هذا المقطع مثلا صدمة الأم المزدوجة نتيجة سجن والدها أولا، ونتيجة حملة الإفراغ القسري التي شنها جد الساردة على أثاث البيت ثانيا. تقول هذه الأخيرة: «(...) **والآن تقول إن السجن مشرف. ورجع الرجل فركبنا الحافلة وذهبنا معه في الاتجاه الذي جئنا منه إلى زاوية الشيخ، وأخذنا إلى بيته، ولكننا لم نلبث أن ركبنا حافلة أخرى إلى بني ملال حيث وجدنا بيت جدي غاصا بالزوار. دخلنا فارتفع العويل وبدأت**

---

[1] – مؤدن عبد الرحيم: "**الإبداع النسائي: مدخل بانورامي**"، مجلة "آفاق"، عدد ٦٧، ٢٠٠٦، ص ٢١.

جدتي تضرب صدرها، ثم جاء خالي يحمل شمعدانا فقالت له أمي:

– ما هذا؟

– هذا هو كل ما أبقوه لك. دخلت البيت فلم أجد فيه غير هذا. نظرت وراء باب فوجدته. كان وراء الباب فلم يروه.

– من؟

– حموك وابنه المعطي. أخذا كل شيء.» (ص ١٣).

فهذا المقطع السردي، على سبيل الذكر، يبرز أن إحساس الساردة بالظلم كان دافعا قويا لها من أجل الاحتجاج، في السر والعلن، على كل أشكال القهر التي تعرض لها أفراد أسرتها أو والدها بسبب سجنه.

ومن ثم، فإن هذه السيرة الروائية جسدت متخيلا حداثيا بامتياز، لأنها سيرة ترفض الظلم والقهر وترصد الجرح النسائي دون تعصب للمرأة أو عدائية للرجل.

–العامل المرسل إليه في "رجوع إلى الطفولة":

ويشكل الحد الثاني في علاقة التواصل، والمستفيد الأول من نتائج تحقيق الرغبة. وقد تجسد العامل المرسل إليه في نص "رجوع إلى الطفولة" على النحو الآتي:

١–المسؤولون في الأحزاب وفي مواطن صنع القرار الذين باعوا ضمائرهم وتخلوا عن مسؤولياتهم. تقول الساردة منتقدة العنف الممارس على الوطنيين الأحرار: «**إن المعاملة الشاذة والقاسية والمخالفة لكل منطق، التي يلاقيها الوطنيون المخلصون اليوم، من شأنها أن تبعث في نفوس المواطنين شكوكا تكاد تقترب من اليقين في أن السياسة الحالية استمرار لسياسة الحماية التي كانت تبغض الوطنيين، وتكيد لهم بشتى أنواع المكائد.**» **(ص ١٤١).**

وفي مقطع آخر تبرز طبيعة الإصلاح الصوري الذي طبقته حكومة المغرب تحت مراقبة الحكومة الفرنسية «**"طمأنت الحكومة المغربية حكومة باريس أنه ليس هناك إصلاح يمكن أن يقلق راحة لمعمرين"،"الإصلاح الزراعي المزيف"، "مخطط الحكم المطلق"،"٨ سنوات لاسترجاع كل الأراضي "،" الجزائر سنتان"، "الزيادة**

الفادحة التي قررتها الحكومة في أثمان السكر سيكون لها الأثر الوخيم على مستوى العيش في المغرب ومستوى الأثمان، وتؤثر على سائر مرافق الاقتصاد (...) صندوق التعويضات لم يستعمل في محله. هذه الزيادة ضريبة فرضت على الطبقة الكادحة والفلاحين الصغار وذوي الأجور الضعيفة، بدل أن تفرض على ذوي الأرباح الضخمة على شكل ضريبة مباشرة".» (ص ١٤٢).

٢–أفراد المجتمع العربي عامة: فلو تحقق التغيير الفعلي لكانوا أول المستفيدين منه، ولكن النص يبرز إلى أي حد فشلت كل المحاولات الثورية قبل الاستقلال وبعده أيضًا، لأنها لم تصادف أرضية صلبة وأخلاقيات عالية تساعد على تحقيقها. تقول الساردة مستنكرة فشلها الذريع: «(...) **بعد ذلك تناهى إلى أمي قول زوجة أحد المعتقلين في باب المحكمة: "لو كنت مكانها لما وقفت له في باب المحكمة. عشيقته هنا وهي هناك." فقلت لأمي:**

– الجمل لا يرى حدبته. مصيبتك أنت تقفين له في باب المحكمة ومصيبتها هي تجلس معه على مقاعد الاتهام. أية ثورة وأي نضال وأية مصلحة وطنية؟» (ص ص ١٤٥ – ١٤٦).

وكل ما سبق، يبرز، بشكل أو بآخر، بعض تجليات تخلف مجتمعنا المغربي، ولئن كان النص في عمومه يرصد مكامن الضعف، فإنه يراهن أيضًا على تجاوزها، وقد رأينا سابقا كيف حرصت الساردة على الالتحام بموضوع التغيير والتجاوز، خصوصا وأن ذكرياتها لم تكن لتتركها مكتوفة الأيدي أو لترضى بالظلم الممارس عليها أو على أفراد أسرتها... في ظل مجتمع يرزح تحت نير مخلفات الاستعمار المادية والمعنوية.

وإذا كانت هذه الذكريات، وهذا الإحساس المرهف شكلا بامتياز عاملا مرسلا، وحركا رغبتها الجامحة في التغيير، فإن فعل التحريك لم ينجح بشكل قطعي ليترجم في مرحلة لاحقة إلى إنجاز حقيقي، بحيث يتم إبلاغ موضوع القيمة إلى المرسل إليه، وهو الأمر الذي تلح عليه "جماعة أنتروفيرن" التي تقر بأن التحريك ينجح عندما يؤول المرسل إليه ما يبحث المرسل إقناعه به

على أنه صحيح [١].

فالمجتمع المغربي لازال لم يصل بعد إلى درجة تؤهله لتجاوز كل أشكال التخلف، وما تحمله في طياتها من ظلم وقهر في صفوف المستضعفين من الرجال ومن النساء على وجه الخصوص، ولازال يكرس كل طاقاته لردع جميع المحاولات الجادة الهادفة إلى التغيير الفعلي.

٢–٣–العامل المساعد / العامل المعارض (علاقة الصراع):

تربط علاقة الصراع المساعد والمعيق بالذات. فالمساعد (l'adjuvant)، تبعا للمعجم السيميائي، يتحدد في صيغة القدرة على الفعل (Le pouvoir-faire)، ويضطلع بهذا الدور ممثل آخر غير ذات الفعل، يعينها على تحقيق برنامجها السردي [٢]. أما المعارض (l'opposant) فيتحدد انطلاقا من صيغة عدم القدرة على الفعل، وهو الذي يعارض أفعال الذات، ويقف حاجزا أمام تحقيق برنامجها السردي [٣].

ويؤكد الناقد سعيد بنكراد على أهمية هذا العامل بقوله: «**من الواضح أن المعيق لم يعد صورة خارجية معطاة بشكل ضمني أو صريح في العلاقات الاجتماعية فحسب، بل أصبح أيضًا صورة داخلية، فقد يكون البطل، من خلال مجموع الصور المرافقة لتشكله، معيقا لنفسه**» [٤].

ولعل أهمية هذا العامل تنبثق أيضًا من كونه يسبق العامل المساعد، فلا داعي لوجود مساعدة في غياب عراقيل ومعارضة، لذلك سأتطرق في هذا المحور لتحليل العامل المعيق قبل العامل المساعد.

1- Groupe d'Entrevernes : « **Analyse sémiotique des textes** ».Presses Universitaires de Lyon. 1985. p 57.

2- Greimas A.J, Courtès. J: « **Dictionnaire raisonné de la théorie du langage** », tome 1, Ed. Hachette. Paris. 1986. p 10.

3- Ibid., p 262.

٤ – بنكراد سعيد: "**السميائيات السردية**"، مرجع مذكور، ص٨٥.

العامل المعارض في "رجوع إلى الطفولة": يتجسد هذا العامل داخل النص من خلال التصرفات المشينة لمجموعة من الشخصيات

الممثلة لسلطة القمع الممارس على الساردة، وعلى جميع أفراد أسرتها، وخصوصا الأم التي عانت الأمرين من أجل تربية بناتها وتمكينهن من تحصيل العلم: السلاح الذي جعل الساردة تتحدى به كثيرا من العراقيل. ويمكن تجسيد العامل المعارض في هذا النص من خلال عدة ممثلين على النحو الآتي:

١–الاستعمار: كان عاملا معيقا بامتياز، لأنه ساهم في سجن الأب مرات عديدة، و بالتالي تسبب في تفكيك أسرة الساردة. تقول هذه الأخيرة من خلال استرجاع شريط ذكرياتها: **"وبقينا نمشي في دار بيضاء ذاك الزمان، «الدار السوداء» كما كانت أمي تسميها، التي كانت تغلي كالمرجل وفي سمعنا صوت الرصاص وأمامنا منظر الدوريات والخوذ والقبعات والأعلام البغيضة ذات الثلاثة ألوان والشاحنات العسكرية والمدافع الرشاشة وجثث المخمورين المغاربة والخونة الذين يطيح بهم رصاص الفدائيين، وكفاحنا أن نصل إلى الصف ونأخذ حصتنا من لغتنا ونعض عليها بالنواجد. وبقينا كذلك نحمل هم الوطن رغم صغر سننا حتى أمسك الفرنسيون أبانا من جديد."(ص١٠٦)**.

٢–الجد من الأب: شخصية لها تفكير تقليدي متزمت ومتشدد، كان هو الآمر الناهي داخل البيت، وقد كانت الحياة عادية في البيت إلى أن جاء اليوم الذي سجن فيه ابنه، حينها استولى على كل ما يملكه الابن وترك الزوجة وبناتها شبه مشردات، ورغم احتجاج ابنه الذي كان في السجن، تشبث برأيه بدعوى أن له الحق في الاستيلاء على كل ما يملكه الابن، غير آبه بتشريد زوجة ابنه وبناتها الصغيرات.

٣–المعطي: متأثر بأفكار والده (الجد من الأب) حيث وقف ضد أم الساردة، وساند أباه في تجريد الأم من جميع ممتلكاتها. كما أنه وقف ضد الساردة عند وفاة أبيها. حيث قالت الساردة لأمها: «**في ١٩٨٠ جاءنا في الرباط وانتظر حتى خرجت إلى المطبخ وبقيت وإياه في الغرفة، فقال لي: "اسمحوا لي عما كان مني في ٥٣. كنت أحمق. أريدك أن تعرفي أن عمري كان سبع عشرة سنة"**.

– وماذا قلت له؟

– لم أقل شيئًا. فوجئت فلم أقل شيئًا ولكنني في ٨٢ قلت: عندما حدث منهم ما حدث حول الإرث بعد وفاة والدي قلت له: "تذكر ما قلته في مكانك ذاك منذ عامين، أنك فعلت ما فعلته في ٥٣ بسبب أن عمرك كان سبع عشرة سنة؟ والآن كم عمرك؟

– وماذا قال؟

– لم يقل شيئًا. بقي يحملق في ولم يقل شيئًا.» (ص ص ٥٣ –٥٤).

٤–خناثة: خالة الساردة، جاءت أمها لتخبرها بأن زوجها متزوج بامرأة أخرى لذلك يجب عليها الانفصال عنه. تقول الساردة: «(...) **وبعد يومين، جاءت خالتي خناثة. دخلت واحتضنت أمي وبدأت:**

– يا خيتي الصبارة! يا خيتي ال ...

ثم جلست متحفزة للخطر وقالت:

– ذهب صبرك هباء. إنه متزوج...

والآن إن كنت بنت بوشامة وأختنا الشقيقة، لا تقفي له في باب ذلك السجن أبدا.» (ص ٥٧)

ويظهر من خلال هذا المقطع كيف أن خالة الساردة كانت تحرض أمها على ترك والدها غير آبهة بها وبأختيها الصغيرتين. ولحسن الحظ أن زيارات الأم لزوجها توالت بعد ذلك لأن ما كان يهمها هو بناتها وتربيتهن في أحسن الظروف.

العامل المساعد:

يتجسد العامل المساعد داخل النص من خلال عدة ممثلين أهمهم:

١–والدة الساردة: وتعتبر من الشخصيات الأساسية داخل النص، فبالإضافة إلى كونها أعطت شحنة قوية لمادة الحكي، فقد تميزت بروحها الوطنية العالية وبحرصها الشديد على تربية بناتها متجاوزة كل الظروف الصعبة.

وقد تعاملت بوعي شديد مع سجن زوجها حيث اعتبرت هذا الأخير بمثابة شرف لها ولبناتها، لأن اعتقاله تعلق أساسًا بصد النصارى عن وطنه. تقول الأم: «**لقد وضع النصارى أباك في السجن، لا لشيء قبيح ولكن لأنه وطني، وطني يعني أنه يريد أن يخرج النصارى من بلادنا وهو شيء مشرف**» **(ص ٥٢)**.

كما أنها تصدت لسوء معاملة أسرة زوجها لها ولبناتها، إذ رفعت دعوى إلى القاضي ضد والد زوجها وابنه المعطي اللذين استوليا على كل ممتلكاتها وممتلكات زوجها، فحكم القاضي عليهما بإرجاع كل الممتلكات، ويظهر ذلك جليا حين قال القاضي:

«**–ما قولك الآن؟**

– ما زلت أقول إن الرسالة مزورة.

قال:

– هذه مرحلة تجاوزناها. الآن المخزني والعريفة... ولا تبقى امرأة واحدة في الدار وتأخذ فراشها، فإن وجدت إبرة واحدة تنقصها تخلفونها بالمخيط...» **(ص ٥٤)**.

٢–الأب: حرص على تمدرس بناته وتجاوز التقاليد الخرقاء في تلك الفترة التي كانت تجبر فيها البنت على تعلم الصنعة وفن الطبخ فقط، ليتم تهييئها، منذ نعومة أظافرها، لخدمة زوجها فيما بعد، ولو لم يكن "السيد بوزيد" متفتحا وواعيا بأهمية العلم والثقافة ودورهما الكبير في بناء الفرد والمجتمع على حد سواء، لما حرص أشد الحرص على تعلم بناته. وهذا الموقف المسؤول من قبل الأب أثر إيجابيا على تكوين ابنته "ليلى" وتفوقها حيث تقول في أحد المقاطع: «**لم يكن يهمني ما سوف أكونه. لم يكن يهمني إلا أن أجد كتابا لم أقرأه بعد. كانت البنات في القسم الداخلي يطلبن مني المزيد من القصص وكن يتحلقن حولي في الساحة فأبدأ الحكي وتبدأ الحلقة تتكتل وتتماسك...**» **(ص١٣٣)**.

٣–الجدة من الأم: وهي شخصية محبوبة ومتميزة بثقافتها المغربية الأصيلة، وقفت بجانب ابنتها في محنتها وقفة تليق بها كأم، حيث كانت ترافقها من حين لآخر إلى السجن، وتعينها في رعاية البنات، ورغم ما سمعته من

القيل والقال عن زوج ابنتها، بقيت إلى جانبها تساندها في قراراتها إلى أن أفرج عنه. تقول الساردة: «**أيما، إن كنت تخشينهم فلا تأتي معي، وباب السجن ذاك الذي يقولون ألا أقف فيه سأقف حتى يخرج، لأنني إن لم أفعل سيقال: "استغلته هي وأهلها والآن تتخلى عنه..." وعندما يخرج يعطيني خطي وما يخوله الشرع، وألزم بيت أبي حاضنة لبناتي.**

فقالت أمها:

– أيما الواد اللي داك ما خلاني، وليقولوا ما شاءوا» (ص ص ٥٧ –٥٨).

٤. الروبيو: تميز بإنسانيته، حيث وقف بجانب أم الساردة –أثناء تشريدها وبناتها من طرف والد زوجها – إلى أن تمكنت من استرجاع ممتلكاتها، وقد ساعدها في استلام وحمل رحيل الأسرة حيث قالت عنه أم الساردة: «وذهب **الروبيو إلى صاحب الشاحنة وقال له:**

– تعال في الساعة الفلانية لنقل فراش السي أحمد.

وذهبنا نحن إلى داره وتغذينا غذاء كما كتب الله. أقصر لك، في العصر ذهبنا. اجتمع الرجال والحمالون وقالت لي العريفة:

– أ للا، على مهلك وانظري هل ينقصك شيء...» (ص ٥٤).

بعد هذا العرض المقتضب لأهم الشخصيات المعيقة والمساعدة يتبين لنا أن الساردة قد عملت على تجاوز العديد من العراقيل حسب الإمكانيات المتاحة لها، كما أنها تلقت المساعدة، بصدر رحب، من طرف شخصيات نسائية وأيضًا ذكورية، وهذا يشير أساسًا إلى الطريقة المتفتحة التي تعاملت بها المبدعة مع متخيل شخصياتها، بحيث تجاوزت تلك الكتابات المتشنجة والمتعصبة للمرأة على حساب الرجل، خصوصا وأنها عملت على بلورة وجهة نظرها وتقييم العديد من الشخصيات النسائية أو الذكورية باختلاف توجهاتهم وسلوكاتهم.

خلاصة:

بعد دراستنا لمؤلف "**رجوع إلى الطفولة**" تمكنا من الكشف عن حقيقة هامة تتمثل في كون هذا الأخير لا يندرج ضمن الكتابات التي تكرس فيها المرأة وضعيتها المزرية داخل المجتمع، أو تشن فيها حملة عدائية مجانية ضد الرجل، كما أنه لا يجسد تلك الكتابات التي يطغى عليها الطابع التقريري على حساب البناء الفني للنص الروائي.

وبناء عليه، فإن خصوصية هذه السيرة الروائية تبرز بعمق، وتنبثق من خلال المتخيل الإبداعي للمرأة الكاتبة التي تشجب الظلم واللامساواة، وترفض الأفكار الجامدة التي يرزح المجتمع تحت وطأتها، ومن ثمة كانت هذه الكتابة نسوية بالأساس؛ لأنها تحمل رسالة للمجتمع الذكوري من أجل الإصلاح والتغيير والتحرر من المفاهيم المبتذلة للذكورة والأنوثة.

إنها كتابة عري وهدم، كتابة تفضح وترفض كل أشكال العنف الممارس على المرأة بغية بناء قيم أخلاقية لا مكان فيها لدونيتها. إنها على غرار كل الكتابات السردية النسائية الحداثية، تنفتح على الواقع وتناقضاته لتبرز وضعية المرأة في شموليتها من خلال نسج متخيل يسمو عن أي تقريرية أو مباشرة. إنه متخيل واقعي، يستمد عناصره من المسار الشخصي للساردة، حيث تعود إلى مرحلة طفولتها وخاصة لتلك الأحداث التي انطبعت في ذاكرتها، وتركت أثرا عميقا في شخصيتها، وهي إذ تنبش في هذه الذاكرة الطفولية تسعى إلى استعادة توازنها من خلال بناء صورة متخيلة لذلك الواقع وتأثيره في نفسيتها. ومن هنا تصبح الكتابة عند "ليلى أبو زيد" فعل تخييل يقوم على عناصر واقعية من أجل صياغة عالم سير–روائي بقدر ما يحقق للذات توازنها الداخلي، يرسم مسارا فنيا جديدا في عالم الكتابة الحكائية، وخاصة تلك التي تقوم على عناصر حياتية، ارتبطت بالذات الكاتبة ومسارها الشخصي.

إنه متخيل استعادي يسعى إلى النبش في الذاكرة من أجل صياغة عالم حكائي يزاوج بين الواقعي والمتخيل، ويمنح للذات الكاتبة إمكانية رؤية نفسها في صورة مغايرة، صورة تساعد على لملمة شظايا الذاكرة وإيقاف نزيف الجرح.

المصادر والمراجع بالعربية:

– أبو زيد ليلى، "رجوع إلى الطفولة"، المدارس، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠.

أفاية محمد نور الدين: "**المتخيل والتواصل**"، مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤-.

– بنكراد سعيد: "**السميائيات السردية**"، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ٢٠٠١.

– بنكراد سعيد: "**شخصيات النص السردي: البناء الثقافي**"، سلسلة دراسات وأبحاث، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، ط١، ١٩٨٨.

– الشاوي عبد القادر: "**المتكلم في النص**"، منشورات الموجة، الرباط، ط١، ٢٠٠٣.

– عزام محمد: "**البطل الروائي**"، مجلة "الموقف الأدبي"، العدد ٣٤٦، س ٢٩، شباط، ٢٠٠٠.

– كرام زهور: "**نحو إنتاج مفهوم جديد للسيرة الذاتية في كتابة المرأة**"، (الكتابة النسائية بين التخييل والتلقي)، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، ط ١، ٢٠٠٦

– لحمداني حميد: "**كتابة المرأة من المونولوج إلى الحوار**"، الدار العالمية للكتاب، ط١، ١٩٩٣.

– مؤدن عبد الرحيم: "**الإبداع النسائي: مدخل بانورامي**"، مجلة "آفاق"، عدد ٦٧، ٢٠٠٦.

المراجع باللغات الأجنبية:

- Ducrot .O, Todorov.T :"**Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage**" points, Seuil, 1979.

- « GreimasA.J » : « Du sens II ». Ed.seuil. Paris. Septembre 1983.

- Greimas A.J, Courtès. J: « Dictionnaire raisonné de la théorie du langage », tome 1, Ed. Hachette. Paris. 1986.

- Groupe d'Entrevernes : « Analyse sémiotique des textes ».Presses Universitaires de Lyon. 1985.

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وعلاقته في تعزيز بيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار

د. لطف محمد حريش

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى دراسة البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وعلاقته في تعزيز بيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار، وذلك من خلال التعرف على مستوى البعد النفسي لدى الموظفين، وقياس مستوى بيئة العمل، والكشف عن طبيعة العلاقة بينهما.

اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، وتم تطبيقه على عينة مكونة من (100) موظف وموظفة من جامعة ذمار. وتم استخدام مقياس مكون من محورين رئيسيين: البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية، وبيئة العمل، باستخدام مقياس ليكرت الخماسي.

أظهرت نتائج التحليل الإحصائي باستخدام برنامج SPSS وجود علاقة ارتباطية موجبة قوية بين البعد النفسي وبيئة العمل، حيث بلغ معامل الارتباط (0.71)، مما يدل على أن تحسن الحالة النفسية للموظفين يسهم بشكل مباشر في تحسين بيئة العمل وزيادة الاستقرار الوظيفي.

كما بينت النتائج أن مستوى البعد النفسي لدى الموظفين جاء بدرجة متوسطة إلى جيدة، وكذلك مستوى بيئة العمل. ولم تظهر فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغير الجنس، بينما ظهرت فروق لصالح ذوي الخبرة الأعلى.

وخلص البحث إلى عدد من التوصيات منها، أهمية تعزيز البعد النفسي داخل بيئة العمل الجامعية من خلال توفير الدعم النفسي، وتحسين العلاقات التنظيمية، وتطوير بيئة عمل داعمة وآمنة نفسيًا، لما لذلك من أثر

* ليلى أبو زيد كاتبة وروائية مغربية (من مواليد ١٩٥٠) ومن أهم أعمالها: "عام الفيل"، "الفصل الأخير"، "رجوع إلى الطفولة"...

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

مباشر في رفع الكفاءة والإنتاجية.

الكلمات المفتاحية: البعد النفسي، السلامة والصحة المهنية، بيئة العمل، جامعة ذمار.

Abstract :

This study aims to examine the psychological dimension of occupational safety and health and its relationship to enhancing the work environment among employees of Thamar University. This is achieved by identifying the level of the psychological dimension among employees, assessing the level of the work environment, and exploring the nature of the relationship between them.

The study adopts a descriptive-analytical approach and was conducted on a sample of 100 male and female employees from Thamar University. A questionnaire consisting of two main domains was utilized: the psychological dimension of occupational safety and health, and the work environment, based on a five-point Likert scale.

The results of the statistical analysis, conducted using SPSS, revealed a strong positive correlation between the psychological dimension and the work environment, with a correlation coefficient of (0.71). This indicates that improvements in employees' psychological well-being directly contribute to enhancing the work environment and increasing job stability.

The findings also showed that the level of the psychological dimension among employees ranged from moderate to good, as did the level of the work environment. No statistically significant differences were found based on gender, whereas differences were observed in favor of employees with greater experience.

The study concludes with the importance of strengthening the psychological dimension within the university work environment by providing psychological support, improving organizational relationships, and developing a supportive and psychologically safe work environment, given its direct impact on increasing efficiency and productivity.

الإطار العام للبحث

المقدمة

تتبلور السمة المحورية لعصر المعرفة في الاهتمام المكثف بالإنسان وتنمية واستثمار قدراته الجسمية والذهنية والجسدية، واعتباره الأساس في تحقيق أي تقدم وتنمية في المجتمع، وإزاء هذا التوجه ظهرت محاولات جادة لدى المؤسسات الإدارية الحديثة بكيفية جعل الحياة مستحقة أن تعاش عند العامل كانسان، والانتقال بحالته النفسية والجسمية إلى أفضل مستوياتها، وذلك من خلال الاهتمام بتحقيق السلامة والصحة المهنية لديه، أثناء أداء المهام والقيام بالأعمال في تلك الهيئات الإدارية.

وفي هذا السياق تعد السلامة والصحة المهنية من الركائز الأساسية التي تقوم عليها استدامة المؤسسات الحديثة وتحسين كفاءة الأداء الوظيفي، إذ تهدف السلامة والصحة المهنية إلى الحد والتقليل قدر الإمكان من الحوادث

في المنشئات، وكذلك تقليل تكاليف الإصابات العرضية، فضلا عن حماية الموظفين من التحديات والمخاطر المهنية المختلفة وتحقيق بيئة عمل آمنة ومستقرة، ومع تطور الفكر الإداري والصناعي والتنظيمي، لم يعد التركيز مقتصرا على الجوانب المادية فقط، بل امتد ليشمل الأبعاد النفسية التي تؤثر بشكل مباشر في سلوك الموظفين وأدائهم وإنتاجيتهم.

انطلاقا من حقيقة أن البعد النفسي يعد من أهم العوامل التي تسهم في تحقيق السلامة المهنية، حيث إن الضغوط النفسية، والقلق، وضعف الدعم التنظيمي قد تؤدي إلى انخفاض مستوى الأداء وزيادة معدل الأخطاء المهنية أثناء القيام بأداء المهام، إلا انه وبالمقابل، فإن توفير بيئة عمل داعمة نفسيًا يعزز من رضا الموظفين ويزيد من إنتاجيتهم.

وتبرز أهمية موضوع البحث الحالي في المؤسسات التعليمية، ومنها جامعة ذمار، التي تتسم بطبيعة عمل تتطلب توازنًا بين الجوانب الأكاديمية والإدارية، مما يجعل الاهتمام بالصحة النفسية للموظفين أمرا ضروريًا لتحقيق بيئة عمل فعالة.

مشكلة البحث

تعتبر المشكلات التي يواجهها العمال داخل بيئة العمل من اهم العوامل التي تؤثر على شعورهم بالانتماء وحب العمل، ومستوى إنتاجيتهم وجودة أدائهم في العمل، بل وتؤثر عليه في حياته خارج العمل، والتي تخلق لديه ما يسمى بسوء التوافق المهني، الذي يعد الإكثار من الأخطاء والحوادث الفنية من أبرز مظاهره، على عكس بيئات العمل الصحية التي تخلق أجواء تحفيزية تساعد العامل على تحسين مهارات العامل وبالتالي يزداد مستوى إنتاجيته وارتباطه بالعمل، ويتحقق التوافق المهني، القائم على الشعور والرضا والتكيف والانسجام مع البيئة المهنية.

وفي هذا الإطار تشير الأدبيات إلى أن برامج السلامة والصحة المهنية الفعالة لا تقتصر على توفير معدات الوقاية أو تحسين الظروف الفيزيقية للعمل، بل تشمل أيضا تعزيز الوعي النفسي والسلوكي للعاملين، وتنمية اتجاهاتهم الإيجابية نحو السلامة، التي تجعلهم يتمتعون بقدر عالي من الصحة النفسية والاتزان الانفعالي، مما

ينعكس إيجابا على بيئة العمل ككل، كما أن هناك علاقة ارتباطية إيجابية بين تطبيق ممارسات السلامة والصحة المهنية وبين تحسين بيئة العمل وجودة الحياة الوظيفية للموظفين.

كما أن بعض الدراسات أوضحت أن أسباب الحوادث المهنية لا تعود فقط إلى العوامل الفنية، كعدم توفر الإضاءة المناسبة، والتهوية المناسبة، وعدم توفير المعدات والآلات الملائمة لطبيعة العمل وغيرها فحسب، بل ترتبط أيضا بعوامل نفسية وتنظيمية مثل ضعف المشاركة، وغموض الأدوار، وضعف العلاقات الإنسانية داخل العمل.

وبناء على ذلك، وعلى الرغم من تزايد الاهتمام بالسلامة والصحة المهنية، إلا أن العديد من المؤسسات – خاصة في الدول النامية ومنها اليمن –لا تزال تركز على الجوانب المادية فقط، الذي يترتب عليها الكثير من السلبيات في أداء الفرد، مع إهمال نسبي للبعد النفسي الذي يُعد عنصرا حاسما في تحقيق بيئة عمل آمنة، وهذا مؤشر يؤدي إلى ضعف فهم تأثيره والدور الذي يلعبه في تعزيز بيئة العمل، خاصة في المؤسسات التعليمية اليمنية، الأمر الذي يستدعي دراسة هذه العلاقة لدى موظفي جامعة ذمار.

وتتمثل مشكلة البحث الحالي في محاولة الإجابة عن التساؤل الرئيس:

- ما العلاقة بين البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبين بيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار؟

تساؤلات البحث

- ما مستوى البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية لدى موظفي جامعة ذمار؟
- ما مستوى بيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار؟
- هل توجد علاقة بين البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبين بيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار؟
- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل، وفقا لمتغيرى الجنس والخبرة؟

أهداف البحث

يسعى البحث الحالي إلى التحقق من الأهداف التالية:

- التعرف على مستوى البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية لدى موظفي جامعة ذمار
- الكشف عن مستوى بيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار
- التعرف على طبيعة العلاقة بين البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبين بيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار.
- معرفة طبيعة الفروق ذات الدلالة الإحصائية في البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل، وفقا لمتغيرى الجنس والخبرة.

أهمية البحث

تبرز أهمية السلامة والصحة النفسية في كونها تسهم في تعزيز قدرة الفرد على بناء علاقات إدارية تنظيمية قائمة على الثقة والتعاون والاحترام المتبادل، وتعزز شعوره بالانتماء والمسؤولية المهنية، وتزيد من مستوى مشاركته الإيجابية في بيئة العمل المؤسسي.

تتجلى أهمية البحث الحالي بصورة أكبر في البيئة الجامعية، وبخاصة في الجامعات اليمنية مثل جامعة ذمار، نظرا لطبيعة العمل الأكاديمي والإداري الذي يتطلب توازنا نفسيا واستقرارا وظيفيا، في ظل التحديات الاقتصادية والتنظيمية التي قد تؤثر في بيئة العمل، ومن ثم فإن تمتع الموظف الجامعي بمستوى مرتفع من السلامة والصحة المهنية يساعده على التكيف مع الحياة المهنية الجامعية، ومع ذلك يلاحظ وجود فجوة معرفية في الدراسات التي تناولت العلاقة بين البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل في المؤسسات التعليمية اليمنية، وبناء على ما تقدم يمكن القول أن أهمية السلامة والصحة المهنية لا تقتصر على كونها مؤشرا للصحة النفسية الإيجابية لدى العامل، وإنما تمتد لتشمل دورها في تنمية الدافعية للإنجاز وتحسين الأداء التنظيمي، وتعزيز التوافق النفسي والمهني والاجتماعي، والقدرة على التكيف مع متغيرات الحياة في بيئة العمل،وعلى هذا

الأساس يمكن تقسيم أهمية البحث إلى نوعين هما:

الأهمية النظرية

- يسلط الضوء على أهمية البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية في بيئة العمل بوصفه أحد العوامل المؤثرة في فاعلية العملية الإدارية التنظيمية والصناعية.
- إن البحث الحالي يدرس أحد موضوعات علم النفس الصناعي والتنظيمي المهمة، وهي السلامة والصحة المهنية، والتي قد يكون إهمالها وعدم الاهتمام بها في المنشئات والمؤسسات، مؤشر حقيقي لزيادة معدل الأخطاء المهنية في بيئة العمل كالتعرض للحوادث والإصابات المختلفة أثناء القيام بالأعمال، وبالتالي ظهور الآثار الخطيرة والسلبية في انخفاض مستوى أداء وإنتاج العامل، الأمر الذي يدلل على أهمية موضوع البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية.
- إثراء الأدب النفسي والتنظيمي، كما ستفتح نتائج البحث المجال أمام الدارسين والباحثين للقيام بالعديد من الأبحاث ذات العلاقة.
- يعد البحث الحالي أول بحث يتناول موضوع السلامة والصحة المهنية وبيئة العمل في مدينة ذمار حسب علم الباحث.
- ربط الصحة النفسية بالسلامة المهنية
- تعد السلامة والصحة المهنية ذو قيمة حيوية في حياة العامل، لأنها تعتبر صمام الأمان للصحة الجسمية والصحة النفسية في آنٍ معا، وتزداد قيمة الصحة والسلامة المهنية من أجل تحقيق التوازن النفسي للموظف.

الأهمية التطبيقية

- تحسين بيئة العمل في جامعة ذمار، ومنع الأضرار الصحية والنفسية في العمل.

- عدم وجود مقياس محلي لقياس البعد النفسي للصحة والسلامة المهنية وبيئة العمل، وافتقار المكتبة المحلية للدراسات ذات العلاقة، مما يعكس الحاجة إلى توفير أداة قابلة للاستعمال لإثراء هذا الموضوع بالبحث، الأمر الذي يعود بالفائدة على المعنيين في هذا المجال.

- دعم متخذي القرار في وضع الاستراتيجيات والتدابير التي من شأنها تأمين حياة العاملين في بيئة العمل.

حدود البحث:

- الحد الموضوعي: يقتصر على دراسة موضوع البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وعلاقته في تعزيز بيئة العمل.
- الحد المكاني: اقتصر على جامعة ذمار
- الحد الزماني: تمثل في العام ٢٠٢٦م
- الحد البشري: يقتصر البحث على موظفي جامعة ذمار من الذكور والإناث.

مصطلحات البحث:

البعد النفسي: يقصد بالبعد النفسي: مجموعة العمليات والعوامل الداخلية التي تحكم سلوك الفرد وتؤثر في تفاعله مع ذاته ومع المحيطة به.

- ويعرف البعد النفسي أيضا بانه: ذلك الجانب غير المادي من شخصية الفرد، والذي يتضمن الخبرات الشعورية والعمليات العقلية التي تؤثر في التفكير والسلوك والتوافق النفسي والاجتماعي (الزعبي، ٢٠١٠).

- كما يشير البعد النفسي إلى: مجموعة الخصائص والانفعالات والاتجاهات النفسية التي تسهم في تشكيل سلوك الفرد واستجاباته في المواقف الحياتية المختلفة (عبد الله ،٢٠١٥).

السلامة والصحة المهنية: تعرف السلامة والصحة المهنية بانها: مجموعة السياسات والإجراءات والتدابير

الوقائية والاحترازية المتخذة، والتي من شأنها تأمين حياة العاملين في بيئة العمل من المخاطر المهنية المختلفة، وبالتالي الحفاظ على استمرارية إنتاجها.

- وتعرفها منظمة العمل الدولية بانها: العلم الذي يهتم بتوقع المخاطر المهنية والتعرف عليها وتقييمها والسيطرة عليها في بيئة العمل، بما يضمن حماية صحة العاملين وسلامتهم (ILO.2001).
- كما تشير منظمة الصحة العالمية إلى أن السلامة والصحة المهنية هي: تعزيز وصيانة اعلى درجة من الرفاه البدني والعقلي والاجتماعي للعمال في جميع المهن، ومنع الأضرار الصحية عن ظروف العمل (WHO.1995).
- ويعرفها بعض الباحثين بانها: مجموعة الأنظمة والإجراءات التي تهدف إلى الوقاية من الحوادث والإصابات المهنية، وتقليل المخاطر في بيئة العمل، وتحقيق التوافق بين العامل وبيئة عمله (الزهراني،٢٠١٨).
- ويعرف البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية إجرائيًا بانه: الدرجة التي يحصل عليها أفراد عينة البحث من خلال استجابتهم على فقرات المقياس المعد في البحث الحالي.

بيئة العمل: تعرف بيئة العمل بانها: مجمل الظروف والعوامل المحيطة بالعامل داخل المنشأة، والتي تؤثر في أدائه وسلوكه ورضاه الوظيفي.

- وتعرفها منظمة العمل الدولية بانها: مجموعة العوامل المادية والتنظيمية والاجتماعية التي تحيط بالعامل في مكان العمل، والتي يمكن أن تؤثر في صحته وسلامته وأدائه (ILO.2001).
- كما تشير منظمة الصحة العالمية إلى أن بيئة العمل هي: جميع الجوانب المتعلقة بتنظيم العمل وظروفه بما في ذلك العوامل الفيزيائية والنفسية والاجتماعية، التي تؤثر في صحة العاملين ورفاهم (WHO.1995).
- ويعرفها باحثين آخرين بانها: الإطار الشامل الذي يضم الظروف المادية والمعنوية التي يعمل ضمنها

الفرد، والتي تؤثر في مستوى إنتاجيته ورضاه وتوافقه المهني (الحريري،٢٠١٧).

– وتعرف بيئة العمل إجرائيًا: بالدرجة التي يحصل عليها أفراد العينة، من خلال استجابتهم على فقرات المقياس المستخدم في البحث الحالي.

جامعة ذمار: هي جامعة حكومية يمنية تقع في مدينة ذمار وسط الجمهورية اليمنية، وتُعد من مؤسسات التعليم العالي الحديثة نسبياً في البلاد، حيث تضم الجامعة عدداً من الكليات والتخصصات مثل الطب، الهندسة، العلوم التطبيقية، التربية، الآداب، الزراعة، الشريعة وغيرها، وتسعى إلى إعداد كوادر مؤهلة علمياً ومهنياً تخدم المجتمع وسوق العمل، إضافة إلى القيام بالبحث العلمي وخدمة المجتمع المحلي.

الإطار النظري والدراسات السابقة

أولا: الإطار النظري

أ– مفهوم السلامة والصحة المهنية

تُشير السلامة والصحة المهنية إلى: مجموعة الإجراءات والأنظمة والتدابير الوقائية التي تهدف إلى حماية الموظفين من المخاطر المهنية المختلفة، سواء كانت جسدية أو نفسية، بما يضمن الحفاظ على صحتهم وسلامتهم داخل بيئة العمل.

وبذلك يمكن القول أن السلامة والصحة المهنية يمثلان نظاما إداريا متكاملا يهدف إلى منع الإصابات والأمراض المهنية، والحد من المخاطر، وتحسين ظروف العمل، وتعزيز جودة الحياة الوظيفية، بما يحقق التوازن بين سلامة العاملين وكفاءة الأداء، وهذا المفهوم قد تطور ليشمل الجوانب النفسية والاجتماعية، حيث لم يعد الاهتمام مقتصرا على الوقاية من المخاطر والحوادث، بل أصبح يشمل تحقيق الرفاه النفسي للعاملين والازدهار النفسي، الذي ينظر إليه بوصفه أحد أهم مؤشرات الصحة النفسية الإيجابية، بل ويمثل المستوى الأمثل لها.

أهمية السلامة والصحة المهنية:

تكمن أهمية السلامة والصحة المهنية من دورها في حماية راس المال البشري، إذ تسهم في تقليل معدلات

الحوادث والإصابات، وخفض تكاليف العلاج والتعويضات، والحد من الغياب الوظيفي، ورفع الروح المعنوية والرضا الوظيفي، وتعزيز الانتماء للمؤسسة، كما تساعد المؤسسات على تحسين الإنتاجية وجودة الخدمات، وتحقيق الاستدامة والامتثال للأنظمة والمعايير الوطنية والدولية.

أهداف السلامة والصحة المهنية:

تسعى السلامة والصحة المهنية الى تحقيق مجموعة من الأهداف، من أهمها:

- حماية العاملين من الإصابات والأمراض المهنية
- تقليل الحوادث والخسائر المادية
- توفير بيئة عمل آمنة وصحية
- رفع الإنتاجية وتحسين جودة العمل
- الالتزام بالأنظمة والقوانين الخاصة بالسلامة والصحة المهنية.

عناصر السلامة والصحة المهنية: تشمل السلامة والصحة المهنية عددا من العناصر الأساسية، أبرزها:

- تحديد المخاطر المهنية وتقييمها
- التدريب والتوعية
- سياسة واضحة للسلامة والصحة المهنية
- إجراءات الوقاية والسيطرة على المخاطر
- التفتيش والتدقيق المستمر
- الاستعداد والاستجابة لحالات الطوارئ
- التقييم والتحسين المستمر للأداء
- الفحص الطبي والمتابعة الصحية للعاملين.

مبادئ السلامة والصحة المهنية: ترتكز السلامة والصحة المهنية على عدد من المبادئ الرئيسية، منها:

- إزالة مصادر الخطر أو تقليلها
- التحسين المستمر لأنظمة وإجراءات السلامة والصحة المهنية

- الوقاية خير من العلاج
- المشاركة الفاعلة للعاملين في تطبيق برامج السلامة
- توفير معدات الوقاية الشخصية والجماعية
- تدريب العاملين ورفع وعيهم بمخاطر العمل.
- تحديد المخاطر وتقييمها بصورة مستمرة.

ب– البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية

يقصد بالبعد النفسي: مجموعة العوامل النفسية التي تؤثر في سلوك العاملين داخل بيئة العمل، ومن أهمها:

١. الضغوط النفسية: وهي الحالة التي تنتج عن عدم التوازن بين متطلبات العمل وقدرات الفرد، وتؤدي إلى: القلق–التوتر –ضعف التركيز

٢. الرضا الوظيفي: يمثل شعور الفرد بالارتياح تجاه عمله، ويُعد مؤشرًا مهمًا على جودة البيئة النفسية.

٣. الدعم النفسي والتنظيمي، يشمل: دعم الإدارة–مساندة الزملاء–العدالة في المعاملة.

٤. الشعور بالأمان النفسي: وهو إحساس الفرد بأنه يعمل في بيئة خالية من التهديد أو الخوف.

ت– بيئة العمل

تشير بيئة العمل إلى جميع الظروف المحيطة بالعامل داخل المؤسسة، وتشمل:

- البيئة المادية (الإضاءة، التهوية)
- البيئة الاجتماعية (العلاقات)
- البيئة التنظيمية (القيادة، القوانين)
- البيئة النفسية (الدعم، الراحة).

العلاقة بين السلامة والصحة المهنية وبيئة العمل

السلامة والصحة المهنية ترتبط ارتباطا وثيقا ببيئة العمل، حيث تؤدي بيئة العمل الآمنة إلى خفض مستويات المخاطر والضغوط المهنية، وتعزيز الصحة النفسية والجسدية للعاملين، ورفع الرضا الوظيفي والالتزام التنظيمي،

الأمر الذي ينعكس إيجابا على جودة الأداء والإنتاجية وتحقيق أهداف المؤسسة بكفاءة عالية.

العلاقة بين البعد النفسي وبيئة العمل

تؤكد الدراسات أن العلاقة بين البعد النفسي وبيئة العمل هي علاقة تأثير متبادل:

البيئة الإيجابية ⟵ تحسن الصحة النفسية

الصحة النفسية الجيدة ⟵ أداء أفضل

الأداء الأفضل ⟵ بيئة عمل أكثر استقرارا.

النظريات المفسرة

تناول العديد من المهتمين موضوع البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية بالدراسة والتحليل، وقد نتج عن ذلك العديد من النظريات التي تحاول أن تضع تفسيراً لعلاقة البعد النفسي بالسلامة والصحة المهنية في بيئة العمل، وقد اعتمدت أغلب هذه النظريات على الأساس النفسي الى جانب الأساس المادي في تفسير العلاقة بين البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل، وتعدد النظريات يعطي مؤشراً على عدم الاتفاق على رأي علمي أو نظرية واحدة ثابتة تفسر العلاقة بين البعد النفسي وبيئة العمل، وفيما يلي يعرض الباحث أبرز تلك النظريات على النحو الآتي:

١. نظرية ماسلو للحاجات (Abraham Maslow)، تؤكد أن:

- الأمان النفسي يأتي من توفر الحاجات الأساسية
- لا يمكن تحقيق الإنتاجية بدون الشعور بالأمان.

٢. نظرية هيرزبرغ (Frederick Herzberg)، تقسم العوامل إلى:

- عوامل دافعة (الإنجاز، التقدير)
- عوامل وقائية (الأمان، ظروف العمل).

٣. نظرية الضغوط المهنية، تشير إلى أن:

زيادة الضغوط ⟵ انخفاض الأداء

الدعم النفسي ⟵ تقليل التأثير السلبي.

الأبعاد النفسية في البحث الحالي

يعتمد البحث الحالي على الأبعاد التالية:

- الضغوط النفسية
- الرضا الوظيفي
- الدعم التنظيمي
- الأمان النفسي.

ثانيا: الدراسات السابقة ومناقشتها:

تُعد الدراسات السابقة من الركائز الأساسية في البحث العلمي، حيث تساعد في فهم أبعاد المشكلة، وتحديد الفجوات البحثية، وبناء الإطار النظري للبحث.

أ– الدراسات العربية:

١. دراسة أبو مصطفى (2025) بعنوان: العوامل النفسية الاجتماعية في بيئة العمل: دراسة استكشافية للسلامة المهنية ودافعية الإنجاز لدى العاملين في الخدمات الإنسانية بقطاع غزة.

هدفت الدراسة الى التعرف على مستوى السلامة المهنية لدى العاملين في الخدمات الإنسانية في قطاع غزة، والكشف عن علاقتها بدافعية الإنجاز، والكشف عن الفروق في هذين المتغيرين وفقا لبعض المتغيرات الديموغرافية، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وتكونت العينة من (٧١) ممرضا وممرضة من العاملين في مجال الطب النفسي بقطاع غزة، وقد توصلت الدراسة إلى انه:

- توجد علاقة ارتباطية بين العوامل النفسية والاجتماعية في بيئة العمل ومستوى السلامة المهنية

والدافعية لدى العاملين.

- تحسين الدعم النفسي والاجتماعي داخل بيئة العمل يسهم في رفع الشعور بالأمان النفسي والمهني وتحسين الأداء الوظيفي بالتالي، انخفاض الحوادث المهنية.

٢. دراسة غربي (2024) بعنوان: الصحة النفسية في بيئة العمل وعلاقتها بالأداء.

هدفت الدراسة إلى التعرف على العلاقة بين الصحة النفسية في بيئة العمل والأداء الوظيفي، والكشف عن أثر الضغوط النفسية في مستوى أداء العاملين، ودور بيئة العمل الإيجابية في الحد من الاحتراق النفسي وتعزيز الأداء، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وقد توصلت الدراسة إلى أن:

- ارتفاع الضغوط النفسية يؤدي إلى انخفاض الأداء
- بيئة العمل الإيجابية تقلل من الاحتراق النفسي.

٣. دراسة الطراونة (2017) بعنوان: أهمية الأمن والسلامة المهنية للحد من إصابات العمل في المنشئات الصناعية.

هدفت الدراسة إلى التعرف على مدى تطبيق معايير وإجراءات السلامة والصحة المهنية في المنشئات الصناعية، وبيان دورها في الحد من إصابات العمل والمخاطر المهنية التي يتعرض لها العاملون، وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وتكونت عينة الدراسة من (١٤٤) فردا من العاملين في المنشئات الصناعية، وأظهرت نتائج الدراسة أن:

- تطبيق إجراءات ومعايير السلامة المهنية يسهم في تقليل إصابات العمل ورفع مستوى الحماية للعاملين داخل المنشئات الصناعية.
- جاءت أعلى نسبة للمخاطر الشخصية بسبب الإجهاد بنسبة (٣١,٢ %)، واعلى المخاطر الهندسية كانت بسبب ضعف الصيانة بنسبة (٢٥,٧ %)، كما كانت اعلى المخاطر الإدارية تمثلت في قلة الرقابة والمتابعة بنسبة (٣٥,٤ %)، بينما جاءت أبرز المخاطر البيئية كانت التهوية والحرارة بنسبة (٢٢,٩ %).

ب– الدراسات الأجنبية:

١. دراسة (Al-Somaidaee، 2023) بعنوان: مكان العمل السام والصحة العقلية– Toxic Workplace and Mental Health

هدفت الدراسة إلى التعرف على تأثير بيئة العمل السامة في الصحة العقلية ورفاه العاملين، مع اختبار الدور المعدل للقيادة الأبوية في التخفيف من الأثار السلبية لبيئة العمل السامة، وتكونت عينة الدراسة من (١٠٨) موظفين من شركات خدمات الأنترنت في العراق، من الذين عملوا خلال فترة جائحة كوفيد.19، واستخدمت الدراسة المنهج الكمي التحليلي، وجمع البيانات بواسطة استبانة، وقد أظهرت النتائج ما يلي:

- البيئة السامة تؤثر سلبًا على الصحة العقلية للعاملين
- تدهور الصحة العقلية انعكس سلبا على رفاه العاملين وأدائهم الوظيفي
- القيادة الداعمة تقلل من الآثار السلبية لبيئة العمل السامة.

٢. دراسة منظمة الصحة العالمية World Health Organization (2022) بعنوان: الصحة النفسية في العمل Mental Health at Work

هدفت منظمة الصحة العالمية من إجراء هذه الدراسة إلى تقديم توصيات علمية لتعزيز الصحة النفسية في بيئة العمل، والوقاية من الاضطرابات النفسية المرتبطة بالعمل، ودعم العاملين الذين يعانون من مشكلات نفسية بما يساعدهم على الاستقرار والإنتاج في العمل، وأظهرت النتائج إلى أن:

أ– بيئة العمل غير الصحية نفسيا تؤدي إلى القلق والاكتئاب وضعف الإنتاجية.

ب– ١٥ % من العاملين يعانون من اضطرابات نفسية.

ج–الضغوط المهنية تؤثر بشكل مباشر على الإنتاجية.

د– بيئة العمل الآمنة والداعمة نفسيا تسهم في تحسين الأداء والرضا الوظيفي والاستقرار المهني.

٣. دراسة (Jain et al.، 2012) بعنوان: بيئة العمل النفسية **Psychosocial Work Environment**.

هدفت الدراسة إلى تقييم المخاطر النفسية والاجتماعية في بيئة العمل، والتعرف على تأثير هذه المخاطر في الصحة النفسية والرفاه الوظيفي للعاملين، واستخدم الباحثون منهج تقييم المخاطر النفسية والاجتماعية من خلال استبيانات وتحليل بيئة العمل التنظيمية، وقد أظهرت النتائج أن:

- الدعم الإداري ودعم الزملاء يقللان من التأثيرات السلبية لضغوط العمل.
- وجود تأثير واضح للمخاطر النفسية والاجتماعية في الصحة النفسية للعاملين
- بيئة العمل السلبية تؤدي إلى أمراض نفسية وجسدية
- الثقة داخل مكان العمل وفرص التطور والمكافئات تسهم في تعزيز الشعور بالرفاه النفسي.

مناقشة الدراسات السابقة:

اتفقت بعض الدراسات السابقة في بعض أهدافها فيما اختلفت في البعض الآخر ، حيث هدفت معظم تلك الدراسات إلى التعرف على العوامل النفسية المؤثرة على بيئة العمل، وإلقاء الضوء على أهمية الأمن والسلامة المهنية في بيئة العمل، كما أظهرت مراجعة الدراسات السابقة وجود تنوع في المناهج البحثية المستخدمة بما يتناسب مع أهداف كل دراسة وطبيعة المشكلة التي تناولتها ، حيث اعتمدت غالبية الدراسات على المنهج الوصفي بأشكاله المختلفة ، مثل المنهج الوصفي التحليلي أو الوصفي الارتباطي ، بينما استخدمت بعض الدراسات مناهج أخرى وفقا لمتطلبات موضوعها ، ولا يمكن التمييز بين الدراسات العربية والأجنبية من حيث المنهج المستخدم ، إذ أن اختيار المنهج كان مرتبطا بأهداف الدراسة وأسئلتها اكثر من ارتباطه ببيئة الدراسة أو لغتها، كما تبين أن الدراسات السابقة اختلفت من حيث الفئة المختارة، إذ كانت بعض العينات التي تناولتها بعض الدراسات السابقة من العاملين في المؤسسات الصحية والإنسانية أو شركات صناعية ، كذلك تنوعت وتباينت أحجام العينات وطرق اختيارها ، وهو ما يعكس اختلاف البيئات التنظيمية التي أجريت فيها تلك الدراسات ، ومن حيث أدوات جمع البيانات ، اعتمدت معظم الدراسات على الاستبانة باعتبارها الأداة الأكثر ملائمة لقياس المتغيرات النفسية والتنظيمية ، مع استخدام أدوات أخرى في بعض الدراسات مثل المقابلات أو تحليل بيئة العمل وغيرها ، وذلك بحسب طبيعة أهداف كل دراسة ، أما من

حيث النتائج، فقد اتفقت غالبية الدراسات على وجود علاقة إيجابية بين الاهتمام بالسلامة والصحة المهنية وبين تحسين بيئة العمل ورفع مستوى الرضا والأداء الوظيفي ، مع اختلاف في درجة هذه العلاقة والعوامل المؤثرة فيها تبعًا لاختلاف بيئات الدراسة وخصائص العينات والمتغيرات التي تناولتها، وقد استفاد الباحث من الدراسات السابقة في تحديد مشكلة البحث الحالي ، وصياغة أهدافه وتساؤلاته ، واختيار المنهج المناسب ، وإعداد أداة البحث ، وتفسير النتائج ومقارنتها بما توصلت إليه الدراسات السابقة، مع مراعاة خصوصية البيئة الجامعية اليمنية ، ممثلة بموظفي جامعة ذمار.

منهجية وإجراءات البحث:

منهج البحث

يعد منهج البحث من أهم مرتكزات القيام بأي بحث، حيث يؤكد الباحثون على أهمية منهجية البحث من حيث أن قيمة البحث ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمنهج الذي يتبعه الباحث في جميع خطوات بحثه. (ملحم، 2022، 246)، فالمنهج هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة بواسطة مجموعة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل الباحث من خلالها إلى نتيجة معلومة حول الظاهرة التي يدرسها (عريفج وآخرون، 1999، 313).

اعتمد البحث الحالي المنهج الوصفي التحليلي، القائم على وصف الظاهرة كما هي في الواقع، وتحليل العلاقات بين متغيراتها، دون التدخل في تغييرها، وهو من أكثر المناهج استخدامًا في الدراسات الإنسانية؛ لكونه يركز على تصنيف المعلومات وتنظيمها والتعبير عنها كماً وكيفاً.

ويُعد هذا المنهج مناسبًا لدراسة العلاقة بين البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل.

مجتمع البحث

يشير مجتمع البحث إلى المجموعة الكلية من العناصر التي يسعى الباحث إلى أن يعمم عليها النتائج ذات العلاقة بالمشكلة المدروسة، وبمعنى آخر يقصد بمجتمع البحث جميع الأفراد، أو الأشياء، أو العناصر التي لها

خصائص واحدة يمكن ملاحظتها، والتي يسعى الباحث من خلال دراستها للوصول إلى حل للمشكلة المدروسة (أبو علام، 2007، 16).

يتكون مجتمع البحث الحالي من جميع موظفي جامعة ذمار (إداريين، وأكاديميين)، نظراً لارتباطهم المباشر ببيئة العمل الجامعية.

عينة البحث

تتميز المجتمعات الأصلية بكونها متفاوتة من حيث حجمها، ومكان وزمان إقامتها، الأمر الذي يجعل من الصعوبة تناول المجتمع الأصلي كاملًا بالبحث والدراسة، وبالتالي يقوم الباحث باختيار عينة ممثلة للمجتمع الأصلي، أي بمعنى اختيار مجموعة جزئية من المجتمع شريطة أن يكون لها نفس خصائص المجتمع (أبو علام، 2007، 162).

تم اختيار عينة عشوائية بسيطة من الموظفين، بلغ حجمها (100) موظف وموظفة، لضمان تمثيل مناسب للمجتمع الأصلي.

أداة البحث (المقياس)

قام الباحث بإعداد مقياس البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية في بيئة العمل وذلك بالاعتماد على المصادر الآتية:

١. توجيه أسئلة استطلاعية إلى عينة مكونة من (٢٠) موظف وموظفة، ومن خارج العينة الأساسية.

٢. الإطار النظري والتراث السيكولوجي والدراسات السابقة المتعلقة بموضوع البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية في بيئة العمل.

٣. التعريفات النظرية والإجرائية لموضوع البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية والمشار إليهما سابقاً ضمن تحديد المصطلحات.

٤. المقاييس ذات العلاقة بموضوع البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل.

وبعد اطلاع الباحث على تلك المصادر، تم صياغة (٢٠) فقرة لتشكل الصورة الأولية لمقياس البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل.

والمقياس مكون من محورين رئيسيين، إذ تكونت فقرات المقياس ككل من (٢٠) فقره بواقع (١٠) فقرات خاصة بمحور البعد النفسي للسلامة المهنية، ومثلها (١٠) فقرات خاصة بمحور بيئة العمل، وللمقياس خمسة بدائل للاستجابة على كل فقرة، هي: (موافق بشدة –موافق –محايد –غير موافق –غير موافق بشدة).

المحور الأول: البعد النفسي للسلامة المهنية

١- أشعر بالراحة النفسية أثناء أداء عملي

٢- أتعرض لضغوط نفسية في العمل

٣- أحصل على دعم نفسي من الإدارة

٤- أشعر بالأمان داخل بيئة العمل

٥- أستطيع التعبير عن آرائي بحرية

٦- توجد عدالة في توزيع المهام

٧- أشعر بالتوتر أثناء العمل

٨- العلاقات مع الزملاء إيجابية

٩- أستطيع التكيف مع ضغوط العمل

١٠- بيئة العمل تقلل من القلق النفسي

المحور الثاني: بيئة العمل

١- بيئة العمل مناسبة ومريحة

٢- العلاقات بين الموظفين جيدة

٣- الإدارة تتعامل بعدالة

٤- توجد وسائل سلامة كافية

٥- التواصل بين الإدارة والموظفين فعال

٦- بيئة العمل تشجع على الإنتاجية

٧- توجد روح تعاون داخل المؤسسة

٨- ظروف العمل مناسبة

٩- يتم احترام الموظفين

١٠- البيئة التنظيمية مستقرة.

صدق وثبات الأداة

يقصد بالصدق مدى قدرة المقياس على قياس السمة التي أعد لقياسها أي أن تقيس الأداة فعلاً ما أعدت لقياسه (عريفج وآخرون، ١٩٩٩: ٩٢)، ولذا يعد الصدق من أهم الشروط التي يجب توافرها في بناء المقاييس والتي ينبغي على الباحث التأكد منها باعتباره أحد المؤشرات المهمة التي تدل على المصداقية والاختبار الجيد هو الذي يقيس السمة التي يهدف إلى قياسها (عبده وعثمان، ٢٠٠٢، ص٤٥).

كذلك يعد مفهوم الثبات من المفاهيم الجوهرية في القياس كما يعد من الشروط التي يجب توافرها في المقاييس والاختبارات المستخدمة لقياس ما وضع من أجل قياسه لأنه يزود الباحث بمعلومات أساسية للحكم على نوعية تكنيك الاختبار ومدى صلاحيته ودقته واتساقه (الجلبي، ٢٠٠٥، ص١١١).

ولأجل إعداد تلك الفقرات على البيئة والعينة الحالية، قام الباحث بإجراء خطوتين، هما:

صدق المحتوى

- تم عرض المقياس على عدد من المحكمين للتأكد من صدق المحتوى، حيث اعتمد الباحث معيارا لقبول الفقرات يتمثل في حصول الفقرة على نسبة اتفاق مناسبة بين المحكمين (٨٠% فأكثر)، وقد أظهرت نتائج التحكيم أن معظم فقرات المقياس حققت نسبة اتفاق مقبولة، مما يدل على تمتع الأداة بدرجة مناسبة من صدق المحتوى وصلاحيتها للتطبيق على عينة البحث.

الثبات (Cronbach's Alpha)

- تم حساب معامل الثبات لمحاور المقياس باستخدام معامل الفا كرونباخ، حيث بلغت قيمة الثبات (0.86) وهي قيمة مرتفعة تدل على ثبات الأداة، وكما هو موضح بالجدول التالي:

جدول (1) يبين معامل الثبات لمحاور المقياس

المحور	عدد الفقرات	قيمة الفا
البعد النفسي	10	0.87
بيئة العمل	10	0.84
المقياس ككل	20	0.86

يلاحظ من الجدول ان جميع القيم أكبر من (0.70)، مما يدل على أن الأداة تتمتع بثبات مرتفع وصالحة للتحليل.

وعليه استقر المقياس بـ(٢٠) فقرة وهذه الفقرات تعد الصورة النهائية للمقياس، وبذلك أصبح المقياس جاهزاً للتطبيق.

الوسائل الإحصائية

استخدم الباحث مجموعة من الوسائل الإحصائية التي تحقق أهداف بحثه وهذه الوسائل هي:

- المتوسطات الحسابية، والانحراف المعياري: لمعرفة مستوى البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية، ومستوى بيئة العمل.

- معامل ارتباط بيرسون: لمعرفة العلاقة بين البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار.
- اختبار T-test، وتحليل التباين ANOVA: لحساب الفروق ذات الدلالة الإحصائية في البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل، وفقا للمتغيرات الديموغرافية.

فرضيات البحث

- توجد علاقة ارتباطية موجبة بين البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل تبعًا للمتغيرات الديموغرافية.

عرض النتائج وتفسيرها

التحليل الإحصائي

تم تحليل بيانات البحث باستخدام برنامج SPSS بهدف التحقق من الأهداف، وقياس العلاقة بين البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار.

المتوسطات الحسابية والانحراف المعياري: وموضحا ذلك بالجدول (3):

١. **البعد النفسي**

جدول رقم (2) يوضح المتوسطات الحسابية والانحراف المعياري للبعد النفسي

الفقرة	المتوسط	الانحراف
الشعو بالأمان	3.62	0.81
الضغوط النفسية	3.48	0.92

الدعم الإداري	3.55	0.88
الرضا الوظيفي	3.60	0.79

- المتوسط الكلي: 3.56(مستوى متوسط إلى مرتفع)

٢. **بيئة العمل**: وكما هو موض بالجدول التالي:

جدول رقم (3) يبين المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لبعد بيئة العمل

الفقرة	المتوسط	الانحراف
العلاقات بين الموظفين	3.70	0.75
العدالة الإدارية	3.40	0.90
بيئة العمل المادية	3.65	0.82
التواصل الإداري	3.58	0.80

من خلال الجدول نلاحظ ان المتوسط الكلي: 3.58، وهو يعد (مستوى جيد).

مناقشة وتفسير النتائج

التحقق من هدف العلاقة (Pearson Correlation)

تم استخدام معامل ارتباط بيرسون لقياس العلاقة بين المتغيرين: وكما هو مبين بالجدول التالي:

جدول رقم (4) يوضح قيمة معامل ارتباط بيرسون والدلالة الإحصائية للعلاقة بين متغيري البحث.

المتغير	القيمة	الدلالة الإحصائية
البعد النفسيx بيئة العمل	0.71	(٠,٠٠٠ = Sig)

- قيمة الارتباط (0.71) تشير إلى علاقة طردية قوية، مما يدل على انه كلما ارتفع مستوى البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية مثل (الشعور بالأمان النفسي والرضا والدعم التنظيمي) تحسنت بيئة العمل لدى الموظفين بشكل ملحوظ، والعكس صحيح.

أظهرت نتائج البحث أن هناك علاقة ارتباطية قوية بين البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وبين بيئة العمل لدى موظفي جامعة ذمار، حيث بلغ معامل الارتباط (٠,٧١)، وهو ما يدل على أن تحسين الحالة النفسية للعاملين ينعكس إيجابًا على جودة بيئة العمل، وهذه النتيجة تعكس اتساقا مع الأدبيات الحديثة في مجال علم النفس التنظيمي ، التي تؤكد أن العوامل النفسية المرتبطة بالسلامة المهنية (كالإجهاد والقلق والإدراك بالمخاطر) تؤثر بصورة مباشرة في جودة بيئة العمل ، سواء من حيث العلاقات الإنسانية أو الإنتاجية أو الالتزام التنظيمي.

وتتفق هذه النتيجة مع ما أشارت إليه منظمة العمل الدولية World Health Organization من أن الصحة النفسية في بيئة العمل والاهتمام بالجوانب النفسية للسلامة المهنية، تعد عاملا وعنصرًا أساسيًا في تحسين بيئات العمل ورفع الإنتاجية وتقليل المخاطر المهنية، وزيادة الكفاءة الإنتاجية.

وهذه النتيجة يعزوها الباحث إلى أن أي جهود قد تبذلها إدارة الجامعة لتعزيز البعد النفسي للسلامة والصحة

المهنية مثل (برامج الدعم النفسي وتحسين ظروف العمل وتقليل الضغوط المهنية) من شأنها أن تنعكس مباشرة في تحسين بيئة العمل بشكل عام.

التحقق من هدف الفروق (T–test / ANOVA)

١. حسب الجنس: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية، وبناء على ذلك فان عدم وجود فروق دالة إحصائيًا وفق متغير الجنس يشير إلى أن الجنس ليس عاملا مؤثرا في تحديد مستوى البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية أو ادراك بيئة العمل لدى أفراد العينة ، وان التأثير الأكبر يعود للعوامل التنظيمية والبيئية داخل الجامعة، وهذه النتيجة تعكس درجة من التجانس التنظيمي داخل بيئة العمل، حيث تتشابه السياسات والإجراءات وظروف العمل المقدمة للموظفين بغض النظر عن الجنس، وهو ما يؤدي إلى إدراكات متقاربة لدى الذكور والإناث تجاه السلامة النفسية وبيئة العمل.

ويمكن تفسير هذه النتيجة في ضوء مبادئ علم النفس التنظيمي، التي تشير إلى أن العوامل التنظيمية مثل (نمط القيادة والثقافة التنظيمية ونظم السلامة) تكون أكثر تأثيرا من الخصائص الديموغرافية كالجنس في تشكيل اتجاهات العاملين وسلوكهم داخل العمل، خاصة في المؤسسات التي تعتمد سياسات موحدة.

وتتفق هذه النتيجة مع التوجه الذي تدعمه منظمة العمل الدولية، حيث تؤكد أن تطبيق معايير السلامة والصحة المهنية بشكل عادل وشامل يقلل من الفروق المرتبطة بالنوع الاجتماعي، ويعزز بيئة عمل متكافئة.

ويعزو الباحث هذه النتيجة إلى أن برامج وإجراءات السلامة والصحة المهنية في الجامعة قد تطبق بصورة متوازنة، ولا يوجد تحيز قائم على الجنس في توفير الدعم النفسي أو تحسين بيئة العمل، وهو مؤشر إيجابي على فعالية الإدارة.

٢. حسب سنوات الخبرة: توجد فروق لصالح ذوي الخبرة العالية، ويفسر ذلك بان الخبرة تزيد من القدرة على التكيف مع الضغوط النفسية، وهذا يدل على أن الخبرة لا تحدث فقط فروقا، بل تمنح ميزة إدراكية أو نفسية لصالح الفئة الأكثر خبرة. وتفسر هذه النتيجة في ضوء علم النفس التنظيمي، حيث تشير الأدبيات إلى أن الأفراد الأكثر خبرة يمتلكون فهما أعمق لبيئة العمل، وقدرة أكبر على تفسير السياسات

التنظيمية

والتعامل مع الضغوط المهنية، مما يعزز شعورهم بالأمان النفسي والاستقرار الوظيفي مقارنة بحديثي الخبرة.

وتتفق هذه النتيجة مع نظرية التعلم الاجتماعي، التي تؤكد أن تراكم الخبرات والتجارب المهنية يمكن الأفراد من تطوير استراتيجيات فعالة للتكيف مع المخاطر والضغوط، ويعزز إدراكهم الإيجابي لبيئة العمل، نتيجة التعلم بالملاحظة والتجربة المباشرة.

ويعزو الباحث هذه النتيجة إلى أن زيادة الخبرة تؤدي إلى تراكم المعارف والمهارات، بالتالي تتحسن قدرة الفرد على التفاعل الإيجابي مع موارد بيئة العمل، فيرتفع تقييمه لها، إذ تؤكد أدبيات منظمة العمل الدولية على أن العاملين ذوي الخبرة العالية يكونون أكثر وعيا بإجراءات السلامة، وأكثر التزاما بها، كما يتمتعون بقدرة أفضل على تجنب المخاطر، وهذا يعزز شعورهم بالأمان النفسي داخل بيئة العمل.

التوصيات والمقترحات

بناءً على ما تم التوصل إليه من نتائج، قام الباحث بوضع مجموعة من التوصيات والمقترحات كالآتي:

توصيات إدارية

- ضرورة قيام وسائل الإعلام المختلفة المقروءة، والمسموعة، والمرئية بتكثيف البرامج التي تساهم في نشر الثقافة والوعي بالسلامة والصحة المهنية.
- إنشاء وحدة دعم نفسي داخل جامعة ذمار.
- تعزيز العدالة التنظيمية بين الموظفين.
- تحسين قنوات الاتصال بين الإدارة والعاملين.

توصيات تدريبية

- تنفيذ دورات تدريبية في إدارة الضغوط النفسية والاحتراق الوظيفي.
- تدريب القيادات الإدارية والأكاديمية على الدعم النفسي.

- عقد المؤتمرات، والندوات، وورش العمل، والدورات التي تزود العاملين وأصحاب العمل بالمعلومات والمعارف النفسية حول الصحة والسلامة المهنية، وتدريبهم ليسهل عليهم تجنب المخاطر المهنية.

توصيات تنظيمية

- إعادة النظر في توزيع المهام.
- إيلاء الأهمية الكاملة لمعدات الوقاية والسلامة الشخصية للأيدي العاملة خلال العمل
- تحسين بيئة العمل المادية والاجتماعية والنفسية.

المقترحات

- إجراء بحوث تتناول موضوع السلامة والصحة المهنية لدى العاملين في المحافظات اليمنية الأخرى.
- إجراء دراسات مقارنة بين موظفي الجامعات اليمنية.
- إجراء بحوث تتناول موضوع البعد النفسي للسلامة والصحة المهنية وعلاقته في تعزيز بيئة العمل بمتغيرات أخرى غير متغيرات البحث الحالي كالمستوى الاقتصادي، والحالة الاجتماعية والعمر وغيرها.
- دراسة أثر البعد النفسي على الأداء الأكاديمي للطلبة.
- إجراء بحوث تتناول موضوع الصحة والسلامة وعلاقته بالرضاء الوظيفي لدى العاملين.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية

- أبو علام، رجاء محمود (٢٠٠٧). مناهج البحث في العلوم النفسية والتربوية، ط٦، دار النشر للجامعات، القاهرة.
- أبو مصطفى، عبد الله (٢٠٢٥). العوامل النفسية الاجتماعية في بيئة العمل: دراسة استكشافية للسلامة المهنية ودافعية الإنجاز لدى العاملين في الخدمات الإنسانية بقطاع غزة، مجلة بوابة الباحثين للدراسات والأبحاث ،١(٣)، ٢٩٧-٢٥٩.

- الجلبي، سوسن شاكر (2005): أساسيات بناء الاختبارات والمقاييس النفسية والتربوية، مؤسسة علاء الدين للطباعة والتوزيع، دمشق.
- حسن، علي محمود. (٢٠٢٠). الأمان النفسي وعلاقته بالإبداع الوظيفي. عمان: دار اليازوري.
- حلمي، احمد زكي، والعفشوك، عبد المنعم محمد. (٢٠٠٨). السلامة والصحة المهنية، ط٣، القاهرة، الدار المصرية للعلوم.
- الحريري، رائد (٢٠١٧). إدارة الموارد البشرية، عمان، دار المسيرة.
- الخطيب، عبد الكريم. (٢٠١٦). الضغوط النفسية في بيئة العمل. عمان: دار الشروق.
- الزعبي، أحمد بن محمد. (٢٠١٥). علم النفس التنظيمي والسلوك الوظيفي. عمان: دار المسيرة.
- الزعبي، احمد (٢٠١٠). علم النفس العام، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع.
- الزهراني، عبد الله محمد (٢٠١٨). السلامة والصحة المهنية في بيئة العمل، الرياض، دار النشر العلمي.
- الشمري، فهد بن سعد. (٢٠١٧). الدافعية وعلاقتها بالأداء المهني. الرياض: مكتبة الرشد.
- طاحون، زكريا. (٢٠٠٦). السلامة والصحة المهنية وبيئات الأعمال الإنتاجية الصناعية والخدمية، القاهرة، دار النهضة العربية.
- الطراونة، قتيبة احمد. (٢٠١٧). أهمية الأمن والسلامة المهنية للحد من إصابات العمل في المنشئات الصناعية. مجلة بحوث التربية النوعية، جامعة المنصورة –مصر، ٤٨، ٤١١ –٤٣٩.
- عبده، عبد الهادي السيد وعثمان، فاروق السيد (٢٠٠٢): القياس والاختبارات النفسية، ط١، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- عبد الله، محمد حسن. (٢٠١٨). إدارة السلامة المهنية وعلاقتها بالأداء الوظيفي. القاهرة: دار الفكر العربي.
- عبد الله، محمد حسن (٢٠١٥). مدخل إلى علم النفس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.

- عريفج، حسين وآخرون (١٩٩٩). في مناهج البحث العلمي وأساليبه، ط٢، دار مجدلاوي للنشر، عمان.

- غربي، صبرينة (٢٠٢٤). الصحة النفسية في بيئة العمل.

- ملحم، سامي (٢٠٠٢). مناهج البحث في التربية وعلم النفس، دار الميسرة، عمان.

- منظمة العمل العربية. (٢٠١٩). السلامة والصحة المهنية في بيئة العمل العربية. القاهرة: منظمة العمل العربية.

- موسى، لمى محمد (٢٠١٣). دليل السلامة العامة والصحة المهنية، عمان: دار دجلة ناشرو وموزعون.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- Al-Somaidaee, M. et al (2023). Toxic Workplace and Employee Well-being. Journal of Applied Business and Technology. 4(2).144--129.

- Clarke, S. (2010). An integrative model of safety climate: Linking psychological climate and work attitudes to individual safety outcomes. Journal of Occupational and Organizational Psychology, 83(3), 553–578.

- Edmondson, A. (1999). Psychological safety and learning behavior in work teams. Administrative Science Quarterly, 44(2), 350–383.

- International Labour Organization. (2021). World Employment and Social Outlook: Trends 2021. Geneva: ILO.

- Neal, A., & Griffin, M. A. (2006). A study of the lagged relationships among safety climate, safety motivation, safety behavior, and accidents. Journal of Applied Psychology, 91(4), 946–953.

- Reason, J. (1997). Managing the Risks of Organizational Accidents. Ashgate Publishing.

- Robbins, S. P., & Judge, T. A. (2017). Organizational Behavior (17th ed.). Pearson Education.

- Sutherland, V. J., & Cooper, C. L. (2000). Strategic Stress Management: An Organizational Approach. Macmillan.

Jain, A., et al. (2012). Psychosocial Work Environment and

- Health.Mediterranean Health Journal.18(18).325-331.

- World Health Organization. (2022). Mental Health at Work.Geneva WHO.

الملاحق

الملحق (١) فقرات المقياس

محور البعد النفسي:		بدائل الاستجابة				
م	الفقرة	موافق بشدة	موافق	محايد	غير موافق	غير موافق بشدة

١	أشعر بالراحة النفسية أثناء أداء عملي					
٢	أتعرض لضغوط نفسية في العمل					
٣	أحصل على دعم نفسي من الإدارة					
٤	أشعر بالأمان داخل بيئة العمل					
٥	أستطيع التعبير عن آرائي بحرية					
٦	توجد عدالة في توزيع المهام					
٧	أشعر بالتوتر أثناء العمل					
٨	العلاقات مع الزملاء إيجابية					
٩	أستطيع التكيف مع ضغوط العمل					
١٠	بيئة العمل تقلل من القلق النفسي.					
محور بيئة العمل:						
١	بيئة العمل مناسبة ومريحة					
٢	العلاقات بين الموظفين جيدة					
٣	الإدارة تتعامل بعدالة					
٤	توجد وسائل سلامة كافية					

٥	التواصل بين الإدارة والموظفين فعال					
٦	بيئة العمل تشجع على الإنتاجية					
٧	توجد روح تعاون داخل المؤسسة					
٨	ظروف العمل مناسبة					
٩	يتم احترام الموظفين					
١٠	البيئة التنظيمية مستقرة					

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

رحلة سنوك إلى الحجاز ودوره في نقل صور فوتوغرافية عن الأراضي المقدسة

د. تاشفين أكرم

الملخص:

كانت رحلة كريستيان سنوك هورنجي إلى الحجاز في الفترة ١٨٨٤–١٨٨٥م بلا شك حدثًا مهمًا ليس فقط في أدب الرحلات ولكن أيضًا في تاريخ الدراسات الاستشراقية.

إدعى سنوك أنه أعتنق الإسلام لدخول مكة، وقد فعل ذلك. مكث هناك شهوراً ودرس على يد علماء مكة، وجمع معلومات كثيرة عنها.

ولعلّ أبرز ما ميّز رحلة سنوك هو نجاحه في إنشاء أستوديو تصوير في منزل الطبيب المكي عبد الغفار بمكة المكرمة. وقد نجح في التقاط صور لعدد من سكان المدينة وزوارها من مختلف البلدان، وهي صور نراها اليوم في إحدى قاعات دار سوذبيز. وتُعتبر صوره من أوائل الصور التي وصلت إلى العالم، وتُجسّد معالم مكة المكرمة.

في هذه المقالة، ألقي الضوء على هذه الرحلة التي قام بها سنوك وأهميتها في نقل صور الأراضي المقدسة.

الكلمات المفتاحية: سنوك، الرحلة، الحجاز، مكة المكرمة، الحج، أدب الرحلة، الصور الفوتوغرافية.

Abstract:

Christiaan Snouck Hoornje's journey to the Hejaz in 1884-1885 was undoubtedly an important event not only in travel literature but also in the history of Orientalist studies .Snouck claimed to have converted to Islam to enter Mecca, and he did so. He stayed there for months and studied at the hands of Mecca's scholars, gathering a great deal of information about it.

Perhaps the most important feature of Snouck's journey was that he succeeded in setting up a studio in the home of the Meccan physician Abd al-Ghaffar in Mecca. He succeeded in taking

photographs of a number of the city's residents and visitors to Mecca from several countries, which we see today in a hall at Sotheby's. His photographs are considered among the first to be transmitted to the world and illustrate the landmarks of Mecca and Medina.
In this artical, we shed light on this journey undertaken by Snouck and its importance in transmitting photographs of the Holy Land.
Keywords : Sanouck, Photography , Hejaz, Makkah, Hajj, Journey

تمهيد:

هناك العديد من الدراسات التي صورت المجتمع المكي من خلال ما اشتملت عليه كتابات الرحَّالة الذين زاروا مكة، من مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وكان من بين هؤلاء الرحَّالة عدد لا بأس به من الرحّالة العرب والأجانب، وفي مقدمتهم المستشرق الهولندي سنوك هورخرونيه، والضابط الروسي دولتشين[١]، والياباني تاكيشي سوزوكي[٢]، وعدد من العرب المسلمين منهم البتنوني[٣]، وإبراهيم رفعت[٤]،

---

[١] – عبد العزيز دولتشين (١٨٦١–١٩٢١م) هو ضابط ومستشرق روسي مسلم من أصول تترية نبيلة، اشتهر بـ "رحلته السرية" إلى الحجاز ومكة المكرمة بين عامي ١٨٩٨ و١٨٩٩م بتكليف رسمي من الإمبراطورية الروسية.
انظر: الحج قبل مئة عام... عبد العزيز دولتشين وسفرته السرية إلى مكة. ٩–١٠–٢٠١٥، موقع مكاوي (قبلة الدنيا) www.makkawi.com

[٢] – كاتب وباحث ورحالة ياباني، اعتنق الإسلام بعد عيشة سنوات في جزر إندونيسيا، وغير إسمه إلى "الحاج محمد صالح". من أهم أعماله مذكرته الشهيرة "ياباني في مكة".
انظر: تاكيشي سوزوكي.. رحالة ياباني شهد عادات الحج والتقى الملك المؤسس. يونيو ٢٨، ٢٠٢٣م. المركز الاعلامي الإفتراضي www.vpc.media.gov.sa

[٣] – محمد لبيب البنتوني، رحالة ومؤرخ وكاتب مصري. عاش وعمل في عهد الخديوي عباس حلمي الثاني. من أشهر كتبه "الرحلة الحجازية".
انظر: محمد لبيبي البنتوني. موسوعة ويكيبيديا www.wikipedia.org

[٤] – اللواء إبراهيم رفعت باشا (١٨٥٥–١٩٣٥م) لواء ومؤرخ وكاتب مصري. تولى منصب قومندان حرس المحمل وأمير ركب الحج لعدة مرات في أوائل القرن العشرين. ألف كتاب السيرة الشهير "مرآة الحرمين".
=

وهيكل[١]، والراعي[٢]. فمن هؤلاء من اقتصر في كتابته على مناسك الحج والعمرة، ومنهم من سجل كل ما وقعت عليه عيناه، أمثال كريستيان سنوك هورخرونيه.

كانت رحلة كريستيان سنوك هورخرونيه (Christiaan Snouck Hurgronje)، المستشرق الهولندي إلى الحجاز ١٨٨٤ –١٨٨٥م، حيث أظهر سنوك اعتناق الإسلام ليتسنى له الدخول إلى مكة المكرمة، ونجح في إقامة أستوديو في منزل الطبيب المكي عبد الغفار في مكة المكرمة. وهي الصور التي نراها اليوم في قاعة بدار سوذبيز (هولندا). وتعتبر صوره من أوائل الصور التي نقلت للعالم ووضحت معالم مكة المكرمة.

وفيما يلي من خلال هذا البحث أوجز أحداث هذه الرحلة التي خاضها سنوك وأبين أهميتها في نقل الصور الفوتوغرافية عن الأراضي المقدسة.

نشأة وحياة سنوك:

كريستيان سنوك هرخرونيه عاش فيما بين (٨ فبراير ١٨٥٧م — ٢٦ يونيه ١٩٣٦م) بلغ الثمانين عاما. وقد كان مستشرقا هولنديا، وباحثا في ثقافات ولغات الشعوب الشرقية، ومستشارا في شؤون الشعوب في الحكومة

انظر: إبراهيم رفعت. موسوعة ويكيبيديا. سبق ذكره

[١] – محمد حسين هيكل أديب ومفكر مصري، ألف كتابه المشهور "في منزل الوحي" خلال رحلته إلى الحج.

انظر: رحلة الحج لـ محمد حسين هيكل وتحوله من الليبرالية للفكر الإسلامي بعد مشاهداته في الحجاز. ٧–٧–٢٠٢٢م. صحيفة مكة الإلكترونية www.makkahnews.sa

[٢] – مصطفى محمد الراعي كاتب تاريخي وثق رحلته لأداء الحج عام ١٩٣١م في كتاب بعنوان "في المملكة الروحية للعالم الإسلامي–رحلة إلى الأراضي المقدسة عام ١٣٤٩هـ / ١٩٣١م".

انظر: اليافي، عدنان عبد البديع: رحلات الحج. ٤–١٠–٢٠١٣م. العدد ٦٠١. المجلة العربية www.arabicmagazine.net

وانظر: الصباغ، عبد اللطيف محمد: صورة المجتمع المكي في كتابات الرحالة في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري. مجلة الدارة: العدد الرابع، ١٩٣١هـ. www.darahjournal.org.sa

=

الاستعمارية الهولندية في الهند الشرقية (الأندونيسيا) [١].

ولد كريستيان سنوك هرخرونيه في ٨ فبراير ١٨٥٧م في قرية Oosterhout في إقليم برابنت الشمالي بهولندا. دخل المدرسة الأولية في قريته، ثم أمضى دراسته الثانوية في مدرسة بريدا. وتعلم اللاتينية واليونانية على يد معلم خصوصي. في عام ١٨٧٤م سجل نفسه طالبا للاهوت في جامعة ليدن Leidenبهولندا. وفي مايو ١٨٧٦م اجتاز امتحان الكانديدات في البيولوجيا الكلاسيكية ثم في أبريل ١٨٧٨م اجتاز امتحان الكانديدات في اللاهوت. وبعدها تفرغ للفيلولوجيا، وفي سبتمبر اجتاز امتحان الكانديدات في الفيلولوجيا السامية، وفي نوفمبر ١٨٧٩م حصل على الدكتوراه برسالة عنوانها: " موسم الحج في مكة" (باللغة الهولندية: Het Mekkaansche Feest)[٢] وترجمتها (باللغة العربية: الاحتفالات أو المراسم المكية) [٣].

وفي ١٨٨١م عين مدرسا للعلوم الإسلامية في معهد لتكوين الموظفين في الهند الشرقية (أندونيسيا) مقره في لندن. ومن هنا بدأ اهتمامه بالجانب العملي المعاصر في البلاد الإسلامية[٤].

وفي عام ١٨٨٤م قام برحلته المشهورة إلى الجزيرة العربية. وصل إلى جده في أغسطس ١٨٨٤م ثم دخل مكة في ٢٢ فبراير ١٨٨٥م بعد إشهار إسلامه تحت ستار اسم مستعار: عبد الغفار. وأقام بمكة ستة أشهر ألف خلالها كتابه عن مكة. لكنه طرد منها بناء على دسائس مساعد القنصل الفرنسي.

---

[١] – الحبوري، كامل سليمان: معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م. بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٦/٥

[٢] – يوجد الكتاب في المكتبة الرقمية للأدب الهولندي باللغة الهولندية، نسخة محفوظة١٦ مارس ٢٠١٧م على موقع واي باك مشين Wayback Machine

[٣] – بدوي، عبد الرحمن (الدكتور): موسوعة المستشرقين. بيروت: دار العلم للملايين. الطبعة الثالثة: يوليو ١٩٩٣م. ص: ٣٥٣

وانظر: النملة، علي بن إبراهيم الحمد (الدكتور): الاستشراق والدراسات الإسلامية. الرياض: مكتبة التوبة. الطبعة الأولى: ١٩٩٨م. ص: ١٦٢

[٤] – حمدان، عبد الحميد صالح (الدكتور): طبقات المستشرقين. مكتبة مدبولي. ص: ١٥٠

=

بعد عودته إلى هولندا أستأنف في ليدن نشاطه في التدريس، ففي عام ١٨٨٨ أصبح عضواً في الأكاديمية الملكية الهولندية للفنون والعلوم. ثم أصبح في عام ١٨٨٩م أستاذًا لعائلة اللغات الملايوبولينيزية (التي تضم عدة لغات مثل الإندونيسية والماليزية والآتشية) في جامعة ليدن ومستشارًا للحكومة الهولندية في شؤون السكان الأصليين. وفي عام ١٨٩١م انتقل إلى العمل في إندونيسيا لخدمة الاستعمار الهولندي حيث عمل مستشاراً لإدارة المستعمرات [١].

كتب العديد من الدراسات المفصلة عن مسائل متعلقة بالعالم العربي والدين الإسلامي. استشاره العديد من قادة الدول الأوربية في العديد من القضايا العاجلة والملحة وترجمت كتبه إلى الألمانية والفرنسية والإنجليزية.

وصل تأثير المستشرق سنوك هرخرونيه للعرب في حياته عكس كثير من المستشرقين الذين لم تصل الترجمات عنهم إلا بعد وفاتهم ولقد صاحب الملك سعود أثناء زيارته لجامعة لايدن في عام ١٩٣٥م.

يذكر أن الأمير سعود بن عبد العزيز، ولي العهد السعودي حينها (الملك سعود لاحقًا)، وخلال زيارته لهولندا عام ١٩٣٥م، وبعد أن قام بجولة في مدينة ليدن، والحدائق النباتية hortus botanicus ومعهد الدراسات الشرقية، تناول سموه الشاي بمنزل المستشرق الهولندي الشهير البروفيسور سنوك هورخروني، بشارع رابنبورخ المتاخم للجامعة[٢].

توفي كريستيان سنوك هرخرونيه عام ١٩٣٦م – ١٣٥٥هـ عن عمر يناهز ٨١ عاما ودفن بمقابر المسلمين في هولندا[٣].

أعمال ومؤلفات سنوك:

---

[١] – مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق: نسخة محفوظة ٢٤ يونيو ٢٠١٦م على موقع واي باك مشين وانظر: سنوك هرخرونيه. موسوعة ويكيبيديا www.wikipedia.org

[٢] – الرحلات إلى مكة: زيارة سنوك هورخرونية إلى مكة عام ١٣٠٢هـ. ٨–٣–٢٠١٤م. موقع مكاوي www.makkawi.com

[٣] – الرحلات إلى مكة: زيارة سنوك هورخرونية إلى مكة عام ١٣٠٢هـ. موقع مكاوي. سبق ذكره =

١. كتب ومقالات كريستيان سنوك:

لم يكن غزير التأليف لكنه كان يكتب ويحاضر فلم يكن حريصًا على تأليف كتب قائمة بذاتها، كما كان غيره من المستشرقين وهذا أهم ما كتب: –

–كتاب صفحات من مكة [١].

–هولندا والإسلام[٢].

– ستة مجلدات، طبعها سنة ١٩٢٣م. ١٩٢٧م في «الإسلام وتاريخه» و«الشريعة الإسلامية» و«بلاد العرب وتركيا» و«الإسلام في المهاجر الهولندية» و«اللغة والأدب»[٣].

–كتب في مجلة العالم الإسلامي التنصيرية[٤].

–الثورة في شبه الجزيرة العربية: حول نشأة ثورة العرب ضد الإمبراطورية العثمانية أثناء الحرب العالمية الأولى[٥].

–كتب أكثر من ١٤٠٠ ورقة استشارية لم ينشر منها إلا ٢٢٥ ورقة بخصوص الوضع في آتشيه ووضع الإسلام في جزر الهند الشرقية الهولندية، وما مدى تأثيره على السياسة الاستعمارية[٦].

---

[١] – هرخرونيه، ك. سنوك: صفحات من تاريخ مكة المكرمة. ترجمة: د. السرياني محمد محمود، و د. مرزا معراج نواب. مركز تاريخ مكة المكرمة: ١٤٣٢هـ.

[٢] – سنوك هرخرونيه. موسوعة ويكيبيديا www.wikipedia.org

[٣] – حميده، جمع عبد الغفار: طبقات المستشرقين. موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق www.mrsc.org.sa

[٤] – الشمري، منصور (الدكتور): قراءة في حياة سنوك هرخرونية. ١٣ ابريل ٢٠١٤م. موقع العربية www.alarabiya.net

[٥] – الثورة في شبه الجزيرة العربية من المكتبة الرقمية العالمية.
انظر: Dr. C. Snouck Hurgronje: The revolt in Arabia. New York: G. P. Putnam's Sons. 1917
www.wdl.org

[٦] – حميش، بن سالم: العرب والاسلام في مرايا الاستشراق. دار الشرق.

=

٢. تصوير سنوك:

تصوير سنوك هرخرونيه هو توثيق بصري لمكة في القرن التاسع عشر. فقد كان للسنوك دور محوري في توثيق مكة المكرمة والحج بصريًا خلال فترة إقامته القصيرة فيها عام ١٨٨٥. لكن عمله التصويري ارتبط بجدل أخلاقي وسياسي، خاصةً في تعاونه مع المصور المحلي السيد عبد الغفار البغدادي.

تجدر العناية أن سنوك التقى بمكة بطبيب، اسمه كذلك عبد الغفار البغدادي وعلمه صنعت التصوير وعلى ذلك فكثير من الصور هي من تصوير عبد الغفار البغدادي لا سنوك[١].

٣. تسجيلات صوتية:

سجل سنوك قدرًا هائلًا من الموروث الحجازي المكي كسور من قصار القرآن الكريم وأذان الحرم المكي وابتهالات دينية وموشحات مديح نبوي الخ [٢].

٤. رحلة سنوك إلى الحجاز:

لعل من أهم إنجازات سنوك الرحلة التي قام بها إلى الجزيرة العربية وبالتحديد إلى منطقة الحجاز، فقد كان عالما متخصصًا في الدراسات الشرقية والإسلامية. أتقن اللغة العربية ودرس الثقافة الإسلامية بعمق، مما ساعده على التأقلم مع البيئة المحلية في مكة المكرمة. ففي عام ١٨٨٤م، وصل إلى جدة كموظف في القنصلية الهولندية، واستغل هذه الفرصة لزيارة مكة متخفيًا في زي حجاج مسلمين، مدعيًا أنه اعتنق الإسلام باسم "عبد الغفار". هذا التخفي مكّنه من الوصول إلى أماكن لم يكن يُسمح لغير المسلمين بدخولها، ومن هنا بدأت رحلته في توثيق الحياة في مكة المكرمة.

وفيما يلي نوضح تلك الرحلة ونتائجها:

---

[١] – أصوات وأضواء مكة: قصة اولى التسجيلات الصوتية والمجموعات الفوتوغرافية من الحجاز. ١٨–٧–٢٠١٩م. موقع مكاوي. www.makkawi.com

[٢] – أصوات وأضواء مكة: قصة أولى التسجيلات الصوتية والمجموعات الفوتوغرافية من الحجاز. موقع مكاوي. سبق ذكره

دوافع الرحلة إلى الحجاز:

حصل سنوك على درجة الدكتوراه عن بحث تناول الحج عند المسلمين. هذا العمل الأكاديمي أظهر اهتمامه العميق بفريضة الحج، ليس فقط من منظور ديني، بل كظاهرة اجتماعية وسياسية تؤثر على المجتمعات الإسلامية، خاصة في المستعمرات الهولندية مثل إندونيسيا.

كانت هولندا، في تلك الفترة، تسيطر على جزر إندونيسيا ذات الأغلبية المسلمة، مما جعل الحج موضوعًا حساسًا سياسيًا. كان هناك جدل حول السماح للحجاج الإندونيسيين بالسفر إلى مكة، خوفًا من تأثرهم بأفكار مناهضة للاستعمار، أو انتقال الأمراض مثل الكوليرا، أو التكاليف المالية الباهظة. لذلك، كُلّف سنوك من قبل الحكومة الهولندية بجمع معلومات دقيقة عن الحج والحياة في مكة لخدمة المصالح الاستعمارية. [١]

كان هناك هدفين وضعهما سنوك نصب عينيه عندما سافر إلى الحجاز تتلخص في التالي: –

– أن يدرس الإسلام واللغة العربية عن قرب بعيدًا عن آراء الآخرين من المستشرقين حتى يكون رؤيته الخاصة.

– أن يعرف كيف يؤثر الحج على الحجاج الإندونيسيين حيث أنهم بعد الحج يرجعون ثائرين على الاستعمار[٢].

ويمكن تقسيم رحلة سنوك للحجاز إلى مرحلتين:

- إقامته في جده
- إقامته في مكة المكرمة

–إقامته في جدة:

[١] – بولعوالي، التيجاني: "سنوك الجاسوس" العقل المدبر لسياسة هولندا الاستعمارية. ١٦ يناير ٢٠١٧م. موقع هسبريس www.hespress.com

[٢] - Carvalho, Christina (2010). Charistiaan Snouck Hurgronje: biography and perception (Thesis). Universiteiet van Amsterdam.

وانظر: سنوك هرخرونيه. موسوعة ويكيبيديا www.wikipedia.org

=

وصل سنوك إلى جدة في عام ١٨٨٤م، برفقة القنصل الهولندي، حيث بجانب عمله في القنصلية أمضى خمسة أشهر يتعلم اللهجة المحلية ويتقن اللغة العربية التي كان قد درسها أكاديميًا، تزعم بعض المصادر أنه أتقن اللهجة الحجازية[١].

وأثناء إقامته في جده أعلن إسلامه رسميًا أمام قاضٍ وبحضور شاهدين ليتمكن من الاندماج في المجتمع، فقد قابل قاضي جدة، الشيخ إسماعيل آغا[٢]، وأخبره برغبته الدخول في الإسلام طمعًا في نيل رضاه لدخول مكة المكرمة. قام القاضي بزيارة سنوك في مسكنه، وسجل إشهار الإسلام، وتسمى كريستيان يومها بعبد الغفار[٣].

–إقامته في مكة المكرمة:

في ٢٢ فبراير ١٨٨٥ (٧ جمادى الأولى ١٣٠٢هـ)، دخل مكة المكرمة تحت اسم مستعار "عبد الغفار"، مدعيًا أنه مسلم[٤].

وقد مكث بمكة المكرمة في سوق الليل خمسة أشهر، مدعيًا دراسة الإسلام واللغة العربية. حيث درس على أيدي علماء مكة المكرمة. وبقي في مكة المكرمة حتى أغسطس ١٨٨٥م.

نهاية إقامته في مكة المكرمة والحجاز:

---

[١] – الشمري، منصور (الدكتور): قراءة في حياة سنوك هرخرونية. ١٣ أبريل ٢٠١٤م. موقع العربية www.alarabiya.net

[٢] – عمر، عبد الله: هورخرونيه.. الهولندي المكي الجاوي. موقع إسلام أون لاين www.islamonline.net

[٣] – المطيري، سعود: تأثير مكة على المستعمر الهولندي في اندونيسيا. ٢٦ أغسطس ٢٠١٤م.جريدة الرياض www.alriyadh.com

وانظر: رضا، محمد رشيد: سنوك فخرونيه الهولندي. ١٧–١٢–٢٠١٣م. موقع ملتقى أهل التفسير www.mtafsir.net

[٤] – الشمري، منصور (الدكتور): قراءة في حياة سنوك هرخرونية. ١٣ إبريل ٢٠١٤م. موقع العربية www.alarabiya.net

=

لم تنته الرحلة كما أرادها سنوك فاضطر إلى مغادرتها فجأةً قبل حلول موسم الحج – وهو ما كان يطمح لمشاهدته وتدوينه –وهناك ثلاث روايات تُفسر كيف انكشف أمره:–

- انكشف أمره بكلمات فاه بها وكيل قنصل فرنسا بجدة في بعض المجالس البعض علل أنها كلمات خرجت بعفوية غير مقصودة[١].
- ورواية أخرى تختلف اختلافًا تامًا تزعم أن سبب إخراجه هو محاولة نقل أحد الأحجار الأثرية القيّمة المسماة مسلة تيماء من تيماء –شمال غرب السعودية –إلى ألمانيا[٢]. والرواية الجامعة لكل ما حصل أن مسلة تيماء سُرقت من قبل مستشرقين تنازعا ملكيته وهما الألماني يوليوس أوتنغ والفرنسي تشارلز هوبر –الذي قُتل من جناة في جدة[٣].
- وقيل أن سنوك كتب مقالًا أوغر صدر القنصل الفرنسي في جدة، فوشى به في صحيفة الزمان الفرنسية واتهمه فيه بالسعي للحصول على حجر أو مسلة تيماء الشهير لصالح الألماني، وبيّن لشريف مكة أن الهدف من قدومه لمكة ليس إلا لأجل هدف بحثي تجسسي، لا لأداء الشعائر[٤].

الخلاصة أن الأقاويل الكثيرة دعمت شكوك الشريف عون الرفيق –شريف مكة آنذاك–بأن وجود سنوك هرخرونيه لم يكن لأداء الشعائر بل كان لأغراض أخرى. بالنسبة لأمر خروجه فهناك تضارب في الروايات فبعضها تزعم أن سنوك خرج من تلقاء نفسه بعدما أحس أنه غير مرغوب وروايات أخرى تفيد بأنه أُخرج بدون إبداء أسباب وأخرى تفيد أنه أُخبر بالأسباب [٥].

---

[١] – حميده، جمع عبد الغفار: طبقات المستشرقين. موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق. موقع سبق ذكره
وانظر: هرخرونيه، ك. سنوك: صفحات من تاريخ مكة المكرمة. ترجمة: د. السرياني محمد محمود، و د. مرزا معراج نواب. سبق ذكره

[٢] – ك. سنوك هركرونيه (عبد الغفار) وكتابه الفريد عن مكة. موقع سعد الحصين www.saadalhusayen.com

[٣] – مسلة تيماء تثير سراعا .. صحيفة الشرق الأوسط
وانظر: تيماء.. مسلتها تقيم في متحف اللوفر. ٤ يناير ٢٠٢٣م. صحيفة الشرق الأوسط www.aawsat,com

[٤] – المطيري، سعود: تأثير مكة على المستعمر الهولندي في اندونيسيا. جريدة الرياض. سبق ذكره

[٥] – رضا، محمد رشيد: سنوك فخرونيه الهولندي. موقع ملتقى أهل التفسير. موقع سبق ذكره

=

الجدل حول دوافع الرحلة:

رحلة سنوك أثارت جدلاً واسعًا. فمن ناحية، يُنظر إليه كباحث أكاديمي قدم دراسات قيمة عن الإسلام والحجاز، حيث ركز على فهم العقلية الإسلامية بعيدًا عن الجدل الديني. ومن ناحية أخرى، يرى البعض، مثل الدكتور عبد الله المدني، أنه كان جاسوسًا يخدم المصالح الاستعمارية الهولندية. هذا الرأي يستند إلى دوره كمستشار للحكومة الهولندية في إدارة المستعمرات الإسلامية، خاصة في إندونيسيا، حيث ساهم في قمع الحركات المناهضة للاستعمار في إقليم آتشيه[١].

كما أن هناك شكوكًا حول إسلامه. بعض المصادر تشير إلى أنه استمر في ادعاء الإسلام حتى بعد مغادرته مكة المكرمة، وحتى تزوج امرأة مسلمة في إندونيسيا وأنجب منها أطفالاً. لكن آخرين يرون أن إسلامه كان مجرد وسيلة لتسهيل اختراق المجتمعات الإسلامية[٢].

تأثير الرحلة:

على الرغم من طرده من مكة، كان لرحلة سنوك تأثير كبير. كتابه عن مكة وصوره الفوتوغرافية قدمت وثائق نادرة عن الحياة في الحجاز في القرن التاسع عشر. كما أن عمله كمستشار للحكومة الهولندية ساعد في صياغة سياسات استعمارية تجاه المسلمين في إندونيسيا. بعد عودته إلى هولندا عام ١٩٠٦، واصل تدريس الدراسات الإسلامية في جامعة ليدن، وأثر على أجيال من الباحثين، مثل تلميذه فنسنك[٣].

نتائج اقامة سنوك في مكة المكرمة:

---

[١] – بولعوالي، التيجاني: "سنوك الجاسوس" العقل المدبر لسياسة هولندا الاستعمارية. ١٦ يناير ٢٠١٧م. موقع هسبريس www.hespress.com

[٢] – الشمري، منصور (الدكتور): قراءة في حياة سنوك هرخرونية. موقع العربية. سبق ذكره

[٣] – نوري، شاكر: كرستان سنوك.. دكتوراه عن الحج وأهميته. ٣ مايو ٢٠٢١. مركز الاتحاد للأخبار www.aletihad.ae

=

- **ملاحظاته:**

جمع الكثير من المعلومات خلال إقامته بمكة وألف بعد ذلك كتابًا سماه صفحات من تاريخ مكة كتبه باللغة الألمانية وعلل ذلك بأنها مقروءة ومشهورة، حيث تناول في الجزء الأول التاريخ السياسي لمكة المكرمة خلال تلك الفترة، وتناول الجزء الثاني الأوضاع الاجتماعية لمكة المكرمة في الفترة التي أقام بها[١].

- **العلاقات التي كُونت في مكة المكرمة:**

استفاد سنوك هرخرونيه من رحلته إلى مكة المكرمة بأن تعرف خلال هذه الفترة على عدد من الشخصيات فيها وبخاصة الذين تعود أصولهم إلى الجزر الإندونيسية[٢] وذلا الأمر لعب دورًا كبيرا في حرب آتشيه في أندونيسيا. وهذا اقتباس مما قاله في كتابه صفحات من مكة:

"لقد أقمتُ علاقات ومعارف مع علية القوم من أفراد المجتمع المكي، ولقد سمعت بأذني ما يتعلمه سكان المدينة العالمية وما يعلمونه لطلابهم، وكيف يتحدثون في أمور السياسة وأمور الفكر والثقافة، لقد درست النظم المثالية والحياة الواقعية، كما درست أصول العقيدة الإسلامية والصراع من أجل البقاء، درست ذلك كله وخبرته وتعلمته في المسجد والديوان، والمقهى، ومن واقع الحياة اليومية"[٣].

خلال إقامته التي استمرت حوالي ١٧٠ يومًا، اختلط سنوك بالعلماء والأعيان في مكة المكرمة، وحضر حلقات العلم، وشارك في المجالس الخاصة والعامة، بل وجلس في المقاهي لفهم الحياة اليومية لأهل المدينة. كما وطّد علاقات مع بعض الشخصيات المؤثرة، مما ساعده على جمع معلومات دقيقة عن الحياة الاجتماعية

---

[١] – هرخرونيه، ك. سنوك: صفحات من تاريخ مكة المكرمة. ترجمة: د. السرياني محمد محمود، و د. مرزا معراج نواب. سبق ذكره

[٢] – حميده، جمع عبد الغفار: طبقات المستشرقين. موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق. موقع سبق ذكره

[٣] – هرخرونيه، ك. سنوك: صفحات من تاريخ مكة المكرمة. ترجمة: د. السرياني محمد محمود، و د. مرزا معراج نواب. سبق ذكره. ١/ ٤٢

=

والدينية في مكة. [١]

ظهر التركيز الثقافي في كتابات سنوك عند تناوله الحديث عن عناصر السكان في مكة المكرمة، فأبرز المعطيات الثقافية لكل عنصر سكاني منها، كما ألمح إلى الأثر المتعدي للحج وثقافة مكة في البلدان الإسلامية.

ولم يقتصر على ما كتبه عن ثقافة مكة المكرمة على التسجيل فحسب بل إنه كان يدون ملحوظاته، واستنتاجاته وتعليلاته الشخصية، فيقول: " والحياة العلمية في مكة لها جاذبية خاصة للذين يتذوقون طعم هذه الحياة، فالدراسة فيها تسمح بتبادل الأفكار والآراء"[٢].

- **توثيق الصور الفوتوغرافية لمكة المكرمة والأراضي المقدسة:**

تمكن سنوك خلال رحلته إلى الحجاز وبالتحديد مكة المكرمة من إدخال الكاميرا الفوتوغرافية إلى تلك المنطقة والذي لم يكن معروفا قبلها.

وفي عام ١٨٨٨م، أصدر سنوك هورخرونيه كتابًا بعنوان Bilder aus Mekka "صور من مكة"[٣]، وهو أحد أقدم الأعمال الفوتوغرافية التي وثّقت مكة والحج. تضمن الكتاب مجموعة من الصور التي التقطها سنوك بنفسه، والتي ركزت على جوانب متعددة من الحياة في مكة، مثل:

- **الطقوس الدينية:** صور تُظهر الحجاج أثناء أداء مناسك الحج، بما في ذلك الطواف حول الكعبة

---

[١] – الرحلات إلى مكة: زيارة سنوك هرخرونية إلى مكة عام ١٣٠٢هـ –٢٠١٣–٣–٨ م. موقع مكاوي www.makkawi.com

[٢] – السماري، ابراهيم بن عبد الله (الدكتور): ثقافة مكة المكرمة في أدب الرحلات وسير الأعلام. الرياض، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م. ص: ٩٠

وانظر: هرخرونيه، ك. سنوك: صفحات من تاريخ مكة المكرمة. ترجمة: د. السرياني محمد محمود، و د. مرزا معراج نواب. سبق ذكره. ٢/ ٥١٠

[٣] – هرخرونيه، ك. سنوك: صفحات من تاريخ مكة المكرمة. ترجمة: د. السرياني محمد محمود، و د. مرزا معراج نواب. سبق ذكره.

والوقوف بعرفة.

- **الحياة اليومية:** لقطات للأسواق، والشوارع، والأنشطة الاجتماعية في مكة، مما قدم نظرة نادرة عن الحياة اليومية في تلك الفترة.
- **العمارة:** صور للمسجد الحرام وبعض المعالم الأخرى، التي تُظهر تفاصيل معمارية لم تكن موثقة بشكل واسع في ذلك الوقت.

تتميز هذه الصور بوضوحها وجودتها العالية، وهي تعكس مهارة سنوك في استخدام تقنيات التصوير الفوتوغرافي المتاحة في ذلك العصر، مثل الكاميرات ذات الألواح الزجاجية التي كانت تتطلب وقتًا طويلاً لإعداد الصورة. هذه الصور لم تكن مجرد توثيق بصري، بل كانت أيضًا أداة لدراسة الأنثروبولوجيا والثقافة الإسلامية، حيث استخدمها سنوك لتحليل العادات والتقاليد في مكة المكرمة.

أهمية الصور الفوتوغرافية التي التقطها سنوك:

من خلال ما يلي نوضح أهمية الصور التي قام سنوك بالتقاطها والتي شملت أماكن مقدسة في مكة المكرمة وكذلك سكانها:

- **التوثيق التاريخي:** تُعد صور سنوك من أوائل الصور الفوتوغرافية لمكة، مما يجعلها مصدرًا تاريخيًا لا يُضاهى. فقد وثّقت هذه الصور تفاصيل الحياة في مكة المكرمة قبل التوسعات الحديثة للمسجد الحرام، مما يوفر نافذة نادرة على ماضي المدينة.
- **القيمة الأنثروبولوجية:** ساهمت الصور في دراسة الثقافة والمجتمع في مكة، حيث قدمت رؤية غير متحيزة نسبيًا عن الحياة اليومية والطقوس الدينية.
- **القيمة الفنية:** على الرغم من أن الهدف الأساسي للصور كان توثيقيًا، إلا أنها تتميز بجودة فنية عالية، حيث استطاع سنوك التقاط لحظات معبرة باستخدام الإضاءة والتكوين بشكل متقن.

- **الأثر الثقافي:** صور سنوك لم تكن مجرد عمل شخصي، بل أصبحت جزءًا من التراث العالمي. في عام ٢٠١٩م، بيعت إحدى هذه الصور في مزاد علني في دار "سوذبي" مقابل ٢٥٠ ألف دولار، مما يعكس أهميتها التاريخية والثقافية[١].

الإنتاج التصويري الرئيسي لسنوك للأراضي المقدسة:

أصدر سنوك مجموعتين مصورتين اعتمدتا على تعاونه مع الطبيب عبد الغفار البغدادي تشمل:

١. أطلس لصور من مكة (١٨٨٨م)[٢] :

– **المحتوى:** ٧٥ صورة (٦٥ جيلاتينية، ٥ ليثوغرافية) تصنف كصور "إثنوغرافية".

– **الموضوعات:** من أهم الموضوعات التي شملتها الصور:

– صور جماعية للحجاج من إندونيسيا (آتشيه، جاوة، سومطرة)، والبصرة، والبحرين، وبغداد، والمغرب، وزنجبار.

– شخصيات مكية: شريف مكة عون الرفيق، والي الحجاز عثمان باشا، سدنة الكعبة، تجار، مؤذنون.

– تفاصيل ثقافية: قطعة من كسوة الكعبة، أدوات يومية مستخدمة في مكة.

٢. صور من مكة (١٨٨٩م)[٣] :

---

[١] – أول صور لمكة المكرمة تباع في مزاد... من التقتها ومن اشتراها وكم سعرها. ١٨ مايو ٢٠١٩م. صحيفة سبق الإلكترونية www.sabq.org

[٢] – "أطلس لصور من مكة" تجميع كريستيان سنوك هرخرونيه. مكتبة قطر الرقمية www.qdl.qa

وانظر: مرزا معراج (الدكتور) وشاووش عبد الله (الدكتور): الأطلس المصور لمكة المكرمة والمشاعر المقدسة. الرياض: دارة الملك عبد العزيز. الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ.

[٣] – "صور من مكة" تجميع كريستيان سنوك هرخرونيه. مكتبة قطر الرقمية www.qdl.qa

– **المحتوى:** ٢٠ مطبوعة جيلاتينية.

– **الموضوعات:** من أهم الموضوعات التي شملتها الصور:

– مناظر طبيعية: المسجد الحرام، الكعبة، جبل عرفات، منى، مخيمات الحجيج.

– مشاهد نادرة: ضريح أم المؤمنين ميمونة، المطبعة الحكومية في مكة، أدوات الزفاف التقليدية (مثل أريكة العروس).

التعاون مع عبد الغفار والاختلافات المنهجية:

– دور عبد الغفار المحوري: كان طبيب أسنان مكي متعدد المواهب (صانع ساعات، مصهر معادن)، التقط حوالي ٢٥٠ صورة لمكة بين ١٨٨٦–١٨٨٩ بعد رحيل سنوك، مستخدمًا معداته التي تركها له (١٤٤ لوحًا زجاجيًا) [١].

– التباين في الأسلوب[٢]:

– عبد الغفار: ركز على البورتريهات التجارية للأعيان بخلفيات مزخرفة وسجاجيد فاخرة، مع تسليط الضوء على الفردية والثراء.

– سنوك: عدل صور عبد الغفار بإزالة الخلفيات والدعامات "غير الضرورية" لتحويلها لصور إثنوغرافية، مهتمًا بالأنماط الاجتماعية (مثل "تاجر هندي" أو "بائع حلوى") لا بالأفراد.

– التوجيه الاستعماري: طلب سنوك من عبد الغفار تصوير فئات "مهمشة" (النساء، العبيد، الفقراء) لدعم

---

[١] – رضا، محمد: تعرف على أول مصور في مكة صاحب ١٨٨٠ لقطة فوتوغرافية بالأراضي المقدسة. ٢١ أغسطس ٢٠١٨م. صحيفة اليوم السابع www.youm7.com

[٢] – ذاكرة مكة: من تصوير الأفراد إلى تصوير الأنماط: بورتريهات عبد الغفار. ٢٠–٠٧–٢٠١٩م. موقع مكاوي www.makkawi.com

=

دراساته العرقية، لكن عبد الغفار قاوم ذلك وأرسل عددًا محدودًا منها [١].

الجدل الأخلاقي والإرث البصري لسنوك:

على الرغم من إسهاماته، فإن عمل سنوك لم يخلُ من الجدل. بما أنه دخل مكة متخفيًا، يرى البعض أن تصرفه كان انتهاكًا لقدسية المكان، حيث يُمنع غير المسلمين من دخول مكة المكرمة. كما أن دوره كمستشرق ارتبط أحيانًا بالاستعمار الهولندي، مما جعل بعض المؤرخين ينظرون إلى عمله بعين النقد، معتبرين أن توثيقه كان جزءًا من جهود استعمارية لفهم المنطقة وتسهيل السيطرة عليها.

على الرغم من إسهاماته، فإن عمل سنوك لم يخلُ من الجدل. بما أنه دخل مكة متخفيًا، يرى البعض أن تصرفه كان انتهاكًا لقدسية المكان، حيث يُمنع غير المسلمين من دخول مكة المكرمة. كما أن دوره كمستشرق ارتبط أحيانًا بالاستعمار الهولندي، مما جعل بعض المؤرخين ينظرون إلى عمله بعين النقد، معتبرين أن توثيقه كان جزءًا من جهود استعمارية لفهم المنطقة وتسهيل السيطرة عليها.

ولعل من أهم الانتقادات الموجة لعمل سنوك ما يلي:

– **الاستغلال الأكاديمي:** نشر سنوك صور عبد الغفار في كتبه دون نسبتها إليه صراحة، مكتفيًا بوصفه "الطبيب المكي الذي توليت تعليمه" [٢].

– **القيمة التوثيقية:** رغم دوافعه الاستعمارية، قدم هذا العمل أول أرشيف مرئي شامل لتنوع المجتمع المكي

[١] – رضا، محمد: تعرف على أول مصور في مكة صاحب ١٨٨٠ لقطة فوتوغرافية بالأراضي المقدسة. صحيفة اليوم السابع. سبق ذكره

[٢] – مشخص، عبير: قصة المستشرق الذي أقام في مكة وألف أول كتاب مصور عن المدينة. ٩ مايو ٢٠١٩م. صحيفة الشرق الأوسط www.aawsat.com

وانظر: رضا، محمد: تعرف على أول مصور في مكة صاحب ١٨٨٠ لقطة فوتوغرافية بالأراضي المقدسة. صحيفة اليوم السابع. سبق ذكره

=

والحجاج، خاصةً صور الحج التي لم يتمكن سنوك من التقاطها بنفسه [١].

– الحفظ والتقييم المادي: قدرت مجموعة أعمال عبد الغفار الأصلية مؤخرًا بـ٨٠–١٢٠ ألف جنيه إسترليني، وتضم صورًا نادرة مثل أول صورة لمحمل كسوة الكعبة [٢].

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن صوره قدمت إسهامًا كبيرًا في توثيق مكة المكرمة من منظور تاريخي وثقافي. فقد كان سنوك يحمل نظرة إيجابية نسبيًا تجاه الثقافة الإسلامية مقارنة بمستشرقين آخرين في عصره، مما انعكس في تركيزه على الجوانب الإيجابية في صوره، مثل التسامح والتنوع الثقافي للحجاج.

من صوَّر الصور؟

تجدر العناية أن سنوك هرخرونيه التقى بمكة الكرمة بطبيب، اسمه كذلك عبد الغفار البغدادي وعلمه صنعة التصوير وعلى ذلك فكثير من الصور هي من تصوير عبد الغفار البغدادي لا سنوك [٣].

واليوم، يُعيد الباحثون اكتشاف دور عبد الغفار البغدادي كرائد حقيقي للتصوير الفوتوغرافي المكي، معيدين الاعتبار لرؤيته التي طُمست تحت رواية المستشرق.

الخاتمة:

رحلة سنوك هورخرونيه إلى الحجاز (جدة، ومكة المكرمة) لم تكن رحلة حج دينية، بل كانت مغامرة أكاديمية وسياسية معقدة. على الرغم من الجدل حول دوافعه، فإن إسهاماته العلمية، خاصة كتابه وصوره، تظل مصدرًا

---

[١] – "صور من مكة" تجميع كريستيان سنوك هرخرونيه. مكتبة قطر الرقمية. سبق ذكره

وانظر: مشخص، عبير: قصة المستشرق الذي أقام في مكة وألف أول كتاب مصور عن المدينة. صحيفة الشرق الأوسط. سبق ذكره

[٢] – مشخص، عبير: قصة المستشرق الذي أقام في مكة وألف أول كتاب مصور عن المدينة. صحيفة الشرق الأوسط. سبق ذكره

[٣] – أصوات وأضواء مكة: قصة أولى التسجيلات الصوتية والمجموعات الفوتوغرافية من الحجاز. موقع مكاوي. سبق ذكره =

قيمًا لفهم تاريخ مكة المكرمة والحج. ومع ذلك، يبقى دوره كمستشار استعماري نقطة نقاش، حيث يُنظر إليه كجسر بين الاستشراق والسياسة الاستعمارية.

رحلته تُظهر كيف يمكن للبحث الأكاديمي أن يتشابك مع الأهداف السياسية، مما يجعلها موضوعًا مثيرًا للدراسة حتى اليوم. مثّل عمل سنوك نقطة تحول في التوثيق البصير لمكة المكرمة والأراضي المقدسة، لكنه ظل محفوفًا بتناقضات عميقة. فبينما استُخدمت الصور كأداة استعمارية لخدمة أهداف سياسية [١]، فإنها حفظت تفاصيل تاريخية لا تقدَّر بثمن عن الحياة في مكة أواخر القرن التاسع عشر.

يُعتبر سنوك رائدًا في مجال التصوير الفوتوغرافي التوثيقي لمكة المكرمة، كما يعد من أوائل الغربيين الذين قدموا وصفاً دقيقاً للحياة في مكة المكرمة والأراضي المقدسة خلال تلك الفترة. وتعتبر أعماله مصدراً مهماً للمؤرخين والباحثين في دراسة تاريخ مكة المكرمة. على الرغم من الجدل المحيط بشخصيته ودوافعه، تظل صوره مصدرًا تاريخيًا وثقافيًا لا يُقدر بثمن، يعكس تفاصيل الحياة الدينية والاجتماعية في واحدة من أقدس المدن في العالم الإسلامي.

النتائج:

من أهم نتائج البحث ما يلي:

– أول صور فوتوغرافية عن الأماكن المقدسة في مكة المكرمة نقله سنوك إلى العالم.

– دور سنوك ليس في نقل الصور الفوتوغرافية عن الأماكن المقدسة فحسب بل أيضا في نقل تاريخها أيضًا.

---

[١] – ذاكرة مكة: من تصوير الأفراد إلى تصوير الأنماط: بورتريهات عبد الغفار. موقع مكاوي. سبق ذكره

وانظر: سنوك هرخرونيه. موسوعة ويكيبيديا. سبق ذكره

– مكانة رحلة سنوك إلى الحجاز بين الرحلات الخاصة للحج.

– إسلام سنوك وتداعيات حوله.

– أهمية رحلة سنوك في أدب الرحلة.

التوصيات:

يوصى من خلال البحث ما يلي:

– الاهتمام بأدب الرحلة وخاصة في اللغة العربية لقلة مصادرها.

– توجيه الأنظار إلى نقل الوقائع التاريخية من مصادرها الموثوقة.

– إقامة أبحاث عن العلماء المهتمين بأدب الرحلة.

– ذكر جهود المبذولة في نش الوقائع والأحداث التاريخية عن الأماكن المقدسة في الحجاز.

– الاهتمام بجانب الصور الفوتوغرافية وما لها من قيمة في حفظ التاريخ.

المصادر والمراجع

أ–المؤلفات باللغة العربية:

–بدوي، عبد الرحمن (الدكتور): موسوعة المستشرقين. بيروت: دار العلم للملايين. الطبعة الثالثة: يوليو ١٩٩٣م.

–الحبوري، كامل سليمان: معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة ٢٠٠٢م. بيروت: دار الكتب العلمية.

–حمدان، عبد الحميد صالح (الدكتور): طبقات المستشرقين. مكتبة مدبولي.

–حميش، بن سالم: العرب والإسلام في مرايا الإستشراق. دار الشرق.

–السماري، إبراهيم بن عبد الله (الدكتور): ثقافة مكة المكرمة في أدب الرحلات وسير الأعلام. الرياض، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م.

مرزا معراج (الدكتور) وشاووش عبد الله (الدكتور): الأطلس المصور لمكة المكرمة والمشاعر المقدسة. الرياض: دارة الملك عبد العزيز. الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ

–النملة، علي بن إبراهيم الحمد (الدكتور): الإستشراق والدراسات الإسلامية. الرياض: مكتبة التوبة. الطبعة الأولى: ١٩٩٨م.

–هرخرونيه، ك. سنوك: صفحات من تاريخ مكة المكرمة. ترجمة: د. السرياني محمد محمود، و د. مرزا معراج نواب. مركز تاريخ مكة المكرمة: ١٤٣٢هـ.

ب–المؤلفات باللغة الانجليزية:

-Dr. C. Snouck Hurgronje: The revolt in Arabia. New York: G. P. Putnam's Sons. 1917

-Carvalho, Christina (2010). Charistiaan Snouck Hurgronje: biography and perception (Thesis). Universiteiet van Amsterdam.

ج–مواقع الأنترنت:

–إسلام أون لاين www.islamonline.net

–جريدة الرياض www.alriyadh.com

–سعد الحصين www.saadalhusayen.com

–صحيفة سبق الإلكترونية www.sabq.org

–صحيفة الشرق الأوسط www.aawsat.com

– صحيفة مكة الإلكترونية www.makkahnews.sa

–صحيفة اليوم السابع www.youm7.com

-العربيةwww.alarabiya.net

-مجلة الدارة: العدد الرابع، ١٩٣١هـ. www.darahjournal.org.sa

-المجلة العربية www.arabicmagazine.net

-مركز الإتحاد للأخبار www.aletihad.ae

- المركز الإعلامي الإفتراضي www.vpc.media.gov.sa

-مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الإستشراق www.mrsc.org.sa

-مكاوي www.makkawi.com

-المكتبة الرقمية العالمية www.wdl.org

-مكتبة قطر الرقمية www.qdl.qa

-ملتقى أهل التفسير www.mtafsir.net

-موسوعة ويكبيديا www.wikipedia.org

-هسبريس www.hespress.com

-واي باك مشين www.wayback.archive.org

References:

A– Arabic Literature:

- Badawi, Abd al-Rahman (Dr.): Encyclopedia of Orientalists. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, Third Edition: July 1993.

- Al-Jaburi, Kamil Sulayman: Dictionary of Writers from the Pre-Islamic Era until 2002. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

- Hamdan, Abd al-Hamid Salih (Dr.): Classes of Orientalists. Madbouli Library.

– Hamish, Bin Salim: Arabs and Islam in the Mirrors of Orientalism. Dar al-Sharq.

- Al-Samari, Ibrahim Bin Abdullah (Dr.): The Culture of Mecca in Travel Literature and Biographies.

Riyadh, First Edition: 2006.

– The Memory of Mecca: From Portrait of Individuals to Portrait of Patterns: Portraits of Abd al-Ghaffar, Makawi website, previously mentioned.

- Mirza Miraj (Dr.) and Shawish Abdullah (Dr.): The Illustrated Atlas of Mecca and the Holy Sites. Riyadh: King Abdulaziz Foundation, Second Edition, 1427 AH

- Al-Namlah, Ali bin Ibrahim Al-Hamad (Dr.): Orientalism and Islamic Studies. Riyadh: Al-Tawbah Library.First Edition: 1998 CE.

- Hurgronje, K. Snouck Hurgronje, Pages from the History of Mecca, translated by Dr. Al-Suryani Muhammad Mahmoud, and Dr. Mirza

- Miraj Nawab, Center for the History of Mecca: 1432 AH.

B– English Literature:

- Dr. C. Snouck Hurgronje: The Revolt in Arabia. New York: G. P. Putnam's Sons. 1917

- Carvalho, Christina (2010). Charistiaan Snouck Hurgronje: Biography and Perception (Thesis). University of Amsterdam.

C– Websites:

- www.aawsat.com

- www.alarabiya.net

- www.aletihad.ae

- www.alriyadh.com

- www.arabicmagazine.net

- www.darahjournal.org.sa

- www.gdl.qa

- www.hespress.com

- www.islamonline.net

- www.makkahnews.sa

- www.makkawi.com

- www.mrsc.org.sa

- www.mtafsir.net

- www.saadalhusayen.com

- www.sabq.org

-www.vpc.media.gov.sa

- www.wayback.archive.org

- www.wdl.org

- www.wikipedia.org

- www.youm7.com

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

الغش في الامتحان المدرسي: مقاربة سوسيو–لسانية لخطاب المتعلمين

د. خالد احمامو

الملخص

تعالج هذه الدراسة ظاهرة الغش في الامتحان المدرسي من منظور سوسيو–لساني، يتجاوز المقاربات السلوكية والأخلاقية التقليدية التي تختزل الغش في كونه انحرافًا فرديًا، نحو اعتباره ممارسة اجتماعية –خطابية تتشكل داخل الفضاء التربوي. وتنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن الغش لا يُمارَس فقط، وإنما يُعاد تأطيره لغويًا ورمزيًا من خلال تمثلات المتعلمين والتداولات المرتبطة بهذه الظاهرة داخل الوسط المدرسي.

وتعتمد المقالة منهجًا وصفيًا –تحليليًا، يستثمر أدوات السوسيو–لسانيات وتحليل الخطاب، من خلال تفكيك التعابير والتداولات اللغوية المرتبطة بالغش في الخطاب اليومي للمتعلمين، وتحليل مختلف التمثلات التي تحيط بالممارسة. وقد أظهر التحليل أن المتعلمين يميلون إلى إعادة تأطير الغش بوصفه ضرورة ظرفية، أو ممارسة تضامنية، أو رد فعل على ما يُدرَك باعتباره لا عدالة تقويمية؛ بما يكشف عن تعدد التصورات والمواقف التي تحيط بظاهرة الغش داخل الفضاء المدرسي.

وتخلص الدراسة إلى أن هذه التمثلات والتداولات الخطابية تكشف عن أزمة أعمق تتصل بوظيفة الامتحان ومعناه التربوي، وبعلاقة المتعلم بمنظومة التقويم. وانطلاقًا من ذلك، تقترح المقالة أفقًا بيداغوجيًا بديلًا يقوم على الانتقال من المقاربة الزجرية إلى مقاربة وقائية، تُراهن على ترسيخ النزاهة الأكاديمية، وتعزيز الوعي بأهمية التقويم ووظائفه التعليمية، وإعادة بناء العلاقة بين المتعلم والامتحان على أسس من الثقة والإنصاف؛ بما يسهم في الحد من الظاهرة ومعالجة أسبابها.

الكلمات المفتاحية: الغش المدرسي، الامتحان، الخطاب التربوي، التمثلات اللغوية، السوسيو–لسانيات.

Abstract:

This study examines cheating in school examinations from a sociolinguistic perspective that goes beyond traditional behavioral and moral approaches, which tend to view cheating as an individual act of misconduct. Instead, it approaches cheating as a social and discursive practice shaped within the educational environment.

The study is based on the assumption that cheating is not merely an act that is practiced, but also a phenomenon that is linguistically and symbolically reframed through students' representations and the discursive practices associated with it within the school context.

The study adopts a descriptive-analytical approach drawing on the theoretical and methodological tools of sociolinguistics and discourse analysis. It examines the linguistic expressions and discursive practices associated with cheating in students' everyday discourse, while also analyzing the various representations surrounding this practice. The findings indicate that students tend to reframe cheating in different ways, including as a situational necessity, an act of solidarity, or a response to what they perceive as unfair assessment. Such representations reveal the diversity of perceptions and attitudes surrounding cheating within the educational environment.

The study concludes that these representations and discursive practices point to a deeper crisis related to the function and educational significance of examinations, as well as to students' relationship with assessment systems. Accordingly, the study proposes an alternative pedagogical perspective based on a shift from a punitive approach toward a preventive one. This perspective emphasizes the promotion of academic integrity, greater awareness of the educational purposes and functions of assessment, and the reconstruction of the relationship between students and examinations on the basis of trust and fairness. Such an approach may contribute to reducing cheating and addressing some of its underlying causes.

Keywords: School cheating, examination, educational discourse, linguistic representations, sociolinguistics.

مقدمة

تشكل ظاهرة الغش في الامتحان المدرسي إحدى الإشكالات البنيوية التي تعكس توتر العلاقة بين المتعلم والمنظومة التربوية، لما تنطوي عليه من أبعاد تربوية وقيمية واجتماعية تتجاوز بعدها السلوكي الظاهر. وقد ازدادت حدة هذه الظاهرة في السنوات الأخيرة، في ظل التحولات التي يعرفها الفعل التربوي، سواء على مستوى أنماط التقويم، أو على مستوى الوسائط الرقمية والذكاء الاصطناعي؛ الأمر الذي جعل الغش يتخذ صورًا جديدة أكثر تعقيدًا، تستدعي إعادة النظر في آليات الفهم والمعالجة.

فلم يعد الغش مقتصرًا على الأساليب التقليدية كالنقل من الزميل أو إخفاء الأوراق، بل امتد إلى استخدام الهواتف الذكية، والتطبيقات الرقمية، وحتى الاستعانة بالذكاء الاصطناعي في بعض السياقات. هذه التحولات تفرض على الباحث التربوي تجاوز المقاربات الوصفية السطحية، والبحث عن أدوات تحليلية أعمق قادرة على الكشف عن البنى الرمزية والخطابية التي تسند الظاهرة وتعيد إنتاجها داخل الفضاء المدرسي.

وفي هذا الإطار، تندرج هذه الدراسة ضمن التوجهات البحثية التي تسعى إلى تفكيك ظاهرة الغش من داخل الفضاء المدرسي، لا باعتبارها انحرافًا أخلاقيًا فرديًا فحسب، وإنما بوصفها ممارسة اجتماعية تُنتجها سياقات تعليمية محددة. فالغش، بهذا المعنى، ليس فعلًا معزولًا عن شروطه، وإنما هو نتيجة تفاعل مركب بين منظومة تقويمية ذات طابع انتقائي، وضغط رمزي يمارسه الامتحان، وتمثلات لغوية تسهم في تبرير السلوك أو إعادة تأطيره.

وهكذا فإن هذه الدراسة تقترح مقاربة سوسيو–لسانية تُعنى بتحليل الخطاب بوصفه مدخلًا لفهم تلك الصور غير المرئية للغش، التي تتجلى في اللغة المستعملة داخل القسم، وفي التعابير المتداولة بين المتعلمين، كما في الخطاب المؤسساتي الرسمي الذي يؤطر الممارسة التقويمية. فاللغة لا تنقل فقط موقفًا من الغش، بل تكشف عن شبكة من القيم والتصورات التي تضبط علاقة المتعلم بالامتحان وبالمدرسة.

وتكتسي هذه المقاربة أهميتها من كونها تسهم في سدّ فراغ نسبي في الدراسات التربوية العربية، التي غالبًا ما ركزت على المقاربة القانونية أو النفسية للغش، وأغفلت البعد الخطابي واللساني الذي يُعدّ مفتاحًا لفهم منطق التبرير والشرعنة. كما تتيح هذه الدراسة مساءلة محدودية الخطاب الزجري الذي تعتمده المؤسسة التربوية، والذي يراهن على الردع دون معالجة الأسباب العميقة المرتبطة بأزمة المعنى التعلمي، واختلال وظيفة التقويم.

وتسعى الدراسة، من خلال تحليل تمثلات المتعلمين وخطاب المؤسسة التربوية، إلى إبراز أن الغش في الامتحان المدرسي يعكس في جوهره أزمة ثقة في المدرسة، وأزمة عدالة تقويمية، أكثر مما يعكس ضعفًا أخلاقيًا فرديًا. ومن ثم، فإن معالجته تقتضي الانتقال من منطق الإدانة والعقاب إلى منطق الفهم والتأطير، ومن المقاربة الزجرية

إلى مقاربة وقائية قوامها ترسيخ قيم النزاهة الأكاديمية، وإعادة الاعتبار للامتحان بوصفه أداة للتعلم والتقويم التكويني.

وبهذا، تطمح هذه المداخلة إلى تفكيك صور الغش غير المرئية، والكشف عن تحوّلاته الخطابية في المدرسة المعاصرة، واستشراف أفق تربوي بديل يعيد بناء العلاقة بين المتعلم والمعرفة على أسس من الثقة والإنصاف.

أولًا: الغش في الامتحان المدرسي: من السلوك الفردي إلى الممارسة الخطابية

يُعدّ الغش في الامتحان المدرسي من الظواهر التربوية المركّبة التي استأثرت باهتمام الباحثين في مجالات متعددة، من قبيل علوم التربية، وعلم النفس التربوي، والسوسيولوجيا المدرسية. وقد هيمنت، لفترة طويلة، المقاربة السلوكية–الأخلاقية على معالجة هذه الظاهرة، حيث تمّ اختزال الغش في كونه فعلًا فرديًا مخالفًا للقواعد، ناتجًا عن ضعف الوازع القيمي أو غياب الضبط الذاتي لدى المتعلم[١].

غير أن هذا التصور، على أهميته، يظل قاصرًا عن الإحاطة بالشروط الاجتماعية والرمزية التي تنتج الغش وتعيد إنتاجه داخل الفضاء المدرسي. فالغش لا يحدث في فراغ، بل ينشأ داخل منظومة علاقات قوى ومعايير جماعية تشكل ما يمكن تسميته بـ «ثقافة الامتحان» داخل المدرسة.

وفي هذا السياق، أسهمت السوسيولوجيا التربوية في توسيع أفق النظر إلى الغش، باعتباره ممارسة اجتماعية مرتبطة ببنية المدرسة، وبمنطق التقويم والانتقاء الذي يحكمها. إذ يرى **بورديو** أن الامتحان يشكل أداة لإعادة إنتاج اللامساواة الرمزية، من خلال تكريس رأسمال ثقافي معين، وهو ما يولّد لدى المتعلمين استراتيجيات تكيف، قد يكون الغش إحداها[٢].

---

[١] عبد الغفار، عبد السلام. (٢٠٠٤). علم النفس التربوي. القاهرة: دار الفكر العربي، ص. ١٤٥.

[2] Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1970). La reproduction. Paris: Éditions de Minuit, p. 147.

ومن هذا المنطلق، لا يُفهم الغش خارج علاقته بالضغط المدرسي، وبالرهانات الاجتماعية المرتبطة بالنجاح والفشل. فالامتحان ليس مجرد أداة لقياس التعلم، بل هو لحظة رمزية تُكثّف فيها رهانات المستقبل الدراسي والاجتماعي للمتعلم؛ الأمر الذي يفسر جزئيًا لجوء بعضهم إلى استراتيجيات الالتفاف.

غير أن التحول اللافت في الدراسات الحديثة يتمثل في الانتقال من تحليل الغش بوصفه سلوكًا إلى مقاربته بوصفه خطابًا. فالغش لا يُمارس في صمت، بل يُحاط بشبكة من الأقوال والتبريرات والتداولات اللغوية التي تمنحه معنى، وتحدد موقعه القيمي داخل الجماعة المدرسية. ويؤكد **فان دايك** أن الخطاب يشكل أداة مركزية في بناء التمثلات الاجتماعية، وفي شرعنة الممارسات أو نزع الشرعية عنها[١].

ومن ثم، فإن تحليل الخطاب المرتبط بالغش يتيح النفاذ إلى البنى الذهنية والقيمية التي تضبط موقف المتعلمين من الامتحان، ويكشف عن آليات إعادة التأطير التي تجعل من فعل مدان رسميًا ممارسة مقبولة أو مبررة داخل الجماعة الطلابية.

وقد بدأت بعض الدراسات العربية تشير إلى أن الغش يعكس أزمة أعمق في منظومة التقويم، أكثر مما يعكس خللًا أخلاقيًا فرديًا، حيث يتحول الامتحان من أداة للتقويم التربوي إلى آلية للفرز الاجتماعي[٢].

كما أبرزت أبحاث أخرى أن الخطاب الزجري للمؤسسة التربوية، القائم على المنع والعقاب، يظل محدود الفاعلية إذا لم يلامس الأسباب البنيوية والرمزية المنتجة للظاهرة[٣].

وانطلاقًا من هذا الإطار النظري، تعتمد هذه الدراسة المقاربة السوسيو–لسانية التي تنظر إلى الغش في الامتحان المدرسي بوصفه ممارسة خطابية، تُبنى داخل تفاعلات لغوية وتمثلات اجتماعية متداولة بين المتعلمين، وتُؤطرها

---

[1] Van Dijk, T. A. (2008). Discourse and Power. New York: Palgrave Macmillan, p. 85.

[٢] العناني، حسن. (٢٠١٥). التقويم التربوي: الإشكالات والرهانات. عمان: دار المسيرة، ص. ٨٩.

[3] Perrenoud, P. (1998). Évaluer pour mieux apprendre. Paris: ESF, p. 45.

خطابات رسمية صادرة عن المؤسسة التربوية. فاللغة، في هذا السياق، لا تعكس فقط الموقف من الغش، بل تسهم في إعادة إنتاجه أو مقاومته، تبعًا للأنساق القيمية التي تحملها.

ثانيًا: الإطار المفاهيمي للدراسة

١. مفهوم الغش في الامتحان المدرسي

يُعدّ مفهوم الغش من المفاهيم الإشكالية التي يصعب ضبطها بتعريف واحد جامع، نظرًا لتعدد الزوايا التي يُنظر إليه من خلالها. ففي التصور التربوي التقليدي، يُعرَّف الغش بوصفه «كل سلوك يتعارض مع القواعد المنظمة للامتحان، ويهدف إلى الحصول على نتائج غير مستحقة، عبر وسائل غير مشروعة»[١].

غير أن هذا التعريف، رغم وضوحه الإجرائي، يظل حبيس المقاربة القانونية–الأخلاقية، ولا يراعي السياقات الاجتماعية والرمزية التي تنتج الفعل. فهو يختزل الغش في خرق قاعدة، دون أن يتساءل عن الشروط التي تجعل خرق القاعدة خيارًا واردًا لدى فئة من المتعلمين.

وفي المقاربة السوسيولوجية، يُنظر إلى الغش باعتباره استراتيجية تكيف يلجأ إليها المتعلم في مواجهة منظومة تقويمية ضاغطة، تقوم على الانتقاء أكثر مما تقوم على الدعم والتقويم التكويني[٢].

ومن هذا المنظور، يغدو الغش تعبيرًا عن اختلال العلاقة بين المتعلم والامتحان، وعن أزمة عدالة تقويمية، بدل أن يكون مجرد انحراف فردي. فحين يشعر المتعلم بأن التقويم لا يعكس جهده الحقيقي، أو أن معاييره غير شفافة، ينفتح المجال لاستراتيجيات الالتفاف.

أما في هذه الدراسة، فيُقارب الغش في الامتحان المدرسي بوصفه ممارسة اجتماعية–خطابية، لا تنفصل عن تمثلات المتعلمين ولا عن الخطاب المؤسساتي المؤطر للفعل التقويمي؛ وهو ما يتيح تجاوز ثنائية الشرعية/ اللانظام

---

[١] عبد الغفار، عبد السلام. (٢٠٠٤). علم النفس التربوي. القاهرة: دار الفكر العربي، ص. ١٥٢.

[2] Perrenoud, P. (1998). Évaluer pour mieux apprendre. Paris: ESF, p. 62.

نحو فهم أعمق لدينامية الظاهرة.

٢. مفهوم التمثلات الاجتماعية واللغوية

يشكل مفهوم التمثلات الاجتماعية أحد المفاهيم المركزية في علم النفس الاجتماعي والسوسيولوجيا، وقد ارتبط أساسًا بأعمال **سيرج موسكوفيتشي**، الذي عرفها بأنها «أنساق من المعارف والتصورات المشتركة، تُبنى اجتماعيًا، وتوجّه سلوك الأفراد ومواقفهم»[١].

فالتمثلات لا تعكس الواقع كما هو، بل كما يُعاد بناؤه ذهنيًا داخل الجماعة. وهي بذلك ليست مجرد آراء فردية، بل بناءات جماعية تكتسب قوة توجيهية كلما اتسع نطاق تداولها.

وفي السياق التربوي، تكتسي التمثلات أهمية خاصة، لأنها تضبط علاقة المتعلم بالمعرفة، وبالمدرسة، وبالامتحان. وقد أبرزت دراسات عربية أن تمثلات المتعلمين للامتحان، حين ترتبط بالخوف والضغط والظلم، تخلق أرضية خصبة لتطبيع سلوك الغش[٢].

أما التمثلات اللغوية، فهي الصيغة التداولية التي تتجسد بها هذه التصورات في الخطاب، من خلال التعابير، والتسميات، والاستعارات، وأفعال الكلام المتداولة داخل الفضاء المدرسي. فاللغة هنا ليست مجرد أداة وصف، بل آلية لإنتاج المعنى وشرعنة الممارسة[٣].

٣. مفهوم الخطاب التربوي

---

[1] Moscovici, S. (1984). The phenomenon of social representations. In R. M. Farr & S. Moscovici (Eds.), Social Representations (p. 3–69). Cambridge: Cambridge University Press, p. 24.

[٢] بناني، محمد. (٢٠١٨). الغش المدرسي وسؤال القيم. مجلة علوم التربية، عدد ٤٦، ص. ١١٢.

[3] Van Dijk, T. A. (2008). Discourse and Power. New York: Palgrave Macmillan, p. 33.

=

يُقصد بالخطاب التربوي مجموع الأقوال والممارسات اللغوية التي تنتجها المؤسسة التربوية، سواء في صيغها الرسمية (المذكرات، القوانين الداخلية، التوجيهات)، أو في صيغها التفاعلية داخل القسم. ويُنظر إلى هذا الخطاب بوصفه ممارسة سلطوية رمزية، تسهم في تشكيل القيم والمعايير، وفي ضبط السلوك المدرسي.

ويرى **فوكو** أن الخطاب لا يصف الواقع فحسب، بل يُنتجه ويؤطره، من خلال ما يسمح بقوله وما يمنعه[1].

ثالثًا: تحليل التمثلات اللغوية للمتعلمين: الغش بوصفه ممارسة مبرَّرة في الخطاب المدرسي

ينطلق هذا المحور من مسلّمة سوسيو–لسانية مفادها أن التمثلات الاجتماعية لا تُستشف فقط من المواقف المعلنة، بل تتجلى أساسًا في اللغة اليومية التي يعتمدها المتعلمون داخل الفضاء المدرسي. فالخطاب، كما يؤكد فان دايك، يشكل الواجهة التداولية التي تتجسد من خلالها التصورات الذهنية والقيم الضمنية[2].

وعليه، فإن تحليل التعابير المتداولة بين المتعلمين في سياق الامتحان يتيح الكشف عن البنية التمثيلية التي تُسند لفعل الغش، وعن الآليات اللغوية التي تسهم في تطبيعه أو تبريره. وقد اعتمدت الدراسة على رصد تداولات لغوية شائعة في أوساط المتعلمين، وتحليل حقولها الدلالية واستراتيجياتها التداولية.

١. الغش بوصفه ضرورة ظرفية

من أكثر التمثلات حضورًا في خطاب المتعلمين تمثّل الغش باعتباره ضرورة مؤقتة تفرضها وضعية الامتحان. ويتجلى ذلك في تعابير من قبيل:

«من نقل انتقل ومن اعتمد على نفسه بقي في قسمه»

«الوقت ما كافيش، خاصنا نعاونوا بعضياتنا»

«ما عندناش اختيار، إما تنقل وإما تسقط»

---

[1] Foucault, M. (1971). L'ordre du discours. Paris: Gallimard, p. 10.

[2] Van Dijk, T. A. (2008). Discourse and Power. New York: Palgrave Macmillan, p. 85.

=

تكشف هذه الصيغ عن توظيف واضح لحقل دلالي يرتبط بالإكراه والاضطرار، حيث يُنزَع عن الغش طابعه الاختياري، ويُعاد تأطيره بوصفه استجابة قسرية لوضعية تقويمية ضاغطة. ويؤكد موسكوفيتشي أن مثل هذه الصياغات تُسهم في إعادة بناء الفعل داخل الجماعة على نحو يخفف من وطأته القيمية[1].

فالمتعلم لا يقول «أنا أغش» بصيغة الاعتراف، بل يقول «اضطررت» أو «ما عنديش اختيار»؛ وهي صيغ تحول المسؤولية من الفاعل إلى الظرف، وتجعل الغش يبدو كاستجابة عقلانية لضغط خارجي لا كخيار أخلاقي.

٢. الغش بوصفه فعل تضامن جماعي

يحضر الغش في خطاب عدد من المتعلمين بوصفه ممارسة تضامنية لا فردية، كما في قولهم:

«ما تانقلش بوحدي، كولشي تاينقل»

«إلا ما عاونتيش صاحبك راه كتخليه يسقط»

«را غير تانتعاونوا»

«اللي ما يعاونش صاحبو راه خاين»

" نجحو كاملين"

تُظهر هذه التعابير انتقال الغش من فعل مدان إلى فعل أخلاقي مقلوب، تُمنح له شرعية مستمدة من قيم الجماعة (التعاون، المساندة). ويذهب **بورديو** إلى أن الجماعة المدرسية تنتج معاييرها الخاصة التي قد تتعارض مع المعايير الرسمية للمؤسسة[2].

---

[1] Moscovici, S. (1984). The phenomenon of social representations. Cambridge: Cambridge University Press, p. 31.

[2] Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1970). La reproduction. Paris: Éditions de Minuit, p. 155.

وهنا تظهر مفارقة لافتة: فالغش، الذي يُدان أخلاقيًا على المستوى الرسمي، يُعاد تأطيره أخلاقيًا داخل الجماعة الطلابية بوصفه واجبًا تضامنيًا. ومن يرفض المساعدة يُوصم بالخيانة، لا بالنزاهة؛ وهو ما يعكس انزياحًا في منظومة القيم داخل الفضاء المدرسي غير الرسمي.

٣. الغش بوصفه رد فعل على «ظلم» التقويم

تتكرر في خطاب المتعلمين تعابير تربط الغش بما يُنظر إليه باعتباره لا عدالة في التقويم، من قبيل:

«فالامتحان ما تايحطوش داكشي لي قرينا»

«التنقيط فيه الحكرة»

«تايصعبوا معانا»

«الأساتذة كيحابوا شي ويكرهوا شي»

تُبرز هذه الصيغ حضور حقل دلالي قيمي يقوم على مفاهيم الظلم والحيف؛ بما يجعل الغش يُعاد تأطيره بوصفه تصحيحًا رمزيًا لاختلال منظومة التقويم. ويشير **بيرينو** إلى أن التقويم الانتقائي يولّد لدى المتعلمين استراتيجيات التفاف، يكون الغش أحد أبرز مظاهرها[1].

فحين يدرك المتعلم أن الامتحان لا يقيس ما تعلمه فعلًا، أو أن معايير التصحيح غير شفافة، أو أن هناك تحيزًا في التنقيط، ينفتح الباب أمام تبرير الغش بوصفه «استعادة للحق» لا بوصفه خرقًا للقاعدة.

٤. استراتيجيات لغوية لتخفيف الوصم

يلاحظ، على المستوى التداولي، لجوء المتعلمين إلى تقنيات لغوية لتخفيف حدة الفعل، مثل:

– استعمال صيغ التصغير: «غير طليلة صغيرة»؛ «غير نظرة سريعة»؛

– توظيف أفعال المشاركة بدل الغش: «نعاون»، «نشارك»، «نتعاون»؛

[1] Perrenoud, P. (1998). Évaluer pour mieux apprendre. Paris: ESF, p. 72.

– استعمال صيغ التعميم: «كولشي تايديرها»، «ما كاينش واحد ما نقلش».

وهي آليات تُسهم في نزع الطابع الانحرافي عن الغش، وإعادة تسميته بما ينسجم مع منظومة قيم الجماعة؛ وهو ما يسميه فان دايك بـ«إعادة التأطير الخطابي للفعل»[1].

فالتصغير يُصغّر الفعل أخلاقيًا قبل أن يُصغّره حجميًا، والمشاركة تحول الغش إلى تعاون، والتعميم ينزع عنه طابع الاستثناء ليجعله قاعدة جماعية. هذه الاستراتيجيات اللغوية ليست محايدة؛ بل هي أدوات فعالة في شرعنة الممارسة داخل الجماعة.

٥. دلالات التمثلات اللغوية

تكشف هذه التمثلات أن الغش، في وعي المتعلمين، ليس سلوكًا استثنائيًا، بل ممارسة عادية ناتجة عن أزمة ثقة في الامتحان ووظيفته التربوية. كما تُبرز محدودية الخطاب الزجري للمؤسسة، الذي يركز على المنع دون تفكيك الخلفيات التمثيلية التي تغذي الظاهرة. فطالما بقيت تمثلات المتعلمين تربط الغش بالضرورة والتضامن والعدالة التصحيحية، فإن الردع وحده لن يكفي لتغيير السلوك.

رابعًا: خطاب المؤسسة التربوية حول الغش: من الزجر القانوني إلى الحاجة إلى خطاب وقائي

يُعدّ الخطاب الذي تنتجه المؤسسة التربوية حول الغش أحد المكونات الأساسية التي تسهم في تشكيل مواقف المتعلمين من هذه الظاهرة؛ إذ لا يقتصر دور هذا الخطاب على تنظيم السلوك، بل يتعداه إلى إنتاج تمثلات وقيم تضبط علاقة المتعلم بالامتحان وبالمدرسة. وفي الغالب، يتسم الخطاب المؤسساتي بطابع معياري–زجري، يستند إلى القوانين الداخلية والمذكرات التنظيمية، ويؤطر الغش بوصفه خرقًا للنظام المدرسي يستوجب العقاب.

١. خصائص الخطاب المؤسساتي الزجري

يتجلى الطابع الزجري للخطاب التربوي في اعتماد صيغ لغوية آمرة، من قبيل: «يُمنع منعًا كليًا...»،

[1]Van Dijk, T. A. (2008). Discourse and Power. New York: Palgrave Macmillan, pp. 112–118.

«يُعرِّض المخالف نفسه لعقوبات صارمة...»؛ وهي صيغ تُبرز مركزية السلطة والانضباط داخل الفضاء المدرسي. ويشير **فوكو** إلى أن هذا النوع من الخطاب يندرج ضمن ما يسميه بـ«خطاب الضبط»، الذي يسعى إلى التحكم في الأجساد والسلوكيات عبر آليات المراقبة والعقاب[1].

غير أن التركيز على البعد الزجري وحده يجعل الخطاب المؤسساتي أحادي الاتجاه، يغيب عنه البعد التفسيري أو التحسيسي، ولا يفسح المجال لفهم الأسباب البنيوية والاجتماعية المنتجة للغش. فالمتعلم يتلقى خطابًا يأمر ويمنع ويعاقب، دون أن يجد فيه تفسيرًا لوظيفة التقويم أو دعوة للحوار حول معناه.

٢. الغش بوصفه انحرافًا فرديًا في الخطاب الرسمي

تقوم المؤسسة التربوية، في خطابها الرسمي، بتأطير الغش ضمن تصور فرداني، يُحمّل المتعلم وحده مسؤولية الفعل، ويُغفل السياقات التي تحيط به. ويظهر ذلك في ربط الغش بمفاهيم مثل «الغشاش»، و«المخالف»، و«المتحايل»؛ وهي تسميات تُنتج وصمًا لغويًا يسهم في بناء صورة نمطية عن المتعلم الغشاش.

ويؤكد **بيرينو** أن هذا التصور الفرداني للغش يحجب الرهانات التربوية الحقيقية المرتبطة بوظيفة التقويم، ويحول الامتحان إلى أداة فرز اجتماعي أكثر منه أداة تعلم[2].

فحين يُختزل الغش في «شخصية الغشاش»، تُغفل أسئلة جوهرية: لماذا يلجأ متعلمون كثر إلى هذه الممارسة؟ وما علاقة ذلك ببنية التقويم ووظيفته؟ وهل يمكن معالجة الظاهرة دون مراجعة أنماط الامتحان ذاتها؟

٣. محدودية الخطاب الزجري في الحد من الظاهرة

رغم الطابع الزجري الصارم، يكشف التحليل أن تشديد العقوبات لا يؤدي بالضرورة إلى الحد من الغش.

فحين يُقدَّم الغش بوصفه سلوكًا يستوجب مراقبة مشددة، دون تفكيك أسبابه البنيوية والرمزية، فإن الخطاب

---

[1] Foucault, M. (1975). Surveiller et punir. Paris: Gallimard, p. 195.

[2] Perrenoud, P. (1998). Évaluer pour mieux apprendre. Paris: ESF, p. 85.
=

يبقى عاجزًا عن معالجة الجذور التي تغذي الظاهرة.

ويذهب **فان دايك** إلى أن الخطاب السلطوي، حين يركز على المنع دون تفكيك الأسباب، يظل محدود الفاعلية في تغيير التمثلات السائدة[١].

فالردع قد يقلل من ظهور الغش في لحظة المراقبة، لكنه لا يغيّر التمثلات التي تجعل الغش مبررًا أو مقبولًا في وعي المتعلمين. ومن هنا تأتي الحاجة إلى خطاب يتجاوز الزجر نحو البناء القيمي والتواصلي.

٤. الحاجة إلى خطاب تربوي تواصلي

تُظهر الدراسات التربوية أن الخطاب القائم على الردع وحده يظل عاجزًا عن ترسيخ قيم النزاهة الأكاديمية، ما لم يُدعَّم بخطاب تربوي تواصلي يربط الامتحان بوظيفة التعلم، ويعيد بناء الثقة بين المتعلم والمؤسسة[٢].

فالقيم لا تُفرض بالقانون فقط، بل تُبنى عبر التفاعل والحوار والممارسة اليومية. والمتعلم الذي يفهم لماذا يُقيَّم، وكيف يُقيَّم، وما فائدة التقويم لتعلمه، يكون أقل ميلًا إلى استراتيجيات الالتفاف من المتعلم الذي يرى في الامتحان مجرد عقبة يجب تجاوزها بأي وسيلة.

٥. نحو إعادة توجيه الخطاب التربوي

انطلاقًا من التحليل السابق، تدعو هذه الدراسة إلى إعادة توجيه الخطاب المؤسساتي حول الغش، من خطاب زجري اختزالي إلى خطاب تربوي وقائي، يُدمج البعد القيمي، ويُشرك المتعلم في فهم رهانات التقويم وأهدافه. ويتطلب هذا التحول الانتقال من منطق الضبط إلى منطق المصاحبة، ومن الإدانة إلى الفهم؛ بما ينسجم مع التوجهات الحديثة في التربية على النزاهة الأكاديمية. ويمكن أن يتجسد هذا التوجيه الجديد في ممارسات ملموسة: جلسات حوار مع المتعلمين حول معنى التقويم، إشراكهم في صياغة مواثيق النزاهة، ربط الامتحانات

---

[1] Van Dijk, T. A. (2008). Discourse and Power. New York: Palgrave Macmillan, p. 130.

[٢] العناني، حسن. (٢٠١٥). التقويم التربوي: الإشكالات والرهانات. عمان: دار المسيرة، ص. ١٢٠.

بأهداف تعلم واضحة ومعلنة، وتنويع أساليب التقويم لتقليل الضغط الانتقائي.

خامسًا: قراءة تركيبية في تفاعل خطاب المتعلمين وخطاب المؤسسة التربوية

يُبرز تحليل التمثلات اللغوية للمتعلمين وخطاب المؤسسة التربوية أن ظاهرة الغش في الامتحان المدرسي لا يمكن فهمها في إطار خطابي أحادي، بل تندرج ضمن دينامية تفاعلية معقدة تتقاطع فيها خطابات متباينة المرجعيات والرهانات. فبين خطاب المتعلمين الذي يميل إلى التبرير وإعادة التأطير، وخطاب المؤسسة الذي يتسم بالزجر والوصم، تتشكل منطقة توتر تُسهم في استمرار الظاهرة بدل الحد منها.

فمن جهة أولى، يكشف خطاب المتعلمين عن تمثلات لغوية تُعيد تأطير الغش بوصفه استجابة عقلانية لوضعية تقويمية يُنظر إليها باعتبارها ضاغطة وغير منصفة. ويظهر ذلك من خلال الحقول الدلالية المرتبطة بالضرورة، والتضامن، والظلم؛ وهي تمثلات تمنح الغش شرعية رمزية داخل الجماعة المدرسية، وتُخرجه من دائرة الانحراف الفردي إلى مجال الممارسة الجماعية المقبولة. ويؤكد **موسكوفيتشي** أن التمثلات الاجتماعية، حين تصبح مشتركة داخل جماعة ما، تتحول إلى مرجع موجّه للسلوك، يتجاوز سلطة القواعد الرسمية[1].

ومن جهة ثانية، يقدّم الخطاب المؤسساتي الغش بوصفه خرقًا للنظام المدرسي يستوجب الردع والعقاب، مع تركيز واضح على البعد القانوني والإجرائي. غير أن هذا الخطاب، في سعيه إلى ضبط السلوك، قد يُرسّخ لدى المتعلمين صورة الامتحان كفضاء للمراقبة والتهديد، لا كأداة للتقويم والتعلم. ويذهب **فوكو** إلى أن الخطاب السلطوي، حين يُفصل عن سياقه التربوي، يتحول إلى أداة لإعادة إنتاج المقاومة بدل القضاء عليها[2].

وتكشف هذه القراءة التركيبية أن الغش ليس مجرد نتيجة لانفلات قيمي، بل مؤشر على أزمة أعمق تمس وظيفة الامتحان، ومعنى النجاح المدرسي، ومكانة المتعلم داخل المنظومة التعليمية. وهو ما أكده **بيرينو** حين

---

[1]Moscovici, S. (1984). The phenomenon of social representations. Cambridge: Cambridge University Press, p. 45.

[2] Foucault, M. (1975). Surveiller et punir. Paris: Gallimard, p. 215.
=

ربط بين منطق التقويم الانتقائي واستراتيجيات الالتفاف التي يعتمدها المتعلمون، ومنها الغش[1].

وانطلاقًا من ذلك، تبرز الحاجة إلى إعادة بناء العلاقة الخطابية بين المؤسسة والمتعلم، عبر الانتقال من خطاب زجري أحادي إلى خطاب تربوي تواصلي، يُشرك المتعلم في فهم أهداف التقويم، ويعيد الاعتبار لقيم النزاهة الأكاديمية بوصفها ممارسة تربوية لا مجرد التزام قانوني. فالمعالجة الفعالة للغش تقتضي تفكيك التمثلات السائدة لدى الطرفين، وبناء خطاب بديل يقوم على الثقة، والعدالة التقويمية، والتقويم من أجل التعلم.

سادسًا: النتائج والتوصيات التطبيقية

بناءً على التحليل السوسيو–لساني لتمثلات المتعلمين وخطاب المؤسسة التربوية، يمكن تحديد النتائج الرئيسة للدراسة بدقة على النحو الآتي:

النتيجة الأولى: يُعاد تأطير الغش في خطاب المتعلمين بثلاث صيغ رئيسة مترابطة: (أ) ضرورة ظرفية تفرضها ضغوط الامتحان وضيق الوقت؛ (ب) فعل تضامن جماعي يستمد شرعيته من قيم التعاون والمساندة؛ (ج) رد فعل على ما يُدرَك كظلم تقويمي أو حيف في التنقيط. وتتجسد هذه التمثلات في تعابير يومية محددة وقابلة للرصد، مثل: «من نقل انتقل»، و«را غير تانتعاونوا»، و«التنقيط فيه الحكرة».

النتيجة الثانية: يعتمد المتعلمون استراتيجيات لغوية منهجية لتخفيف الوصم، أبرزها: التصغير («غير طليلة صغيرة»)، واستبدال فعل الغش بأفعال المشاركة («نعاون»، «نشارك»)، والتعميم («كولشي تاينقل»). هذه الاستراتيجيات تُخرج الغش من دائرة الانحراف الفردي إلى دائرة الممارسة الجماعية المقبولة، وتُضعف فاعلية الخطاب الوصمي الرسمي.

النتيجة الثالثة: يتسم الخطاب المؤسساتي بطابع زجري–وصمي يركز على المنع والعقاب، ويؤطر الغش كانحراف فردي. غير أن هذا الخطاب يظل محدود الفاعلية في تغيير التمثلات السائدة، لأنه لا يلامس

[1] Perrenoud, P. (1998). Évaluer pour mieux apprendre. Paris: ESF, p. 95.
=

الأسباب البنيوية المرتبطة بوظيفة التقويم وأزمة الثقة بين المتعلم والمؤسسة[١].

النتيجة الرابعة: تكشف الدينامية التفاعلية بين الخطابين عن منطقة توتر تُسهم في استمرار الظاهرة؛ إذ يشرعن خطاب المتعلمين الغش رمزيًا داخل الجماعة، بينما يقتصر الخطاب المؤسساتي على الردع دون بناء بديل قيمي تواصلي. والنتيجة هي استمرار الغش رغم تشديد المراقبة والعقوبات.

النتيجة الخامسة: الغش مؤشر بنيوي على أزمة أعمق تمس وظيفة الامتحان ومعناه التربوي، أكثر مما هو مؤشر على ضعف أخلاقي فردي. فحين يتحول التقويم من أداة للتعلم إلى آلية فرز وضغط رمزي، تنفتح أبواب استراتيجيات الالتفاف[٢].

التوصيات التطبيقية

وانطلاقًا من هذه النتائج، تقترح الدراسة التوصيات التطبيقية الآتية:

١. الانتقال من المقاربة الزجرية إلى مقاربة وقائية–تربوية، تقوم على ترسيخ النزاهة الأكاديمية عبر برامج توعوية مستمرة تُشرك المتعلمين في فهم وظائف التقويم ومعناه التربوي، لا الاكتفاء بتحذيرهم من العقوبات.

٢. إعادة بناء العلاقة بين المتعلم والامتحان على أسس الثقة والإنصاف، عبر توضيح أهداف التقويم مسبقًا، وربطها بأهداف التعلم المعلنة، وإشراك المتعلمين في صياغة مواثيق نزاهة أكاديمية داخل القسم.

٣. مراجعة أنماط التقويم السائدة نحو صيغ أكثر عدالة ومرونة، تراعي الفروق الفردية، وتعزز التقويم من أجل التعلم (التقويم التكويني) بدل الاقتصار على التقويم الجزائي الانتقائي؛ بما يحد من استراتيجيات الالتفاف والغش[٣].

٤. إدماج البعد الخطابي في التكوين المستمر للمدرسين والمراقبين، بحيث يُدرَّبوا على رصد التمثلات اللغوية

---

[١] بناني، محمد. (٢٠١٨). الغش المدرسي وسؤال القيم. مجلة علوم التربية، عدد ٤٦، ص. ١٢٠.

[٢] لعناني، حسن. (٢٠١٥). التقويم التربوي: الإشكالات والرهانات. عمان: دار المسيرة، ص. ١٣٥.

[3] Perrenoud, P. (1998). Évaluer pour mieux apprendre. Paris: ESF, p. 110.

للمتعلمين وتفكيكها، ومواجهتها بخطاب تربوي تواصلي بديل يربط الامتحان بالتعلم لا بالتهديد.

٥. في ظل التحولات الرقمية والذكاء الاصطناعي، التفكير في نماذج تقويمية جديدة توازن بين النزاهة والابتكار ودعم التعلم؛ بما يستجيب لتحديات الغش المعاصرة، ويستثمر التقنيات في خدمة التقويم التكويني بدل الاقتصار على المراقبة [١].

٦. تشجيع البحث التربوي الميداني حول تمثلات المتعلمين للامتحان والغش في سياقات مغربية وعربية متنوعة، بما يغني المعرفة العلمية ويوجه السياسات التربوية نحو حلول مبنية على فهم عميق للظاهرة.

خاتمة

خلصت هذه الدراسة إلى أن الغش في الامتحان المدرسي لا يمكن اختزاله في كونه سلوكًا فرديًا معزولًا أو انحرافًا أخلاقيًا يستوجب الزجر والعقاب فحسب، بقدر ما يشكل ظاهرة مركبة تُنتَج داخل تفاعل معقد بين تمثلات لغوية متداولة لدى المتعلمين وخطاب مؤسساتي رسمي يؤطر الفعل التقويمي. فقد أبان التحليل السوسيو–لساني أن الغش يُعاد بناؤه خطابيًا داخل الفضاء المدرسي، حيث يُشرْعَن لدى فئات من المتعلمين بوصفه ضرورة ظرفية، أو ممارسة تضامنية، أو ردّ فعل على ما يُدرَك باعتباره لا عدالة تقويمية؛ في مقابل خطاب مؤسساتي يغلب عليه الطابع الزجري والوصمي.

وانطلاقًا من هذا التشخيص، تقترح الدراسة أفقًا بيداغوجيًا بديلًا لمعالجة ظاهرة الغش، يقوم على الانتقال من المقاربة الزجرية إلى مقاربة وقائية–تربوية، تُعيد الاعتبار للخطاب بوصفه مدخلًا أساسيًا لتغيير التمثلات والسلوكيات. ويقتضي هذا التحول إعادة توجيه الخطاب التربوي نحو ترسيخ قيم النزاهة الأكاديمية، وتوضيح رهانات التقويم ووظائفه التعليمية، وإشراك المتعلم في بناء معنى الامتحان بدل الاكتفاء بفرض قواعده.

كما يستدعي الاستشراف البيداغوجي مراجعة أنماط التقويم السائدة، والانتقال نحو صيغ أكثر عدالة ومرونة،

[1] Van Dijk, T. A. (2008). Discourse and Power. New York: Palgrave Macmillan, p. 160.

تراعي الفروق الفردية، وتعزز التقويم التكويني، وتحدّ من منطق الانتقاء الذي يغذي استراتيجيات الالتفاف والغش. وفي ظل التحولات الرقمية الراهنة، يصبح هذا الرهان أكثر إلحاحًا؛ بما يفرض التفكير في نماذج تقويمية جديدة توازن بين النزاهة، والابتكار، ودعم التعلم.

وبهذا، تسهم هذه المداخلة في إغناء النقاش العلمي حول صور الغش وتحولاته، من خلال اقتراح قراءة خطابية تكشف عن أبعاده غير المرئية، وتدعو إلى بناء مدرسة قائمة على الثقة، والعدالة التقويمية، والمسؤولية المشتركة بين المتعلم والمؤسسة.

لائحة المراجع

–بناني، محمد. (٢٠١٨). الغش المدرسي وسؤال القيم. مجلة علوم التربية، عدد ٤٦.

–عبد الغفار، عبد السلام. (٢٠٠٤). علم النفس التربوي. القاهرة: دار الفكر العربي.

–العناني، حسن. (٢٠١٥). التقويم التربوي: الإشكالات والرهانات. عمان: دار المسيرة.

–Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1970). La reproduction. Paris Éditions. de Minuit.

–Foucault, M. (1971). L’ordre du discours. Paris: Gallimard.

–Foucault, M. (1975). Surveiller et punir. Paris: Gallimard.

-Moscovici, S. (1984). The phenomenon of social representations. In R M. Farr & S. Moscovici (Eds.), Social Representations Cambridge Cambridge University Press.

–Perrenoud, P. (1998). Évaluer pour mieux apprendre. Paris: ESF.

–Van Dijk, T. A. (2008). Discourse and Power. New York: Palgrave Macmillan.

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

سلطة المدير ومسؤوليته في إدارة الشركات التجارية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي (دراسة مقارنة)

د. صالح محمد الضبياني

ملخص الدراسة

هدفت الدراسة إلى معرفة سلطات المدير ومسؤوليه في إدارة الشركات التجارية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ومن خلال آراء المذاهب الفقهية وشراح القانون لسلطات المدير أو المديرين في إدارة الشركة في الفقه الإسلامي والقانون يتبين أن هناك اتفاق بينهما في جواز للشريك المدير والمدير غير الشريك التصرف في شؤون الشركة ضمن الغرض الذي أنشئت من أجله الشركة، وقيدوا هذه السلطات بما يتفق مع الشريعة الإسلامية ومنع التصرفات الضارة بالشركة.

وحددت الدراسة مسؤولية المدير في إدارة الشركة ففي الفقه الإسلامي المدير هو أمين في المال وأنه يتصرف لمصلحة الشركة في حدود اختصاصاته أو في الحدود التي أذن له أن يتصرف فيها فإذا تعدى ذلك دون إذن الشركاء فالمسؤولية تقع عليه وحده، وهذه المسؤولية تتطابق مع القانون ونظمها التشريع اليمني كغيره من التشريعات.

واعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: من خلال البحث وجدنا أوجه تشابه في سلطات المدير ومسؤوليته في إدارة الشركات التجارية في الفقه الإسلامي والشركات القانونية، حيث يمكن انطباق قواعد الشريعة الإسلامية في الشركات بشكل عام على الشركات القانونية مع بيان ما يتعارض مع الشرع في أحكامها الجزئية.

كما توصلت الدراسة إلى أن الفقه والقانون يتفقان في الأعمال القانونية التي يباشرها المدير تنصرف إلى الذمة المالية للشركة وإذا تجاوز للسلطات الممنوحة له فيكون مسؤول عن أي تصرف قام به، سواء في مواجهة الشركة

أو الشركاء أو الغير.

وعلى ذلك قدمت الدراسة عدد من التوصيات كان أهمها: ضرورة أن تتحمل الشركات التجارية مسئولياتها في تحقيق التنمية المستدامة وتحقيق التواران بين الفوائد الاقتصادية والتأثيرات البيئية والاجتماعية، وأن تكون على استعداد للتكيف مع التحولات التكنولوجية والمتغيرات في توجهات المستهلكين.

كما أوصت الدراسة عدم انحراف المدير بن بإدارة الشركات التجارية فرداً كان أو جماعة عن الحدود الموسومة في العقد التأسيسي للشركات أو القانون.

الكلمات المفتاحية: الشركات، السلطة، المدير، المسؤولية، التعيين، العزل.

Abstract

This study aims to examine the powers and liabilities of managers in the management of commercial companies under Islamic Sharia and positive law. By examining the views of the various schools of Islamic jurisprudence and legal scholars concerning the powers vested in a manager or managers in the administration of companies, it becomes evident that Islamic jurisprudence and positive law are in agreement regarding the permissibility of both a managing partner and a non-partner manager to conduct the affairs of the company within the scope of the purpose for which the company was established. Such powers, however, are subject to compliance with the principles of Islamic Sharia and the prohibition of acts that may cause harm to the company.

The study further identifies the manager's liability in the administration of the company. Under Islamic jurisprudence, the manager is considered a trustee with respect to the company's assets and is required to act in the company's best interests within the limits of his or her powers or within the scope of authority granted by the partners. Where the manager exceeds such limits without the authorization of the partners, liability rests solely upon the manager. This principle is consistent with positive law and has been regulated by Yemeni legislation, as is the case in other legal systems.

The study adopts an inductive, analytical, and comparative methodology. It reaches a number of findings, the most important of which is that there are significant similarities between Islamic jurisprudence and positive law with regard to the manager's powers and liability in the administration of commercial companies. Accordingly, the general principles of Islamic Sharia governing companies may, in principle, be applied to companies recognized under positive law, while identifying and addressing those specific provisions that are inconsistent with Sharia principles.

The study also concludes that Islamic jurisprudence and positive law agree that the legal acts undertaken by a manager in the course of managing the company generally produce their legal effects upon the

company's financial estate. However, where the manager exceeds the powers granted to him or her, the manager becomes liable for any act or transaction undertaken beyond the scope of such authority, whether in relation to the company, the partners, or third parties.

Based on these findings, the study presents a number of recommendations, the most important of which is the need for commercial companies to assume their responsibilities in contributing to sustainable development and maintaining a balance between economic benefits and environmental and social impacts. Companies should also be prepared to adapt to technological transformations and changes in consumer preferences and trends.

The study further recommends that managers, whether acting individually or collectively, should not deviate, in the management of commercial companies, from the limits established by the company's constitutive agreement or prescribed by law.

Keywords: Companies; Authority; Manager; Liability; Appointment; Removal.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعلم البشرية وهاديهم إلى الصراط المستقيم، وبعد،،

تحتاج الشركات التجارية كونها كشخص معنوي ظهرت إلى السطح القانوني إلى من يقوم باستغلال رأس مالها وتصريف شؤونها والتحدث باسمها وينظم تلك المسائل ما يعرف بعلم الإدارة.

لذلك فالمدير هو الجهاز الأساسي الذي يضمن السير اليومي والعادي للشركات التجارية، وقد نظم التشريع اليمني كغيره من التشريعات طريقة تعيين مدير للشركة بطريقتين إما أن يعين بمقتضى العقد أو بعقد مستقل.

وقد يتعدد المديرون للشركة، فالأصل في الفقه الإسلامي أن الإدارة لجميع الشركاء لأن عقد الشركة هو بطبيعته إذن في التصرف لكل من الشركاء، أما في القانون فالمدير إما أن يكون شريكاً أو غير شريك.

وأظهرت الدراسة تحديد سلطات المدير في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي فيراد بسلطة المدير مدى ما يمكنه أن يقوم به من أعمال أو تصرفات في الشركة.

وقد اتفق فقهاء الفقه الإسلامي وشراح القانون على قاعدة عامة بهذا الشأن، وهي أنه يجوز للمدير الشريك أن يتصرف في أعمال الشركة بما يعود عليها بالمصلحة، ويؤدي إلى نجاحها، ولكن فقهاء الفقه الإسلامي قيدوا المدير في تصرفاته بما يبيحه الشرع، فلو تصرف تصرفاً ممنوعاً شرعاً كان تصرفه باطلاً ويتحمل مسؤولية تصرفه وإثمه.

كما بين القانون سلطات المدير في إدارة الشركة عند تعددهم، فيميز بين ثلاث حالات الأولى حالة ما إذا عين اختصاص كل من المديرين، والحالة الثانية إذا لم يعين اختصاص كل من المديرين، أما الحالة الثالثة فهي حالة ما إذا نص على أن يعمل المديرون بالإجماع أو بالأغلبية.

كما أوضحت الدراسة تحديد التصرفات التي يجوز للشريك المدير أن يقوم بها، حيث اتفق فقهاء الفقه الإسلامي وشراح القانون على قاعدة عامة بهذا الشأن وهي أنه يجوز للمدير الشريك وغير الشريك التصرف في شؤون الشركة وضمن ما تقضي العادة والعرف به دون حاجة إلى إذن الشركاء، ولكن فقهاء الفقه الإسلامي قيدوا المدير في تصرفاته بما يبيحه الشرع، فلو تصرف تصرفاً ممنوعاً شرعاً كان تصرفه باطلاً ويتحمل مسؤولية تصرفه وإثمه.

وبينت الدراسة مسؤولية المدير في الفقه والقانون وهذه المسؤولية قد تنشأ نتيجة ارتباط المسؤول عن الضرر مع المضرور بعقد فتسمى المسؤولية العقدية، وقد لا يرتبطان بعقد فتسمى المسؤولية التقصيرية، لذلك فالمدير عندما لا يتجاوز السلطات الممنوحة له فهي تتحملها الشركة، أما إذا جاوز تلك المسئوليات التي منحت له فإن الشركة لا تكون مسؤولة عن تلك الشركات ويكون مسئولاً عنها، ويضمن ما يهلك أو يتلف من أموال الشركة ويضمن كل خسارة تلحق الشركاء لأنه لم يؤذن له التصرف فيها.

وانتهت الدراسة بتوضيح أوجه الاتفاق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، حيث يتفقان في أثر الأعمال القانونية التي باشرها المدير، فإذا خالف التعليمات أو الاختصاصات التي منحت له فيكون هو مسؤول عنها، ويطالب بالتعويض عن الضرر الذي يصيب الشركة أو الشركاء من جراء خطئه أو مخالفته شروط عقد الشركة.

أهمية البحث:

ترجع أهمية البحث إلى أهمية تحديد سلطات المديرين ومسئوليتهم في الشركات التجارية من طرف العديد من المتهمين بهذا الشأن سواءً كانوا اقتصاديين أو قانونيين، كما للإدارة دور حيث تعتبر الأداة الفاعلية في تسيير شؤونها والمدخل الطبيعي لقيام مشروع اقتصادي سليم.

لذلك تتجلى أهمية إدارة الشركات الذي يسعى القانون اليمني إلى تنظيم المسائل المتعلقة بها وضبطها حتى تتمكن في المساهمة في تحقيق المصلحة العامة ولا تحيد عليها.

كما تظهر أهمية البحث في تحديد سلطات المدير أو المديرين في حالة تعددهم لإدارة الشركات التجارية، وتنبثق أهمية البحث أيضاً من كونه يسلط الضوء على المسؤولية الناشئة عن إدارة الشركة من الجوانب الفقهية والقانونية.

أهداف البحث:

١- بيان مفهوم المدير وأنواع المديرين في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي وكيفية تعيينهم وعزلهم.

٢- التعرف على كيفية إدارة الشركة في حالة تعدد المديرين.

٣- تسليط الضوء على سلطات المدير أو المديرين ومسئوليتهم عن أخطائهم الشخصية أو بالتضامن وآثارها على المتعاملين والغير على ضوء الأحكام المنظمة للشركات التجارية والقيود الواردة على سلطاتهم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.

٤- تحديد التصرفات التي يجوز للشريك المدير أن يقوم بها في رأس مال الشركة والوقوف على أوجه الاختلاف والاتفاق بين المذاهب الفقهية فيما بينها أولاً، ثم فيما بينها وبين القانون الوضعي ثانياً.

٥- تحديد مسؤولية المدير أو المديرين في إدارة الشركة وإبراز جوانب الاتفاق والاختلاف بين المذاهب.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة الدراسة في ضرورة استكشاف مدى مساهمة الفقه الإسلامي والقانون الوضعي في بلورة السلطات والمسئوليات الناشئة لإدارة الشركات التجارية وإلى مدى يمكن اعتبار الاحكام التي دونها الفقهاء المسلمون في هذا الوضع تنطبق على القوانين الوضعية في ظل التطورات الراهنة.

من هنا تبرز مشكلة الدراسة الحالية التي تتلخص في محاولة الإجابة عن التساؤلات التالية:

١- التصرفات الضارة التي تصدر من المدير أو المديرين بالشركة والشركاء هل يمكن للشركاء لمثل هذه التصرفات؟

٢- قد يناط بإدارة الشركة لأكثر من مدير ويثور التساؤل في هذه الحالة عما إذا كان لكل مدير سلطة إدارة الشركة منفرداً أو يتعين عليه الاشتراك مع باقي المديرين، بمعنى آخر كيف تدار إدارة الشركة في حالة تعدد المديرين؟

٣- خلو عقد الشركة من تحديد سلطات المديرين؟ أو في الحالة التي يعين فيها المدير المفوض في إدارة الشركة مساعداً له ودون الرجوع إلى الشركة، فهل يحق ذلك؟ وهل تعود تصرفاته إلى الشركة؟ وهل يجوز للمدير إنابة غيره في إدارة الشركة؟

٤- هل كون للشركة شخصية معنوية مستقلة عن الشركاء وذمة مالية خالصة بها أمر يشجع على تكوين شركات كبرى ذات فوائد كثيرة يستفاد منها؟

٥- هل للشريك التدخل في شؤون الإدارة مع شريكه ولو لم يكن مديراً؟

٦- ما مسؤولية المدير أو المديرين في الفقه الإسلامي وقانون الشركات اليمني من آثار الأعمال القانونية التي يباشرها المدير؟

فرضيات البحث:

١- يفترض الباحث حالة كون المدير هو أحد الشركاء في شركة التضامن يميز القانون بين حالة كونه معين لمدير في العقد التأسيسي للشركة وحالة كونه معين في إطار عقد لاحق.

٢- ينطلق البحث من فرضية رئيسية وهي لشركات الأشخاص ان تدار بواسطة عدة مديرين، مما يطرح ثلاثة فروض:

الفرض الأول: قد ينص القانون الأساسي للشركة على تحديد اختصاص كل مدير.

الفرض الثاني: قد ينص القانون الأساسي على أن يدير الشركة الشخص المعنوي مجتمعين.

الفرض الثالث: قد يعين القانون الأساسي المديرين دون تحديد اختصاصات كلاً منهم.

٣- يفترض الباحث فيما إذا أبرم أحد المديرين تصرفاً لحساب الشركة بالرغم من معارضة غيره من المديرين.

٤- فرضية تعدد المسئولون عن عمل ضار بالشركة في حالة تعيين عدة مديرين لإدارة الشركة.

٥- فرضية استكشاف الأحكام والضوابط الفقهية التي دونها الفقهاء المسلمون.

منهاج وأدوات البحث:

اتبع الباحث في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، حيث قام باستقراء ما كتب واستنباط الأحكام وتجميعه وتحليله ومقارنته بين المذاهب فيما بينها وبين القانون واستنباط الأحكام منه وصياغته صياغة موضوعية وصولاً إلى المراد، وعرض أقوال الفقهاء الأئمة الأربعة مع استخدام الأدوات والمراجع الفقهية والأصولية والقانونية.

تقسيم البحث:

تم تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المدير وأنواع المديرين في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وينقسم إلى مطلبين:

المطلب الأول: تعريف المدير وتعيينه.

المطلب الثاني: أنواع المديرين وعزلهم في القانون.

المبحث الثاني: سلطة المدير في الفقه الإسلامي والقانون، وينقسم إلى مطلبين:

المطلب الأول: سلطة المدير في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: سلطة المدير في القانون الوضعي.

المبحث الثالث: مسؤولية المدير الناشئة عن إدارة الشركة في الفقه الإسلامي والقانون، وينقسم إلى مطلبين:

المطلب الأول: مسؤولية المدير في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: مسؤولية المدير في القانون الوضعي.

الخاتمة، وتحتوي على أهم النتائج والتوصيات.

المراجع.

المبحث الأول

المدير وأنواع المديرين في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

تمهيد:

يطلق على المدير في الفقه الإسلامي على اسم العامل أو المتصرف، وقد يكون مشتركاً ببدنه وماله، وإما أن يشترك ببدنه فقط كا المضاربة.

والأصل في إدارة الشركة في الفقه الإسلامي أن تكون لجميع الشركاء ما عدا شركة المضاربة، فإن الإدارة تكون فيها لصاحب العمل وليس للمضارب، وقد يتعدد المديرون للشركة، فالأصل في الفقه الإسلامي أن الإدارة لجميع الشركاء، لأن عقد الشركة هو بطبيعته إذن في التصرف لكل من الشركاء.

أما في القانون فالمدير إما أن يكون شريكاً أو غير شريكاً، وهذا ما سيتم توضيحه في هذا المبحث.

المطلب الأول

تعريف المدير وتعيينه

أولاً: تعريف المدير وتعيينه في الفقه الإسلامي:

يطلق على المدير في الفقه الإسلامي على اسم العامل أو المتصرف، وإما أن يكون مشتركاً ببدنه وماله، وإما أن يكون مشتركاً ببدنه فقط، فإن كان مشتركاً ببدنه أي بعمله فقط كما في شركة المضاربة فله جزء شائع معين من الربح كالثلث أو النصف باتفاق الفقهاء جميعاً، وإذا فسدت شركة المضاربة فللعامل أجر مثله ويقدر حينئذ بحسب العرف السائد عند التجار وأرباب الخبرة في البلد الذي تقع فيه شركة المضاربة.[١]

والأصل في إدارة الشركة أن تكون لجميع الشركاء ماعدا شركتي المضاربة والتوصية البسيطة فإن الإدارة تكون فيها لصاحب العمل وليس للمضارب أو للموصي أن يتصرف في شؤون الشركة.

ولكن لما كان هذا يؤدي إلى اضطراب في أمور الشركات فكان لابد من تعيين مدير للشركة ولا فرق أن يكون شريكاً أو غير شريك، وتعين له الصلاحيات التي يتولاها في إدارة الشركة، ويعتبر وكيلاً عن بقية الشركاء

والإدارة الصحيفة سبب نجاح الشركة وهي فن ودراية وأمانة ونزاهة وخبرة ومعرفة ولذلك حرص الإسلام علي أن يكون من يتولى الإدارة كفؤاً أميناً خبيراً بأمور التجارة أو الغرض الذي قامت الشركة من أجله مدركاً لمسؤولية العمل الذي يناط به لأنه وكيل عن الشركاء ومقتضي الوكالة والأمانة.

ولأهمية الإدارة صح أن تقدم حصة في شركة المضاربة باتفاق الفقهاء، وفي شركة الأبدان والوجوه عند من يجيزها، وفي جميع الشركات عند القانونين وشركة العنان مبنية على الوكالة والأمانة، لأن كل واحد منهما يدفع المال إلى صاحبه أمانة وبإذنه له في التصرف والوكالة.[٢]

---

[١] المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله ابن أحمد بن قدامة، المتوفى (٥٣٠) هـ، تحقيق الدكتور/ عبد الله المحسن التركي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م، ص٢٢.

[٢] المغني، لابن قدامة، مرجع سابق، ص٢٥٤. =

ففقهاء المسلمين قررو أن الشركة تنعقد عندهم على الوكالة فيصير كل منهم وكيلاً عن صاحبه أو أصحابه، ولذا ينفذ تصرفه عليهم.[١]

إلا أن الفقهاء اختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه الشركة نافذة، فذهب الحنفية إلى أن الشركة لا تتم إلا إذا باشر التصرف بالشراء.[٢]

وذهب المالكية على المعتمد عندهم والحنابلة إلى أن الشركة تعتبر نافذة متى عقدها، فسواء باشر المدير التصرف أو لم يباشره فالشركة قائمة.[٣]

وأما الشافعية فذهبوا إلى توقف نفاذ الشركة على تحقيق خلط الأموال ونفاذ الشروط، ولذلك لا يلزم من حصول الشركة جواز التصرف فلابد من الإذن فيه.[٤]

والجدير بالذكر إن فقهاء الشريعة الإسلامية قرروا بحكم عام وهو أن الإسلام لا يمنع في إدارة الشركات أي تشريع تنظيمي أو تنظيم إداري يقصد به حماية مصالح الشركة، وتنمية مواردها والعمل على استمرارها لتحقيق الغرض المنشود منها، ومادام هذا التشريع أو التنظيم لا يتعارض مع نص أو سنة فهو من شرع الإسلام استناداً إلى القاعدة التي تقول (حيثما تكون المصلحة قثم وجه الله)

كما أن هناك قاعدة لدي فقهاء الشريعة تقول أن الشركة تقوم عادة على الوكالة، فكل شريك وكيل عن صاحبه في إدارة الشركة، وقد تقوم على الكفالة والوكالة كما في شركة المفاوضة عند فقهاء المسلمين، وشركة التضامن عند القانونيين يلتزم كل شريك بأحكام الكفالة والوكالة فلا تصح عند الفقهاء من الصبي المأذون مثلاً.

---

[١] المبسوط، لشمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة للطباعة، لبنان، ج١، عام١٤٠٦هـ–١٩٨٦م، ص١٦٨.

[٢] رد المحتار على درر المختار، شرح تنوير الأبصار، للإمام محمد أمين الشهير بابن عابدين، ت(١٢٥٢) هـ، ج٣، دار الكتب العملية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ–١٩٩٤م، ص٥٢٠.

[٣] كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور البهوتي، مطبعة أنصار السنة المحمدية، ج٢، (د–ت)، ص٢٥٤.

[٤] فتح العزيز شرح الوجيز، للإمام أبي القاسم عبد الكريم محمد الرافعي، ت(٦٢٣) هـ، مطبوع بهامش المجموعة شرح المهذب، دار الفكر، مصر، (د–ت)، ص٤٠٦.

=

فالوكالة تتحقق المقصود منها وهو الشركة، وأما الكفالة فتحقق المساواة فيما هو من موجبات التجارة، وهو توجه المطالبة نحوهما جميعاً.[١]

وتجدر الإشارة أن القواعد العامة التي تسير بموجبها الإدارة شرعاً وقانوناً إما ان تتعلق بالمدير من حيث كونه شريكاً أو غير شريك، واحداً أو متعدداً، معيناً من قبل الشركاء في العقد أو بغير العقد، وإما أن تتعلق بالأعمال التي يصح للمدير أن يقوم بها، وإما أن تتعلق بالشركات من حيث رقابتهم للمدير ومسؤوليتهم تجاه الشركة والغير.[٢]

ويرى الباحث: بأن كلاً من الشركاء وكيل عن صاحبه ومقيداً بهذه الوكالة لا يتعداها، إذ أن في ذلك الحرص على صيانة الأموال واستثمارها وبقاء تصرفات الشركاء المديرين أو غير الشركاء المديرين خاضعة لرقابة الشركاء وعيونهم الساهرة على ذلك.

ثانياً: تعريف المدير وتعيينه في القانون:

المدير هو الشخص الطبيعي الذي يمثل الشركة، فيتصرف باسمها وهو يعبر عن إدارتها في حدود غرض الشركة وحدود سلطته.[٣]

وقد جرت العادة في شركات الأشخاص باستثناء شركتي المضاربة والتوصية البسطة أن يباشر الشركاء أعمال الشركة إذا لم يتفق على تعين مدير من الشركاء أو من غيرهم، أما شركات المساهمة فمن المتعذر أن يشارك المساهمون جميعاً في إدارتها، ولذلك لابد من أن يقوم مجلس إدارة بذلك[٤]

---

[١] شرح فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي، ج٥، المطبعة الكبرى الأميرية بمصر، الطبعة الأولى، عام١٣١٦هـ.

[٢] د/ عبد العزيز الخياط، الشركات في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٤٨.

[٣] د/ عبد الرحمن عبد الله شمسان، الموجز في مبادئ القانون التجاري، "الأعمال التجارية، التاجر، المتجر" وأحكام الشركات التجارية، منشورات جامعة صنعاء، ١٤٣٤هـ–٢٠١٣م، ص١٤٧.

[٤] د/ عبد العزيز الخياط، الشركات في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص٢٦٤. =

لذلك يمكن تعيين مدير أو أكثر من الشركاء أو غير الشركاء في القانون الأساسي، ويسمى في هذه الحالة بالمدير الاتفاقي، كما قد يعين بموجب عقد لاحق ويدعى في هذه الحالة بالمدير غير الاتفاقي.[١]

وهناك في القانون الوضعي نظريات بالنسبة لمن يتولى الإدارة في الشركة:

الأولى: نظرية وكالة المدير:

ومنطوق هذه النظرية أن إدارة الشركاء قد اتجهت إلى تعيين مدير للشركة، فكان ذلك إيجاباً منهم، فإذا قبل هذا المدير أن ينوب عنهم في إدارة الشركة كان قبولاً منه، فكان الاتفاق بين الشركاء والمدير عقد وكالة.[٢]

الثانية: نظرية عضوية المدير:

منطوقها أن الشركة تعتبر هيئة، لأن لها شخصيتها الاعتبارية، ويعتبر المدير عضواً في هذه الهيئة يعبر في إدارتها بما يقوم به من مباشرة الأعمال المشروعة، ويشبه القائلون بهذه النظرية الشخصية الاعتبارية للشركة بالشخص الطبيعي، فكما أن للشخص فماً يعبر عنه، فكذلك للشخص الاعتباري فم يعبر عن إرادته وهو المدير.

وينتفي في هذه النظرية معنى الأصالة والوكالة، إذ أنه لا يوجد إلا هيئة واحدة هي شخص اعتباري واحد وله عضو هو جزء منه يعبر عنه، فليست الشركة أصيلة والمدير وكيلاً عنها، بل هي حاضرة في شخصية، فكما أن الفم ينطق ويعبر عن إرادة الشخص الطبيعي ولا يتصور غيابه فكذلك الشركة حاضرة ينطق المدير باسمها ويباشر أعمالها.[٣]

ويرى الباحث: أن النظرية الأولى هي الأقرب إلى الصواب والأدق ويؤيدها للأسباب التالية:

---

[١] د/ عمار زعبي، إدارة الشركات التجارية، منشورات جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، لسنة ٢٠٢٢م.

[٢] د/ أبو زيد رضوان، الشركات التجارية وفقاً للقانون المصري، دار الفكر العربي، القاهرة، ص١٣٩.

[٣] د/ محمد حسني عباس، شركات الأشخاص والمؤسسات العامة، مصر، عام١٩٦٠م، ص١٤٦. =

١- أن الحق للشركاء أفراداً أو جماعات طلب عزل المدير، ويحق لهم عزله دون أن تتأثر الشركة بعزل المدير بل تبقى مستمرة[١] ، فلو اعتبر المدير جزءاً من الشركة لأدى عزله إلى حلها وتصفيتها، لأن إرادة الشركة تشل حين لا تتمكن من التعبير عنها بعزل المدير، وعلى ذلك فإن كون المدير أو المديرين وكلاء عن الشركة هو المعنى البارز في الشركة والذي تنعقد عليه.[٢]

٢- لأن المدير شخص طبيعي له حيويته ونشاطه المتعلق بنفسه وله تصرفاته الشخصية والقانونية الخاصة، فكيف يعتبر جزءاً مندمجاً في الشركة لا ينفصل عنها لأن تصرفه العام فيها.

٣- لا نستطيع أن نفصل الشركاء عن الشركة بحال من الأحوال وإن ظهر قوياً في شركات الأشخاص وضعيفاً في شركات الأموال، إلا أنه في شركة المساهمة يظل المساهمون لهم الرأي الأول ولهم حق التصرف باعتبارهم الجمعية العمومية التي لها حق تعديل أو تغيير نظام الشركة الأساسي أو حل الشركة وتصفيتها.

المطلب الثاني

أنواع المديرين وعزلهم في الفقه الإسلامي والقانون

أولاً: أنواع المديرين وعزلهم في الفقه الإسلامي:

لم يبين فقهاء الفقه الإسلامي طريقة تعيين مدير للشركة، لأن الأصل أن جميع الشركاء وكلاء وكل منهم وكيل عن صاحبه في التصرف في عقد الشركة، فبمقتضى عقد الشركة يتعين كل من الشركاء مديراً متصرفاً فيها لأن عقد الشركة هو بطبيعته إذن بالتصرف لكل من الشركاء. وقد ينص على ذلك صراحة كما نرى في تعريف المالكية لشركة العقد بأنها "إذن كل واحد من الشريكين لصاحبه في التصرف لهما مع أنفسهما.[٣]

---

[١] باستثناء شركتي المضاربة عند فقهاء المسلمين والتوصية عند القانونين.

[٢] ومن هنا ندرك السر الذي جعل الفقهاء يحرصون على اعتبار كل من الشركاء وكيلاً عن صاحبه ومقيداً بهذه الوكالة لا يتعداها، إذ أن فيه بجانب ما ذكرنا الحرص على صيانة الأموال واستثمارها وبقاء تصرفات الشركاء المديرين أو غير الشركاء المديرين خاضعة لرقابة الشركاء وعينهم الساهرة.

[٣] حاشية مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد المعروف بالحطاب، ت(٩٥٤) هجرية، مكتبة النجاح بليبيا، ج٤، عام١٩٩٣م، ص١١٧.

=

ويجوز للشركاء أن يوكلوا أحدهم بالتصرف في الشركة مع بقاء الحق للشريك أو الشركاء الآخرين في التصرف، لكن لمزيد خبرة في التجارة وحذق فيها، أو في الغرض الذي أنشئت الشركة من أجله وكل أحد الشركاء بالتصرف فيها وإدارتها.[١]

وعلى هذا فيكون كل من الشريك المدير واحداً أو أكثر مديراً اتفاقياً، وقد نص في شركة المضاربة على أن يتولى العامل إدارة الشركة بنص العقد، ولا يجوز للشريك رب المال أن يتصرف في أمر الشركة باتفاق جميع الفقهاء.

ولكل من الشركاء عزل الشريك المدير، وقد جرت العادة ألا يعزل إلا إذا فقدت الثقة فيه لعجزه أو خيانته، ويجوز للشريك المدير في الفقه الإسلامي أن يستقيل، ويترتب على عزله أو استقالته أحد أمرين:

الأمر الأول: وهو ما ذهب إليه الأحناف أن الشركة تنحل بعزل أحدهما للآخر، وهذا هو رأي القانونين، وقد جاء في رد المحتار بأنه: "تبطل الشركة بقوله لا أعمل معك، لأن قوله لا أعمل معك فسخ للشركة معه وأحدهما يملك فسخها".

ويعللون ذلك بأن الشركة تتضمن الوكالة، والوكالة تبطل بعزل الوكيل، ولكنهم يشترطون علم الشريك المدير بذلك، لأن الفسخ من غير علم الشريك المدير إضرار به والإضرار لا يجوز.[٢]

ويفهم من تعليل الأحناف هذا بأن عزل الشريك المدير يجب أن يكون بإجماع الشركاء بما فيهم المدير الشريك نفسه، وبعضهم فرق بين شركة المضاربة وبين بقية أنواع الشركة، فأجاز الفسخ في الشركة ولم يجزه في المضاربة، لأن ولاية التصرف في مال المضاربة للشريك العامل وهو المدير، وليس كذلك في بقية أنواع الشركة، إذ أن ولاية التصرف للشركاء جميعاً، وإذا اختلف الشركاء بالنسبة لعزل المدير يرفع الأمر إلى القضاء.[٣]

---

[١] منتهى الإرادات، الشيخ/ منصور بن يونس البهوتي، مطبعة القاهرة، سنة١٣١٩هـ، ص٢٠٨.

[٢] رد المحتار على درر المختار، للإمام زين ابن العابدين، مرجع سابق، ص٥٤٢.

[٣] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، مرجع سابق، ص٧٧.

الأمر الثاني: وهو ما ذهب إليه غير الحنفية أن الشركة لا تفسخ بالعزل في غير المضاربة، فإذا عزل أحد الشركاء صاحبه انعزل المعزول فلم يكن له أن يتصرف إلا في قدر نصيبه، وللعازل التصرف في الجميع، لأن المعزول لم يرجع عن إذنه، أما إذا اتفق جميع الشركاء على عزل الشريك المدير جاز ولا تنفسخ الشركة هذا ما يتعلق بالمدير الشريك.

أما المدير غير الاتفاقي إذا لم يكن شريكاً فإنه يعين باتفاق الشركاء، ولم يشرع عزله كما لم يحق تعيينه، ولا يترتب على عزله أي أثر على الشركة.[١]

ولم يتعرض الفقه الإسلامي لطريقة تعيين أو عزل المدير الاتفاقي أو غير الاتفاقي وإنما ترك للشركاء ذلك اعتماداً على أن هذا أسلوب يختاره الشركاء، وليس هناك في قواعد الشريعة الغراء ولا في نصوصها ما يمنع وضع أنظمة خاصة بالتعيين أو العزل.[٢]

ثانياً: أنواع المديرين وعزلهم في القانون:

المدير إما أن يكون شريكاً أو غير شريك، وهو إما أن يعين بمقتضى العقد أو بعقد مستقل، ويسمى المدير الذي يعين بعقد الشركة "بالمدير الاتفاقي"/ ويسمى المدير الذي يعين بعقد مستقل "المدير غير الاتفاقي"، وتبعاً لكون المدير شريكاً أو غير شريك اتفاقي أو غير اتفاقي تختلف الأحكام القانونية في ذلك، وسوف نوضحها على النحو التالي:

أولاً: المدير الشريك الاتفاقي:

- يعتبر تعيين المدير في هذه الحالة جزء من العقد التأسيسي ولا يجوز في هذه الحالة عزله إلا باتفاق جميع الشركاء بما فيهم المدير الشريك نفسه، فإنه يستحيل عزله إلا بالالتجاء إلى القضاء مع وجود المسوغ القانوني للعزل كارتكابه غشاً أو خيانة للأمانة أخلت بمصالح الشركة والشركاء.[٣]

---

[١] المغني، لموفق الدين أبي محمد عبدالله ابن أحمد ابن قدامة، مرجع سابق، ص٢١، وانظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لزكريا الأنصاري، المطبعة الميمنية، مصر، عام١٣١٣هـ، ص٢٥٧، وانظر: منتهى الإرادات، مرجع سابق، ص٢٠٩.

[٢] د/ عبد العزيز الخياط، الشركات في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٤٢٣.

[٣] د/ أبو زيد رضوان، الشركات التجارية، مرجع سابق، ص١٤٢.

– لا يجوز للمدير الاتفاقي أن يستقيل إلا إذا ظهر مسوغ للاستقالة، وإذا استقال دون أن تثبت المحكمة في ذلك وترتب على استقالته ضرر للشركة فيطالب بتعويض الضرر الذي حصل للشركة.

– يترتب على عزل المدير الاتفاقي إذا كان شريكاً حل الشركة وتصفيتها في شركات الأشخاص، وعلة ذلك قانوناً أن تعيين المدير أمر جوهري تم برضى الشركاء، وينص عليه في التعاقد، فإذا اختل الأمر أدى إلى فسخ الشركة وحلها.[١]

– قد يعين المدير الشريك الاتفاقي بعقد لاحق معدل لعقد الشركة وللشركاء في هذا العقد اللاحق الرجوع عنه، كما لا يجوز لهم الرجوع في التوكيل[٢]، أي لهم حق عزله دون الرجوع إلى المحكمة إلا إذا نص في العقد على عدم جواز عزله إلا بإجماع أو أغلبية الشركاء فيتقيد بذلك اعتماداً على قاعدة "العقد شريعة المتعاقدين".

ثانياً: المدير غير الاتفاقي:

١–تعيين المدير غير الاتفاقي:

المدير غير الاتفاقي إما أن يكون غير شريك أو يكون شريكاً، فإذا كان غير شريك فإنه يتضمن باتفاق الشركاء، وإذا كان شريكاً فيعين بعقد مستقل عن عقد الشركة بأغلبية آراء الشركاء إذا تضمن عقد الشركة الإشارة إلى تعيين مدير للشركة، ويكون بإجماع الآراء إذا لم يتضمن ذلك.[٣]

٢–عزل المدير غير الاتفاقي:

إذا كان المدير غير شريك وعين باتفاق الشركاء ولم ينص على تعيينه في العقد فإنه يكون قابلاً للعزل دائماً، وإذا كان شريكاً فقد اختلف القانونين في عزله.

فذهب بعضهم إلى أن كل واحد من الشركاء له حق عزله إذا لم يعد يتمتع بثقة الشريك، لأنه وكيل وللموكل حق عزل موكله متى شاء، وذهب آخرون إلى أن العزل يجب أن يكون بإجماع الشركاء، ويتوسط فريق ثالث

---

[١] د/ عبد العزيز الخياط، الشركات التجارية، مرجع سابق، ص٢٥٧.

[٢] نص المادة (١١٦–٢) من القانون المدني المصري.

[٣] د/ عبد العزيز الخياط، الشركات التجارية، مرجع سابق، ص٢٥٧.

فيرى أن يتم العزل بالأغلبية ولو كان التعيين بالإجماع وهو أعدل الآراء.

٣–الاستقالة:

للمدير غير الاتفاقي شريكاً أو غير شريك أن يستقيل متى شاء في وقت لا يؤثر على وضع الشركة ولا يعود عليها بالضرر، فإذا ترتب على استقالته أضرار فللشركة أن تطالب بتعويض عن هذه الأضرار.[١]

٤–لا يترتب أي أثر على عزل المدير غير الاتفاقي سواء أكان شريكاً أم غير شريك، لأن ذلك ليس داخلاً في عقد الشركة.[٢]

ومن خلال العرض السابق يرى الباحث: أنه يجوز فقهاً وقانوناً أن يتعدد المديرون للشركة، فالأصل في الفقه الإسلامي أن الشركاء جميعاً وكلاء عن بعضهم في إدارة الشركة فيجوز لكل شرك أن يديرها، وليس ثمة ما يمنع من أن يكون المدير أكثر من واحد إذا لم يكن شريكاً.

وبخصوص عزل المدير غير الاتفاقي نرجح الرأي الذي يقول بأنه "يتم العزل بالأغلبية" هو الرأي الراجح وذلك للأسباب الآتية:

١– إن المدير لا يستطيع الاستمرار في مباشرة مهامه إلا بوجود اتفاق دائم ومستمر لجميع الشركاء، وهذا صعب تحقيقه لأنه قد يختلف الشركاء فيما بينهم، فلهذا لا يجتمعون على عزله بالإجماع بل بالأغلبية.

٢– تأثر الشركة واضطراب أمورهم كلما بدا لشريك أن يعزل المدير غير الاتفاقي.

المبحث الثاني

سلطة المدير في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

المطلب الأول

سلطة المدير في الفقه الإسلامي

---

[١] د/ أبو زيد رضوان، الشركات التجارية، مرجع سابق، ص١٤٤.

[٢] د/ علي حسن يونس، الشركات التجارية، مطبعة أبناء وهبة حسان، القاهرة، طبعة١٩٥٧م، ص١٠٢–١٠٨. ود/ محمد حسني عباس، شركات الأشخاص، مرجع سابق، ص١٤٩–١٥١.

يراد بسلطة المدير "مدى ما يمكنه أن يقوم به من أعمال وتصرفات في الشركة".

وقد اتفق فقهاء الفقه الإسلامي وشراح القانون على قاعدة عامة بهذا الشأن وهي "أنه يجوز للمدير الشرك أن يتصرف في أعمال الشركة بما يعود عليها بالمصلحة ويؤدي إلى نجاحها"، ولكن فقهاء الفقه الإسلامي قيدوا المدير في تصرفاته بما يبيحه الشرع، فلو تصرف تصرفاً ممنوعاً شرعاً كان تصرفه باطلاً ويتحمل مسؤولية تصرفه وإثمه.[١]

فقد اتفق فقهاء الفقه الإسلامي على أن للمدير الشريك أن يبيع ويشتري بالنقد لأنه من عادة التجار ومقتضيات الشركة، وله أن يوكل وكيلاً يدفع ويدفع إليه مالاً ويأمره أن ينفق على شيء من تجارتهما والمال من الشركة، لأن الشريك يملك التوكيل فكان تصرفه كتصرف الموكل، وله أن يستأجر للشركة أجيراً أو أكثر، لأن الإجارة من ضرورات التجارة ومن عادة التجار، وله أن يودع من مال الشركة، وله أن يتعامل بالحوالة لأن ذلك من أعمال التجارة، ولأن التاجر يحتاج إلى الحوالة لاختلاف الناس في الغنى والفقر، وكون بعضهم أصلاً من بعض ويختار الأملاء فكانت الحوالة وسيلة إلى الاستيفاء، ولأن الحوالة تمليك ما في الذمة بمثله فيجوز كالتصرف.[٢]

وجاء في منتهى الإرادات بأنه (لكل من الشركاء أن يبيع من مال الشركة ويشتري به مساومة ومرابحة وكيفما رأى المصلحة لأنه من عادة التجار، وأن يأخذ ثمناً ومثمناً ويعطي ويطالب بالدين ويخاصم فيه، لأن من ملك قبض شيء وملك الطلب به والخصومة فيه، وله أن يحيل ويحتال ويرد بعيب ويقر به وسائر التصرفات وهذا كله بغير إذن من الشريك أو الشركاء باتفاق).[٣]

وقد اتفق المالكية والأحناف والشيعة الجعفرية على أن للشريك المدير أن يبضع مال الشركة جرياً على عرف

---

[١] د/ عبده محمد السويدي، أحكام إدارة الشركات التجارية، دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ–٢٠١٢م، ص٢٣٣.

[٢] بتصرف: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ص٩٣–٩٤.

[٣] منتهى الإرادات، للبهوتي، مرجع سابق، ص٢٠٤.

=

التجار، وأن يضارب بمالها عند المالكية، وفي رواية محمد عن ابي حنيفة.[١]

وقد اختلف الفقهاء في تحديد التصرفات التي يجوز للشريك المدير أن يقوم بها في رأس مال الشركة على النحو الآتي:

١–فقهاء الفقه الحنفي:

ويرى فقهاء الحنفية أن التصرفات الجائزة للمدير الشريك تختلف بحسب اختلاف أنواع الشركة:

أ–شركة العنان:

فقد أجاز الحنفية لكل من الشريكين أن يبيع ويشتري بالنقد، لأن الإذن بالتصرف وجد مطلقاً، ولأن هذا من عادة التجار والشركة تنعقد على عادة التجار، وللمدير الشريك أن يبيع بقليل الثمن وكثيرة إلا بما يتغابن الناس في مثله، لأن مقصود العقد هو الربح لا يحصل إلا به، ولكل من الشريكين يسافر بالمال من غير رضا صاحبه عند أبي يوسف ومحمد، وعند أبي حنيفة لا يجوز لكل منهما المسافرة والمضاربة والمشاركة وخلط مال الشركة بماله، لأنه فوض إليه الرأي في التصرف والذي اشتملت عليه الشركة مطلقاً وليس لأحدهما أن يهب ولا أن يقرض على شريكه، لأن كل واحد منهما تبرع ولأن ذلك ليس من أعمال التجارة.[٢]

ب–شركة المفاوضة:

يرى فقهاء الحنفية أن للشريك أن يعبر وأن يبضع، لأن ذلك من عادة التجار ولأن الإبضاع توكيل وهو من حق كل منهما، كما أن لأحد المتفاوضين أن يدفع المال مضاربة وأن يودع وأن يشارك شركة مفاوضة وليس للمفاوض أن يقترض لأن الإقراض تبرع وهو لا يملكه كالصدقة والهبة.

ولو أقر الشريك المفاوض بدين على الشركة جاز عليه وعلى صاحبه لأن المفاوضة تنعقد على كفالة كل شريك

---

[١] بدائع الصنائع، مرجع سابق، ص١٢٢، وانظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن رشد الحفيد القرطبي، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ص٢٨٠.

[٢] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، مرجع سابق، ص١٢٢، ٢٨٠. =

لصاحبه، ويجوز فيها كذلك من التصرف لكل شريك ما يجوز لشريك العنان وأن يفعله، لأن المفاوضة أعم من العنان فما جاز لشريك العنان فجوازه للمفاوضة أولى.[١]

٢–فقهاء الفقه المالكي:

يرى فقهاء المالكية أن التصرفات الجائزة للمدير الشريك أو لكل شريك تختلف باختلاف الشركة (عنان أو مفاوضة).

أ–شركة العنان:

فإذا تصرف أحد شريكي العنان بلا إذن شريكه فإن له رده، ويضمن إن ضاع ما تصرف فيه وذلك أنه في شركة العنان لا يستبد أحدهما في التصرف دون صاحبه وموافقته، بل كل واحد يتوقف تصرفه على إذن الآخر، ولذا فإن التصرفات في شركة العنان مقيدة بإذن كل شريك لصاحبه وموافقته على ذلك.[٢]

ب–شركة المفاوضة:

ويرى فقهاء المالكية بأن الشريك المفاوض يجوز له أن يوكل من يشتري بضاعة للشركة ويعين له البلد، ويجوز له أن يقارض فيما إذا اتسع المال، ويودع مال الشركة إذا كان هناك عذر يقتضي الإيداع وإلا ضمن.

كما وان للشريك أن يتبرع بما يستألف به قلوب الناس للتجارة، ويجوز للشرك أن يبيع بالدين، أما الشراء به فغير جائز إلا بإذن الشريك إن اشترى بدون إذن الشريك خير بين القبول والرد، ووجه المنع في الشراء أنه يدخل في شركة الذمم والممنوعة عند فقهاء المالكية وكل من الشركاء وكيل عن الآخر في جميع التصرفات التي لكل منهما.[٣]

٣–فقهاء الفقه الشافعي:

---

[١] المبسوط، لشمس الأئمة السرخسي، مرجع سابق، ص١٨٠، وانظر: بدائع الصنائع، مرجع سابق، ص١٢٣.

[٢] أقرب المسالك إلى مذهب مالك، لأبي البركات أحمد الدر دير، دار المعارف، مصر، ج٣، عام١٣٩٣هـ، ص٤٧٢.

[٣] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعالم العلامة شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، ت(١٢٣٠) هجرية، على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدر دير، دار إحياء الكتب العربية، مصر، (د–ت)، ص٤١٧.

أما فقهاء الشافعية فقد خصصوا التصرفات الجائزة للمدير الشريك أو لكل شريك على شركة العنان فقط، لأنهم لا يرون جواز شركة المفاوضة.

ويرى فقهاء الشافعية أن كل شريك يتصرف في نصيب شريكه كتصرف الوكيل، فيقبل ما يرى فيه مصلحة، ومن المصلحة أن لا يبيع الشريك بالنسيئة لما في ذلك من الغرر للآخر، كما انه لا يجوز أن يبيع أو يشتري بغبن فاحش ولا يبيع بغير نقد البلد، ولا يجوز له السفر بمال الشركة إلا في الضرورة بنحو قحط أو خوف، فإن سافر بدون إذن الشريك غير مضطر لذلك ضمن، وتعتبر يد الشريك يد أمانة كالمودع فيقبل قوله في رد نصيب شريكه إليه.[١]

٤–فقهاء الفقه الحنبلي:

أما فقهاء الحنابلة فإنهم لا يفرقون بين تصرفات الشريك المفاوض وشريك العنان لأن المفاوضة الجائزة عندهم عبارة عن الجمع بين أنواع الشركات من عنان ومضاربة ووجوه وأبدان، وعلى ذلك تكون العنان داخله في المفاوضة، فما ثبت لشريك العنان من التصرف فإنه يثبت للشريك المفاوض بالأولى.

ويرى فقهاء الحنابلة بأن لكل من الشريكين أن يتصرف في مال الشركة بحكم الملك في نصيبه وبحكم الوكالة في نصيب شريكه، وينفذ التصرف بعد عقد الشركة، ولا يشترط صدور إذن صريح في ذلك، فإذا تصرف أحد الشركاء بالبيع أو الشراء بعد العقد فهو مشترك بينهما[٢]، وله أن يستأجر ويؤجر لأن المنافع أجريت مجرى الأعيان، وليس له عمل ما لا يدخل تحت التجارة، لأن الشركة تنعقد على التجارة، وليس له أن يقرض لأن ذلك تبرع وليس له ذلك، وليس له الاستدانة على الشركة، فإن استدان اختص بذلك له ربحه وعليه خسارته، وإن أقر بدين أو عين على الشركة ضمن دون صاحبه.

وله الرهن والارتهان لأنهما يرادان للإيفاء والاستيفاء وهو يملكهما، وفي السفر وجهان أحدهما المنع والآخر الجواز، والتصرفات السابقة تكون في حالة الإطلاق وعدم النص على أي تصرف بعينه، أما إذا قال أعمل

---

[١] نهاية المحتاج في شرح المنهاج، للأمام شمس الدين محمد الرملي، طبعة بولاق، ج٢، عام١٣٩٢هـ، ص٣.

[٢] كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور البهوتي، مرجع سابق، ص٤٩٧.

برأيك فإنه يجوز له أن يعمل كل ما يقع في التجارة من الإبضاع والمضاربة بالمال والمشاركة به، وخلطه بماله والسفر به والإيداع والبيع نسأ، لأنه فوض إليه الرأي في التصرفات والذي تقتضيه الشركة فجاز له كل ما هو من التجارة.[١]

وبمقارنة آراء المذاهب الفقهية في التصرفات الجائزة وغير الجائزة للمدير الشريك أو الشركاء ومن خلال العرض السابق يرى الباحث:

أن ما ورد فيها من ذكر التصرفات الجائزة وغير الجائزة يتبين أن كلا من الفقهاء إنما قال بجواز أنواع من التصرفات ومنع أخرى إنما كان ذلك لما يرى من اتفاقها مع العرف وعادة الناس في التعامل هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه إنما قال بإجازتها لما يرى من أن المصلحة تتحقق بتلك التصرفات، أما الأنواع التي منعها كل منهم فذلك حيث يرى أن العرف لا يقتضي بإجازة مثل تلك التصرفات لعدم تحقق المصلحة فيها، بل إن التصرف فيها بذلك يلحق الضرر بالشركاء.

وبمعنى أدق فاختلافات الفقهاء في القول بإجازة بعض ومنع بعضها إنما كان بناء على ما يراه كل منهم من أن هذه التصرفات متمشية مع العرف وعادة التجار أو غير متمشية، فما كان متمشياً مع ذلك فهو جائز، وما كان مخالفاً له فهو ممنوع، والعرف والعادة يختلفان من بيئة إلى أخرى، فلذلك يحصل اختلاف في تحديد التصرفات الجائزة والممنوعة تبعاً لما يقتضيه العرف.

بينا فيما سبق اختلاف الفقهاء في تحديد التصرفات التي يجوز للمدير الشريك أو الشركاء أن يفعلوها في رأس مال الشركة، والآن نبين تحديد التصرفات التي يجوز للمدير الشريك "المتضارب" في مال المضاربة.

وقبل أن نبين ذلك نوضح تصرفات رب المال في مال المضاربة على النحو الآتي:

يرى فقهاء الفقه الحنفي: بأن تصرف رب المال في المضاربة جائز إذا كان متصرفاً بثمن المثل أو أكثر من ثمن

---

[١] كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور البهوتي، مرجع سابق، ص٤٩٨، ٥٠٣. =

المثل.[١]

بينما يرى فقهاء المالكي: أن رب المال في المضاربة لا يجوز له أن يتصرف إلا بإذن المضارب.[٢]

ويمنع فقهاء الفقه الشافعي والحنبلي: أن يتعامل المضارب مع رب المال يبيع أو يشتري سلعة من رب المال، لأن في ذلك مبادلة بين مالين لمالك واحد وهذا غير جائز.[٣]

ويجيز الحنفية ذلك التعامل بيعاً وشراء.[٤]

أما المالكية: فيفرقون في ذلك، فيجيزون شراء رب المال من المضارب ولا يجيزون شراء المضارب من رب المال، لأنه يؤدي إلى القراض بالعروض.[٥]

وبدراسة ومناقشة الأقوال الواردة في التصرفات الجائزة والممنوعة للمضارب ومناقشتها ومما سبق عرضه من اختلافات الفقهاء يرى الباحث: في القول بإجازة بعض التصرفات ومنع بعضها إنما كان بناءً على ما يراه كل منهم من أن هذه التصرفات متمشية مع العرف وعادة التجار أو غير متمشية، فما كان منها متمشياً مع ذلك فهو جائز، وما كان مخالفاً له فهو ممنوع فما حقق مصلحة المالك والعامل معاً فهو جائز، وما لم يحقق تلك المصلحة فهو ممنوع، وإن كان لا يخلو من مصلحة لأحدهما، ذلك أن المطلوب هو مصلحة الجميع لا مصلحة طرف على حساب الآخر.

وبمقارنة آراء المذاهب الفقهية يرى الباحث أن تقسيم الحنفية والحنابلة لتصرفات المضارب إلى ثلاثة أقسام هو التقسيم الأفضل والأحسن للأسباب الآتية:

١- التنظيم في تلك التصرفات.

---

[١] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، مرجع سابق، ص٩٣-٩٤.

[٢] حاشية مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد الحطاب، مرجع سابق، ص٣٦٩.

[٣] نهاية المحتاج في شرح المنهاج، للإمام شمس الدين الرملي، مرجع سابق، ص٤١٤، وانظر: كشاف القناع، لمنصور البهوتي، مرجع سابق، ص٥١٦.

[٤] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، مرجع سابق، ص١٠١.

[٥] حاشية مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد الحطاب، مرجع سابق، ص٣٦٥.

٢- ترتيبها ترتيباً منطقياً.

٣- تقارب الحنفية والحنابلة في طريقة التقسيم.

أما المالكية والشافعية فهم وإن لم يصرحوا بذلك التقسيم فإنه يمكن تصنيف التصرفات التي أوردوها تجب على كل قسم من الأقسام حسب ما يفهم من سياق كلامهم.

المطلب الثاني

سلطة المدير في القانون الوضعي

لا تثور أية صعوبات في الحالة التي يعين فيها المديرون وتحدد سلطاتهم بواسطة الشركاء، غير أن الصعوبة تثور في الحالة التي لم يحدد فيها اختصاص كل مدير،

هذا ما سنعرض له تباعاً على النحو الآتي:

أولاً: سلطات المدير الواحد:

يجري العمل غالباً على تعيين مدير واحد للشركة يناط به وحده القيام بأعمال الإدارة وإبرام التصرفات القانونية لصالحها، وإنشاء ما يقتضيه تحقيق غرضها من التزامات وهو الذي يمثلها قانوناً في دوائر القضاء سواء كانت الشركة مدعية أم مدعى عليها.

والأصل أن يبين عقد الشركة الحدود التي يعمل فيها المدير، وهنا يجب عليه الالتزام بحدود السلطات المخولة له حتى تعتبر تصرفاته صحيحة وملزمة للشركة، ولا يجوز له الخروج عن الحدود المرسومة له ما لم تكن هناك حالة عاجلة يترتب على عدم القيام بها تفويت مصلحة محققة للشركة.[١]

وفي حالة عدم تعيين سلطات المدير في عقد الشركة أو في وثيقة منفصلة كان تحقيق غرض الشركة بمثابة الدائرة التي يجوز للمدير العمل فيها.[٢]

---

[١] د/ حمود شمسان، الشركات التجارية، مرجع سابق، ص١٩٨.

[٢] نقض إماراتي، رقم١٩٠، جلسة ١٩٩١/٢/١٩م.

وفي هذا الصدد يجب عليه أن يقوم بالعمل لمنفعة الشركة بكل أمانة وإخلاص، وأن يبذل من العناية في تدبير مصالحها ما يبذله في تدبير مصالحه الخاصة (م١/٣٧)، وكل تصرف قام به المدير باسم الشركة ولحسابها في حدود سلطاته أو غرض الشركة فإن آثاره تنصرف إليها.

وعلى ذلك–يجوز للمدير–إجراء المعاملات العادية من بيع وشراء وإيجار واستئجار وإقراض واقتراض إذا كان يدخلان في أغراض الشركة، ويبرم كافة العقود اللازمة لنشاط الشركة مثل إبرام عقود العمل مع العمال والموظفين بحسب حاجة الشركة، والإشراف على حساباتها، وإعداد الميزانية السنوية وغيرها من الأعمال الإدارية اللازمة لسير نشاط الشركة.

كذلك يجوز للمدير التصالح على حقوق الشركة التي لا ضرر فيها على مركزها المالي كالتنازل عن الديون المعدومة المشكوك في تحصيلها بعد أخذ رأي الشركاء أو بحسب ما يقتضي به نظام الشركة.

ومن السلطات العادية للمدير فصل العمال والمستخدمين أو الاستغناء عنهم وغيرها من التصرفات اللازمة لسير الشركة.[١]

–القيود الواردة على سلطات المدير:

يمتنع على المدير أن يقوم بالأعمال التي تتجاوز الغرض المقصود من الشركة وخارج حدود سلطته (م٣٩ شركات يمني)، فليس له أن يبيع عقارات الشركة أو أن يرهنها أو أن يقترض مبالغ كبيرة من أجل توسيع نشاط الشركة إلا بإذن خاص من الشركاء، ولا يجوز له أن يبيع المحل التجاري المملوك للشركة، ويمتنع على المدير التبرع من أموال الشركة فيما عدا التبرعات التي تجري بها العادة، ولا يجوز للمدير أن يباشر تجارة مماثلة لتجارة الشركة لما يترتب على ذلك من منافسة الشركة (م٣٧ شركات يمني).[٢]

---

[١] د/ عزيز العكيلي، الشركات التجارية في القانون الأردني، دراسة مقارنة مع قوانين الشركات في كلاً من العراق–لبنان–السعودية–مصر–مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، عام١٩٩٥م، ص١٦٧.

[٢] د/ عبد العزيز الخياط، الشركات في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مرجع سابق، ص٦٨.

ثانياً: سلطات المديرين في حالة تعددهم:

تقتضي طبيعة عمل بعض الشركات التجارية تعيين أكثر من مدير لتولي شؤونها، وفي هذه الحالة قد يتفق الشركاء على تحديد اختصاص كل منهم بشكل مستقل عن الآخر، أو على أن تتم أعمال الشركة بموافقة المدير جميعاً أو أغلبيتهم، أو قد يأتي عقد تعيينهم خالياً من تحديد اختصاص أي منهم.

ونتناول هذه الاحتمالات الثلاثة على النحو التالي:

الاحتمال الأول: تحديد سلطة كل مدير في الشركة:

إذا اتفق الشركاء في وثيقة تعيين المديرين أو في اتفاق لاحق على تحديد سلطة كل مدير وجب احترام هذا التحديد، فلو عين أحدهم للشئون المالية، وآخر للشئون الإدارية، وثالث للشئون الإدارية، ورابع لشئون التسويق وهكذا، فإنه يتعين على كل منهم أن يمارس اختصاصه منفرداً عن بقية المديرين في نطاق السياسة العامة للشركة، ولا يلزم لنفاذه موافقة باقي المديرين، ولا يكون العمل صحيحاً بحسب الأصل إلا إذا صدر من المدير المختص، وليس لأحدهم التعدي على اختصاص غيره من المديرين، وإلا كان مسئولاً عن أي ضرر يلحق الشركة أو الغير.[١]

الاحتمال الثاني: الإدارة الجماعية للشركة:

هذه الحالة وجب على المديرين الالتزام بالإدارة الجماعية للشركة[٢] ، ولا يجوز لأحدهم الانفراد بعمل ما لحساب الشركة إلا إذا وجدت ظروف حرجة تبرر ذلك[٣] ، كما لو كان للشركة بضاعة يخشى تلفها فباعها أحدهم، أو كان الاستعجال في إبرام الصفقة يحقق مصلحة مؤكدة للشركة، أو كان الهدف من التصرف قطع تقادم دين لمصلحة الشركة، وإذا خالف أحدهم هذه القاعدة كان من حق غيره معارضته، ويكون مسؤولاً عن

---

[١] د/ محسن شفيق، الوسيط في القانون التجاري، المرجع السابق، ص٣٧٨.

[٢] إذا كان أحد الشريكين المتضامنين قد وقع وحده على السندين مع أن عقد الشركة قد نص على أن الإدارة وحق التوقيع مجتمعين فإن الدين لا يكون ملزما للشركة، استئناف القاهرة، ١٣مارس١٩٦١م محاماة ٤٢–٧٠٥.

[٣] د/ علي حسن يونس، الشركات التجارية، مرجع سابق، ص١٣٢.

=

هذا التصرف في حالة إتمامه بالرغم من ذلك.[١]

الاحتمال الثالث: خلو عقد الشركة من تحديد سلطات المديرين:

ألا يكون العقد التأسيسي قد حدد اختصاص كل مدير، كما أنه لم يتضمن الإشارة إلى إشراكهم جميعاً في الإدارة، وينظم طريقة اتخاذ القرارات، ففي هذه الحالة يكون لكل مدير أن يباشر–منفرداً–أي عمل من أعمال الإدارة دون الرجوع إلى غيره من المديرين[٢] ، وينصرف أثره إليها.

وقد حكمت المحكمة الاتحادية العليا في الإمارات العربية المتحدة بأن "عدم تقسيم العمل بين المديرين في شركات الأشخاص أثره حق كل شريك في القيام بالأعمال، كما لو كان منفرداً، وتلتزم الشركة بما قام به كل منهم من تعهدات".[٣]

ويثور التساؤل في هذا الصدد، هل يعني ذلك إمضاء التصرف والذي يقوم به أحد المدراء، بالرغم من اعتراض بقية المديرين؟

أجابت على ذلك المادة (١/٣٨) من قانون الشركات اليمني بقولها: "إذا وجد عدة مديرين لأعمال الشركة بدون تحديد لمجال عمل كل منهم مختلف عن أعمال الآخرين كان لكل منهم حق المعارضة في التعليمات التي ينوي الآخرون عقدها، وعندئذ يتخذ القرار بأغلبية أصوات المديرين، ويلتزم به الجميع تحت طائلة المسؤولية".

يتضح من هذا النص أن للمديرين معارضة أي تصرف ينوي أحدهم القيام به باسم الشركة دون موافقتهم.

وكلمة (ينوي) يفهم منها جواز المعارضة قبل تمام التصرف وليس بعد ذلك، ولكن ما هو الحل فيما إذا أبرم أحد المديرين تصرفاً لحساب الشركة، بالرغم من معارضة غيره من المديرين.

---

[١] د/ حمود شمسان، الشركات التجارية وفقاً للتعديلات الجديدة، مرجع سابق، ص٢٠١.

[٢] د/ أبو زيد رضوان، الشركات التجارية، مرجع سابق، ص١٥٠.

[٣] نقض إماراتي رقم ١٩٠، جلسة ١٩٩١/٢/١٩م، مجموعة الأحكام الصادرة عن المحكمة الاتحادية العليا، المكتب الفني بالتعاون مع كلية الشريعة والقانون، لسنة ١٩٩١/١٣م، عدد(١)، طبعة١٤١٨هـ–١٩٩٨م، رقم(١١)، ص٧٦. =

لم يجيب قانون الشركات اليمني على هذا التساؤل، غير أن الراجح في شركات التضامن صحة هذا التصرف، وذلك إذا كان المدير المتصرف أحد الشركاء وأبرم التصرف باسم الشركة وفي حدود غرضها، باعتبار أن كل شريك هو وكيل وكفيل عن غيره من الشركاء هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تضامن الشركاء عن عمل الشركة يجعل كل شريك مأذوناً له من غيره من الشركاء في تصريف أمور الشركة (م١/٣٦).[١]

أما إذا كان المدير المتصرف رغم معارضة باقي المديرين أجنبياً عن الشركة اعتبر عمله غير نافذ في حق الشركة بحسب الأصل، ولا يستفيد منه الغير سيء النية الذي تعاقد مع المدير غير الشريك، بالرغم من علمه باعتراض باقي المديرين.

وبمفهوم المخالفة لهذا الرأي فإن الغير حسن النية الذي لا يعلم بوجود المعارضة جدير بحماية القانون، وبالتالي لا يجوز لباقي المديرين الاحتجاج ضده بعدم سريان التصرف، ومن ثم تتحمله الشركة حماية للغير حسن النية تطبيقاً لقواعد نظرية حماية الأوضاع الظاهرة.

وفي هذه الحالة يجوز للشركاء الرجوع على هذا المدير بالتعويض عن الضرر الذي لحق الشركة من جراء ذلك التصرف (م٣٧ شركات).

والجدير بالذكر أن معارضة المديرين للتصرف الذي أجراه أحدهم سواء كان من الشركاء أم من الغير إذا كانت معارضتهم مستندة إلى مخالفة المديرين لعقد الشركة فإنه يجب بنص القانون تغليب رأي المديرين المعارضين، وإذا اختلف المديرون بين مؤيد ومعارض يعود الأمر إلى تقدير المحكمة المختصة (م٢/٣٨)، فإذا اقتنعت المحكمة بصواب المعارضة أيدته وإذا لم تقتنع بذلك رفضته، وهذا يعني نفاذ تصرف المدير رغم معارضة غيره من المديرين في حالة تأييد المحكمة لتصرف هذا المدير.[٢]

–مدى التزام الشركة أمام الغير عن أعمال المدير:

---

[١] وهذا ما قضت به محكمة النقض المصرية في الطعن رقم١٩٣، جلسة ١٩٥١/٣/٢٩م، الموسوعة الذهبية ج٦، رقم(١٩٢)، ص٥٤٨. أشار إليه د/ أبو زيد رضوان، هامش، ص١٥١.

[٢] د/ حمود محمد شمسان، الشركات التجارية وفقاً للتعديلات، مرجع سابق، ص٢٠٢.

في هذه الحالة وكقاعدة عامة تلتزم الشركة لكافة الأعمال القانونية التي يأتيها المدير متى كان قد تعامل باسمها ولحسابها وفي حدود اختصاصاته أو في الحدود التي لا تتنافى وغرضها.

ويعني ذلك أن مسؤولية الشركة أمام الغير عن أعمال المدير تتوقف على تحقيق شرطين أساسيين هما:[١]

الشرط الأول: أن يكون تصرف المدير باسم وعنوان الشركة:

ومقتضى هذا الشرط أن يكون التعامل مع الغير موقعاً من قبل المدير بصفته نائباً عن الشركة التي يفترض أن يعمل لحسابها، ومتى استعمل المدير عنوان الشركة في التوقيع فإنه بهذا قد حدد موقفه من الغير، وتعتبر الشركة مسؤولة مسؤولية شخصية عن نتائج العمل الذي أجراه لحسابها.

الشرط الثاني: أن يكون تصرف المدير في حدود سلطته:

ولكي تلتزم الشركة أمام الغير بالعمل الذي أجره المدير معه باسم الشركة ولحسابها يجب أن يكون هذا التعامل مما يدخله في سلطة المدير، ويترتب على ذلك أنه إذا خرج المدير عن دائرة سلطاته المرسومة له في العقد فإن الغير لا يستطيع كقاعدة عامة الرجوع على الشركة وليس له إلا الرجوع على المدير شخصياً.[٢]

ويؤدي إعمال هذا المبدأ على إطلاقه إلى كثير من التعنت في حق الغير الذي كثيراً ما لا يجد الفرصة في الرجوع دائماً إلى عقد الشركة للإطلاع على مدى سلطة المدير في إلزام الشركة.

ولهذا اتجه القضاء أخيراً إلى التخفيف من هذا المبدأ وقرر مسؤولية الشركة أمام الغير عن أعمال المدير في جميع الأحوال مادام قد تمت في نطاق غرض الشركة، وذلك بهدف استقرار المعاملات القانونية وحماية الغير حسن النية[٣] الذي لا يعلم بتجاوز المدير حدود سلطاته ولا يعلم بمعارضة باقي المديرين.

وبمفهوم المخالفة لهذا الاتجاه فإن تصرف المدير باسم الشركة لحساب نفسه لا تتحمل الشركة تصرفه إذا كان

---

[١] د/ عزيز العكيلي، الشركات التجارية، مرجع سابق، ص١٧٣.

[٢] د/ عبد الرحمن شمسان، الموجز في مبادئ القانون التجاري وأحكام الشركات التجارية، مرجع سابق، ص١٨٥.

[٣] د/ عزيز العكيلي، الشركات التجارية، مرجع سابقن ١٧٣، وانظر: د/ أبو زيد رضوان، مرجع سابق، ص١٥٣. =

الغير سيء النية أو متواطئاً مع المدير (م٣٩).[١]

ومن خلال العرض السابق لسلطة المدير في الفقه الإسلامي والقانون يستنتج الباحث: أن هناك اتفاقاً عاماً بين الشريعة الإسلامية والقانون، في أنه يجوز للشريك المدير والمدير غير الشريك التصرف في شئون الشركة ضمن الغرض الذي أنشئت من أجله الشركة وضمن ما تقتضي العادة والعرف به دون حاجة إلى إذن الشركاء واختلاف الفقهاء في فرعيات من التصرفات واختلافهم مبني على اختلاف الأعراف وغايتهم من ذلك منع المنازعة وإنجاح الشركة.

أيضاً اتفق فقهاء الفقه الإسلامي مع شراح القانون في إباحة التصرفات التي تؤدي إلى نجاح الشركة ومنع التصرفات الضارة بها، أو التي تحتاج إلى إذن بقية الشركاء كمنع بيع عقارات الشركة إلا بإذن من الشركاء.

ويرى الباحث: بأن جواز أي تصرف ليس فيه تضييع لأموال الشركة هو الواجب اتباعه والعمل به مع اتخاذ الحيطة والحذر لحماية مصالح الشركة وإنجاح مقاصدها.

فمثلاً: السفر بالمال من بلد إلى آخر، فعند بعض الفقهاء منع السفر بمال الشركة، والبعض الآخر أجاز السفر بالمال.

ولكن الآن مثلاً: بعد وجود المصارف يمكن للشريك أن يحول ما يراه من أموال إلى البلد التي يريد السفر إليها، فلا خوف في هذه الحالة على مال الشركة من الضياع–وكذلك–البيع بالنسيئة–البعض من الفقهاء منعه والبعض الآخر أجازه.

والباحث يؤيد الرأي الذي يجيز البيع بالنسيئة ويحتاط لذلك بأخذ الضمانات الكافية كسداد ذلك الدين.

المبحث الثالث

مسؤولية المدير الناشئة عن إدارة الشركة

المطلب الأول

مسؤولية المدير في الفقه الإسلامي

[١] د/ حمود محمد شمسان، الشركات التجارية، مرجع سابق، ص٢٠٢.

الأصل أن المدير أمين في المال وإنه يتصرف لمصلحة الشركة في حدود الغرض الذي أنشئت من أجله وضمن اختصاصاته، أو في الحدود التي أذن له أن يتصرف فيها، وكل ما يترتب على تصرفه من آثار تتعلق بالمال يعود على الشركاء وهو من ضمنهم، فإذا تعدى ذلك دون إذن الشركاء فالمسؤولية تقع عليه وحده، ويضمن ما يهلك أو يتلف من أموال الشركة، كما يضمن كل خسارة تلحقها، وهذا باتفاق فقهاء الشريعة الإسلامية.[١]

وسنعرض اتجاهات الفقهاء في ذلك على النحو الآتي:

أولاً: فقهاء الفقه الحنفي:

ذكر فقهاء الفقه الحنفية بأنه لأحد شريكي العنان أن يبيع مال الشركة لأنهما بعقد الشركة أذن كل واحد لصاحبه ببيع مال الشركة، ولأن الشركة تتضمن الوكالة فيصير كل واحد منهما وكيل صاحبه بالبيع، ولأن غرضهما من الشركة الربح وذلك بالتجارة.

وله أن يبيع مال الشركة بالنقد والنسيئة، لأن الشركة تنعقد على عادة التجار، ومن عادات التجار البيع نقداً ونسيئة[٢]، وله أن يحتال لأن الحوالة من أعمال التجارة، ولأن التاجر يحتاج إليها لاختلاف الناس في الملاءة والإفلاس، لأن الحوالة وسيلة للاستيفاء فكانت في معنى الرهن في التوثق للاستيفاء.

وللمدير الوكيل أن يوكل بالبيع والشراء لأن التوكيل بالبيع والشراء من عادة التجار، ولأنه من ضرورات التجارة، لأن المدير لا يمكنه مباشرة جميع التصرفات بنفسه، فيحتاج إلى التوكيل فكان التوكيل من ضرورات التجارة.[٣]

وجميع ما ذكر سابقاً في شركة العنان ما يقوم به المدير في التصرفات في أمور الشركة فهو جائز على شركائه وكذلك شركة المفاوضة، فإذا فعله المدير أو أحد شريكي المفاوضة فهو جائز على شريكه، لأن المفاوضة أعم من العنان.

---

[١] رد المحتار على درر المختار، مرجع سابق، ص٥٣٤، وانظر: شرح فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بان الهمام الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية بمصر، الطبعة الأولى، ١٣١٦هـ ، ص٢٧.

[٢] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، مرجع سابق، ص١٢٢.

[٣] بدائع الصنائع، المرجع السابق، ص١٢٣.

=

فمثلاً: لو أقر أحد شريكي المفاوضة بالدين عليه وعلى شريكه ويطالب المقر له أيهما شاء لأن كل واحد كفيل عن الآخر فيلزم المقر بإقراره ويلزم شريكه بكفالته.[١]

ثانياً: فقهاء الفقه المالكي:

أما الإمام مالك فقال بأنه يجوز لأحدهم أن يبضع دون صاحبه أو يقارض دون صاحبه لأنهما تفاوضا، أي أن كل واحد فوض الآخر وقال كل واحد منهما لصاحبه أعمل بالذي ترى فهو جائز عند الإمام مالك.[٢]

ثالثاً: فقهاء الفقه الشافعي:

أما فقهاء الفقه الشافعي فقالوا بأن لكل واحد من الشركاء أن يتصرف بما يناسب المصلحة، فلا يصح لأحدهم أن يتصرف بما يعود بالضرر على باقي الشركاء، فللمدير الشريك أن يودع مال الشركة ولكل منهم أن يبيع ويشتري بثمن مقبوض ومؤجل ويرهن مال الشركة مقابل دين على الشركة.[٣]

رابعاً: فقهاء الفقه الحنبلي:

قال فقهاء الفقه الحنبلي بأنه يحق للمدير الشريك أن يبيع ويشتري لأنه بالنسبة إلى شريكه وكيل وله أن يطالب بالدين ويخاصم فيه، لأن من ملك قبض شيء ملك المطالبة والمخاصمة فيه، وله أن يحيل ويحتال ويؤجر ويستأجر من مال الشركة، وله أن يفعل كل ما هو من مصلحة تجارتهما، لأن مبناها على الوكالة والأمانة.[٤]

ويستنتج الباحث: بأن الآراء الفقهية السابقة مجمعة على ان للمدير الشريك أو أحد الشركاء أن يتصرف بمال الشركة بما يناسب المصلحة، وأن لا يعود بالضرر على باقي الشركاء فهذه هي مسؤولية المدير.

---

[١] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، مرجع سابق، ص٩٧–٩٨.

[٢] المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، المتوفى(١٧٩) هجرية، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٣، الطبعة الأولى عام، ١٤١٥هـ–١٩٩٤م، ص٦٢١.

[٣] تكملة المجموع شرح المهذب للشيرازي، تصنيف محمد نجيب المطيعي، مطبعة الإمام بمصر، بدون تاريخ وطبعة، ج١٣، ص٣١–٣٢.

[٤] كشاف القناع عن متن الاقناع، لمنصور البهوتي، مرجع سابق، ص٥٠٠.

وقد أجاز الفقهاء أن يوكل الشريك المدير غيره استحساناً لا قياساً، فقد جاء في مبسوط السرخسي: (أن لأحد الشريكين أن يوكل بالتصرف وهو استحسان، وفي القياس ليس له ذلك لأن كل واحد منهما وكيل صاحبه وليس للوكيل أن يوكل غيره، وأن الموكل رضي برأيه ولم يرضى برأي غيره، وفي الاستحسان التوكيل من عادة التجار وكل واحد منهما لا يجد بداً منه، لأن الربح لا يصل إلا بالتجارة الحاضرة والغائبة، ولا يجد بداً من أن يوكل غيره بأحد النوعين ليحصل مقصودهما وهو الربح فيصير كل واحد منهما كالأذن لصاحبه في ذلك دلاله، ولأن الوكالة التي تتضمنها الشركة بمنزلة الوكالة العامة، ولهذا صحت من غير بيان جنس المشتري وصفته، وفي الوكالة العامة للوكيل أن يوكل غيره، فإنه لو قال لوكيله "إعمل برأيك كان له أن يوكل غيره").[١]

أما الشيخ علي الخفيف فقد ذكر في كتابه أحكام المعاملات النوعية "بأن يكون لكل مدير شريك في شركة الأموال أن يتصرف فيها على حسب ما اتفق عليه الشركاء في عقد الشركة، ولا يخرج عن ذلك إلا برضاهم، إذ أنه وكيل عنهم فيتقيد بما يقيدونه فإن خالف كان التصرف له خاصة ولم ينفذ على الشركاء.[٢]

كذلك في شركة الأعمال وهذا النوع يسمى شركة صنائع وشركة تقبل وشركة أبدان كالنجارين والبنائين والمهندسين أو المحامين أو أطباء، فكل عمل يتطلبه أحد الشركاء يكون مطلوباً من باقيهم لأنه يعتبر وكيلاً عنهم في تقبله، كذلك شركة العنان فيكون لكل من الشركاء وكيلاً عن الآخر في التصرف، حتى إذا تصرف كان لنفسه بطريق الأصالة ولسائر الشركاء بطريق الوكالة.[٣]

ويرى الباحث: بجواز تعيين النائب في الفقه، وتكون مسؤولية أعماله على المدير الذي وكله إلا إذا خالف التعليمات أو الاختصاصات التي أعطيت له، فيكون هو مسئولاً عن أعمال الشركاء أو الشركة إذا تصرف في نطاق ما حدد له من صلاحيات.

---

[١] المبسوط، للسرخسي، مرجع سابق، ص١٧٥.

[٢] الشيخ/ علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية، دار الفكر العربي، مصر، ج٣، الطبعة الأولى، عام١٤١٧هـ–١٩٩٦م، ص٤٩١.

[٣] الشيخ/ علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية، المرجع السابق، ص٤٩١–٤٩٢.

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

المطلب الثاني

مسؤولية المدير في القانون الوضعي

القاعدة العامة أن على المدير–أو المديرين–أن يقوم بأعمال إدارة الشركة على النحو المحدد في عقد تعيينه، ولما كان المدير يتقاضى أجراً عن إدارته للشركة، فإن عليه أن يبذل في شئونها ما يبذله في إدارة مصالحه الخاصة، ويكون للمحكمة وحدها سلطة تقدير العناية التي يجب أن يبذلها المدير في إدارة الشركة(م١/٣٧).

أما إذا أساء المدير في إدارة الشركة أو استغل اسمها لحسابه الخاص أو خرج عن حدود سلطاته أو أهمل في القيام بعمل لصالح الشركة كان مسئولاً عن ذلك سواءً في مواجهة الشركة أو الشركاء أو الغير.[١]

الجدير بالذكر أن كل تصرف أو عمل يقوم به المدير باسم الشركة ولحسابها في حدود سلطاته المحدودة له تصب في ذمة الشركة، وتلتزم بتنفيذها، وتلتزم الشركة كذلك بكل تصرف تم في حدود غرضها باسمها ولكنه في الأصل لحساب المدير نفسه، إذا كان الغير حسن النية لا يعلم بتجاوز المدير نطاق اختصاصه (م٣٩)، ومع ذلك تظل مسؤولية هذا المدير قائمة قبل الشركة طبقاً لقواعد القانون أشارت إلى ذلك المادة (٥/٣٧)، حيث أكدت أن على مدير الشركة أن يقدم لها كشفاً بكل منفعة حصل عليها نتيجة استعماله لاسمها أو أموالها المادية أو المعنوية دون أذن مسبق من قبل الشركاء، وذلك مع عدم الإخلال بحق الشركة في التعويض إن كان له مقتضى.

وهذا الحكم يعني أن مدير الشركة يتحمل مسؤولية تجاوزه حدود سلطاته أو إساءة استعماله لمقدرات الشركة وحقوقها لمصلحته الخاصة.[٢]

لذلك نجد أن القانون يتفق مع الفقه الإسلامي في أن آثار الأعمال القانونية التي يباشرها المدير تنصرف إلى الذمة المالية للشركة مادام يتعامل باسمها، ومادام لم يتجاوز السلطات الممنوحة له، فإذا تعداها فإن الشركة

---

[١] الشيخ علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية، مرجع سابق، ص٤٩١-٤٩٢.

[٢] د/ حمود محمد شمسان، الشركات التجارية وفقاً للتعديلات الجديدة، مرجع سابق، ١٧٣. =

تكون مسؤولية عن تصرفاته ويكون هو مسئولاً عنها.[١]

ويسأل المدير عن أعمال الإدارة في مواجهة الشركة والشركاء فهو يسأل عن مخالفته نصوص العقد التأسيسي للشركة أو تعديه حدود سلطته أو سوء نيته في عقد التصرفات أو إساءته استخدام عنوان الشركة وإهمال الإدارة بصفة عامة كتضييع فرص ربح على الشركة أو القيام بعمل منافس إلى غير ذلك من التصرفات التي تلزم الشركة بها نتيجة تمثيله إياها أمام الغير. هذا بالإضافة إلى مسؤولية المدير عن كافة التعويضات التي ألتزمت بها الشركة نتيجة أفعاله.[٢]

ومسئولية المدير نحو الشركة تظهر في استعمال سلطته وقيامه بواجباته في النقاط التالية:

١- ينبغي أن يكرس المدير جهده ووقته لمصلحة الشركة والنهوض بها والعمل على إنجاحها وليس له أن يزاول أعمالاً تتعارض مع مصالح الشركة لاسيما إذا كانت هذه الأعمال تعتبر أعمالاً منافسة للشركة.

٢- ينبغي على المدير أن يعمل في حدود الاختصاصات المرسومة له والسلطات الممنوحة له ولا يتعداها، فإذا تعدى ضمن ما يترتب على ذلك.

٣- المدير إذا تقاضى أجراً على إدارته وجب أن يبذل في رعاية الشركة ما يبذله الرجل المعتاد.

٤- على المدير أن يقدم حساباً عن أعمال الشركة، وإذا كان للشركة عدة مديرين وجب على كل واحد منهم أن يقدم حساباً عن الجزء المختص بإدارته.

٥- لا يجوز للمدير أن يكون طرفاً ثابتاً في التصرفات التي يفقدها باسم الشركة حتى لا يستغل صلته بها إلا إذا أذن له الشركاء بذلك.[٣]

---

[١] وقد قضت محكمة النقض المصرية بقولها: "توقيع الشريك المدير في شركة التضامن باسمه دون ذكر لعنوان الشركة قرينة على أنه يعمل لحسابه الخاص وليس لحساب الشركة"/ نقض مصري طعن رقم(٣٠٢)، جلسة ١٩٦٦/١١/١٠م، نقض أحمد حسني، رقم(٤٦١).

[٢] د/ سميحة القليوبي، النظرية العامة للشركات وشركات الأشخاص، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، عام١٩٩٢م، ص٢٨٩.

[٣] د/ عبدالعزيز الخياط، الشركات في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٧١-٢٧٢.

٦- يجب على المدير أن يتولى إدارة الشركة بنفسه أو بنائبه إذا رخص له بذلك، وقد يكون النائب معيناً باتفاق، فإن نائب المدير لا يكون مسؤول عن أخطائه إلا فيما يصدر إليه من تعليمات خاطئة، وإن كان غير معين باتفاق الشركاء، بل وكله المدير بنفسه فإن المدير يكون مسؤولاً عن تصرفاته.

قواعد إدارة شركة المحاصة:

فهي شركة مستترة ليست لها شخصية معنوية، لذا لا يتولى إدارتها مدير يعمل باسمها ولحسابها، وإنما ينظم الشركاء كيفية إدارتها في عقد التأسيس، فقد يتفق الشركاء، وهو الوضع الغالب على أن يتولى إدارة الشركة أحدهم يطلق عليه مدير المحاصة يدير أعمال الشركة، كما لو كان يدير أعماله الخاصة فيتعامل مع الغير باسمه الشخصي فيصبح وحده المدين أو الدائن قبله، ولا تنشأ أية علاقات مباشرة بين الغير وباقي الشركاء، ولكنه يلتزم أن يقدم حساباً إلى الشركاء عن الأعمال التي قام بها باسمه لحساب الشركة لاقتسام الأرباح والخسائر الناشئة عن هذه الأعمال وفقاً للشروط المتفق عليها بين الشركاء.

ومدير المحاصة يعين من قبل الشركاء في عقد التأسيس أو في اتفاق لاحق، وتحدد اختصاصاته من قبل الشركاء، ويسأل أمامهم عن جميع الأعمال التي يقوم بها لحساب الشركة، ولهم حق محاسبته، وعليه أن يقدم لهم حساباً عن نتيجة أعمالهم ومن حقهم عزله إذا وجدوا مصلحتهم في ذلك.[١]

قواعد إدارة شركة المساهمة:

يتولى إدارة شركة المساهمة عدة هيئات بعضها يتولى التنفيذ والبعض الآخر يتولى الرقابة والإشراف، فهذه الشركة تخضع في إدارتها إلى تنظيم متكامل تتدرج فيه السلطات بين هيئات الإدارة، بحيث يكفل لها تحقيق أغراضها وفقاً لما جاء في عقد الشركة ونظامها والقواعد المنصوص عليها في قانون الشركات.

ويعتبر مدير الشركة وكيلاً عن الشركاء في إدارة أعمالها وهو يقوم بهذه الوكالة مقابل أجر معلوم من جل ذلك، فالمدير يتحمل مسؤولية ما يقع منه من الخطأ أثناء تأديته عمله ويطالب بالتعويض عن الضرر الذي يصيب

[١] د/ عزيز العكيلي، الشركات التجارية في القانون الأردني، مرجع سابق، ص٢٣٧.

الشركة أو الشركاء من جراء خطئه أو مخالفته شروط عقد الشركة، ولا يجوز للمدير أن يمارس نشاطاً له من نوع نشاط الشركة إلا بموافقة جميع الشركاء، كما أن المدير يسأل جنائياً في حال اختلاسه شيئاً من أموال الشركة باعتباره مرتكباً لجريمة خيانة الأمانة.[١]

مسؤولية المديرين في حال تعددهم:

إذا عين عدة مديرين للشركة وقضى عقد تعيينهم بأن عليهم القيام بإدارة الشركة بصورة جماعية فإن دعوى المسؤولية الناشئة عن الخطأ الناتج عن إدارتهم تقوم في مواجهتهم جميعاً بالتساوي ما لم يعين القاضي نصيب كل منهم في التعويض، ويكون المديرون مسئولين بوجه التضامن إذا كان الخطأ ناتجاً عن تواطئهم جميعاً لمصلحة الغير.

وقد ذكرت ذلك المادة (٣١٠ مدني يمني) بقولها: "إذا تعدد المسئولون عن عمل ضار تكون المسؤولية فيما بينهم بالتساوي، إلا إذا عين القاضي نصيب كل منهم في التعويض بحسب تأثير عمل كل واحد منهم، وإذا كانوا متواطئين على الفعل كانوا متضامنين في المسؤولية".[٢]

وإذا عارض أحد المديرين التصرف الذي نشأت عنه دعوى المسؤولية فلا يكون محلاً للمسئولية إذ أثبت اعتراضه على ذلك التصرف.[٣]

وإذا عين مديرو الشركة دون تحديد سلطة كل منهم، أو كيف يتم اتخاذ القرار، أو حددت سلطة كل واحد

---

[١] د/ محمد كامل ملش، الشركات، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، (د–ت)، ص١١٦.

[٢] وكان الدكتور/ محمد صالح قد عارض المسؤولية التضامنية للمديرين باعتبار أن المسؤولية التضامنية خاصة بالوكلاء المتعددين، في حين أن مجلس الإدارة واحد فقط فلا تسري في حقهم المسؤولية التضامنية، راجع: الشركات المساهمة في القانون المصري، طبعة١٩٤٩م، ص٣٢٨، وتقول المادة(٣١٣) مدني بأنه: "إذا تعدد المسئولون عن عمل ضار تكون المسؤولية فيما بينهم بالتساوي إلا إذا عين القاضي نصيب كل منهم في التعويض، وإذا كانوا متواطئين على الفعل كانوا متضامنين في المسؤولية".

[٣] وتقضي المادة (١٥٣) شركات يمني بقولها (تقع المسؤولية على جميع أعضاء مجلس الإدارة إذا نشأ الخطأ عن قرار صدر بإجماع آراء الأعضاء، أما القرارات الصادرة بالأغلبية فلا يسأل عنها الأعضاء المعارضون بشرط أن يثبتوا اعتراضهم صراحةً في محضر الجلسة).

=

منهم فإن كل مدير مسئولاً عن الخطأ الذي وقع منه، ويجب عليه التعويض عن الضرر الذي لحق الشركة أو الشركاء أو الغير وفقاً لقواعد القانون دون الإخلال بالعقوبات المقررة إذا كان الخطأ يشكل جريمة يعاقب عليها القانون .[١]

مسؤولية المدير عن أخطاء نائبه:

إذا كان المدير مرخصاً له في اختيار نائبه دون تحديد شخص بعينه فإن كل خطأ يحصل من النائب يسأل عنه هذا النائب بحسب الأصل ما لم يكن العمل الذي حصل منه الخطأ الموجب للتعويض يدخل ضمن السلطات العادية للنائب، فتلتزم به الشركة متى تم التصرف باسمها ولحسابها، وفي هذه الحالة لا يسأل المدير إلا عن سوء اختياره للنائب أو عن الخطأ في التعليمات التي أصدرها إلى نائبه.[٢]

أما إذا كان المدير غير مرخص له في اختيار نائبه، ورغم ذلك عين مساعداً له في إدارة شركة كان المدير مسئولاً عن الأخطاء الصادرة من النائب كما لو صدر الفعل الموجب للتعويض من المدير نفسه، ويكون الاثنان مسئولين عن تعويض الضرر بوجه التضامن، وذلك طبقاً لقواعد مسؤولية المتبوع عن أعمال التابع متى توافرت شروطها مادة (٣١٢، ٣١٣) مدني.[٣]

تقادم دعوى المسؤولية على المدير أو المديرين

لم تنص المواد التي عالجت شركات التضامن على المدة التي تنقضي خلالها دعوى مسؤولية المديرين عن الفعل الموجب للتعويض الذي حصل خلال إدارتهم للشركة.

ومن ثم يثور التساؤل هل يعني ذلك أن يظل المدير–أو المديرين–عرضه لدعوى المسؤولية في أي وقت من الأوقات.

---

[١] المادة(٣٠٤) مدني يمني.

[٢] د/ محسن شفيق، الوسيط في القانون التجاري، مرجع سابق، ص٣٧٨.

[٣] لمزيد من التفصيل راجع: د/ سالم أحمد علي، مسؤولية المتبوع عن أعمال التابع، رسالة دكتوراه، حقوق عين شمس، ود/ عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج٢، مجلد٢، طبعة ١٩٨١م، ص٥٢٤وما بعدها.

لا نعتقد أن محل هذا السؤال هو هدف المشرع ومقصوده، بل إنه يسعى دائماً إلى وضع سقف زمني تنقضي فيه دعاوى المسؤولية في مواجهة المدير الناشئة عن إدارته للشركة، يشهد ذلك ما قضت به المادة (١٣٤/ب شركات) بسقوط دعوى المسؤولية قبل أعضاء مجلس الإدارة في الشركة المساهمة بمضي سنتين من تاريخ ارتكاب الفعل الموجب للمسئولية.

ولا يوجد–في نظرنا–ما يمنع من تطبيق هذا النص في شركات الأشخاص ومنها شركة التضامن بصدد المدير غير الشريك، اما المدير الشريك فإنه يظل محكوماً بالقواعد العامة للتقادم ما لم ترفع عليه دعوى بعد حل الشركة وتصفيتها فإنها تخضع لأحكام التقادم الخمسي.[١]

ومن خلال العرض السابق لمسؤولية المدير في القانون يستنتج الباحث بأن الفقه الإسلامي والقانون الوضعي يتفقان في الأعمال القانونية وأثرها التي يباشرها المدير، فإذا تجاوز المسؤوليات التي منحت له، فإن الشركة لا تكون مسؤولة عن تلك التصرفات ويكون مسؤول عنها ويضمن ما يهلك أو يتلف من أموال الشركة، ويضمن كل خسارة تلحق الشركاء، لأنه لم يؤذن له التصرف فيها.

الخاتمة

قال تعالى: (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا).[٢]

الحمد لله الذي بتوفيقه أنجز هذا البحث الخاص بالسلطات والمسئولية في إدارة الشركات التجارية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي (دراسة مقارنة) رغم ما فيه من القصور والنقصان كعمل بشري وحسبي أني اجتهدت وبذلت جهدي والكمال لله وحده، وفي الختام نورد أهم النتائج والتوصيات التي تضمنها هذا البحث كما يلي:

أولاً: النتائج:

---

[١] المادة (١٣٤/ب) شركات يمني.

[٢] سورة البقرة، الآية (٢٨٦).

١– بينت الدراسة أنه يجوز فقهاً وقانوناً أن يتعدد المديرون للشركة، فالأصل في الشريعة الإسلامية أن الشركاء جميعاً وكلاء عن بعضهم في إدارة الشركة، فيجوز لكل شريك أن يديرها أما في القانون فالمدير إما أن يكون شريكاً أو غير شريك.

٢– تبين لنا أن إدارة الشركة التي تستند في إدارتها وتصريف شؤنها في الفقه الإسلامي إلى أمرين هما الوكالة والعرف، كما تقوم الشركة على الوكالة والكفالة كما في شركة المفاوضة عند فقهاء المسلمين وشركة التضامن عند القانونيين.

٣– لم يتعرض الفقه الإسلامي لطريقة تعيين أو عزل المدير الاتفاقي أو غير الاتفاقي وإنما ترك للشركاء حرية ذلك.

٤– اتفق فقهاء الفقه الإسلامي وشراح القانون على قاعدة عامة وهي أنه يجوز للمدير الشريك أن يتصرف في أعمال الشركة بما يعود عليها بالمصلحة ويؤدي إلى نجاحها مع وضع قيود تحد من تصرفاته بما يبيحه الشرع.

٥– توصلنا في هذه الدراسة أن هناك اتفاقاً عاماً في الفقه الإسلامي والقانون أنه يجوز للشريك المدير والمدير غير الشريك التصرف في شؤون الشركة ضمن الغرض الذي أنشئت من أجله الشركة وضمن ما تقضي العادة والعرف به دون حاجة إلى إذن الشركاء.

٦– يستنتج الباحث بأن الآراء الفقهية مجمعة على أن للمدير الشريك أو أحد الشركاء أن يتصرف بمال الشركة بما يناسب المصلحة، وأن لا يعود بالضرر على باقي الشركاء، فهذه هي مسؤولية المدير وقد أجاز الفقهاء أن يؤكل الشريك المدير غيره استحساناً لا قياساً.

٧– كشفت الدراسة أن الفقه والقانون يتفقان في الأعمال القانونية التي يباشرها المدير تنصرف إلى الذمة المالية للشركة مادام يتعامل باسمها ومادام لم يتجاوز السلطات الممنوحة له، فإذا تعداها فإن الشركة تكون مسؤولة عن تصرفاته وهو مسئولاً عنها

٨– تبين لنا من خلال الدراسة أن هناك حالات يكون الشريك المدير مسؤولاً عنها، ويمكن مسائلته في أمواله الخاصة منها:

أ–عدم تقديم رأس مال الشركة عند تأسيس الشركة ومخالفته لتقسيم الأرباح والخسائر.

ب–مخافة الشريك المدير الصلاحيات الممنوحة له في إدارة الشركة أو التجاوز عليها أو التعامل مع الغير بصفته شريك في الشركة.

ج–أي تصرف يقوم به المدير من غش أو سوء استخدامه للصلاحيات أو قيامه بإدارة الشركة أخرى في نفس الوقت ذات أغراض مماثلة.

٩– يتفق الفقه الإسلامي والقانون الوضعي بأن المدير إذا تجاوز السلطات الممنوحة له فيكون مسؤول عن أي تصرف قام به، سواءً في مواجهة الشركة أو الشركاء أو الغير، لذلك فهو يضمن ما يهلك أو يتلف من أموال الشركة ويضمن كل خسارة تلحق الشركاء، لأنه لم يؤذن له التصرف فيها.

١٠– انتهت الدراسة بوجود أوجه التشابه في سلطات المدير ومسئوليته في إدارة الشركات التجارية في الفقه الإسلامي والشركات القانونية، حيث أنها يمكن انطباق قواعد الشريعة الإسلامية في الشركات بشكل عام على الشركات القانونية مع بيان ما يتعاض مع الشرع في أحكامها الجزئية.

١١– إن اختلاف المذاهب الفقهية ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعلومات التي يستفاد منها، فالاجتهاد في الشريعة الإسلامية باب واسع يجب العمل به لإثراء المكتبة الإسلامية وحل المشاكل التي تواجه الأمة الإسلامية بما يقدمه المفكرون والفقهاء المسلمون من حلول مناسبة، سواء كانت بالأخذ بها في حضارة غيرنا مادام لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية الغراء أو بإحداث البدائل في حالة وجود المعارضة.

ثانياً: التوصيات:

١– يوصي الباحث بضرورة تعيين مدير أو مديرين لتصريف أعمال الشركة فور انعقادها، لأنه في حالة عدم التعيين يعتبر المدير بحكم المديرين ولا شك أن هذا الحكم سيؤدي إلى اضطراب أحوال الشركة خصوصاً إذا كان عدد الشركاء غير قليل.

٢– لا يمنع من تعيين مدير للشركة من غير الشركاء في شركة التضامن، وإن كان الحق يعود في إدارتها في الأصل إلى الشركاء، وكذلك ليس ثمة ما ينع من أن يكون المدير أكثر من واحد إذا لم يكن شريكاً.

٣– ندعو المقنن اليمني أن يتبين نظرية الوكالة لمن يتولى الإدارة في الشركة، لأن إرادة الشركاء قد اتجهت إلى تعيين مدير للشركة فكان ذلك ايجاباً منهم.

٤– نوصي بعزل أن يتم عزل المدير الشريك بأغلبية الشركاء، لأن الشركاء قد يختلفوا عزلة بالإجماع.

٥– نرى أن القول بإجازة بعض التصرفات عند بعض الفقهاء التي يجوز للشريك المدير أن يقوم بها في رأس مال الشركة ومنع بعضها عند آخرين إنما كان بناءً على ما يراه كل مذهب منهم من أن هذه التصرفات متمشية مع العرف وعادة التجار أو غير متمشية، وغالبيتهم في ذلك منع المنازعة وإنجاح الشركة.

٦– ضرورة أن تتحمل الشركات التجارية مسئولياتها في تحقيق التنمية المستدامة وتحقيق التوازن بين القواعد الاقتصادية والتأثيرات البيئية والاجتماعية.

٧- على فقهاء المسلمين السعي لتطوير فقه الشركات على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية حتى يكون صالح ومواكب لكل زمان وكل جديد.

٨- وجوب على المدير شريكاً كان أو غير شريكاً أن يبذل من العناية في تدبير مصالح الشركة وإدارتها ما يبذله الرجل المعتاد، لأنه يتقاضى أجراً نظير إدارته ومن ثم يكون مسئولاً قبل الشركة عن أخطائه في الإدارة.

٩- نوصي عدم انحراف المديرين بإدارة الشركات التجارية فرداً كان أو جماعة عن الحدود الموسوعة في العقد التأسيسي للشركات أو القانون.

١٠- تحديد التصرفات التي يجوز للمدير الشريك (المضارب) في مال المضاربة أمر لابد منه لدى المذاهب الفقهية ونأمل أن يطبق هذا في الأنظمة المعاصرة.

١١- نوصي المشرع اليمني بضرورة أن ينص في المادة (١/٣٨) من قانون الشركات فيما إذا أبرم أحد المديرين تصرفاً لحساب الشركة، بالرغم من معارضة غيره من المديرين.

١٢- توصي الدراسة أن المدير إذا لم يتجاوز السلطات الممنوحة له فهي تتحملها الشركة، أما إذا تجاوز تلك المسئوليات التي منحت له فإن الشركة لا تكون مسؤولة عن تلك التصرفات ويكون مسئولاً عنها ويتضمن ما يهلك.

١٣- تكاتف الجهود بين جميع الدول العربية والإسلامية لإيجاد قانون دولي إسلامي ينظم علاقة الدول بعضها ببعض في جميع المجالات ومنها الإدارة والمسئولية في الشركات التجارية والذي نستمد أحكامها من أحكام الشريعة الإسلامية المستوعبة للمتغيرات الجديدة.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم:

ثانياً: الكتب الفقهية:

١. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لزكريا الأنصاري، المطبعة الميمنية، مصر، عام١٣١٣هـ.

٢. أقرب المسالك إلى مذهب مالك، لأبي البركات أحمد الدر دير، دار المعارف، مصر، ج٣، عام١٣٩٣هـ.

٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ت(٥٨٧) هـ، ج٥، المطبعة الجمالية بالقاهرة.

٤. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن رشد الحفيد القرطبي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

٥. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي، المطبعة الأميرية، مصر، ج٣، ج٥، عام١٣٧٦هـ.

٦. تكملة المجموع شرح المهذب للشيرازي، تصنيف محمد نجيب المطيعي، مطبعة الإمام بمصر، ج١٣، (د–ت).

٧. حاشية الخرشي على مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد الخرشي، (١١٠١) هـ، دار صادر، بيروت، (د–ت).

٨. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعالم العلامة شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، ت(١٢٣٠) هجرية، على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدر دير، دار إحياء الكتب العربية، مصر، (د–ت).

٩. حاشية مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد المعروف بالحطاب، ت(٩٥٤) هجرية، مكتبة النجاح بليبيا، ج٤، عام١٩٩٣م.

١٠. رد المحتار على درر المختار، شرح تنوير الأبصار، للإمام محمد أمين الشهير بابن عابدين، ت(١٢٥٢) هجرية، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي معوض، قدم له الأستاذ الدكتور/ محمد بكر إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ–١٩٩٤م.

١١. روضة الطالبين، لأبي زكريا يحي شرف النووي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق، ج٤، (د–ت).

١٢. شرح فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسيي ثم السكندري المعروف بان الهمام الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية بمصر، الطبعة الأولى، ١٣١٦هـ

١٣. شرح منتهى الإرادات، لمنصور البهوتي، مطبعة أنصار السنة المحمدية، ج٢، عام١٣٦٦هـ.

١٤. فتح العزيز شرح الوجيز، للإمام أبي القاسم عبد الكريم محمد الرافعي، ت(٦٢٣) هـ، مطبوع بهامش المجموعة شرح المهذب، دار الفكر، مصر، (د–ت).

١٥. كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور البهوتي، مطبعة أنصار السنة المحمدية، ج٢، (د–ت)

١٦. المبسوط لشمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة للطباعة، لبنان، ج١، عام١٤٠٦هـ–١٩٨٦م.

١٧. المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، المتوفى(١٧٩) هجرية، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج٣، الطبعة الأولى، عام١٤١٥هـ–١٩٩٤م.

١٨. مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى السيوطي الرحياني، المكتب الإسلامي، دمشق، ج٣، عام ١٩٦١م.

١٩. المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الدمشقي الصالحي الحنبلي، تحقيق الدكتور/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الخامسة، عام ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م.

٢٠. منتهى الإرادات، تأليف منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٦م.

٢١. نهاية المحتاج في شرح المنهاج، للأمام شمس الدين محمد الرملي، طبعة بولاق، ج٢، عام١٣٩٢هـ.

ثالثاً: الكتب الفقهية الحديثة:

١– د/ عبد العزيز عزة الخياط، الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ج١، الطبعة الثانية، عام١٤٠٣هـ–١٩٨٣م.

٢– الأستاذ/ علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٣١٧هـ–١٩٩٦م.

٣– الأستاذ/ علي الخفيف، الشركات في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، عام١٩٧٨م.

رابعاً: الكتب القانونية:

١– د/ أبو زيد رضوان، الشركات التجارية في القانون المصري، دار الفكر العربي، القاهرة، عام١٩٨٨م.

٢– د/ حمود شمسان، الشركات التجارية وفقاً لقانون الشركات اليمني الجديد، الطبعة الثانية، عام١٩٩٠م.

٣– د/ سميحة القليوبي، الشركات التجارية، النظرية العامة للشركات وشركات الأشخاص، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، عام١٩٩٢م.

٤– د/ عبد الحميد الشواربي، موسوعة الشركات التجارية، منشأة المعارف، الاسكندرية، الطبعة الثالثة، عام١٩٩١م.

٥– د/ عبد الرحمن عبد الله شمسان، الموجز في مبادئ القانون التجاري، "الأعمال التجارية، التاجر، المتجر" وأحكام الشركات التجارية، منشورات جامعة صنعاء، ١٤٣٤هـ–٢٠١٣م،

٦– د/ عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، دار النهضة العربية، مصر، عام١٩٦٢م.

٧– د/ عبده محمد السويدي، أحكام إدارة الشركات التجارية، دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ–٢٠١٢م.

٨– عزيز العكيلي، الشركات التجارية في القانون الأردني، دراسة مقارنة مع قوانين الشركات من كل العراق، لبنان، السعودية، مصر، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، عام١٩٩٥م.

٩- د/ علي حسن يونس، الشركات التجارية، مطبعة أبناء وهبة حسان، القاهرة، عام ١٩٥٧.

١٠- ---------، القانون التجاري، دار الفكر العربي، القاهرة، عام١٩٧٠م.

١١- د/ عمار زعبي، إدارة الشركات التجارية، منشورات جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، لسنة ٢٠٢٢م.

١٢- د/ محسن شفيق، الوسيط في القانون التجاري، دار المطبوعات، القاهرة، عام١٩٨٦م.

١٣- د/ محمد حسني عباس، شركات الأشخاص والمؤسسات العامة، مصر، عام١٩٦٠م.

١٤- د/ منية شوايدية، شركات الأشخاص–شركات الأموال–الشركات ذات الطبيعة المختلفة، منشورات جامعة ٨ ماي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، ٢٠٢١م.

ثامناً: القوانين:

١- القانون المدني اليمني رقم(١٤) لعام ٢٠٠٢م.

٢- قانون الشركات اليمني رقم(٢٨) لعام ٢٠٢٤ م.

٣- القانون المدني المصري فيما يتعلق بالشركات من المادة ١٩–المادة ٦٥

رحلة الوزير محمد الغساني إلى إسبانيا (١٦٩٠–١٦٩١م)
قراءة في «رحلة الوزير في افتكاك الأسير»

د. سلوى الشودري

الملخص

رحلة السفير المغربي محمد الغساني إلى إسبانيا (١٦٩٠–١٦٩١): قراءة في رحلة الوزير في إفتكاك الأسير

تتناول هذه المقالة رحلة السفير المغربي محمد بن عبد الوهاب الغساني إلى إسبانيا في عامي ١٦٩٠ و١٦٩١، كما وثّقها في كتابه رحلة الوزير في إفتكاك الأسير.

تستكشف الدراسة الأبعاد التاريخية والدبلوماسية والثقافية لهذه البعثة، ولا سيما المفاوضات المتعلقة بالأسرى المسلمين واستعادة المخطوطات الإسلامية. وباعتماد منهج تاريخي وتحليلي، تفحص الدراسة تصوير الغساني للمجتمع الإسباني، والمؤسسات السياسية، والممارسات الدينية، والحياة الثقافية.

وتُولى اهتمام خاص لبناء «الآخر الإسباني»، واستمرار الذاكرة الأندلسية، والعلاقة بين الملاحظة الدبلوماسية والهوية الثقافية.

تُبرز المقالة أهمية رواية الغساني بوصفها وثيقة تاريخية قيّمة، وإسهامًا مهمًا في أدب الرحلات المغربي، يعكس انخراطًا مبكرًا للفكر المغربي مع الحضارة الأوروبية.

الكلمات المفتاحية: محمد الغساني؛ أدب الرحلات المغربي؛ البعثات الدبلوماسية؛ إسبانيا؛ الأندلس؛ التمثّلات الثقافية؛ العلاقات المغربية الإسبانية.

Abstract

The Journey of the Moroccan Envoy Muhammad al-Ghassani to Spain

(1690–1691): A Reading of Rihlat al-Wazir fi Iftikak al-Asir

This article examines the journey of the Moroccan envoy Muhammad ibn Abd al-Wahhab al-Ghassani to Spain in 1690–1691, as documented in his travelogue Rihlat al-Wazir fi Iftikak al-Asir (The Minister's Journey to Ransom the Captive).

The study explores the historical, diplomatic, and cultural dimensions of this mission, particularly the negotiations concerning Muslim captives and the recovery of Islamic manuscripts. Using a historical and analytical approach, it investigates al-Ghassani's representations of Spanish society, political institutions, religious practices, and cultural life.

Special attention is given to the construction of the Spanish Other, the persistence of Andalusian memory, and the relationship between diplomatic observation and cultural identity.

The article highlights the significance of al-Ghassani's account as a valuable historical document and an important contribution to Moroccan travel literature, reflecting an early Moroccan intellectual engagement with European civilization.

Keywords: Muhammad al-Ghassani; Moroccan Travel Literature; Diplomatic Missions; Spain; al-Andalus; Cultural Representations; Moroccan–Spanish Relations

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

مقدمة

يمثل أدب الرحلة أحد الأجناس النثرية التي تلتقي فيها الكتابة الأدبية بالمعرفة التاريخية والجغرافية والاجتماعية، إذ لا يقتصر على تسجيل مسالك الانتقال وأسماء البلدان، بل يكشف طرائق النظر إلى الإنسان والعمران والعادات، ويرصد تمثلات الذات للآخر في سياقات ثقافية وسياسية مخصوصة. وتكتسب الرحلات المغربية إلى أوروبا أهمية مضاعفة لأنها توثق لحظات الاحتكاك المباشر بين ضفتي المتوسط، وتضيء جانبًا من تاريخ العلاقات المغربية الإسبانية.

وفي هذا الإطار تتناول هذه الدراسة رحلة الكاتب والسفير المغربي أبي عبد الله محمد بن عبد الوهاب الوزير الغساني، المدعو حمو، إلى إسبانيا خلال سنتي ١٦٩٠ و١٦٩١م، كما دونها في كتابه «رحلة الوزير في افتكاك الأسير». وتنبع أهمية النص من جمعه بين المهمة الدبلوماسية الرسمية، المتمثلة في افتداء الأسرى المسلمين واسترجاع الكتب العربية، وبين الملاحظة الدقيقة للمجتمع الإسباني في أواخر القرن السابع عشر، أي بعد سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م بنحو قرنين.[١]

وتتمحور إشكالية الدراسة حول السؤال الآتي: كيف تحولت سفارة رسمية غايتها افتكاك الأسرى واسترداد المخطوطات إلى نص رحلي يكشف صورة المجتمع الإسباني، ويعبر في الآن نفسه عن الذاكرة الأندلسية وتمثلات الذات المغربية للآخر الأوروبي؟ وللإجابة عن هذا السؤال تعتمَد قراءة تاريخية وصفية وتحليلية تراعي سياق إنتاج الرحلة، وطبيعة خطابها، والتمييز بين الوقائع الموثقة وتأويلات صاحب النص.

وتنتظم الدراسة في محاور تتناول مفهوم الرحلة السفارية، والتعريف بالغساني، والسياق التاريخي والدبلوماسي للسفارة، وأهدافها ورسالتها، ومسار الرحلة، وصورة المجتمع الإسباني بمستوياتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، ثم الخصائص الأسلوبية للنص ودلالاته الحضارية، قبل الوصول إلى خاتمة تجمع أهم

[١] محمد بن عبد الوهاب الغساني، سفير مغربي في مدريد في نهاية القرن السابع عشر: رحلة الوزير في افتكاك الأسير، تقديم وتحقيق عبد الرحيم بنحادة، طوكيو: منشورات معهد الأبحاث في لغات وثقافات آسيا وإفريقيا، ٢٠٠٥.

النتائج.

أولًا: الرحلة السفارية وإطارها الأدبي

الرحلة السفارية نص ينشأ عن مهمة رسمية يكلف بها سلطان أو جهاز دولة أحد الكتاب أو السفراء لدى سلطة أجنبية. وقد يتولى السفير نفسه تدوين الوقائع إذا كان من أهل الأدب والعلم، كما قد ينهض بهذه المهمة أحد مرافقيه. ولذلك تجمع هذه الكتابة عادة بين التقرير السياسي، ووصف مسار السفر، وتسجيل المشاهدات والانطباعات التي تتجاوز الغرض التفاوضي المباشر.[١]

وتندرج رحلة الغساني ضمن هذا النوع من الكتابة؛ لأنها نشأت في سياق سفارة مغربية إلى بلاط كارلوس الثاني، ثم تحولت إلى شهادة عن أحوال المدن والبوادي والعمران والعادات وأنظمة الاستقبال والتفاوض. ولا يصح وصفها بأنها وليدة النصف الأول من القرن الثامن عشر، لأن تاريخها الثابت يعود إلى أواخر القرن السابع عشر؛ أما ازدهار السفارات المغربية في عهد السلطان محمد بن عبد الله، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فيمثل مرحلة لاحقة لا ينبغي الخلط بينها وبين رحلة الغساني.

وتسمح هذه الخصوصية بقراءة الرحلة في مستويين متداخلين: مستوى الوثيقة التي تحفظ معطيات عن العلاقات المغربية الإسبانية، ومستوى النص الأدبي الذي يكشف كيفية تشكل صورة الآخر في وعي رحالة يحمل ذاكرة أندلسية ومرجعية دينية وثقافية خاصة. ومن ثم فإن الإفادة من النص تستلزم مقارنته بالمصادر التاريخية، وعدم التعامل مع جميع أحكام صاحبه بوصفها وصفًا محايدًا أو حقائق نهائية.

ثانيًا: محمد بن عبد الوهاب الغساني: التعريف والتمييز

هو أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب الوزير الغساني الأندلسي الأصل، المعروف بحمو، والمقيم بفاس ثم العامل في خدمة السلطان المولى إسماعيل بمكناس. تذكر كتب التراجم أنه توفي بفاس سنة ١١١٩هـ، الموافقة لسنتي

[١] محمد الفاسي، «الرحلات السفارية المغربية»، مجلة البينة، السنة الأولى، العدد السادس، أكتوبر ١٩٦٢، ص. ٢٤–١١. =

١٧٠٨–١٧٠٧م، ولا تسعف المصادر المعتمدة بتاريخ مضبوط لمولده. وقد اشتهر بالكتابة والاطلاع وحسن الترسل وسرعة نسخ الكتب، وهي خصال جعلته من كتاب المخزن الإسماعيلي المؤهلين للمهام الدبلوماسية.[١]

ويصفه عبد الرحمن بن زيدان بأنه «محمد حمو بن عبد الوهاب الوزير الغساني الأندلسي الأصل، الفاسي الدار والوفاة، المكناسي الوظيف»، ويبرز مهارته في صناعة الترسل وقدرته على كتابة المراسلات السلطانية وإنجازها بسرعة ودقة. وتشير هذه الترجمة إلى أن مكانته قامت على كفاءته الأدبية والإدارية، لا على حمله بالضرورة منصب الوزير بالمعنى المؤسسي الحديث، إذ كانت لفظة «الوزير» كذلك لقبًا عائليًا في نسبه.[٢]

وترد ترجمته أيضًا في «المنزع اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل بن الشريف»، وهو كتاب من تأليف عبد الرحمن بن زيدان، قدمه وحققه عبد الهادي التازي. ويقتضي التوثيق العلمي عدم نسبة تأليف هذا الكتاب إلى محققه؛ لأن التازي قام بالتقديم والتحقيق، بينما يعود أصل التأليف إلى ابن زيدان.[٣]

ومن الضروري، كذلك، التمييز بين صاحب «رحلة الوزير في افتكاك الأسير» والطبيب العشاب أبي القاسم بن محمد بن إبراهيم الوزير الغساني، صاحب «حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار»، المتوفى سنة ١٠١٩هـ. فاشتراك الرجلين في لقبي «الغساني» و«الوزير» لا يجيز جمع ترجمتيهما أو نسبة مؤلفات الطب والنبات إلى السفير محمد بن عبد الوهاب، الذي عاش بعد الطبيب بنحو قرن.[٤]

---

[١] عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، ج. ٤، ص. ٦١؛ جمال بامي، «حمو بن عبد الوهاب الغساني»، ميثاق الرابطة، الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٧ أكتوبر ٢٠١٦.

[٢] عبد الرحمن بن زيدان، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، ج. ٤، ص. ٦١.

[٣] عبد الرحمن بن زيدان، المنزع اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل بن الشريف، تقديم وتحقيق عبد الهادي التازي، ط. ١، الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص. ٢٧٦.

[٤] خزانة معهد المخطوطات العربية، فهرس «حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار»: المؤلف أبو القاسم بن محمد بن إبراهيم الوزير الغساني، المتوفى سنة ١٠١٩هـ. ويقارن بترجمة صاحب الرحلة عند ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس، ج. ٤، ص. ٦١.

=

وقد أهلت ثقافة الغساني وخبرته بالمراسلات الرسمية وقدرته على التفاوض السلطان المولى إسماعيل لاختياره سفيرًا إلى إسبانيا سنة ١٦٩٠م. وتذكر بعض الدراسات مشاركته لاحقًا في مهمة نحو الجزائر سنة ١١٠٣هـ/١٦٩٢م؛ غير أن هذا المعطى لا يغير طبيعة السفارة موضوع الدراسة، ولا ينبغي أن يفضي إلى الخلط بينها وبين سفارة مستقلة إلى الدولة العثمانية.[١]

ثالثًا: السياق التاريخي والسياسي للسفارة

تولى السلطان المولى إسماعيل الحكم سنة ١٠٨٢هـ/١٦٧٢م، وعمل على ترسيخ سلطة الدولة وتقوية الجيش واستعادة عدد من الثغور الساحلية. وفي هذا السياق احتلت قضية العرائش موقعًا مركزيًا في العلاقات المغربية الإسبانية، ولا سيما بعد استرجاع المدينة سنة ١٦٨٩م وما ترتب على ذلك من خلاف حول وضع الجنود الإسبان الذين وقعوا في الأسر وشروط إطلاق سراحهم.[٢]

واستند الجانب المغربي إلى رأي فقهي يفرق بين الاستسلام بعد العجز عن مواصلة القتال وبين الصلح القائم على شروط متفق عليها. ومن الفقهاء الذين تناولوا هذه القضية أبو عبد الله محمد المعروف بأبي مدين السوسي، في كتابه «السهم الرائش في حكم غنيمة العرائش». وأتاح هذا النقاش للسلطان أن يربط إطلاق مائة أسير إسباني بمطالب مقابلة تتعلق بالأسرى المسلمين والكتب العربية.[٣]

ولا يمكن فهم السفارة بمعزل عن الذاكرة الأندلسية التي ظلت حاضرة في وعي المغاربة؛ فالمخطوطات المطلوبة لم تكن مجرد ممتلكات مادية، بل ارتبطت بتاريخ علمي وحضاري خلفه المسلمون في مدن الأندلس. كما تجاوز

---

[١] جمال بامي، «حمو بن عبد الوهاب الغساني»، ميثاق الرابطة؛ محمد بن عبد العزيز الدباغ، «ارتسامات تاريخية حول المولى إسماعيل من خلال رحلة الوزير في افتكاك الأسير»، دعوة الحق، العدد ٢٧٨.

[٢] وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، «المولى إسماعيل (١١٣٩–١٠٨٢هـ/١٧٢٧–١٦٧٢): موطد دعائم الدولة المغربية»؛ حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته، بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

[٣] محمد بن عبد العزيز الدباغ، «ارتسامات تاريخية حول المولى إسماعيل من خلال رحلة الوزير في افتكاك الأسير»، دعوة الحق، العدد ٢٧٨.

مطلب افتكاك الأسرى حدود الانتماء المغربي الضيق، إذ شمل المسلمين الموجودين في إسبانيا، سواء أكانوا مغاربة أم من أقاليم أخرى.

وهكذا تداخلت في المهمة ثلاثة أبعاد: بعد سياسي يتصل بالتفاوض بين دولتين، وبعد إنساني يتعلق بمصير الأسرى، وبعد ثقافي يروم استرجاع قسم من التراث المكتوب. ويكشف هذا التداخل أن الرحلة لا تنحصر في وصف إجراءات دبلوماسية، بل تمثل شاهدًا على العلاقات بين السلطة والذاكرة والمعرفة في غرب المتوسط.

رابعًا: أهداف السفارة وشروط التفاوض

حدد الخطاب السلطاني هدفين رئيسيين لمهمة الغساني: استرداد خمسة آلاف كتاب من الكتب العربية والإسلامية المحفوظة في إسبانيا، وافتداء خمسمائة أسير مسلم. وقد ارتبط هذان المطلبان بقضية مائة أسير إسباني من أسرى العرائش، على أساس تخصيص خمسين منهم لمبادلتهم بخمسة آلاف كتاب، والخمسين الآخرين لمبادلتهم بخمسمائة أسير مسلم.

وتكشف صيغة المقايضة عن منزلة الكتاب في السياسة الثقافية للمولى إسماعيل، لأن الطلب لم يتجه إلى التعويض المالي وحده، بل إلى المصاحف والكتب التي خلفتها الخزائن الأندلسية. وفي الوقت نفسه تضمنت الرسالة مخرجًا تفاوضيًا واضحًا، إذ أجازت تعويض الكتب بأسرى مسلمين إضافيين إذا تعذر تسليمها.

وقد نقل عبد الله العمراني نص الرسالة السلطانية في كتابه عن المولى إسماعيل، واستفاد منه محمد بن عبد العزيز الدباغ في تحليل ظروف السفارة. وترد الرسالة هنا مع تسوية ما ظهر في النسخة الأصلية من أخطاء كتابية وعلامات ترقيم، مع الحفاظ على لغتها التاريخية وخصوصيتها الوثائقية.[١]

خامسًا: نص الرسالة السلطانية إلى ملك إسبانيا

بسم الله الرحمن الرحيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

---

[١] عبد الله العمراني، المولى إسماعيل بن الشريف، ص. ١٧٩؛ محمد بن عبد العزيز الدباغ، «ارتسامات تاريخية حول المولى إسماعيل من خلال رحلة الوزير في افتكاك الأسير»، دعوة الحق، العدد ٢٧٨.

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

من عبد الله إسماعيل، المتوكل على الله، المفوض أمره إلى الله، أمير المؤمنين المجاهد في سبيل رب العالمين، الشريف الحسني، أيده الله، آمين.

إلى عظيم الروم، وملك أقاليم إسبانيا وبلاد الهند، والمتولي أمورها والمتصرف في أقطارها، دون كارلوس. السلام على من اتبع الهدى، أما بعد:

فقد بلغنا كتابكم صحبة خديمكم دون مانويل بيردلون، وخديمكم دون أبيل مسيح، وهو الكتاب الذي وجهتم لنا جوابًا عن كتابنا الذي صدرناه لكم ووصلكم صحبة الفرايلي قبل هذا.

وبعد أن قرأناه وفهمنا لفظه ومعناه، وألقى إلينا خديمكم دون أبيل مسيح ما في خاطركم، وما طلبتموه منا من فك هذه المائة من النصارى الذين وقع الكلام فيهم قبل هذا، رددنا إليكم جواب كتابكم، ووجهناه مع خديم دارنا العلية بالله، كاتبنا ومتولي الأقرب من بساطنا، السيد محمد بن عبد الوهاب الوزير. ولولا مزيتكم عندنا ومعرفتنا بمنصبكم ما سمحنا بفراق كاتبنا عن بساطنا لمهمات أمورنا، وأذنا لخديمنا الأكبر الأعز الأشهر أبي الحسن علي بن عبد الله أن يبعث معه رجلًا من أصحابه، فوجه خديمنا عبد السلام بن أحمد جسوس معاشرًا له ومرافقًا. وعند الكاتب المذكور قضية دخول جند الإسلام المظفر بالله على نصارى العرائش، وفي علمه وعلى باله كل ما كان في ذلك من الكلام والأسباب وكيفية الخبر؛ فثقوا به، وتعرفوا منه، فإنه حفظه ورعاه من أوله إلى آخره لملازمته لبساطنا العلي بالله في سائر أوقاته.

ونحن، بلا شك، كنا أعطينا القول لهذه المائة من النصارى بالسراح، ولكن وقع من النصارى ما اختل منهم من الأسباب ما يوجب عدم الوفاء لهم بذلك؛ فمنهم من كان ينادي بلفظ «مينا على رؤوسهم»، ومنهم من لم يرض بخروجهم على ذلك القول، وكاد يفتك بمن دخل إليهم من خدامنا، فارًّا بنفسه حتى أدرك وقتل على الموج. وحاجنا، مع هذا كله، كبار ملتنا وعلماء شريعتنا وأئمة ديننا، بأن قالوا لنا: إن المسلمين كانوا أشرفوا على الغنيمة ساعتئذ، ووقع الغلب والظفر، ولم يبق للنصارى إلا الموت بالسيف أو الغرق؛ فلا وجه لسراحهم في الشريعة رأسًا.

وكنا، في هذه المدة، نتردد في الكلام مع هؤلاء العلماء، حفظهم الله، وقالوا لنا: هؤلاء المائة يكونون أسرى ويسترقون من كل وجه. كيف وقد أخذوا العرائش من أول وهلة بلا موجب، بل أضغطوا الشيخ ابن السلطان الذهبي، وقبضوا عليه حتى أنفقوا عليه أموالًا عديدة، ومسكوا أولاده بسببها حتى أعطاهم العرائش على ضغط منه، وعلى غير تأويل حقيقي في ذلك؟ وذكرونا في مسألة غدر أسلافهم بأهل غرناطة وغيرهم بما يزيد على الأربعين ألفًا بعد تعدي الشروط على ستين شرطًا، ولم يفوا بواحد منها، إلى غير ذلك من الغدر والمكر بأهل غرناطة وغيرهم من أهل الأندلس في كل بلد وقرية؛ فألفيناهم ما تكلموا إلا بالحق، وبقينا في حيرة من أجل هذه المسألة من وجهين.

الأول: لا نقدر أن نخالف شريعتنا التي هي أساس ديننا. والوجه الثاني: ذلك القول الذي سمع في شأن تلك المائة أحببنا الوفاء به، وأنفت نفوسنا أن يسمع عنا الناس أننا قلنا كلمة ولا نوفي بها. ولولا معارضة العلماء لنا بهذا الاحتجاج القوي، لكنا سرحنا هذه المائة من الفرايلي وأصحابه الذين أتوكم قبل هذا مسرحين. فلأجل هذا أبصرنا كلام علمائنا في هذه النازلة، ولا بد منه ولا محيد عنه، وأحببنا أن يسمع الناس أنا وفينا بقولنا، ولم يلزم فيه حرج ولا معارضة ولا كثرة اعتراض، ولم يلزم فيه، من جهة الشرع، إثم.

فأردناكم تعلمون لنا وجه خلاص هذه المائة بالوجه الذي عملناه لكم وأعطيناكم فسحة فيه؛ وإلا فالمائة المذكورة أسرى من جملة إخوانهم. وذلك أن تعطونا، في الخمسين نصرانيًا من هذه المائة، خمسة آلاف كتاب، مائة كتاب عن كل نصراني، من كتب الإسلام الصحيحة المختارة المحفوظة في خزائنهم بإشبيلية وقرطبة وغرناطة، وما والاها من مدن وقرى، حسبما يختارها خديمنا المذكور من المصاحف وغيرها؛ وأن تعطونا خمسمائة أسير من المسلمين في الخمسين الأخرى، عشرة أسرى لكل نصراني.

وإن لم توجد الكتب التي هي مرادنا، فاجعلوا عوضها من أسرى المسلمين، وأعطوهم لنا من الأسرى الذين في الأغربة وغيرها. وقبلنا منكم، في العدد المذكور، الرجل والمرأة والصبي الصغير والكبير والشيخ المسن، من إيالتنا وغيرها؛ إذ ما لنا قصد إلا الأجر والثواب في فكاك أسرى المسلمين، كيفما كانوا ومن أي بلد كانوا. وإلا فالاعتناء الكلي إنما يكون بأهل الدواوين من الجند أو العلماء حملة الشريعة، وعامة المسلمين إنما نقصد

بفكاكهم وجه الله تعالى.

فإن أنتم سارعتم إلى هذه المسألة فما عملكم إلا الخير في أرواحكم وفي إخوانكم، وإن ثقل عليكم هذا الأمر ولم تقدروا عليه، فأرجعوا خديمنا الكاتب الذي وجهناه إليكم في أمان الله كما أتاكم، والمائة من النصارى نصيرهم من جملة الأسرى إخوانهم يخدمون مثلهم. وإذا نحن أبصرنا منكم المسارعة إلى أغراضنا والجد في ابتغاء مرضاتنا، وأنجزتم بأرواحكم في هذه المسألة، فلا ترون منا إلا ما يعجبكم؛ وحتى باقي نصاراكم الذين هم عندنا من أصحاب العرائش وغيرها، من غير هذه المائة، نعمل لكم الكلام في سراحهم بما يرضينا فيهم عندكم، إن عملتم الواجب الذي لنا عليكم وتعرفتم الصواب الذي تعين عليكم كما ذكرتم في كتابكم. وبرجوع خديمنا حاملًا ما ذكرناه في هذه المسألة، تتلقاه هذه المائة من النصارى بسبتة، ويكون ملتقى الجميع فيها، ولا عندنا معكم في هذا إلا الجد الصحيح والعمل الصريح بحول الله تعالى.

وكتب لسادس عشر ذي الحجة الحرام، خاتم عام واحد ومائة وألف، الموافق لـ٢٠ شتنبر ١٦٩٠م.[١]

سادسًا: المفاوضات ونتائج السفارة

تجمع الرسالة بين التذكير بالمكانة السياسية للمغرب، وإبراز الاعتبارات الدينية والإنسانية، وفتح باب التبادل المشروط. وهي لا تقطع إمكان التسوية، بل تعرض بديلًا واضحًا إذا تعذر استرجاع الكتب. ويظهر من خطابها أن الوفاء بالكلمة يمثل حجة تفاوضية موازية للحجة الفقهية، وهو ما يضفي على الوثيقة طابعًا دبلوماسيًا يتجاوز مجرد التهديد أو عرض القوة.

ويصف الغساني أثر الرسالة في البلاط الإسباني قائلًا: «وحين انفصلنا عنه يوم ملاقاتنا معه، وناولناه الكتاب السلطاني، دفعه إلى النصراني الحلبي المترجم ليترجمه، فلما رأى ما فيه، وما أشار به عليه أمير المؤمنين من إعطاء خمسة آلاف كتاب وخمسمائة أسير، ثقلت عليه الوطأة، ووقعت المشورة منه في ذلك مع أهل ديوانه، فرأوا

[١] عبد الله العمراني، المولى إسماعيل بن الشريف، ص. ١٧٩. أدرجت الرسالة بصياغة إملائية منقحة مع حذف الاستطراد التفسيري المقحم في متن الوثيقة في النسخة الأصلية.

=

أن الإجابة إلى ما دعاهم إليه المولى إسماعيل أولى لهم وأوفق».[١]

وتفيد المصادر بأن المفاوضات انتهت إلى قبول تعويض الكتب بأسرى مسلمين إضافيين بعد تعذر تسليم المخطوطات المطلوبة، ليبلغ مجموع المفرج عنهم ألف أسير. ويذكر عبد الهادي التازي أن هؤلاء الأسرى عادوا إلى المغرب في شتنبر ١٦٩١م، أي بعد عودة الغساني بنحو أربعة أشهر. وبذلك تحققت الغاية الإنسانية للسفارة على نحو أوسع، بينما ظل مطلب استرداد الكتب شاهدًا على استمرار قضية التراث الأندلسي في الوعي السياسي المغربي.[٢]

سابعًا: مسار الرحلة وبنيتها

غادر الغساني المغرب في ١٩ أكتوبر ١٦٩٠م، وسلك في طريقه محطات متعددة، منها مرسى جبل طارق وسبتة وقادس وسانتا ماريا وشريش والبريجة وأطريرة ومرشينة وإيشكة، ثم مر بأحواز غرناطة وقرطبة والكاربي وأندوخار ولينياريس ومناطق من لامانشا، قبل الوصول إلى طليطلة وختافي ومدريد في دجنبر من السنة نفسها. كما تنقل إلى أرانخويث وغيرها من المواضع القريبة من البلاط، ثم سلك طريق العودة إلى المغرب في ٢٠ ماي ١٦٩١م، وتنقطع مادة الرحلة عند طليطلة.[٣]

ويتحرك النص بين وصف المسالك والبلدان من جهة، واستحضار التاريخ الأندلسي والمشاهد الاجتماعية من جهة أخرى. فمرسى جبل طارق لا يمثل مجرد نقطة عبور، وإنما يستدعي ذاكرة الفتح، بينما تتحول قرطبة ومدريد وسائر المدن إلى فضاءات يختبر فيها الرحالة علاقته بالماضي الأندلسي وبالواقع الإسباني المعاصر له.

---

[١] محمد بن عبد الوهاب الغساني، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، ص. ٨٤؛ محمد بن عبد العزيز الدباغ، «ارتسامات تاريخية حول المولى إسماعيل»، دعوة الحق، العدد ٢٧٨.

[٢] عبد الهادي التازي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، ج. ٩، ص. ١١٢؛ محمد بن عبد العزيز الدباغ، «ارتسامات تاريخية حول المولى إسماعيل»، دعوة الحق، العدد ٢٧٨.

[٣] محمد بن عبد الوهاب الغساني، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، تقديم وتحقيق عبد الرحيم بنحادة، طوكيو، ٢٠٠٥؛ محمد الغساني الأندلسي، رحلة الوزير في افتكاك الأسير ١٦٩١–١٦٩٠، تحرير وتقديم نوري الجراح، دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

ويفتتح الغساني رحلته بديباجة تستحضر حكمة السفر ومنافعه، ثم يوضح التكليف السلطاني المتعلق بالأسرى والكتب. وبعد ذلك تتسع مادة النص لتشمل وقائع الاستقبال، والمفاوضات، وأحوال المدن، وما يثير انتباهه من عمران وطب وزراعة وتجارة وعادات. ومن ثم تتجاوز الرحلة الشكل الوصفي البسيط لتغدو بناءً متعدد المستويات.

ثامنًا: صورة المجتمع الإسباني في الرحلة

١. المستوى الاجتماعي والإنساني

تحتل قضية الأسرى مركزًا بارزًا في مشاهدات الغساني؛ إذ يصف لقاءهم به في بعض المدن، وما أبدوه من أمل في العودة إلى أوطانهم. ويظهر السفير في هذا السياق بوصفه حاملًا لوعد سياسي وإنساني، يطمئن الأسرى إلى أن غاية مهمته السعي إلى تحريرهم. وتمنح هذه المشاهد النص بعدًا وجدانيًا لا يقل أهمية عن نتائجه التفاوضية.

كما يتابع الرحالة مظاهر الحياة اليومية في المدن والقرى، من أنماط الاستقبال والاحتفال إلى الغناء والرقص والعلاقات بين السكان. وتنبع قيمة هذه الملاحظات من اقترابها من تفاصيل لا تحفظها عادة المراسلات الرسمية. غير أن الحكم عليها ينبغي أن يراعي اختلاف العادات بين المجتمعين، وألا يحول انطباعات السفير الخاصة إلى تعميم قاطع على جميع الإسبان.

وتستوقف الغساني كذلك الخدمات الطبية وتنظيم المستشفيات وما لاحظه من نظافة ورعاية للمرضى. ولا تعني إشادته بهذه الممارسات أنه كان طبيبًا أو صاحب مؤلفات في الأعشاب؛ وإنما تدل على انتباهه إلى وجوه التنظيم الاجتماعي والصحي في المجتمع الذي زاره. وهنا تتجلى أهمية الفصل بين وصف الرحالة لمؤسسة ما وبين نسبته المهنية أو العلمية.

٢. المستوى الثقافي والعقدي والذاكرة الأندلسية

تتجسد الذاكرة الأندلسية في نظرة الغساني إلى المدن والآثار والمساجد التي عرف تاريخها من خلال انتمائه الأسري والثقافي. وكان وقوفه عند مسجد قرطبة من أكثر اللحظات كثافة، لأن هذا المعلم يمثل في وعيه شاهدًا على حضارة إسلامية مضت، وعلى التحولات التي عرفتها الأندلس بعد انتهاء الحكم الإسلامي.

ويكشف وصفه لبعض الجماعات ذات الجذور الأندلسية واليهودية عن اهتمامه بمسائل الانتماء والتحول الديني والاندماج الاجتماعي. غير أن هذه المقاطع لا تقرأ خارج ظروف التوتر الديني ومحاكم التفتيش والذاكرة الجماعية التي طبعت تلك المرحلة؛ فهي تعبر عن موقع صاحبها ومرجعيته بقدر ما تقدم معلومات عن المجتمع الذي لاحظه.

وترد في النص أحكام دينية حادة على بعض المعتقدات أو الممارسات المسيحية، وهي أحكام تنتمي إلى المعجم الجدلي السائد في زمن الرحلة. ومنهج القراءة النقدية يقتضي عرضها بوصفها جزءًا من خطاب تاريخي، لا تبنيها باعتبارها توصيفًا معاصرًا لمجتمع أو لدين. وفي المقابل تكشف محاورات الغساني وملاحظاته قدرة على الإنصات والاستطلاع والتعامل مع الآخر رغم الاختلاف العقدي.

٣. المستوى الاقتصادي والعمراني

أولى الغساني عناية لأوضاع الفلاحة والمراعي وغابات الزيتون والكروم، ولاحظ خصوبة عدد من المناطق الأندلسية وتنوع إنتاجها. ومن شواهده قوله: «ومن الغد ارتحلنا إلى مدينة أطريرة، وفيما بينهما بلاد متسعة وأرض فسيحة معمورة بغرائب الحرث والمواشي، وأكثر غنم الأندلس أسود». ويبرز هذا الوصف صلة النص الرحلي بالمعرفة الجغرافية والاقتصادية، لا بالوقائع السياسية وحدها.[١]

وتناول الرحالة توزيع بعض المهن والحرف، وحضور فئات وافدة في سوق العمل، وأثر الثروات القادمة من المستعمرات في مظاهر الاستهلاك والترف. إلا أن تفسير الكسل أو النشاط أو البنية الاقتصادية انطلاقًا من

[١] محمد بن عبد الوهاب الغساني، رحلة الوزير في افتكاك الأسير، ص. ٣٩.

أمثلة محدودة يظل استنتاجًا صادرًا عن رحالة بعينه، ولا يكفي وحده لتعميم حكم على مجتمع كامل.

كما سجل ملاحظات عن المباني والأسواق وحركة التنقل والبريد، مما يكشف اهتمامًا بوسائل انتظام الحياة الحضرية وتداول الأخبار. وتزداد قيمة هذه المقاطع حين تقرأ باعتبارها شهادة جزئية مؤطرة بظروف السفارة، لا وصفًا شاملًا لكل أقاليم إسبانيا أو لجميع طبقات سكانها.

٤. المستوى السياسي والدبلوماسي

لم يقتصر اهتمام الغساني على المهمة الموكلة إليه، بل تابع أيضًا ما بلغه من أخبار الصراعات الأوروبية والعلاقات بين بعض القوى المسيحية والدولة العثمانية. ويعكس هذا الانتباه وعيًا بأن العلاقات المغربية الإسبانية تتأثر بتوازنات إقليمية ومتوسطية أوسع، وبأن السفير لا ينقل المطالب وحدها، بل يراقب البيئة السياسية التي تتشكل فيها المفاوضات.

وتتجلى الوظيفة التقريرية للرحلة في وصف مجالس الاستقبال والبروتوكول الملكي وتعدد جلسات التشاور. ومع ذلك لا تسمح المصادر المتاحة بالجزم بوجود تقرير سري منفصل صاحب كل رحلة سفارية؛ لذا ينبغي عرض هذا الاحتمال في حدود ما تؤيده الوثائق، وعدم تحويله إلى قاعدة عامة غير موثقة.

ويكشف نجاح التفاوض حول الأسرى أن السفارة لم تكن مجرد مناسبة للمشاهدة، بل ممارسة سياسية لها نتائج عملية. وفي الآن نفسه حفظ النص معلومات عن الطرف المقابل، وعن آليات التفاوض وتمثيل السلطة وطرق المخاطبة، وهي عناصر تجعل الرحلة مادة نافعة لدراسة التاريخ الدبلوماسي المغربي.[١]

تاسعًا: الخصائص اللغوية والأسلوبية

اعتمد الغساني لغة نثرية تجمع بين تقاليد الكتابة المخزنية ودقة الوصف وسهولة السرد. وتظهر صلته بصناعة الترسل في الديباجة والمخاطبات السلطانية، بينما تبدو نزعة التبسيط في وصف المشاهد وتفسير الألفاظ

[١] عبد الهادي التازي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، ج. ٩، ص. ١١٢؛ محمد بن عبد العزيز الدباغ، «ارتسامات تاريخية حول المولى إسماعيل»، دعوة الحق، العدد ٢٧٨.

الأجنبية وتسجيل أسماء المدن والأشخاص كما وصلت إليه. وهذا التنوع ينسجم مع طبيعة الرحلة التي تخاطب قارئًا يريد معرفة الوقائع لا الوقوف عند الزخرفة اللفظية وحدها.

واستعمل صاحب الرحلة ألفاظًا إسبانية أو دارجة حين وجدها أدق في نقل واقع مغاير، مع محاولة تقريب معناها إلى القارئ العربي. ولا يدل هذا التداخل المعجمي بالضرورة على ضعف في العربية؛ بل يكشف رغبة في المحافظة على دلالة المصطلحات المرتبطة بالمؤسسات والعادات والرتب وأسماء المواضع.[١]

ويخلص محمد الأخضر إلى أن «الانطباع العام الذي يخرج به القارئ لهذه الرحلة هو الدقة في الملاحظة والاهتمام بتصوير كل ما أثار الإعجاب أو الفضول بأكثر ما يمكن من الأمانة والصدق». ومع ذلك ينبغي التمييز بين أمانة الملاحظة، من جهة، وحدود التأويل أو ما قد يصيب النصوص المنقولة من تحريف النساخ، من جهة ثانية.[٢]

ومن أبرز سمات النص أيضًا الجمع بين السرد الخطي للانتقال وبين المقاطع الاسترجاعية التي تستحضر تاريخ الأندلس. فإذا وقف الرحالة عند مدينة أو أثر، انتقل من وصف حاضرهما إلى استدعاء ما يحفظه عنهما من أخبار الماضي. وبهذا تتجاور في الرحلة وثيقة السفر، والذاكرة الحضارية، والتأمل في اختلاف المجتمعات.

عاشرًا: الدلالة الحضارية وحدود قراءة الآخر

تكمن فرادة الرحلة في أنها تضع الباحث أمام ذات مغربية تتأمل فضاءً أوروبيًا يرتبط في ذاكرتها بتاريخ أندلسي سابق. فالآخر الذي يراه الغساني ليس غريبًا تمامًا، لأن أرضه ومدنه وآثاره تحمل شواهد على حضور عربي إسلامي قديم؛ لكنه في الآن نفسه مجتمع مختلف في تنظيمه السياسي ومرجعيته الدينية وعاداته اليومية.

وتتشكل صورة إسبانيا في النص من توتر ظاهر بين الإعجاب ببعض وجوه العمران والنظام والخدمات، وبين

---

[١] محمد الفاسي، الأدب المغربي، ص. ٥٣٥؛ محمد الأخضر، الحركة الأدبية بالمغرب على عهد الدولة العلوية، دار الرشاد الحديثة، ١٩٧٧.

[٢] محمد الأخضر، الحركة الأدبية بالمغرب على عهد الدولة العلوية، دار الرشاد الحديثة، ١٩٧٧؛ جمال بامي، «حمو بن عبد الوهاب الغساني»، ميثاق الرابطة.

الحزن على ضياع الأندلس والرفض العقدي لعدد من الممارسات. ولا ينبغي اختزال هذا التوتر في ثنائية مبسطة تجعل المغرب «متخلفًا» وإسبانيا «متقدمة» على نحو مطلق؛ فمثل هذه الأحكام المعاصرة لا تكفي لشرح واقع تاريخي مركب، وقد تحجب اختلاف السياقات والمؤسسات وموازين القوة.

إن قراءة الغساني قراءة علمية تستدعي الفصل بين ثلاثة مستويات: ما شاهده مباشرة، وما نقله عن غيره، وما أولَه انطلاقًا من مرجعيته الثقافية والدينية. كما تستدعي مقابلة روايته بالمصادر والوثائق الأخرى، لأن النص الرحلي، مهما بلغت قيمته، يظل شهادة جزئية صاغها صاحبها من موقع دبلوماسي مخصوص.

ومع هذه الحدود تظل الرحلة وثيقة ذات قيمة عالية، لأنها تربط بين قضية الأسرى، واسترجاع التراث المكتوب، وتمثلات الأندلس، وبدايات المعرفة المغربية المباشرة ببعض التحولات الأوروبية. وهي تكشف، كذلك، أن الدفاع عن الهوية والذاكرة لم يمنع صاحبها من الانتباه إلى مظاهر التنظيم والحياة اليومية لدى الطرف الآخر.

خاتمة

تخلص هذه الدراسة إلى أن «رحلة الوزير في افتكاك الأسير» تتجاوز كونها سجلًا لمهمة دبلوماسية محدودة؛ فهي نص مركب يجمع الوثيقة السياسية بالشهادة الاجتماعية والذاكرة الأندلسية والتجربة الأدبية. وقد أتاح موقع محمد بن عبد الوهاب الغساني، بوصفه كاتبًا وسفيرًا للمولى إسماعيل، نقل صورة متعددة المستويات عن إسبانيا في أواخر القرن السابع عشر، وعن طبيعة العلاقات المغربية الإسبانية بعد استرجاع العرائش.

وأظهرت دراسة الرسالة السلطانية أن السفارة قامت على مطلبين متلازمين: افتداء الأسرى المسلمين واسترجاع الكتب العربية. وإذا تعذر تحقيق المطلب الثاني بصيغته الأصلية، فإن قبول تعويضه بأسرى إضافيين أبرز مرونة التفاوض وحضور البعد الإنساني في المهمة، بينما أكدت المطالبة بالمخطوطات المكانة الرمزية والمعرفية للتراث الأندلسي في الوعي المغربي.

كما بين تحليل المشاهد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية أن صورة الآخر عند الغساني لم تتشكل من موقف واحد؛ بل جمعت بين الدهشة والإعجاب والنقد والحنين. ولذلك لا يصح التعامل مع أحكامه

بوصفها حقائق مطلقة، ولا اختزال الرحلة في خطاب عدائي أو انبهاري، وإنما ينبغي قراءتها في ضوء شروط عصرها ووظيفة صاحبها وحدود مشاهدته.

وأخيرًا، تبرز القيمة العلمية للرحلة في قدرتها على وصل التاريخ بالأدب والدبلوماسية بالثقافة، وفي ما تفتحه من إمكانات لدراسة تمثلات الذات والآخر والذاكرة الأندلسية. ويظل تحقيق النص ومقارنة رواياته وتدقيق ترجمته ومراجعه شرطًا أساسيًا لفهمه فهمًا دقيقًا، ولتجنب الخلط بين صاحب الرحلة وغيره ممن اشتركوا معه في بعض الألقاب.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر الأصلية

١. الغساني، محمد بن عبد الوهاب. سفير مغربي في مدريد في نهاية القرن السابع عشر: رحلة الوزير في افتكاك الأسير. تقديم وتحقيق عبد الرحيم بنحادة. طوكيو: منشورات معهد الأبحاث في لغات وثقافات آسيا وإفريقيا، ٢٠٠٥.

٢. الغساني، محمد بن عبد الوهاب. رحلة الوزير في افتكاك الأسير ١٦٩١–١٦٩٠. تحرير وتقديم نوري الجراح. دار السويدي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

٣. ابن زيدان، عبد الرحمن. إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس. الجزء الرابع.

٤. ابن زيدان، عبد الرحمن. المنزع اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل بن الشريف. تقديم وتحقيق عبد الهادي التازي. الطبعة الأولى. الدار البيضاء، ١٩٩٣.

٥. الناصري، أحمد بن خالد. الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى.

ثانيًا: المراجع والدراسات

١. الأخضر، محمد. الحركة الأدبية بالمغرب على عهد الدولة العلوية. دار الرشاد الحديثة، ١٩٧٧.

٢. التازي، عبد الهادي. التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم. الجزء التاسع، ١٩٨٦.

٣. الدباغ، محمد بن عبد العزيز. «ارتسامات تاريخية حول المولى إسماعيل من خلال رحلة الوزير في افتكاك الأسير». مجلة دعوة الحق، العدد ٢٧٨.

٤. العمراني، عبد الله. المولى إسماعيل بن الشريف.

٥. الفاسي، محمد. الأدب المغربي.

٦. الفاسي، محمد. «الرحلات السفارية المغربية». مجلة البينة، السنة الأولى، العدد السادس، أكتوبر ١٩٦٢.

٧. مؤنس، حسين. تاريخ المغرب وحضارته. بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

٨. بامي، جمال. «حمو بن عبد الوهاب الغساني». ميثاق الرابطة، الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٧ أكتوبر ٢٠١٦.

ثالثًا: الفهارس والمصادر المؤسسية

١. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب. «المولى إسماعيل (١١٣٩–١٠٨٢هـ/١٧٢٧–١٦٧٢): موطد دعائم الدولة المغربية».

٢. خزانة معهد المخطوطات العربية. فهرس «حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار»، تأليف أبي القاسم بن محمد بن إبراهيم الوزير الغساني، المتوفى سنة ١٠١٩هـ.

٣. مكتبة معهد العالم العربي بباريس. الفهرس الببليوغرافي لكتاب «سفير مغربي في مدريد في نهاية القرن السابع عشر: رحلة الوزير في افتكاك الأسير»، تحقيق عبد الرحيم بنحادة، طوكيو، ٢٠٠٥.

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

التخطيط اللغوي في السودان والتشكيل السوسيولغوي إبان حرب2026-2023 : دراسة وثائقية حجاجية استشرافية

د. بهاءالدين الهادي أحمد

المستخلص

تبحث هذه الدراسة في العلاقة بين التخطيط اللغوي والتشكيل السوسيولغوي المحتمل في السودان، مع التركيز على سياق الحرب التي اندلعت في أبريل .2023 وتؤكد الدراسة صراحةً أنها دراسة وثائقية، تحليلية، حجاجية، واستشرافية؛ لا تقدم قياساً ميدانياً مباشراً لمعدلات التحول اللغوي، نظراً لغياب مسح لغوي وطني حديث أثناء الحرب. وتعتمد المنهج التحليلي الوثائقي المقنن، وفق إجراءات انتقاء، وترميز، وتحقق متقاطع، مع توظيف المقارنة المحدودة والاستشراف المؤسسي، بالاستناد إلى الأدبيات العلمية، والوثائق الدستورية، والمصادر المؤسسية حتى أبريل .2026 وتبين أن المشكلة الرئيسة لا تتمثل في التعدد اللغوي ذاته، وإنما في الفجوة بين الاعتراف بالتنوع وبين التخطيط المؤسسي القادر على تحويله إلى برامج وموارد. كما تشير إلى أن النزوح يعيد تشكيل شبكات استعمال اللغة، ويرفع أهمية اللغات الأوسع انتشاراً في التعليم والخدمات، مع تجنب تقدير معدلات التحول في غياب بيانات وطنية حديثة. وتقترح الدراسة نموذجاً تعددياً وظيفياً متدرجاً، مؤصلاً علمياً، يقوم على توزيع الوظائف اللغوية، وإنشاء مؤسسة وطنية للتخطيط، وإجراء مسح لغوي شامل، وتطوير التعليم والموارد الرقمية.

الكلمات المفتاحية: التخطيط اللغوي، السياسة اللغوية، السودان، اللغات السودانية، التشكيل السوسيولغوي، التحول اللغوي، التعدد اللغوي، النزوح، الحرب، العدالة اللغوية.

Abstract

This study examines the relationship between language planning and potential sociolinguistic transformations in Sudan, with a focus on the context of the war that erupted in April 2023. The study explicitly states that it is a documentary, analytical, argumentative, and prospective study; it does not provide direct field measurement of language shift rates due to the absence of a recent national linguistic survey during the war. It adopts a systematic documentary-analytical methodology, following procedures of selection, coding, and cross-validation, with limited comparison and institutional foresight, based on scholarly literature, constitutional documents, and institutional sources up to April 2026. The findings indicate that the central problem does not lie in linguistic diversity itself, but in the gap between recognition of diversity and institutional planning capable of transforming it into programs and resources. The study also shows that displacement reshapes language use networks and increases the importance of more widely spoken languages in education and services, while avoiding unsupported estimates of shift rates in the absence of recent national data. It proposes a scientifically grounded gradual functional multilingual model based on the distribution of linguistic functions,

the establishment of a national planning institution, a comprehensive linguistic survey, and the development of education and digital resources.

***Keywords**:* language planning, language policy, Sudan, Sudanese languages, sociolinguistic formation, language shift, multilingualism, displacement, war, linguistic justice.

١. المقدمة

تحتل المسألة اللغوية موقعاً يتجاوز حدود الاتصال اليومي؛ لأنها تتصل بتوزيع الفرص، والموارد، والسلطة، والاعتراف الاجتماعي. وفي المجتمعات متعددة اللغات، لا تكون اللغة مجرد وسيلة محايدة، بل تصبح جزءاً من البنية المؤسسية التي تحدد من يستطيع الوصول إلى التعليم، والإدارة، والإعلام، والخدمات. ومن هذا المنظور، تبدو دراسة السودان حالةً مناسبةً لفحص العلاقة بين التنوع اللغوي وبناء الدولة، وبين التخطيط اللغوي والتحولات السوسيولغوية في سياق النزاع المسلح.

1.1 مشكلة الدراسة

تتمثل المشكلة في وجود فجوة بين الاعتراف بالتعدد اللغوي، وبين بناء مؤسسات وسياسات قادرة على إدارة هذا التعدد بصورة مستدامة. فقد أظهر تاريخ السودان تفاوتاً بين النصوص الرسمية والممارسة المؤسسية، كما أن التحولات التي أحدثتها الحرب والنزوح منذ أبريل 2023 تفرض أسئلةً جديدةً حول التعليم، والخدمات الإنسانية، والإدارة المحلية، والإعلام، وتوثيق اللغات.

٢,١ أسئلة الدراسة

1. كيف تشكلت السياسة اللغوية في السودان عبر المراحل التاريخية الرئيسة؟
2. ما الفارق بين الاعتراف القانوني باللغات وبين التخطيط العملي لها؟

3. كيف يمكن تفسير التحولات السوسيولغوية المرتبطة بالنزوح والحرب دون افتراض نتائج لا تثبتها البيانات؟

4. ما الذي يمكن أن يستفيده السودان من نماذج تخطيط لغوي مقارنة؟

5. ما الإطار المؤسسي الأكثر واقعيةً لبناء سياسة لغوية تعددية بعد الحرب؟

١.٣ أهداف الدراسة

1. تحليل مسار السياسة والتخطيط اللغوي في السودان تاريخياً ومؤسسياً.

2. تمييز مستويات السياسة اللغوية عن مستويات التخطيط والتنفيذ.

3. تحليل أثر النزوح والحرب في إعادة تشكيل مجالات استعمال اللغات.

4. تحديد مواطن القوة والقصور في البنية المؤسسية الحالية.

5. اقتراح إطار استشرافي قابل للتنفيذ يحترم وحدة الدولة وتنوعها اللغوي.

١.٤ الدراسات السابقة والفجوة البحثية والإضافة العلمية

اعتمدت الدراسة على أعمال تأسيسية، مثل: خير السيد (2011)، و Abdelhay, Abu-Manga, and Miller (2015). وتم توسيع المراجع الحديثة لما بعد ٢٠٢٣، وهي: Miller et al. (2023) عن ديناميات الخرطوم؛ و Manfredi and Tosco (2024) عن هشاشة التوثيق في النزاعات؛ و Al-Amin and Idris (2024) عن لغة الخدمات الإنسانية في دارفور؛ و UNICEF Sudan(٢٠٢٤)، و UNESCO (٢٠٢٥)، و UNHCER (٢٠٢٦b, ٢٠٢٦a) حول النزوح وتعطل التعليم.

تتمثل الفجوة البحثية في عدم وجود دراسة جمعت بين: (أ) التاريخ الدستوري، (ب) آلية ضغط النزوح على مجالات الاستعمال، (ج) إطار تنفيذي بمؤشرات قابلة للقياس.

تتمثل الإضافة العلمية في: (1) مصفوفة تمييز منهجي بين المعطى الموثق والاستنتاج التفسيري، (2) نموذج

مؤصل لقياس الحيوية اعتماداً على Fishman (1991) و UNESCO (2003) و Lewis and Simons (2010)، (3) ربط التخطيط اللغوي بالاستجابة الإنسانية.

2. الإطار النظري والمنهجي

١.2 السياسة اللغوية والتخطيط اللغوي

تستخدم أدبيات التخطيط اللغوي مصطلحي السياسة اللغوية والتخطيط اللغوي بصورة متداخلة أحياناً، إلا أن التمييز بينهما مفيد تحليلياً. فالسياسة اللغوية تشير إلى المبادئ والاختيارات والقواعد التي تحدد وضع اللغات وأدوارها، بينما ينصرف التخطيط إلى التدخلات المنظمة التي تحول الاختيارات إلى برامج، ومؤسسات، وموارد. ويقدم Spolsky (2004) منظوراً أوسع يربط السياسة اللغوية بالممارسات، والمعتقدات، والإدارة اللغوية.

2.2 التعريفات الإجرائية

تقصد الدراسة بـ "السياسة اللغوية" المبادئ والممارسات والمعتقدات والقرارات المؤسسية التي تؤثر في اختيار اللغات واستعمالها؛ وبـ"التخطيط اللغوي" التدخلات المنظمة التي تستهدف تغيير وضع اللغة، أو بنيتها، أو اكتسابها؛ وبـ "التحول اللغوي" تغيراً ممتداً في مجالات الاستعمال أو انتقال اللغة بين الأجيال؛ وبـ "التشكيل السوسيولغوي" إعادة تنظيم شبكات التواصل ومجالات استعمال اللغات نتيجة النزوح والحرب.

٣.2 منهج الدراسة وحدوده

تعتمد الدراسة المنهج التحليلي الوثائقي المقنن، وفق الإجراءات الآتية:

أولاً، الإجراءات الوثائقية: (1) الجمع: دستور السودان الانتقالي (2005)، وسياسة التعليم النيجيرية (2013)، وقانون اللغة الماليزي (1963/67)، وتقارير UNHCR و UNICEF و UNESCOحتى أبريل2026 ؛ (2) معايير الانتقاء: صلة مباشرة، وجهة موثوقة، وتاريخ واضح؛ (3)الترميز؛ (4) التحقق المتقاطع.

ثانياً، الإجراءات المقارنة: مقارنة محدودة لاستخراج مبدأين: اللامركزية الوظيفية، والمؤسسة المتخصصة. تم اختيار نيجيريا وماليزيا.

ثالثاً، الإجراءات الاستشرافية: بناء اتجاهات محتملة مع عمود درجة الإثبات.

3. التاريخ المؤسسي للسياسة اللغوية في السودان

اتسمت الإدارة الاستعمارية (1898–1956) بتوزيع وظيفي للغات. وبعد الاستقلال، اتجهت السياسة إلى السودنة والتعريب. وقد أسهم التعريب في توسيع الوظيفة المؤسسية للعربية، لكنه لم يصاحبه بناء منظومة متكاملة لتطوير اللغات السودانية الأخرى.

4. من الاعتراف الدستوري إلى فجوة التنفيذ

نص دستور السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥، المادة الثامنة، على أن اللغات الأصلية السودانية لغات قومية يجب احترامها وتطويرها وترقيتها، ونص على العربية بوصفها اللغة القومية الأوسع انتشاراً، وعلى العربية والإنجليزية لغتين رسميتين (جمهورية السودان،2005). ويمكن تحليل فجوة التنفيذ عبر أربعة مستويات: (1) التشريع، (2) المؤسسة، (3) الموارد، (4) القياس.

5. التعدد اللغوي والتشكيل السوسيولغوي

التعدد اللغوي في السودان ليس ظاهرةً طارئةً، بل جزء من البنية الاجتماعية والتاريخية. ويحدث التحول اللغوي عندما تنتقل الجماعة تدريجياً من استخدام لغة إلى أخرى في مجالات متزايدة.

6. الحرب والنزوح وإعادة تشكيل المجال اللغوي

منذ أبريل 2023، أدت الحرب إلى موجات واسعة من النزوح. وتفيد المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين بأن الحرب أدت إلى نزوح واسع النطاق، وبأن ملايين الأطفال أمضوا فترات طويلة خارج التعليم؛ وهي معطيات سياقية مهمة، لكنها لا تقيس بحد ذاتها تغير استعمال لغة بعينها (UNHCR, 2026).

7. القراءة الحجاجية: بين التوحيد والتعدد الوظيفي

تستند الحجة المؤيدة للغة مشتركة إلى: خفض تكاليف الإدارة، وتوحيد المناهج، وتسهيل انتقال الموظفين. والبديل الأكثر واقعيةً هو توزيع الوظائف: العربية دور وطني واسع، واللغات المحلية أدوار إقليمية وتعليمية وثقافية.

8. دروس مقارنة: نيجيريا وماليزيا

تقدم نيجيريا مثالاً على تعقيد التخطيط في دولة شديدة التنوع (أكثر من 500 لغة) .وتوضح التجربة الماليزية أهمية بناء مؤسسة لغوية قوية، مثلDewan Bahasa dan Pustaka ، بموجب قانون اللغة الوطنية1963/67)).

9. الإطار الاستراتيجي والحوكمة ومؤشرات التنفيذ

المرحلة الأولى، التأسيس (سنة1): إقرار الإطار القانوني للمجلس القومي للغات، وإجراء المسح اللغوي الأولي.

المرحلة الثانية، بناء الموارد (سنتان ٢–٣): تطوير المناهج، وتدريب معلمين ومترجمين، وإعداد المعاجم.

المرحلة الثالثة، التوسع والتقويم (سنتان ٤–٥): توسيع البرامج، وقياس التحصيل، ومراجعة كل خمس سنوات.

10. مناقشة النتائج ونموذج قياس الحيوية

تكشف القراءة أن السودان عرف سياسات لغوية متعددة، لكنه لم يطور جهازاً وطنياً قوياً للتخطيط. وتقترح الدراسة مصفوفة مؤصلة علمياً بناءً على Fishman (1991) و UNESCO (2003) و Lewis and Simons(2010)، وتتكون من ستة أبعاد قابلة للقياس من 0 إلى5 .

11. الخاتمة والتوصيات

تؤكد الدراسة أن قضية اللغة في السودان لا يمكن اختزالها في اختيار لغة واحدة. القضية الأساسية هي

تنظيم العلاقة بين اللغات وتوزيع وظائفها.

التوصيات:

1. إنشاء مجلس قومي متخصص في اللغات.
2. إجراء مسح لغوي وطني شامل.
3. اعتماد سياسة تعددية وظيفية متدرجة.
4. إدخال لغات البيئة في التعليم الأولي.
5. تطوير معاجم ومواد تعليمية رقمية.
6. إدماج البعد اللغوي في الخدمات الإنسانية.
7. دعم الإعلام المحلي متعدد اللغات.
8. وضع مؤشرات وطنية ومراجعة دورية.

12. المراجع

– Abdelhay, A., Abu-Manga, A., & Miller, C. (2015). Language policy and planning in Sudan: From local vernaculars to national languages. In B. Casciarri, M. A. M. Assal, & F. Ireton (Eds.), Multidimensional change in Sudan (1989–2011): Reshaping livelihoods, conflicts and identities (pp. 263–280). Berghahn Books. https://doi.org/10.1515/9781782386186

– Al-Amin, M., & Idris, H. (2024). Language and humanitarian access in Darfur. International Journal of Humanitarian Action.

– Cooper, R. L. (1989). Language planning and social change. Cambridge University Press.

Federal Republic of Nigeria. (2013). National policy on education (6th ed.). Nigerian Educational Research and Development Council.

– Fishman, J. A. (1991). Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages. Multilingual Matters.

- Hornberger, N. H. (2006). Frameworks and models in language policy and planning. In T. Ricento (Ed.), An introduction to language policy: Theory and method (pp. 24–41). Blackwell .

- Kaplan, R. B., & Baldauf, R. B., Jr. (1997). Language planning: From practice to theory. Multilingual Matters.

- Lewis, M. P., & Simons, G. F. (2010). Assessing endangerment: Expanding Fishman's GIDS. Revue Roumaine de Linguistique, 55(2), 103–120.

- Malaysia. (1963/67). National Language Acts 1963/67 (Act 32; revised 1971).

- Manfredi, S., & Tosco, M. (2024). Language documentation in conflict zones: Sudanese languages. Journal of African Languages.

- Miller, C., et al. (2023). Dynamics of Arabic and Sudanese languages in Khartoum after the revolution. Working paper.

Spolsky, B. (2004). Language policy. Cambridge University Press.

UNESCO. (2003). Language vitality and endangerment. UNESCO Ad Hoc Expert Group on Endangered Languages.

UNESCO. (2025). Languages matter: Global guidance on multilingual education. UNESCO. https://www.unesco.org/en/articles/languages-matter

-UNHCR. (2026). Three years on, war-weary Sudanese remain on the move (Briefing notes, 10 April 2026). UNHCR. https://www.unhcr.org/news/briefing-notes/three-years-war-weary-sudanese-remain-move

-UNHCR. (2026a). Sudan situation: Regional displacement update. UNHCR.

-UNHCR. (2026b). Global trends: Forced displacement in 2025. UNHCR.

-UNICEF Sudan. (2024). Learning loss and displacement report. UNICEF Sudan.

– دستور جمهورية السودان الانتقالي لسنة 2005، المادة الثامنة، وزارة العدل السودانية.

–خير السيد، بهاء الدين الهادي: التخطيط اللغوي في السودان ودوره في أوضاع اللغات السودانية، أطروحة دكتوراه، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا،(2011).

(أكتوبر–ديسمبر) ٢٠٢٦

الزمن الذاتي وكشف الكون القالب

بحث (علمي–لاهوتي) حول مفهوم الزمن والحياة الأبدية عند تزامن الزمن الذاتي للإنسان مع الزمن الإحداثي في الوجود رباعي الأبعاد

الباحث: عادل عوض غنيم

–الملخص ومنهجية البحث والكلمات المفتاحية

– ١–١ الملخص

إدراكنا لمفهوم الزمن مهم للغاية لأنه مُشارك في كل تفاصيل حياتنا، كما أنه مؤثر في كافة المواقع والأحداث على مستوى الكون كله رغم أنه عنصر معنوي. وقد قدم الفلاسفة والعلماء له تعاريف كثيرة على مدار العصور، لكنها كلها لم تكن دقيقة أو نهائية. في هذه الدراسة، نقدم مفهوماً جديداً للزمن، وهو: «*الحاضر الذي بلا زمن* [١] *الذي يتلاقى عنده الماضي والمستقبل*» وعلاقته بـ «الزمن الذاتي» [٢] و «الزمن الملائِم»[٣] $ن_م$ – τ *"Proper time"* – للإنسان، وتأثير تلك العلاقة على قدرته على الاكتشاف. هذا التعريف يتيح لنا فهم أداء الزمن في الواقع المحيط بنا، ومن ثم نتمكن من اكتشاف العلم الذي هو عنصراً حيوياً للبقاء المستمر بهذا

١– «**الحاضر الذي بلا زمن**» $ن_ح$: الماضي له زمن افتراضي، «نقول: منذ (...) سنة»، والمستقبل له زمن افتراضي، «نقول: بعد (...) سنة»، أما «الحاضر» فليس له زمن، «نقول: الآن، أو: عند هذه اللحظة». (الباحث).

2– «**الزمن الذاتي**» $ن_ذ$: هو الزمن الذي يشعر به كل فرد على حدة طبقاً لحِسه وإدراكه الذاتي المرتبط مباشرة بالحالة النفسية والذهنية التي يمر بها، وهو بلا وحدات ثابتة ولا يتزامن (غالباً) مع «الزمن الإحداثي» $ن$.

٣– «**الزمن المُلائِم**» $ن_م$: τ *"Proper time"* – هو الزمن المقاس بالساعة التي تتحرك مع الإنسان، هو الزمن الشخصي الحقيقي للفرد، وهو بلا وحدات ثابتة. ومعادلته في النظرية النسبية: $\Delta\tau = \sqrt{1 - \frac{v2}{c2}}\ \Delta t$. حيث: $\Delta\tau$ = *التغير في الزمن الملائِم*، V = *السرعة*، c = *سرعة الضوء*، Δt = *التغير في الزمن الإحداثي*.

=

الواقع، وكذلك استيعاب مفهوم «السرمدية» أو «الأبدية»، وكيفية الولوج بوعينا وبكياننا الذاتي إليها، وتحقيق المعرفة الكاملة عند «الكون القالب»[١].

أيضاً اختلاف مفاهيم الزمن وعدم دقتها، أدت إلى عدم قدرتنا على تفسير ظواهره في الطبيعة. فمن «الزمن الإحداثي» [٢] *ن* أو زمن نيوتن إلى «الزمن النسبي» *نُ* لأينشتاين – الذي يمثل البعد الرابع للوجود بالإضافة إلى الطول والعرض والعمق – وإلى أيضاً ما أضفناه من تعريف للزمن في هذا البحث، بالإضافة إلى «الزمن الفائق» *نفا*[٣] للإنسان الذي استحدثه الباحث. كل هذه الأزمنة، رغم أنها تعمل على نفس المواقع والأحداث بخصائصها الطبيعية، لكن عندما تُطبق عليها في أوقات متباينة وبواسطة أشخاص متنوعة فإنها تُظهر نتائج مختلفة.

Abstract

Our awareness of concept of time is important because time is involved in all details of our lives, and is influential in all locations and events in the entire universe, although it is an intangible element. Scientists have given time many definitions throughout

---

١– «**الكون القالب**»: اسمه العلمي «الكون الكتلي» *"Block Universe"* . نظرية لأينشتاين تشير إلى أن الماضي والحاضر والمستقبل موجودين بالفعل بأكملهم بتزامن في «قالب زمكاني» واحد.

/———

٢– «**الزمن الإحداثي**» ***ن***: أو «التوقيت العالمي المنسق» *"UTC"* الذي يقيس الزمن على مستوى العالم. وقد عرّفه نيوتن بأنه مطلق، ويسير في خط مستقيم، وهو ذو وحدات قابلة للقياس.

٣– «**الزمن الفائق**» ***نفا***: هو الزمن الذي تنتفي فيه بشكل تام مرونة الزمن، فيصبح إدراك «اللحظة الراهنة» (وما بها من معرفة) نمطياً وموحداً لأي وعيّ يبلغه. وعنده يتوافق إدراك نفس الحقائق بالضبط عند نفس وحدات «الزمن الإحداثي»، وهو يمكّن الوعيّ من إدراك كل أحداث الوجود (الماضية والمستقبلية) في الحاضر (اللحظي) والإلمام بكل معارف الوجود بشكل كثيف للغاية ونمطي حتى التمام. وعنده أيضاً يكون «الزمن الإحداثي» = الحاضر الذي بلا زمن = ٠ *(أي يستقر فيه الوعيّ للأبد)*. (الباحث).

ages, but they all are not were accurate and definitive. This study provide a new concept of time which is: *"Time is the timeless present at which past and future touch"*, and its relationship between man's "psychological time" and "coordinate time" and also "proper time" τ, and the impact of that relationship on his ability to discover. This definition of time allows us to understand its performance in reality surrounding us, and then we can discover science and knowledge, which have time as vital element in them, as well as understanding the concept of eternity and how to access with our awareness, and achieve full enlightenment in the "block universe".

Also, the different and inaccurate definitions of time have led inability of our explanations of its phenomena in physics. From "coordinate time" t or "Newton's time" to "relative time" t' or "Einstein's time" – which is the 4D of space in addition to length, width and depth – as well as which the researcher added in this study; "super time" t_s. Although those sorts of time work on the same sites and events with their physical characteristics, but when they applied to them at "different times" and with "different people", different results appear.

– ١–٢ منهجية البحث

هي نوعية، تعتمد على المفاهيم والمعاني والتعريفات والخصائص والوصف

– ١–٣ الكلمات المفتاحية

فيزياء الزمكان، الزمن كبُعد رابع للوجود، الزمن الإحداثي، الزمن النسبي، فلسفة الزمن، الزمن الذاتي، نظرية النسبية الخاصة، الكون القالب، علم الفلك اللاهوتي

٢–المقدمة

رغم وجود هامش من «عدم اليقين» في تفسيراتنا للظواهر الطبيعية، إلا أنه في معادلاتنا الرياضية المرتبطة بالزمن تكون النتائج في منتهى الدقة. ومنذ ظهور «نظرية النسبية الخاصة» لأينشتاين عام ١٩٠٥ تغيّر مفهوم الزمن لدينا ليأخذ بعداً جديداً للوجود، وهو أنه نسبي ويمثل البُعد الرابع له. وعند هذا الزمن ينكشف تاريخ الوجود بأسره (ماضيه ومستقبله) – كوحدة «زمكانية» واحدة – للوعيّ البشري. وأضيف هنا أن «الزمن الفعلي» $ن_{ف}$[1] للفرد، الكاشف لحقائق الوجود، يتحقق عند تزامن «زمنه الذاتي» $ن_{ذ}$ مع «الزمن الإحداثي» $ن$، فيتحولان في مجموعهما إلى هذا الزمن الخاص به، وأنه في أتم تزامنهما يتحول إلى «الزمن الفائق» الذي يقدر عنده على كشف «الكون القالب».

وقد أُكتشف –في إطار «الزمن الكمي» – على يد ماكس بلانك عام ١٩٠٠، أنه على مستوى الجسيمات دون ذرية، أنه يمكن أن ينعكس اتجاه حركة تلك الجسيمات الكمومية عبر «الأنفاق الكمومية» لتظهر في الماضي، مما يعني أنها تحركت بسرعة أكبر من سرعة الضوء (؟)، لتظهر في نفس اللحظة في «زمكانين» مختلفين (قبل أن تختفي). أي أن المراقب لها يكون مُطلعاً على الماضي والمستقبل الخاص بها في نفس الوقت، وهذا لا يحدث إلا عند الزمن كبُعد رابع للوجود حسب «نظرية النسبية الخاصة» مما يدعم دراستنا في إمكانية التواجد الدائم به، ونوال المقدرة على الاطلاع الآني المستمر على أحداث الوجود – الماضية والمستقبلية – بأسرهما في لحظة الحاضر السرمدي – التي بلا الزمن.

٣–فرضيات البحث اللاهوتية

٣–١ الفرضية الأولى

الطبيعة يمكن تشخيصها

---

[1] – «**الزمن الفعلي**» $ن_{ف}$: هو الزمن الذي يدرك عنده كل شخص، على حدة، الواقع والأحداث التي به، وعنده يتم التعامل مع تلك الأحداث، في هذا الواقع، أثناء تدفق «زمنه الذاتي»، وهو ليس له وحدات ثابتة. (الباحث).

على مدار العصور والثقافات شَخَص البشر الأشياء المادية والمعنوية لتسهيل فهمها؛ يقولون: «أتت العاصفة»، «مر الوقت». ونحن في الوقت الحاضر نتحاور مع برنامج الذكاء الاصطناعي كأنهم أشخاص طبيعيين... إلى آخره. ولم تُستَثن الطبيعة من هذا النمط الثقافي، فقد شُخصت وجُعلت ذات وعي وإرادة، وللامحدوديتها الزمنية والمكانية اتصفت بالكمال وبالتالي بالقدرة على فعل أي شيء، ومن ثم ألّهت (تحولت لإله)، فقد عبد الإنسان الشمس والقمر والنجوم في عصور ماضية. وفي الإطار العلمي المعاصر – وبالدارسة العلمية المتأنية – وجدنا بالفعل أن الطبيعة بهذه الصفات.

(الفرضية الأولى: لكونها سرمدية وبلا حدود مكانية، الطبيعة شُخصت وأُلهت على مدار العصور في الثقافات البشرية، وأصبحت ذات وعي وإرادة وقصد)

٣–٢ الفرضية الثانية

الطبيعة ببنيتها الرياضية متناهية الدقة توحد معها البشر المستنيرين عقلياً عندما اتحد زمنهم الذاتي مع الزمن الإحداثي

لأن الطبيعة:

- سرمدية (أزلية–أبدية)، *"Eternity"*
- ضخمة، *"Immensity"*
- ذات معرفة لا نهائية، *"Omniscience"*
- موجودة في كل مكان، *"Omnipresence"*

ومندمجة مع «الزمن الإحداثي» *ن* اللانهائي، فهي؛

- قادرة على إنتاج – أو فعل – ما لانهاية من الأشياء والأحداث، *"Omnipotence"*

وهذه بالضبط صفات الإله الخالق المذكورة في الكتب اللاهوتية – ذُكِر في (القرآن الكريم) عن صفة التواجد الشمولي لله في (سورة البقرة: آية ١١٥) «*... فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ...*».

والإنسان في تطلعه الغريزي المستمر إلى المعرفة يحقق جزءاً أصيلاً من تلك الصفات؛ وهو الاستمرارية، ويكون مدعواً لحياة أبدية متى حلت به تلك المعرفة، لأنه يصبح جزءاً من «ذكاء الطبيعة الفائق» *طذ* الكاشف لكل المعرفة، أو جزءاً من طبيعة الإله. فكل من طلب العلم يكتسبه، ويزداد منه، ليأتي بغته الكشف المباشر لعلوم الوجود كلها في وعيه، ويتواصل عقله مع «عقل الطبيعة» (إن جاز التعبير) ببنيته الرياضية – التي هي لغته

كما قال عالم الفلك الإيطالي (جاليليو جاليلي) (1564–1642) – تلك البنية التي يتضح تناسقها ومعقوليتها عندما تمثل معادلاتها في الرسوم البيانية. ومن ثم يتصف هذا الإنسان المستنير بصفات الخالق السرمدي، ويكون بطبيعته الأبدية التي يحقق بها كشف «الكون القالب» (علم الوجود بأكمله) في لحظة زمن الحاضر السرمدية.

(الفرضية الثانية: الطبيعة ببنيتها الرياضية هي الخالق الذي تواصل مع المستنيرين من البشر وأرشدهم لطريق اكتساب صفاته)

٣–٣ الفرضية الثالثة

إمكانية الحياة للأبد

في (شكل ٢) (تال)؛ عند بلوغ نقطة «الزمن الفائق» للإنسان، يتوقف تقدمه في «الزمن الإحداثي»، ويتزامن «زمنه الذاتي» مع الزمن الكوني كبُعد رابع للوجود، لذلك يستمر هذا الوعي للأبد مدركاً حقائق الوجود بأكملها في الوقت اللحظي (الدائم). وهذا بالضبط ما تعلن عنه المعتقدات الدينية؛ عن وجود أبدي كامل آتٍ متجدد، بلا نقصان ولا ملل، للبشر المستنيرين عقلياً بقوة العلم وأخلاقه، يُدرك ويُطبق فيه العلم اللانهائي عن هذا الوجود ذو المنافع – أو النعم – اللامحدودة والدائمة. يقول الوحي الإلهي على لسان رسوله: «*الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ هِيَ أَنْ يَعْرِفُوكَ أَنْتَ الإِلهَ الْحَقَّ وَحْدَكَ، ...*» (يوحنا ٣:١٧) – يستغرق الإلمام بكل المعرفة عن الطبيعة زمناً أبدياً.

(الفرضية الثالثة: الحياة الأبدية الكاملة ممكنه للكائن البشري المستنير متى توحد زمنه الذاتي مع الزمن الإحداثي للطبيعة)

٤–الدراسة

- **٤–١ الحاضر السرمدي** (فلسفياً)

جذبت فكرة الأبدية (انعدام الزمن) الفلاسفة منذ عدة قرون، وكان ممن حللها فلسفياً الفيلسوف اليهودي الهولندي (باروخ سبينوزا) (١٦٣٢–١٦٧٧)؛ إذ قال في كتابيه (علم الأخلاق) و (رسالة في اللاهوت

والسياسة) – كمرجعين تأسيسين لدراستنا – أن: «الله هو الطبيعة»، وهذا ما نثبته نحن أيضاً، وأنه (الله) موجود خارج الزمن، وهذا نعتبره صواباً أيضاً، ذلك لأن الزمن هو وهم نتصوره لترتيب الصور في ذاكرتنا (ما حدث قبل وما حدث بعد) ليس أكثر. أي أننا (نتخيل) أن هناك ماضي ومستقبل على نحو غير حقيقي. وبذلك تصبح لحظة الحاضر هي (كل) الزمن (الماضي والمستقبل). ولأن الحاضر بلا زمن، فإن تلك اللحظة التي نعيشها بها كل أحداث الخليقة (الأزلية–الأبدية) وهذا بالضبط ما توصلت إليه النظرية النسبية لأينشتاين عندما تحدثت عن «الكون القالب».

لكن (سبينوزا) يجعل الطبيعة بلا إرادة أو غاية، وهنا يختلف معه الباحث، فالطبيعة بما لديها من كمال لا يمكن أن تفتقر إلى شيء (مادي أو معنوي) ومنها الوعي والإرادة والقصد، وهي تصبح بهذه الصفات «شخص» اعتباري يفهم، فيكتسب حرية أن يفعل أو لا يفعل – أي يكتسب إرادة.

أما الفيلسوف النمساوي اليهودي (لودفيغ فتغنشتاين) (١٨٨٩–١٩٥١) فقد وصف في كتابه (تحقيقات فلسفية) – كمصدر تأسيسي أيضاً لهذا البحث – أن الزمن هو «مجموع الوقائع» التي تحدث في (الآن) الذي بلا امتداد، لأنه بلا زمن (أي أن الزمن غير موجود)، وعندئذ يصبح الوجود (أزلياً–أبدياً) في ذلك (الآن) وهذا يتفق معه الباحث، ويضيف إليه أنه يمكن لمن توحد مع خصائص الطبيعة، واجتهد لبلوغ الاستنارة (العلم والمعرفة) في كمالهما – كما هي الطبيعة – أن يكون أبدياً مثلها ويتمتع بفهمها أو بفهم الاله الخالق. وكذلك يفهم الأداة التي تفسر عمل الطبيعة في الوجود: الرياضيات، مهما تعقدت.

هذا هو مفهوم الحياة الأبدية التي ذُكرت في المعتقدات الدينية على ألسنة المستنيرين من الأنبياء والرسل: «الحياة المستمرة في (آن) بلا انقطاع ذات الاستنارة المطلقة، وما ينتج عن ذلك من متع ذهنية ومادية لا حدود لهما».

كما وصف الفيلسوف الوجودي الدنماركي (سورين كيركيغارد) (١٨١٣–١٨٥٥) الزمن بأنه (اللحظة) فقط لا غير، التي يتحقق عندها معنى الحياة (أي العلم العميق بجوهر الحياة). فاللحظة عنده هي الوقت الذي يلمس فيه الزمكان الأبدية بوعي متجدد. وهو اعتبر أن الإنسان كائناً ممزقاً؛ جسده في الزمنية (ميلاد – حياة

– موت) وروحه تتوق إلى الأبدية، وهذا ما يسبب له قلقاً (حالياً). أما الإنسان المؤمن هو من يعيش تلك اللحظة الأبدية وينعم بامتيازاتها. وهذا هو الهدف الرئيسي الذي يثبته البحث.

- **٤–٢ الحاضر السرمدي** (علمياً)

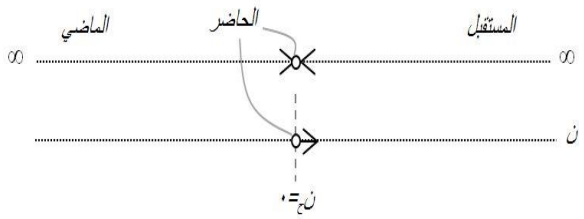
مكونات الزمن الإحداثي

يتكون «الزمن الإحداثي» *ن* من ثلاثة أجزاء:

- الماضي: هو كل اللحظات التي تسبق الحاضر
- الحاضر: الذي هو (الآن)
- المستقبل: هو كل اللحظات التي تلي الحاضر

و«الزمن الإحداثي» يرافق الحركة أو التغير في حالة الجسم الطبيعية في الفضاء ثلاثي الأبعاد (الطول والعرض والعمق) ويتحول إلى «زمن نسبي» يؤخذ في الاعتبار عند الحركة فائقة السرعة حسب النظرية النسبية. ومنذ «الانفجار الكبير» وحركة المادة وتغيرها مستمران، لذلك تخلق الزمن بنوعيه لحظة حدوث ذلك الانفجار – عند «زمن بلانك» (المساوي: ١٠$^{-٤٣}$ ث) – الذي أنتجت فيه الحركة المفاجئة للطاقة المصاحبة لـ «الانفجار الكبير» الجسيمات الكمومية المكونة للذرات.

وعند تحليل «اشعاع الخلفية الكوني ذو الموجة القصيرة» الـ (*CMB*) (الضوء الباهت الواصل إلينا اليوم المنطلق عن الانفجار الكبير) فإننا ننظر إلى إحداثيات الكون قبل ١٣,٨ مليار سنة (عمر الكون) وليس الآن، لكننا «نستَحضر» الماضي السحيق إلى الحاضر عندما نَدمج به بعداً رابعاً وهو الزمن. وهذا ينطبق أيضاً على توقعنا للمستقبل، فإننا ننقله إلى الحاضر في لحظة، مهما بَعُد – مثلاً عند توقع مواقع النجوم والكواكب أو تغير بنيتها ذلك باستخدام بيانات متاحة لدينا حالياً – عندما نستخدم الزمن. هنا ندرك أن الزمن المصاحب للحركة يمكن نقل ما به من أحداث (ماضية ومستقبلية) إلى الحاضر عندما يُدمج بالفضاء – أو بالواقع – ثلاثي الأبعاد. أي أن الحاضر أو (الآن) يصب فيه الماضي والمستقبل كليهما، وأن تدفق الزمن للأمام ما هو إلا التقدم (النظري) للحاضر (الذي بلا زمن) والذي هو مجرد فاصل بين الماضي والمستقبل في عمر الكون (شكل ١).



شكل ١–الزمن هو الحاضر. *الماضي والمستقبل يصبان في الحاضر الذي يتقدم في «الزمن* الإحداثي» *ن*

أي أن الزمن هو الحاضر «الساكن زمنياً» المتدفق إليه الماضي والمستقبل بلا انقطاع.

ولو رمزنا للحاضر – أو الآن – بالرمز $ن_{ح}$ وللماضي بالرمز $ن_{ما}$ وللمستقبل بالرمز $ن_{س}$ يكون:

$$ن_{ح} = ن_{ما} + ن_{س}$$

$$\text{و} \because \quad ن_{ح} = ٠$$

$$\therefore \quad ٠ = ن_{ما} + ن_{س} \qquad (١)$$

(أي الماضي والمستقبل عند دمجهما معاً يصبحان بلا زمن «بلا ماضي ولا مستقبل»)

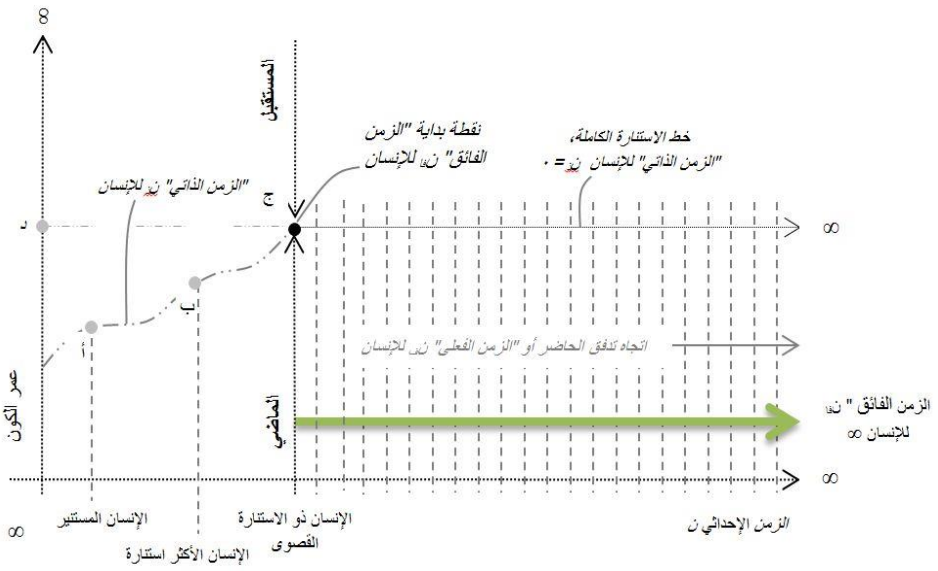
أي يكونا قد تحققا بالفعل. ويمكن الكشف عنهما كلياً كـ «وحدة واحدة» في (الآن) أو في (زمكان) الحاضر. لذلك، الزمن هو: «الحاضر∓»[١] أو «الآن∓» المستمر إلى الأبد والذي يكون به كل أحداث الوجود – «الكون القالب».

– ٤–٣ الزمن كبُعد رابع للوجود والزمن الذاتي للإنسان

«الزمن الإحداثي» *ن* له وحدات متساوية، تلك الوحدات لا تتزامن مع «الزمن الذاتي» $ن_{ذ}$ الخاص بالإنسان، فهذا الزمن الأخير منفصل عن *ن*. وهذا ما يجعل هناك صعوبة في اكتشاف المعرفة، لانعدام تزامن زمن الواقع الكوني مع زمننا الذاتي، فنفقد التواتر الزمني المطلوب معه لاكتشاف ما به من وقائع.

١– «**الحاضر∓**»: مصطلح مُستحدث في هذا البحث، وتفسيره: «الحاضر⁻» يشير إلى الماضي، و «الحاضر⁺» يشير إلى المستقبل، الجمع بينهما في لحظة واحدة يشار به بـ «الحاضر∓» أو «الآن∓». وهو ذو زمن صفري. (الباحث).

فالأن زمن الحاضر صفري، فإن الحاضر سرمدي، لذلك هو يجمع ماضي ومستقبل الوجود بأكملهما. ولكنه حالياً مشوهاً لدينا نتيجة عدم تزامن «الزمن الذاتي» للإنسان $ن_ذ$ مع «الزمن الإحداثي» $ن$. لذلك نحن لم نكتشف كثير من حقائق الوجود حتى الآن، لأنه لم ينطبق «زمننا الذاتي» مع $ن$ عند لحظة الحاضر «الفائقة» الكاشفة (للماضي والمستقبل) ككل، لتأثر وعيّنا بـ «زمننا الذاتي» الذي يُصّعب من اتصالنا بالحقيقة عند اللحظة الراهنة (شكل ٢).



شكل٢–الزمن الذاتي ودرجة المعرفة والزمن الفائق. *بزيادة المعرفة يقل تأثير «الزمن الذاتي» للإنسان في حياته، وعندئذ تزداد قدرته على التوصل لتلك المعرفة بمعدل أسرع حتى تبلغ منتهاها، كما يظهر عند النقاط (أ، ب، ج). وعند «الاستنارة الكاملة» (النقطة ج) يتزامن تدفق «الزمن الذاتي» للإنسان مع «الزمن الإحداثي» إلى ما لانهاية*

نجد بـ (شكل ٢) أن «الزمن الفعلي» $ن_ف$ للإنسان به «فجوة زمنية» في الحاضر تفصله عن التزامن مع «الزمن الإحداثي» $ن$ — وهذا يُفقد تزامن $ن_ذ$ للإنسان مع $ن$ فلا يتمكن من كشف كل المعرفة.

وتمثل هذه الفجوة مقدار «الزمن الذاتي» $ن_{ذ}$ المتناسب عكسياً مع وعيّ كُلّ فرد، وهو يفصل بين «زمنه الفعلي» $ن_{ف}$ و $ن$ ويعمل فجوة زمنية بينهما في الحاضر تزيل تزامنهما، ولذلك لا يمكن عمل وحدات زمنية لـ «الزمن الفعلي» للإنسان على الإطلاق.

ولأن $ن$ هو لا نهائي، فإن أي مدة به – مهما كانت طويلة – مقدارها ضئيلاً جداً يقترب من الصفر (معادلة ٢).

$$ن_{(أي\ مدة\ زمنية\ م)} = \frac{م}{\infty} = .$$

$$\therefore \quad م = .$$

(بالنسبة إلى الزمن اللانهائي)

أي: $ن_{(أي\ مدة\ زمنية)}$ = *زمن الحاضر* = . (٢)

(لذلك السرمدية، أو أي جزء منها، تكافئ «زمن الحاضر» $ن_{ح}$ (الإحداثي) الصفري ومتواجدة به)

هذا يؤكد إمكانية الاطلاع على ماضي ومستقبل الوجود بأكملهما في «الحاضر»، وتحقيق المعرفة الكاملة للإنسان عند «زمنه الفعلي»، عندما يتزامن «زمنه الذاتي» مع «الزمن الإحداثي» في الوجود رباعي الأبعاد.

– ٤–٤ طبيعة الزمن

طبيعة الزمن هي طبيعة «الحاضر»، وهو الذي خلق – بالنسبة الكائنات الواعية – هذه الطبيعة المادية والذاتية التي هي عليها الآن. نحن نمثل وعيّاً حال في المادة نجتهد لبلوغ الكمال المعرفي – يحدث ذلك عندما نتحد كلياً «ذهنياً» مع الوجود رباعي الأبعاد – وتعمل فينا «غريزة البقاء» العاملة بالضبط في طبيعة الزمن – المشتمل على كل المعرفة – الذي نعيش في طبيعته الآسرة بقوة. وعلى مستوى الجمادات فمادتها باقية للأبد تقريباً، ولكن لأنها بلا وعي لا تنزع لاكتساب أي معرفة.

– ٤–٥ تزامن الزمن الذاتي للإنسان مع الزمن الإحداثي

يحدث هذا التزامن عندما يغلب على الإنسان عمل العقل، في أقصى حد له، على كل أفكاره وأفعاله، فيجعل هذا تدفق «الزمن الذاتي» للإنسان $ن_{ذ}$ متزامناً مع تدفق «الزمن الإحداثي» $ن$ للطبيعة ببنيتها الرياضية. فينتج عندئذ «الإنسان الكامل» المتميز القادر على الاستلهام وإدراك حقائق الوجود مباشرة في اللازمن – أو في

الآن – متجاوزاً العمل الاستنتاجي للعقل القاصر. فعند هذا التزامن ينتج «الزمن الفائق» $ن_{ف}$ الذي يصبح عنده الإنسان في منتهى قدرته على الكشف، لأن زمنه الذاتي يصبح بنفس تواتر زمن الوجود رباعي الأبعاد. فيصبح قادراً على التجول فيه مستكشفاً الماضي والمستقبل بحرية عقلية كاملة، وتفسير النتائج الطبيعية للمعادلات الرياضية بشكل مباشر في «الحاضر∓».

– ٤–٦ الزمن الفعلي في الحاضر السرمدي

الزمن الفعلي $ن_{ف}$ للإنسان هو درجة تزامن «الزمن الذاتي» $ن_{ذ}$ مع «الزمن الإحداثي» $ن$، وهو الزمن الفاعل في حياة الإنسان

فالحاضر مرتبط ارتباطاً قوياً بالواقع (الآني) للوجود، المدرَك بالوعيّ البشري – أي بـ «الزمن الذاتي» للإنسان – وهو واقع متغير حسب ما يتعرض له الإنسان من مؤثرات خارجية ونفسية، وحسب درجة تأثره بها. فمدة حدث ما بالنسبة للإنسان قد تطول أو تقصر (نسبياً) حسب التغير في «زمنه الذاتي» المتدفق مع «الزمن الإحداثي»، وحجم المعرفة المكتشفة من ذلك الحدث يعتمد على درجة تزامنهما – أي على «الزمن الفعلي» الخاص به.

ولأن الحاضر أو (الآن) ليس له زمن، فهو متواجد للأبد؛ وأي معادلة يضاف إليها زمن الحاضر تكون نتائجها، من حيث تدفق «الزمن الإحداثي» = ٠.

فمثلاً (في إطار مرجعي ذو حركة منخفضة السرعة – طائرة تتحرك في رحلتها – وبدون أخذ تحويلات (لورنتز)[١] في الاعتبار):

$$\because \quad ف = ع \times ن$$

ف: المسافة، ع: السرعة، ن: الزمن الإحداثي

ولأن زمن الحاضر $ن_{ح} = ٠$

$$\therefore \quad ف = ٠ \quad \textit{(عند لحظة الحاضر)}$$

وعندئذ $ع = ٠$

١– **تحويلات (لورنتز)**: هي مجموعة من المعادلات الرياضية التي توضح كيفية تغير القياسات الطبيعية (مثل: الزمن، المسافة، السرعة) عند الانتقال من إطار مرجعي إلى آخر يتحرك بسرعة ثابتة بالنسبة للإطار الأول. هذه التحويلات هي أساس نظرية النسبية الخاصة.

$$\therefore \quad ن_{ح} = \frac{ف}{ع} = \frac{صفر}{صفر} = \infty \qquad (٣)$$

(أي أن «الزمن الفعلي» للإنسان يمكن أن يكون لا نهائياً في الحاضر)

– ٤–٧ الحاضر هو السرمدية

كما أن السرعة (أو الحركة) مرتبطة بتدفق «الزمن الإحداثي» ن، وكما هي أيضاً منشأ «الزمن الذاتي» $ن_{ذ}$ و «الزمن النسبي» $ن'$ ، لذلك عندما تنعدم، تختفي هذه الأزمنة. أي عند الحاضر، الساكن مكانياً وزمنياً، يمكن أن يتلاشى «الزمن الذاتي» للإنسان، أي يندمج كلياً مع «الزمن الإحداثي» عند الزمن الصفري (أو السرمدي) للحاضر، منتجاً هنا «الزمن الفائق» $ن_{ف}$ للإنسان، الذي فيه تنكشف كافة حقائق الوجود (الماضية والمستقبلية) ك «وحدة واحدة» في «الآن اللازمني»، أي في لحظة «الحاضر∓» وعلى الدوام، نتيجة زوال «الزمن الذاتي» للإنسان بشكلٍ تام. إن لحظة الحاضر التي بلا زمن ينكشف فيها كل معرفة الوجود، لذلك الزمن في الحقيقة هو وهم بلا وجود كما قال (باروخ سبينوزا).

– ٤–٨ الكون القالب – الكون كوحدة زمكانية واحدة رباعية الأبعاد

اندماج الماضي والمستقبل في الحاضر

إن الماضي والمستقبل بأكملهما متواجدان ك «وحدة واحدة» في لحظة الحاضر لأنه بلا زمن، ويجوز رؤيتهما «دفعة واحدة» متى اندمجنا، بوعينا، في الوجود الذي يعمل فيه الزمن كبُعد رابع. وطريقتنا في ذلك هي التقدم العلمي واكتساب المعرفة اللتان يصلان – بشكل متسارع – إلى منتهاهما، نتيجة تقلص أزماننا الذاتية حتى منتهاها عند منتهى تقدمها، وعندئذ يتزامن تدفقها مع تدفق «الزمن الإحداثي» بمنتهى الدقة الرياضية، فما من اكتشاف إلا ويزيد من هذا التزامن بين «زمننا الذاتي» و «الزمن الاحداثي» ويعمل على زيادة تواترهما.

$$\therefore \quad ن_{ف} \approx ن \pm ن_{ذ}$$

حيث: $ن_{ف}$: *الزمن الفعلي للإنسان*، ن: *الزمن الإحداثي*، $ن_{ذ}$: *الزمن الذاتي للإنسان*

وعند $ن_{ذ} \approx$.

$$\therefore \quad ن_{ف} \approx ن \qquad (٤)$$

(أي الزمن الفعلي للإنسان ≈ الزمن الإحداثي عندما يكون زمنه الذاتي ≈ .)

أي نبلغ حالة الاستنارة الكاملة – الاطلاع على ماضي ومستقبل الكون بأكملهما – وباستدامة، لأن زمن الحاضر هو صفر.

وهذا يدفع الوعي للولوج إلى الزمن كبُعد رابع كاشف للوجود لأن كل أحداث الوجود به متواجدة كقالب. وهذا أهم نتائج التحرر كلياً من شرود «الزمن الذاتي» الخاص بالإنسان عن «الزمن الإحداثي»، وهو يحدث عندما يكتمل فهمه ووعيه وحريته العقلية عند تزامن تدفق «زمنه الذاتي» مع هذا الزمن. وعندئذ يتحقق «الزمن الفائق» $ن_{ف}$ له، فيتمكن عقله من الكشف الكامل للمعرفة الكلية مرة واحدة في الحاضر الساكن زمنياً (اللازمني). وهنا بالضبط يزول «زمنه الذاتي» للأبد، لأنه بعد مس الكمال لا رجوع مطلقاً لنقصان، ويمتطي وعيّه «الزمن الفائق» بلا انقطاع.

وبداية هذا «الزمن الفائق» تظهر في (شكل ٢) عند تعامد السهم، الذي يمثل طوله درجة استنارة الإنسان، على نقطة من «الزمن الإحداثي» $ن$ (النقطة ج) التي تتحقق عندها الاستنارة الكاملة للإنسان.

والمقصود بـ «الاستنارة الكاملة» ليس المعرفة اللامحدودة التي يمكن الحصول عليها أو عمقها فقط، بل أيضاً التحرر الذهني من تشويش «الزمن الذاتي» على وعيّ الإنسان، وانتقال وعيّه إلى مستوى «الزمن الفائق» (الصفري) الذي (يمثل الحاضر السرمدي) والذي منه يعايش الكون كـ «وحدة زمكانية واحدة» في (الآن).

ذلك يحدث بداية من نقطة «الزمن الفائق» التي يتلاقى عندها (رأسياً) خطي الزمن (الماضي والمستقبل) بكامل أحداثهما، تلك النقطة تمثل «الحاضر المستنير حتى التمام»، متقاطعاً مع خط «الزمن الإحداثي» $ن$ المتدفق (أفقياً) إلى ما لا نهاية بنفس وحداته، ذلك نتيجة تعامد «الزمن الذاتي» $ن_{ذ}$ على نقطة ثابتة من عمر الكون (النقطة د) فيصبح هذا الزمن بلا حراك، وبالتالي بلا زمن.

$$\therefore \quad ن \approx ن_{ف} \pm ن_{ذ}$$

$$ن_{ف} \approx ن \mp ن_{ذ} \quad (٥)$$

(أي: لبلوغ «الزمن الفائق» $ن_{ف}$ تقريباً يجب أن يكون «زمننا الذاتي» $ن_{ذ} \approx 0$)

– ٤–٩ الكون القالب المكشوف

ثمة طريقة تقنية – تتجاوز حدود علومنا المعاصرة – تمّكننا من اكتشاف المعرفة الكلية عن الوجود، أي الاطلاع على الماضي والمستقبل بأكملهما. ففي «فيزياء الكم»[١] يمكن باستخدام الفوتونات المنتظمة والمتناغمة في شعاع الليزر – والتي تتحرك بسرعة الضوء – والتي بلا زمن ذاتي ولا وعيّ، فتكون خاضعة تماماً لتدفق «الزمن النسبي» $ن'$ للوجود بما به من معادلات رياضية كاشفة لحقائقه. ومِن ثَم، إذا استطعنا أن نزيل الحاجز المعيق للاندماج «الذهني» للإنسان مع تلك الوحدات الكمومية عند $ن'$ ، ينكشف لنا «الكون القالب» بكل ما به من معرفة.

الطريقة العملية لكشف الكون القالب في تصور الباحث

هي:

١–بناء شخصية رقمية للفوتون تعبر عن خصائصه.

٢–إنشاء تزامن بين «الزمن النسبي» $ن'$ المتواجد به الفوتون و «الزمن الذاتي» $ن_{ذ}$ البشري، فينجح توحد $ن'$ بـ $ن_{ذ}$، ذلك من خلال المعادلة:

$$ن_{ف} = ن' \pm ن_{ذ}$$

حيث: $ن_{ف}$: *زمن الفوتون*، $ن'$: *الزمن النسبي*، $ن_{ذ}$: *الزمن الذاتي للبشر*

و ∵ $ن_{ف} = .$

(لأن الفوتون يتحرك بسرعة الضوء)

$$\therefore \quad . = ن' \pm ن_{ذ}$$

$$ن' = \pm ن_{ذ} \quad (٦)$$

---

[١]– فيزياء **الكم**: هي فرع من علم الفيزياء يوضح سلوك المادة والطاقة على مستوى الذرة وما دونها، وعن عالم تصبح فيه تلك الجسيمات موجات. وهي تكشف أن الطاقة تتدفق على هيئة كميات (التكميم)، كما تكشف عن خصائص تلك الجسيمات من حيث قدرتها على التواجد بحالات متعددة في نفس الوقت (التراكب)، وأن تتصل ببعضها البعض عبر مسافات شاسعة (التشابك)، وكل ما تعالجه هو احتمالات (مبدأ عدم اليقين).

(أي يتحد «الزمن الذاتي» n_t للإنسان مع «الزمن النسبي» n' الممثل للُبعد الرابع للوجود ويصبحان موحدان مع «الزمن الفائق» n_{τ} ما يتيح لنا كشف «الكون القالب»)

٣–وإنشاء هذا التزامن – بين «الزمن الذاتي» للإنسان و «الزمن النسبي» – يكون بملاحظة سلوك هذا الجسيم الكمومي عند تعرضه لمثيرات تجريبية من قِبلّنا، واستخدام «النموذج المعياري» القادر على تفسير البيانات التجريبية الخاصة بـ «نظرية الكم» [١] مع عدم إهمال تأثير قوى الجاذبية عليها.

٥–النتائج

– ٥–١ النتيجة ١

الزمن هو الحاضر (الذي بلا زمن) المتدفق في عمر الكون والذي عنده يتلاقى الماضي والمستقبل. ويمكن اكتشاف المعرفة الكلية بضبط تزامن «الزمن الذاتي» للإنسان مع «الزمن الإحداثي»، في بنية الوجود رباعية الأبعاد، مع حركة جسيم كمومي كالفوتون، فيتحد عقل الإنسان مع البنيّة الفيزيائية والرياضية لهذا الوجود بالضبط، تلك المندمجة كلياً مع الحقائق الطبيعية، والمتواجد بها الجسيمات الكمومية المتحركة بسرعة الضوء، لكن بلا وعي. فيتمكن من كشف الماضي والمستقبل بـ «الكون القالب». وهذا يجعل وعيّ الإنسان يكتسب استنارة كاملة دائمة تتواجد للأبد في الحاضر اللازمني (السرمدي) حسب التعليم الديني. وهذا هو الطرح الرئيسي الذي يقدمه هذا البحث – إمكانية الحياة المستنيرة للأبد.

– ٥–٢ النتيجة ٢

الطبيعة أو الفيزياء لها بنية الرياضية متناهية الدقة – تلك التي ولّدت «الذكاء الفائق الطبيعي» t_{τ} – وهي من يخلق في العدم تطبيقاً لقوانينها اللامتناهية العدد. وأن هذا «الذكاء الفائق الطبيعي» قد يتواصل معه المستنيرين من البشر، فيُمنحون مزيداً من الفهم والمعرفة (بل والقداسة: التمييز عن طبيعة العالم) ليكونوا مؤهلين لحياة أبدية في حضرته (أو حضرتها). إن اللاهوت هو: *«المنطق الفيزيائي والرياضة البحتة التي تُطبقه في الواقع»*.

---

[١] – **نظرية الكم**: هي النظرية التي تباشر بها «فيزياء الكم» تعاملها مع سلوك المادة والطاقة على مستوى الذرة وما دونها.

٦–الخاتمة

البحث يتناول فكرة رئيسية وهي انطباق الماضي والمستقبل في الحاضر أو (الآن) الذي بلا زمن، مما يعني إمكانية الاطلاع على تاريخ الكون كله في لحظة الحاضر أو (الآن). وتعجز القدرات العقلية البشرية على فعل ذلك بقدراتها الطبيعية الحالية لوجود فجوة زمنية بين «الزمن الذاتي» للإنسان و «الزمن الإحداثي» للطبيعة رباعية الأبعاد. لكن عند تزامنهما، يكون من الممكن تصور الحصول على إجابة لأي تساؤل يطرح على العالِم المستنير والملتزم بقوانين الطبيعة في أفعاله. أي يتجلى «الكون القالب» أمامه وكأنه يتحرك بسرعة الضوء. وتتجلى تلك المواهب الروحية والعقلية بشدة عند بلوغ الإنسان ذروة الاستنارة عند «الزمن الفائق» $ن_{ف}$، لأن «زمنه الفعلي» $ن_{ف}$ يكون متوافقاً مع زمن «ذكاء الطبيعة الفائق» $ن_{ط\ ذ\ ف}$، أي:

$$ن_{ف} \approx ن_{ف} \approx ن_{ط\ ذ\ ف} \quad (٧)$$

وتكون من نتائجها المباشرة تمتعه بالوعي الدائم، وهذا دينياً يعني الحياة الأبدية.

وتلعب «فيزياء الكم» دوراً هاماً في التطبيق العملي لهذه النتائج، حيث أن من الجسيمات الكمومية ما هي بالفعل في خضم هذا الوجود الحقيقي الأبدي – كالفوتونات التي تتحرك بسرعة الضوء. والإلكترونات التي هي أبدية الوجود (التي يمكن أن تعيش $٦,٦ \times ١٠^{٢٨}$ سنة – أي تقريباً للأبد). وبما أن أجسادنا مكونة من جسيمات كمومية (إلكترونات وغيرها) متحدة، هنا نجد أنه من الممكن، مهما تشكلت وتغيرت معالمها، أن تحتوي الكيان الشخصي أو النفسي (أو كليهما معاً) للإنسان مرة ومرات عديدة، وهذا يؤكد تماماً صحة ما ورد في بحثنا من أن العلم والاستنارة يدفعان الجنس البشري (المستنير) إلى بلوغ الكمال المعرفي والخلود محاكاه لطبيعة المادة مضافاً إليها الوعي. لذلك فإن مستقبل «فيزياء الكم» و «الحوسبة الكمية» – التي تدعم تكنولوجياتها والتي على رأسها «الذكاء الفائق» الذي سيكون امتداداً متطوراً للذكاء الاصطناعي – هي صميم أبحاث المستقبل. وهذه ترقيه للبحث.

٧–الملاحق

– ٧–١ ملحق ١: الرموز المستخدمة في البحث وما ترمز إليه

١–ن: الزمن الإحداثي

٢–$ن_{ذ}$: الزمن الذاتي

٣–$ن_{م}$: الزمن الملائِم

٤–$ن'$: الزمن النسبي

٥–$ن_{ف}$: الزمن الفائق

٦–$ن_{ف}$: الزمن الفعلي

٧–$ن_{ح}$: زمن الحاضر

٨–$ن_{ما}$: زمن الماضي

٩–$ن_{س}$: زمن المستقبل

١٠–$ن_{فو}$: زمن الفوتون

١١–$ط_{ذ ف}$: ذكاء الطبيعة الفائق

١٢–$ن_{ط ذ ف}$: زمن ذكاء الطبيعة الفائق

٨–المصادر والمراجع

– ٨–١ المصادر

١–(1997) الكتاب *المقدس*.Biblica, Inc

٢–(2004) القرآن *الكريم* – مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف

٣–سبينوزا ب. (1677) *(علم الأخلاق)* – الجزء الأول: في الله – ترجمة: جلال الدّين سعيد (2009) – المنظمة العربية للترجمة – بيروت – لبنان

٤–سبينوزا ب. (1670) *(رسالة في اللاهوت والسياسة)* – ترجمة: د. حسن حنفي (2005) – دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان.

٥–فتغنشتاين ل. (1953 – نشر بعد موته) *(تحقيقات فلسفية)* – ترجمة: د. عبد الرزّاق بنّور (2007) المنظمة العربية للترجمة – بيروت – لبنان

6- Kierkegaard S. (1844) *"The Concept of Anxiety"*– Public Domain

7- (A group of writers) (٢٠٢٢) *"Astronomy book"*– Rice University

8- Einstein A. (١٩١٥-١٩١٦) *"The General Theory of Relativity"* (a group of articles) – Public Domain

٨-٢ المراجع

١-عويضة ك. (١٩٩٣) *(الأعلام من الفلاسفة – لودفيغ فتغنشتاين فيلسوف الفلسفة الحديثة)* – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان

٢-ستانارد ر. (٢٠٠٨) *(النسبية)* – ترجمة: محمد فتحي خضر (٢٠١٤) – Oxford University Press

3-كاكو م. (٢٠٠٤) *(كون أينشتاين)* – ترجمة: شهاب ياسين (٢٠١١) – كاكو ميشيو

٤-جريبين ج. (٢٠٢٢) *(تسعة تصورات عن الزمن)* – ترجمة: عبد الفتاح عبد الله (٢٠٢٢) – The John and Mary Gribbin Partnership.

٥-California Institute of Technology (Caltech) – Feynman Estate (1965) – *"The (Feynman) Lectures on Physics – Volume 3; quantum Mechanics".*

٦-Greene B. (2011) *"The Hidden Reality: Parallel Universes and the deep laws of Cosmos"*– Alfred A. Knoph.

٧-Galilei G. (1638) *"Classical Mechanics"*– Public Domain.

Healing the Heart and Mind: Modern Relevance of Sufi to Psychological and Mental Health

Prof Dr. Abdulrasheed Olatunji Abdussalam and

Shehar Bano

Abstract: The global rates of mental conditions such as anxiety, stress, and depression are on the rise. Contemporary treatment is effective, though it usually does not acknowledge spiritual needs. This paper examines the way Sufi doctrine can help in a psychological healing process. It is to create a practical model of Sufi-inspired psychotherapy of mental well-being. The research question is as follows: How can traditional Sufi knowledge be utilized in the current psychological care? The gap in research is that there are no formal models that relate Sufi ideas to therapy. The majority of the studies address Sufism in a historic or broad manner, without developing a practical model of clinical use. This paper will fill that gap. This study employs qualitative research reviewing Sufi literature and modern mental-health studies. The results indicate Sufi exercises such as dhikr (remembrance), muraqabah (meditation), suhbah (companionship), and tawakkul (trust in God) lessen the stress and enhance resiliency. Sufi psychology holds that the self is classified into stages: nafs ammarah (commanding self), lawwamah (self-blaming self), and mutmainnah (peaceful self). These phases conform to the contemporary treatment processes: awareness, responsibility, and stability of emotions. Classical Sufi wisdom is related to cognitive behavioral therapy and mindfulness with the spiritual dimension. The discussion is based on a model

therapy consisting of six steps: self-awareness, self-accountability, inner purification, spiritual companionship, trust in God, and the achievement of tranquility. This model combines ethical reform and spiritual exercises with psychological methods. The conclusion is that Sufism presents a whole body and soul healing. Integrating it with contemporary psychology could give culturally sensitive and spiritually rich therapy. This practice fosters peace, sense, and strength in the modern stressful society.

Keywords: Sufism, mental health, psychotherapy, spiritual healing, Islamic psychology.

A. Introduction

One of the largest issues of the contemporary world is mental health. Societies have now become common features of stress, anxiety, and depression. According to the World Health Organization (WHO), nearly one out of every eight individuals is affected by a mental health condition, and most of them are not adequately attended to or supported. Modern treatments, including counseling and medication, are helpful to a considerable number of patients. [1] However, they are not always sensitive to the spiritual and inner level of human healing. This puts a distance between the contemporary methods and the deeper interests of human beings. According to a number of psychologists, human beings are not bodies and minds but souls. By dismissing the soul, one is not completely healed. According to Rothschild, the body retains trauma and stress, which have significant impacts on the well-being

[1] "World Mental Health Report: Transforming Mental Health for All," accessed August 21, 2025, https://www.who.int/publications/i/item/9789240049338.

of a person.[1] However, the process of healing emotions and spirit may involve more than therapy based on the body or speech. This is where spirituality can bring on a different dimension.

Theorists such as Koenig demonstrate that religion and spirituality take a central stage in enhancing mental health.[2] Those who pray, meditate, or even associate with a higher entity are more resilient and capable of coping. Suffering is provided with meaning through religion and spirituality, and hope is promoted. The Sufism tradition has centuries of experience as a source of psychological and spiritual healing for Muslims. The mystical aspect of Islam, Sufism, is all about purifying the heart and controlling the ego and drawing closer to God. Not only are these teachings of religious value, but there is also a psychological depth to them. The works of the classical Sufi personalities reveal that the writers have a profound knowledge of human feelings, suffering, and recovery. Their contributions can be taken as a good reference in solving the current mental crisis.

As an example, in her book Mystical Dimensions of Islam, Annemarie Schimmel demonstrates the way Sufism invented the techniques of changing human character and emotions.[3] She elaborates on how other ideas, such as love, trust, surrender, and

[1] Babette Rothschild, *The Body Remembers : The Psychophysiology of Trauma and Trauma Treatment*, with Internet Archive (New York : Norton, 2000), http://archive.org/details/bodyremembrspsy0000roth.

[2] Harold G. Koenig, "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications," *International Scholarly Research Notices* 2012, no. 1 (2012): 278730, https://doi.org/10.5402/2012/278730.

[3] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (n.d.), accessed August 21, 2025, http://archive.org/details/mysticaldimensionsofislam_201912.

remembering Allah, have been the focus of healing the soul. The concepts can be used by people experiencing inner emptiness or anxiety even nowadays. Imam al-Ghazali is one of the most significant personalities. He offers elaborate instructions on how to purify the heart, defeat pride, anger, and envy, and construct inner harmony by praying and remembering in his Ihya 'Ulum al-Din (Revival of the Religious Sciences).[1] His works indicate a close relation between inner illnesses and behavior outside. To al-Ghazali, the body, mind, and soul bring about healing. His method may be regarded as a precursor of spiritual psychotherapy. Jalal al-Din Rumi is another great Sufi, and his poems have reached millions of people worldwide. We also see in books like The Essential Rumi numerous allusions to the idea of love as a healing power.[2] Light enters the place of the wound, in the case of Rumi. His vision indicates that suffering in a human being can be changed into development when it is linked to divine love. This is capable of inspiring new forms of therapy involving the use of poetry, storytelling, and spirituality as a therapeutic resource. Also, Abu al-Qushayri in his Risalah al-Qushayriyah described the stages and stops of the spiritual path.[3] He explained real-life measures like being repentant, patient, thankful, and trusting in God. Not only are these religious obligations, but psychological exercises as well. As

[1] *Al-Ghazālī. The Revival of the Religious Sciences (Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn). Translated by W. McKane. 1997.*, n.d.

[2] "Rūmī, Jalāl al-Dīn. The Essential Rumi. Translated by Coleman Barks with John Moyne. 1995.," accessed August 21, 2025, https://www.goodreads.com/book/show/304079.The_Essential_Rumi.

[3] Abd al-Karim ibn Hawazin Qushayri and Zakariya ibn Muhammad Ansari, *al-Risalah al-Qushayriyah fi ilm al-tasawwuf*, with Robarts - University of Toronto ([al-Qahirah] : Dar al-Tibaah al-Amirah, 1287), http://archive.org/details/alrisalahalqusha00qushuoft.

an illustration, patience may assist people to withstand stress, whereas gratitude raises positive emotions. These phases may serve as early precursors of a mental well-being to be informed.

Another input is by Ibn Arabi, who was among the most outstanding Sufi philosophers. Ibn Arabi, in the Sufi path of knowledge translated by William Chittick, elaborates on how self-knowledge facilitates knowing God.[1] By the knowledge of the self, he believes that an individual will unravel fear, desire, and strengths that one had not noticed before. To him, the healing process occurs when the person understands that he/she is connected to the Divine. His concept of imagination, inner consciousness, and heart change is very useful in psychological development. According to them, the therapy must assist people to rise above their egos and find a higher spiritual self. Combined, these classical Sufi teachings indicate that psychological healing is a process of the heart and soul. They stress that health cannot exist without being considered and linked with spirituality. This has great implications for the modern-day world. One of the possible models of Sufi psychotherapy developed in modern times would employ indicators such as repentance, patience, gratitude, love, remembrance of God, and self-knowledge. Such indicators may be used to supplement modern therapy and provide a more holistic approach. Despite contemporary psychology acknowledging the role of spirituality, little research exists that links classical Sufi psychology with psychotherapy. To a large extent, the current literature either is general on religion and

[1] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge : Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, with Internet Archive (Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1989), http://archive.org/details/sufipathofknowle0000chit.

health or introduces Sufism in a purely historical context. The lacking element is a practical methodology that would convert the wisdom of the ancient Sufis into some practical steps to be applied in mental health care in the modern world. The paper will determine the ways classical Sufi teachings and personalities can help in psychological healing. It also aims at determining certain subtle signs that could act as a guide to modern Sufi psychotherapy. By doing so, the research hopes to fill the gap between classical spirituality and modern science.

B. Literature Review

Contemporary treatment approaches such as cognitive-behavioral therapy (CBT) have been effective in the treatment of anxiety and depression. Angie Cucchi (2022) states that CBT ignores the spiritual aspects in many cases, as it is centered on secular Western traditions, which distinguish mind and soul, and Islamic thinking regards them as inseparable.[1] They also observe that the conceptualization of the psyche provided by Al-Ghazali (aql (intellect), qalb (heart), nafs (self), and ruh (spirit)) is more detailed and more integrated in that it is much closer to cognitive restructuring. As an example, the heart (qalb) controls emotions and moral balance, similar to a soul-governor which controls rational thought (ibid.). Based on it, Abdallah Rothman and Adrian Coyle (2018) introduced an Islamic model of the soul that traces the progression of nafs al-ammarah (commanding self) to nafs al-lawwamah (self-reproaching self) and nafs al-Mutma1innah

[1] Angie Cucchi, "Integrating Cognitive Behavioural and Islamic Principles in Psychology and Psychotherapy: A Narrative Review," *Journal of Religion and Health* 61, no. 6 (2022): 4849–70, https://doi.org/10.1007/s10943-022-01576-8.

(tranquil self).[1] This three-stage course is a mirror of the process of therapy: the discovery of destructive impulses, the internal guilt, and the final set of inner peace. They have a model that focuses on the heart as the centre of change in their therapeutic intervention rather than the intellect. Kamila and Tasaufi (2023) researched the concept of muraqaba as a Sufi meditative technique and offered its possible application as an Islamic analogue to mindfulness. Based on their literature review, it is apparent that muraqaba develops strong self-awareness and emotional regulation that allow users to overcome addictive behavior by determining the mental triggers and developing self-reflection.[2] The given practice corresponds to the processes of mindfulness-based cognitive therapy (MBCT) with the introduction of spirituality based on the awareness of God. Additional real-life examples are a case study of Pesantren Tetirah Dhikr (PTD) in Indonesia, where the main therapeutic activity of Sufi-based rehabilitation is dhikr. Researchers discovered that the structured sessions of Sufi purification-takhalli (cleansing), tahalli (illumination), and tajalli (manifestation), which follow the steps of transpersonal therapy, were psychologically relieving to the participants.[3] This is empirically supported by the fact that Sufi

[1] Abdallah Rothman and Adrian Coyle, "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul," *Journal of Religion and Health* 57, no. 5 (2018): 1731–44, https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x.

[2] Adinda Tasya Kamila and Muhammad Novvaliant Filsuf Tasaufi, "MURAQABA AS A MINDFULNESS – BASED THERAPY IN ISLAMIC PSYCHOTHERAPY TO OVERCOME PORN ADDICTION," *Psikoislamedia: Jurnal Psikologi* 8, no. 2 (2023): 195–209, https://doi.org/10.22373/psikoislamedia.v8i2.20208.

[3] M. A. Subandi et al., "Psychotheraputic Dimensions of an Islamic-Sufi-Based Rehabilitation Center: A Case Study," *Culture, Medicine and Psychiatry* 46, no. 2 (2022): 582–601, https://doi.org/10.1007/s11013-021-09738-1.

practices can also be used to facilitate a healing process similar to the psychotherapy models.

There is another study that examined prevalent Sufi activities (Qurani recitation, prayer, pious association, fasting, and dhikr) and discovered that the mentioned ones can alleviate anxiety and depression and increase resilience and happiness.[1] D'Souze and Rodrigo (2004) proposed a hybrid model of introducing Sufi virtues such as sabr (patience), tawakkul (trust in God), and rida (contentment), dhikr, and shukr (gratitude) into therapy as the so-called spiritually augmented CBT.[2] Their initial clinical outcomes depict less relapse and rehospitalization in spiritually informed CBT programs. However, they find that this CBT enhanced by Sufi is not that common in practice. All these works indicate that the spiritual aspects, in particular, those expressed in Sufi psychology, augment the contemporary methods of treatment. Islamic and Sufi models deal with the subject of the human mind, which secular CBT tends to overlook. They acknowledge that the process of healing goes beyond the way we think, but rather the process of cleaning the heart and resonating with spiritual values. Even though encouraging, there are still gaps: a one-dimensional approach to treatment with classical Sufi ideas, such as the stages of the nafs, or the formulation of Sufi practices in treatment guides, is still lacking. To achieve efficacy and structure, controlled trials have yet to be conducted.

[1] Vivia Zahira Afiani and Muhammad Ruhiyat Haririe, "Sufism and Mental Health: Application of Sufism Principles in Mental Well-Being," *JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy* 4, no. 1 (2024): 103–18, https://doi.org/10.28918/jousip.v4i1.8716.

[2] Russell F. D'Souza and Angelo Rodrigo, "Spiritually Augmented Cognitive Behavioural Therapy," *Australasian Psychiatry: Bulletin of Royal Australian and New Zealand College of Psychiatrists* 12, no. 2 (2004): 148–52, https://doi.org/10.1080/j.1039-8562.2004.02095.x.

The article by Mulyati and Nihayah (2020) on the topic of Sufi healing in Indonesia and Malaysia describes how Qadiriyya-Naqshbandiyya orders apply spiritual healing to rehabilitate. Practices such as dhikr, Quranic recital, and ritual forms are found to foster emotional calmness and ease in the community and have psychotherapeutic usefulness in culturally congruent contexts.[1] The article by Moulaei et al. (2023) used a scoping review to examine the impact of recitation and listening to the Quran on anxiety, stress, and depression. Their results show significant decreases in those symptoms with repeated exposure to spiritual auditory, which makes it possible to view Quranic engagement as a sound therapy.[2]

Trimulyaningsih (2017) conducted a qualitative metasynthesis of the research on Islamic psychotherapy in Indonesia. She determined that there were three major variants of psychotherapy practices, namely Sufism, worship-based therapy, and religious guidance, which are all based on the enhancement of mental health through multi-faceted therapeutic possibilities that exist between the Sufi and devotional modalities.[3] Afiani and Haririe (2024) explored how the Sufi principles, such as reciting the Quran, praying, fasting, dhikr, and being associated with the pious, can be utilized in mental health promotion. The research established that the practices are

[1] Sri Mulyati and Zahrotun Nihayah, "Sufi Healing in Indonesia and Malaysia: An Updated Study of Rehabilitation Methods Practiced by Qadiriyya Naqshbandiyya Sufi Order," *ESOTERIK: JURNAL AKHLAK DAN TASAWUF* 6, no. 1 (2020): 1–32, https://doi.org/10.21043/esoterik.v6i1.7085.

[2] "The Effect of the Holy Quran Recitation and Listening on Anxiety, Stress, and Depression: A Scoping Review on Outcomes - Moulaei - 2023 - Health Science Reports - Wiley Online Library," accessed August 21, 2025, https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/hsr2.1751.

[3] Nita Trimulyaningsih, "Qualitative Research on Islamic Psychotherapy: A Metasynthesis Study in Indonesia," *COUNS-EDU: The International Journal of Counseling and Education* 2, no. 3 (2017): 119–30, https://doi.org/10.23916/002017025630.

effective in reducing stress and anxiety and enhancing resilience and positive affect, and their incorporation in mental health counseling modalities is encouraged. Sulaiman (2019) created a model of Islamically Integrated Cognitive Behavioral Therapy based on the 5-step process of purification by al-Ghazali. They also describe systematic sessions in line with phases like self-awareness, heart purification, spiritual development, self-assessment, and transcendental happiness, and they illustrate an actual treatment model based on the Sufi doctrine.[1]

The literature proposes a way ahead, creating a therapeutic model using Sufi indicators (e.g., muraqaba, stages of purification, such virtues as sabr, tawakkul, and shukr) on top of the current psychological approaches. Clinician training of such practices and empirical validation might yield an effective, culturally significant, and spiritually enhanced model of mental care. It is in this gap that your research proposes to play a role in providing an evidence-based, structured Sufi psychotherapy model, grounded on the cleansing of the soul journey.

C. Methodology

The approach of the research is a qualitative descriptive-analytic research based on a systematic review of the classical literature of Sufism and the contemporary scholarly studies of mental health and psychotherapy. The objective is to learn how Sufi can help in promoting psychological well-being in contemporary society and

[1] Ahmad Hatim Sulaiman, "Islamic Integrated Cognitive Behavior Therapy: A Shari'ah-Compliant Intervention for Muslims with Depression," *The Malaysian Journal of Psychiatry*, January 1, 2019, https://www.academia.edu/94590882/Islamic_Integrated_Cognitive_Behavior_Therapy_A_Shari_ah_Compliant_Intervention_for_Muslims_with_Depression.

its relationship with contemporary therapeutic practices. Two categories of sources were involved in the data collection process, including primary classical sources, such as al-Ghazali's Ihya, al-Qushayri al-Risalah, Rumi's poetry, and Ibn, and secondary sources, such as peer-reviewed articles, empirical studies, and case studies of Sufi-based rehabilitation centers, and studies on religion-adapted psychotherapy. Using keywords such as Sufism and mental health, materials were searched on such platforms as Google Scholar, PubMed/PMC, Research Gate, and university repositories. Only scholarly and relevant sources were used, and no non-scholarly and unverified material was used. The literature gathered was examined with the help of thematic reading to find the key themes and correlate them with psychological processes like emotional regulation, behavioral improvement, resilience and inner peace. The study lacks the creation of new clinical data, but the theoretical basis of the developments in applying the Sufi principles to the mental-health support is strong.

D. Sufi Idea of the Human Self (Nafs)

According to Sufism, the human self is defined as a stratified reality. It isn't just one thing. The self or nafs is subject to three spiritual levels.[1] The soul passes through each stage, exhibiting a different state. They are nafs al-ammarah, nafs al-lawwamah, and nafs al-Mutmainnah.[2] The first level is nafs al-ammarah, which is

[1] *Al-Ghazālī. The Revival of the Religious Sciences (Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn). Translated by W. McKane. 1997.*

[2] G. Hussein Rassool and Zuleyha Keskin, "Positioning the Self (Nafs) in Islāmic Psycho-Spirituality," *Journal of Spirituality in Mental Health* 27, no. 1 (2025): 1–10, https://doi.org/10.1080/19349637.2023.2264848.

the commanding self. It drives an individual into desires. An individual in this state is guided by impulses, and he or she does not observe moral guidance. The stage is associated with such psychological problems as addiction, anger, and impulsiveness.[1]

The second is nafs al-lawwamah, or the self of blame. In this case, the individual gets to know himself. They are remorseful of bad actions. This regret is painful. Nevertheless, it initiates the healing mechanism. The practice of Sufism urges one to use this pain to further moral transformation.[2] The last level is nafs al-mutmainnah or tranquil self. It is at peace even in distress. The individual embraces what comes with God. Their reaction is peaceful and confident. This emotional strength is termed modern psychology.[3] The Sufi psychology also has three inner faculties: the heart (qalb), the spirit (ruh), and the intellect (aql). Spiritual awareness is located in the center of the qalb. With it uncontaminated, an individual has a clear view of the truth. When crippled is it, it deadens the heart.[4] The ruh links man to the presence of God. Even when the heart is covered, it cannot be broken. It is the aql that makes us make good

[1] Abdul Rahman, "Human Self Structure in Islamic Psychology: Human Self Structure in Islamic Psychology," *IJIP: Indonesian Journal of Islamic Psychology* 7, no. 1 (2025): 61–78.

[2] Muhammad Jusuf Nur Ikhsan and Mohammad Fuyudun Niam Imam, "Between the Sword and the Soul: Sufism's Living Tradition of Jihād," *An-Nur International Journal of Islamic Thought* 3, no. 1 (2025): 54–67.

[3] Mehmet Ata Az, "The Self-Consciousness of the Soul in the Context of Avicenna's Flying Man Theory," *Eskiyeni*, no. 55 (2025): 1665–96.

[4] Siti Adila Layalia, "Al-Ghazālī's Perspective on Human Spiritual Components: Heart, Spirit, Soul, and Intellect," *Al-Falasifah: Journal of Philosophy and Islamic Studies* 1 (n.d.): 40–51.

decisions. Nevertheless, a pure mind will never make peace without the cleansing of the heart.[1]

When these four nafs, qalb, ruh, and aql, combine, it makes the human spiritually healthy. However, when the heart is ailing, so is the self. Some of these features are referred to as diseases of the heart by the teachings of Sufis. These are envy, arrogance, and carelessness.[2] Envy breaks contentment. Vanity cuts the individual off. Indifference renders life meaningless. Such are a reflection of contemporary psychological issues of depression, anxiety, and existential emptiness. Sufi instructors recommend the tazkiyat al-nafs (healing) to be healed. This is in the form of dhikr (remembrance of God), contemplation, fasting, and altruism.[3] Such activities put the ego to sleep and the heart to rest. They bring in spiritual balance. Such practices are useful in the modern digitalized world where individuals need to unwind and distress after experiencing social media stress and validation hunting.[4]

As an illustration, a person who always wants to be liked will experience uneasiness and superficiality. Sufi care would lead them to remembrance and concentration on inner virtues. With time, the heart is no longer interested in seeking approval but is satisfied with spiritual illumination. This is a psychological and spiritual change. Essentially, Sufi psychology provides an entire roadmap of inner

[1] Rahman, "Human Self Structure in Islamic Psychology."

[2] Ikhsan and Imam, "Between the Sword and the Soul."

[3] Rista Emilya Hidayah et al., "Tazkiyatun Nafs in the Age of Social Validation: Detoxifying the Psyche from Digital Stress Contagion," *JROH: Jurnal Obat Hati* 1, no. 1 (2025): 14–24.

[4] Heni Julaika Putri et al., "Character Education Based on Al-Gazālī's Sprituality: A Solution to Moral Crisis in the Digital Era," *Bulletin of Indonesian Islamic Studies* 4, no. 1 (2025): 162–79.

health. It begins with impulse (nafs al-ammarah), goes on to self-consciousness (nafs al-lawwamah), and to tranquility (nafs al-Mutmainnah). It is the heart (qalb) that rules this movement. The spirit (ruh) drives it. Reason ('aql) supports it. The way is cleansing and union with god. This model complements the contemporary treatment methods. It brings spirituality to emotional healing. It gives mental health practitioners a welcome addition to add heart-based care, reflection, and spiritual tools. These are actions that assist individuals in shifting their reaction to peaceful ones.

E. Sufi Figures' contributions to Psychological healing

The Sufi school can have profound information regarding human psychology and spiritual well-being. Classical Sufi thinkers and poets came up with emotional healing systems that are still useful in the present day. Their concepts are an amalgamation of ethics, spirituality, and feasible ways of addressing inner conflicts, stress, and depression. This part will cover works by Al-Ghazali, Rumi, and Al-Qushayri, as well as discuss contemporary Sufi theorists such as Said Nursi and modern therapists who use these concepts in our times.

I. Al-Ghazali: Cleaning the Soul and Curing of the Heart

Among the greatest representatives of Islamic intellectual history is Imam Abu Hamid Al-Ghazali (d. 1111). One of the most detailed models of the soul and its cleansing is represented in his work, Ihya 'Ulum al-Din (Revival of Religious Sciences). To Al-Ghazali, psychological treatment starts by tazkiyat al-nafs (purification of

the soul).[1] This can be done by purging the heart of spiritual illnesses like arrogance, envy, pride, greed, and hypocrisy. He considered these as the source of corruption of mind and morals. Al-Ghazali says that not only is the soul subject to diseases of the heart, but the mental stability and social relations are as well.[2]

Al-Ghazali stressed the fact that the heart (qalb) plays the core role in human psychology. Being healthy means that the entire being is pure of heart. When the heart is corrupted, then the whole personality is affected. His treatment method incorporated knowledge(ilm), self-discipline(riyadah), and unceasing remembrance of God (dhikr). Such techniques assist in managing the impulsions, changing mindsets, and stabilizing mood. In contemporary language, his method is similar to the cognitive-behavioral approaches since it is aimed at modifying the way of thinking and habits.[3] Each spiritual disease had its cure that al-Ghazali also offered. An example of arrogance is dealt with by remembering the source of origin and inability. Jealousy is healed by praying to the object of the jealousy. He also combined the moral and psychological by demonstrating how the virtues such as

[1] Abroo Aman Andrabi, *Human Psychology and Spiritual Development: An Islamic Perspective*, n.d., accessed August 25, 2025, https://www.researchgate.net/profile/Dr-Andrabi/publication/394810487_Human_Psychology_and_Spiritual_Development_An_Islamic_Perspective/links/68a71b00d9261f6f51addd09/Human-Psychology-and-Spiritual-Development-An-Islamic-Perspective.pdf.

[2] AbdulGafar O. Fahm, *Ethical Foundations and Guidelines in Islāmic Psychology* (Taylor & Francis, 2025), https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=WzxeEQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA1978&dq=Fahm,+A.+O.+(2025).+Ethical+Foundations+and+Guidelines+in+Isl%C4%81mic+Psychology.+Taylor+%26+Francis.&ots=9aLx6uAOxl&sig=HOEiYSw3ibr0EqFxVx_OzFxL4Ro.

[3] Sálua Omais, "The Concepts of Happiness in Islamic Philosophy," in *Happiness and Well-Being in Islam*, by Sálua Omais (Springer Nature Switzerland, 2025), https://doi.org/10.1007/978-3-031-95353-8_3.

humility, patience, and gratitude bring back balance in the self.[1] His works formed the basis of Islamic psychology as a field that integrates religion and psychiatry.

II. Rumi: Cure through Love and Poetry

Jalal al-Din Rumi (d. 1273) had a different approach to psychological healing, looking at it through the lens of love (ishq) and connection with God. Love is the greatest power that can change the soul, according to Rumi. He has defined a human condition as the state of desiring something and being impatient. The soul is incomplete and anxious as it has been torn away from its heavenly origin.[2] The process of healing starts when the soul goes back to God through love. The metaphors employing poetry by Rumi are used to express complicated states of psychology.

He, by way of illustration, referred to the aching soul as a reed flute that cries after its origin. This is the metaphor of existential loneliness and spiritual fulfillment. His poems urge people to submit to Godly love to surmount depression, sorrow, and hopelessness.[3] In contemporary psychology, it can be connected to meaning-centered therapy, which is aimed at seeking meaning in

[1] Zuleyha Keskin, *Quranic Concepts in Islamic Psychology and Spirituality: Application in the Modern World* (Taylor & Francis, 2025).

[2] A. B. Zuherni, "Discovering Sufism within the Arabic Grammar (Nahw): Exploring Imam al-Qushayri's Nahw al-Qulub," *JROH: Jurnal Obat Hati* 1, no. 1 (2025): 25–36.

[3] Rashīd Aḥmad Jālandharī and Rashid Ahmad Jullundhry, *Qur'anic Exegesis in Classical Literature: With Particular Reference to Abū Al-Qāsim Al-Qushayrī* (The Other Press, 2010), https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=ZuOn76V7ISMC&oi=fnd&pg=PR9&dq=J%C4%81landhar%C4%AB,+R.+A.,+%26+Jullundhry,+R.+A.+(2010).+Qur%27anic+Exegesis+in+Classical+Literature:+With+Particular+Reference+to+Ab%C5%AB+Al-Q%C4%81sim+Al-Qushayr%C4%AB.+The+Other+Press.&ots=ll5smJvqlm&sig=Y8Fm1Zyeeq8R8x0eF1YXZ8vdGsA.

life in the moments of suffering. The other treatment process, according to Rumi, is sama' (spiritual listening) and whirling meditation. These are movement practices, rhythmic practices, and music practices aimed at calming the mind and raising the spirit. Renewed forms of these methods are now being explored in mindfulness-based therapies as well as in art therapy. The perennial message of love by Rumi has encouraged a number of modern therapists to consider using spiritual poetry during stress-reduction programs.[1]

III. Al-Qushayri: Stages of the Soul and Companionship

Perhaps the earliest systematic treatment of Sufi psychology was given by Abu al-Qasim Al-Qushayri (d. 1074), in his work al-Risalah al-Qushayriyyah. He stated that there are stages of the soul (nafs): nafs al-ammarah (commanding self), nafs al-lawwamah (blaming self), and nafs al-Mutma`innah (peaceful self). The stages are an expression of varying degrees of spiritual maturity and psychological well-being.[2] At this bottom level, the soul is driven by desires and is not in control, which causes anxiety and guilt. During the blaming stage, the individual is self-aware and he fights impulses. This step is intra-psychological conflict and emotional in nature, akin to what is nowadays referred to as cognitive dissonance in psychology. The last one is the peaceful soul, which is a balance

[1] Nora Jacobsen Ben Hammed, *Knowledge and Felicity of the Soul in Fakhr Al-Dīn al-Rāzī* (The University of Chicago, 2018), https://search.proquest.com/openview/e242a954dc38a10b873197f2b3e30316/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750.

[2] Haci Tanis, *The Sufi Influence in Said Nursi's Life and Thought*, Temple University. Libraries, 2016, https://scholarshare.temple.edu/entities/publication/c971a558-326c-4caf-a84e-0c081246cfe4.

between wants and ideals, which leads to inner peace.[1] Al-Qushayri also focused on companionship (suhbah) and spiritual guidance (murshid) as a part of the healing process. In his opinion, isolation predisposes one to negative thoughts and emotional instability. Having a good spiritual group, one would be motivated and accountable, which is one of the most effective ways of mental health recovery, according to modern therapists.[2]

IV. New Sufi Voices: Said Nursi and Modern Applications

Contemporary Sufi philosophers have adjusted the classical knowledge to new psychological issues of depression, trauma, and online pressure. Among them is Said Nursi (1877-1960), the author of the works in Risale-i Nur that are filled with hope, gratitude, and trust in God as a solution to sorrow and despair. He thought that being sad (huzn) is an ingredient of human existence, though it should not result in despair. Rather, it ought to encourage an individual to reinforce faith and to pray to God.[3] His doctrines offer coping skills to individuals in anxiety and existential crisis. Modern Islamic psychologists and therapists also refer to Sufi postulates. In the treatment of stress and trauma, they apply such concepts as dhikr, muraqabah (self-observation), and tawakkul (trust in God). Indicatively, spiritual cognitive therapy integrates dhikr, a mindfulness practice, which lessens the negative rumination and

[1] MAHSHID TURNER, "Sorrow (Ḥuzn) in the Muslim Tradition: With Special Reference to Said Nursi" (PhD Thesis, Durham University, 2016), http://etheses.dur.ac.uk/11904/.

[2] Haruka Cheifetz, "Al-Shaʿrānī's Defence of Ibn ʿArabī in Context: Interpreting 'the Oneness of Existence'(Waḥdat al-Wujūd) as Experiential Oneness," *Journal of Sufi Studies* 12, no. 2 (2023): 182–215.

[3] TURNER, "Sorrow (Ḥuzn) in the Muslim Tradition."

enhances emotional resilience.[1] This amalgamation indicates that classical Sufi wisdom still has remedies in the contemporary clinical context.

Stress in the digital age has provided its own brand of psychological problems, including social media anxiety and the state of constant comparisons. To cleanse the mind of negative elements, some contemporary researchers support the idea of the revival of tazkiyah habits such as digital detox, self-reflection, and conscious silence.[2] These tactics will be close to the teachings of Al-Ghazali and Al-Qushayri about taming their desires and dealing with distractions. The works by Al-Ghazali, Rumi, and Al-Qushayri indicate that Sufi psychology not only deals with the spiritual needs but also with mental health. Their ideas on how the soul can be purified, how love can heal, and how the self can develop through the stages are eternal guidance on how to deal with the struggles of emotions. Contemporary therapists and modern voices such as Said Nursi have managed to transform these insights into curing trauma, depression, and stress in modern society. So, Sufi traditions can be discussed as a comprehensive approach to healing as it merges faith, reason, and emotional intelligence.

F. Sufi Practices as Healing Tools

Sufism has numerous spiritual and mental healing practices. The practices are aimed at being united to God through the heart. They assist in alleviation stress and emotional issues as well. Five

[1] Tanis, *The Sufi Influence in Said Nursi's Life and Thought*.

[2] Keskin, *Quranic Concepts in Islamic Psychology and Spirituality*.

practices are mentioned here: dhikr, muraqabah, suhbah, tawakkul, and khalwah.

I. Dhikr (Remembrance of God)

Dhikr is the meditation of God through repeated chants of his names or verses of the Quran. It is a core Sufi practice. Dhikr is a source of calmness to the heart and mind. The mind is at peace when an individual repeats the name of God. Dhikr is similar to contemporary mindfulness. Individuals tend to be stressed and anxious due to a scattered mind. Dhikr serves to help piece the mind on a single point- God. This emphasis generates a feeling of security and confidence. Dhikr is accomplished in various forms. It can be silent or loud. One may do it individually or in a team. Performed regularly, dhikr controls emotions and minimizes negative emotions.[1]

II. Muraqabah (Spiritual Alertness)

Muraqabah is ensuring that one is conscious of God at all times. It is meditation with a spiritual purpose. Muraqabah is done by a person sitting down and meditating about the presence of God. This will assist in self-awareness and inner peace. Muraqabah is also the one that regulates impulsive behavior. It causes an individual to reason before he/she act. Muraqabah in therapy is similar to mindfulness practices. It can minimize stress and depression as it causes the mind to be calm.[2] Individuals who engage in muraqabah

[1] Marc Applebaum, "Dhikr as Mindfulness: Meditative Remembrance in Sufism," *Journal of Humanistic Psychology* 65, no. 2 (2025): 409–30, https://doi.org/10.1177/00221678231206901.

[2] Nazila Isgandarova, *Mindfulness Techniques and Practices in Islamic Psychotherapy: The Power of Muraqabah* (Taylor & Francis, 2024).

know how to manage negative thoughts. They substitute them with good religious thoughts. This enhances emotional strength.

III. Suhbah (Companionship)

Suhbah is to be together with righteous and wise people. In Sufism, it is easier to grow spiritually when an individual is well accompanied. Isolation tends to cause depression and psychological pressure. Social and emotional assistance is offered in Suhbah. With a group of caring people, one gets to feel safe and esteemed. This resembles that of group therapy in contemporary psychology. In Muslim societies, suhbah is frequently promoted by the counselors since it helps to avoid loneliness.[1] It also makes one feel like belonging. When individuals open up and share their plight with others, they get hope from the experience of others. Sufi orders contain suhbah, which involves the guidance of a master or instructor. This instruction can correct inappropriate thoughts and behavior.

IV. Tawakkul (Trust in God)

Tawakkul is the meaning of total confidence in God. It is not about being passive. It is putting your best foot forward and leaving the outcomes to God. Tawakkul helps one to be less stressed and anxious, as there is no fear of the unknown. Studies indicate that tawakkul can be used to deal with depression and anxiety.[2] Once individuals have faith in God, they will not overthink about the future. They embrace life as being God-planned. This mindset

[1] I. Zainab et al., "Counseling Services in Muslim Communal Life in Malaysia," *Middle-East Journal of Scientific Research Volume 20, Issue 11, 2014, Pages 1445-1448*, IDOSI Publications, 2014, https://www.academia.edu/download/102797827/20.pdf.

[2] Zainab et al., "Counseling Services in Muslim Communal Life in Malaysia."

creates peace. Hope is also enabled by Tawakkul. Individuals with faith are not under as much pressure to ensure that everything is taken care of. They are tolerant and grateful.

Khalwah refers to a spiritual retreat. This practice is done by an individual spending time in quiet solitude. The reason is to concentrate on God and introspection. In the Khalwah, there is no distraction. The mind becomes clear. Individuals are engaged in prayer, dhikr, and reading the Quran during this period, and this aids in healing emotional wounds. It allows one to work through the pain and find purpose in existence. Khalwah is one of the ways that many Sufis use to cleanse the soul of pride, envy, and anger. Retreat-like experiences also have gains in modern studies. Stress is minimized, and psychological well-being is enhanced by these retreats.[1]

G. Curative Welfares of These Practices

The purpose of all these practices, dhikr, muraqabah, suhbah, tawakkul, and khalwah, is similar. They bring the individual into contact with God. This relationship gives the feeling of direction and optimism. Individuals who employ faith-based coping tend to heal quickly after stress and trauma. These methods are also consistent with numerous concepts of contemporary psychology. Dhikr is comparable to meditation. Muraqabah is comparable to a profound consciousness practice. Suhbah is comparable to group therapy. Tawakkul promotes good thinking and resiliency. Khalwah provides such benefits as wellness retreats. The art of Sufi is a strong aid to mental and spiritual well-being. They lower the stress,

[1] Öncel Demirdaş, "Spiritual Retreat (Khalwah) in the History of Sufism and the Role of Khalwah in Spiritual Training," *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, no. 27 (2025): 633–50.

anxiety, and negative thoughts. They gain tolerance, faith, and restraint. In the contemporary world, where individuals are victimized by depression and loneliness, such practices provide an opportunity for hope and recovery. Integrating them with contemporary therapy can make a lot of individuals feel peaceful.

H. An Approach to a Model of Modern Sufi Psychotherapy

Life in the modern world brings stress, anxiety, and meaninglessness. Human beings seek restoration and tranquility. Sufi psychology provides the way of the soul. It concerns itself with changing the self (nafs), as well as linking to God. A working model can assist therapists in applying these concepts in the current world. There are six stages of this model. All the stages serve to help an individual navigate themselves out of distress to inner peace.

I. Self-Awareness (Acknowledgment of Nafs Ammarah)

The first step is awareness. A human being should understand their inner being. The self that is commanding is the nafs ammarah. It drives towards lust and wickedness. This is a state that is discouraged by the Quran (Quran 12:53). It initiates anger, greed, jealousy, and despair. It is effective to identify these characteristics to heal. Understanding is the acceptance of wrongs. It is the point of departure of change. Clients can be directed by a therapist to monitor their thoughts and feelings. This is assisted by journaling as well as reflection. This action is a lesson in humility and honesty. According to Rassool and Keskin (2025), Islamic psycho-

spirituality is based on self-awareness. In the absence of this, there can be no higher stages.[1]

II. Self-Accountability (Nafs Lawwamah)

Awareness is followed by accountability. This is the phase of nafs lawwamah, which is the self-accusing soul. It battles with its sins and is repentant. This stage is positive. Moral awareness is demonstrated through regret. The individual starts struggling against internal incompetencies. Therapists are able to promote a review of the day to the clients. They are expected to record positive and negative behaviors. According to Alwani (2022), self-accountability brings about ethical living. It transforms both the individual and the family and society. This translates in therapy as: What was wrong with me? How can I improve?" This step motivates growth. It builds responsibility.

III. Inner Purification (Dhikr, Repentance, Ethical Reform)

The core of Sufi therapy is purification. According to Imam al-Ghazali, the soul requires tazkiyah (purification). These are dhikr (remembrance of God), tawbah (repentance), and good deeds. Dhikr is a relaxer of the mind and heart. It eliminates stress and enhances hope. Clients can have simple dhikr taught by their therapists. As an illustration, one can repeat Allah or such phrases as Subhanallah. Peace is achieved by meditating on the names of God. Repentance heals guilt. It creates an impression of a new beginning. Character is enhanced by ethical reform. According to Sari and Marhaban (2023), dhikr gets the heart clean. It removes

[1] Rassool and Keskin, “Positioning the Self (Nafs) in Islāmic Psycho-Spirituality.” =

spiritual rust. It turns sadness into hope.[1] Reading the Quran and making du'a (supplication) is also included in this stage. The practices make sense and bring solace.

IV. Spiritual Companionship (Guidance and Support)

No one walks this path alone. Sufis emphasize suhbah (companionship). It can be assisted with the help of a spiritual guide (murshid) or therapist. The company is good and makes the heart. It does not allow solitude and relapses. According to Edwards (2001), companionship plays a major role in soul care. A mentor is a listener, advisor, and inspirer.[2] Group sessions can provide a safe environment in therapy. Clients exchange their problems and support one another. Proper relationships lessen depression and anxiety. The Quran asks the faithful to avoid belonging to those who falsify the truth (Qur'an 9:119). This step establishes social support and trust. It educates sympathy and compassion.

V. Trust and Surrender (Tawakkul)

Life is full of uncertainty. Individuals are concerned with the future. Tawakkul refers to the trust in the plan of God. It reduces fear and stress. It teaches acceptance. The Quran associates tawakkul with success (Quran 3: 159). Trust comes after will and effort.[3] An

[1] Zainab Alwani, "Transforming the Self, Family and Society through a Qur'anic Ethos," *Journal of Islamic Faith and Practice*, 2022, https://www.academia.edu/download/98423012/Alwani-transforming-the.pdf_filename_UTF-8Alwani-transforming-the.pdf.

[2] Tilden Edwards, *Spiritual Director, Spiritual Companion: Guide to Tending the Soul* (Paulist Press, 2001), https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=DjLARuboDJgC&oi=fnd&pg=PR7&dq=Spiritual+companionship+(guidance+from+mentors+and+healthy+groups).&ots=uEDrmo1z_v&sig=To4iYQ59FOY0_2Bqb2I4_6dGZzk.

[3] Edwards, *Spiritual Director, Spiritual Companion*.

individual gives what he or she can do and leaves the outcome to God. This gives inner peace. Exercises on letting go can be utilized by therapists. They may request the clients to list down fears and recite prayers of trust. As Qureshi and Mushtaq (2025) observe, trust will provide peace and stability.[1] It prevents overthinking and hopelessness.

VI. Achievement of Calm (Nafs Muṭmaʾinnah)

The final stage is peace. Quran refers to it as nafs mutma innah (the peaceful soul) (Qur'an 89: 27-30). In this case, the individual gets balanced. They lead a meaningful and religious life. They receive trials meekly. Happiness and delight imbue the heart. There are no issues that are free of this stage. But the individual treats them coolly. They are dependent on God and maintain moral values. This is a factor of emotional stability and resilience in therapy. It is aimed at a powerful soul and well-being. It is the harvest of all the antecedents.

VII. Practical Adaptation in Therapy

This model is flexible. It can be adapted by therapists to meet the requirements of the present time. The spiritual practices can be combined with talk therapy during sessions. As an example: Start with exercises of self-knowledge. Add dhikr for stress control. Add meditation on verses of the Quran to hope. Encourage team spirit to fight loneliness. Educate a giving up through directed prayer. This practice honors religion and psychology. It is effective among the

[1] Hafsah Ayaz Qureshi and Sadia Mushtaq, “Between Temptation and Tranquillity: The Quranic Framework of Nafs,” *Journal of Quranic and Social Studies* 5, nos. 2, May–August (2025): 18–36.

Muslims and can inspire others. It adds a sense of purpose to life, reduces stress, and creates toughness.

I. Findings and Discussion

The classical Sufi philosophers penetrated the human mind and soul. This was done way back before the advent of modern psychology. They were concerned with both mental and spiritual health. The Sufi customs focused on the healing of the heart and mind using spiritual exercises and moral discipline.[1]

I. Sufism and Psychological Healing

Sufis believed that the form of mental distress is attributed to spiritual imbalance. They regarded inner diseases like envy, arrogance, and pride as causes of psychological misery. The Sufi practices were meant to eliminate these inner illnesses and bring peace. This can be compared to what we use in the field of modern psychology as emotional regulation and cognitive restructuring.[2] Sufism offers effective strategies for anxiety and depression reduction. These approaches involve dhikr (remembrance of God), muraqabah (meditation), and khalwah (retreat). These exercises bring about serenity and introspection.[3] They are also good to enhance inner harmony and self-control.

II. Similarities with Contemporary Psychological Methods

[1] Karim Mitha, "Sufism and Healing," *Journal of Spirituality in Mental Health* 21, no. 3 (2019): 194–205.

[2] Athar Ahmed Yawar, "From Madness to Eternity: Psychiatry and Sufi Healing in the Postmodern World" (PhD Thesis, UCL (University College London), 2020), https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10094782/.

[3] S. Haque Nizamie et al., "Sufism and Mental Health," *Indian Journal of Psychiatry* 55, no. Suppl 2 (2013): S215–23.

Newer interventions, such as mindfulness, CBT, and stress-reduction methods, are similar to Sufi methods. Dhikr is similar to mindfulness since the two are concerned with attention and current awareness. Muraqabah resembles guided meditation during psychotherapy. Khalwah resembles solitude therapy that is used to reflect and relax.[1] This demonstrates that Sufi practices were primitive modes of cognition and behavior therapies. They assisted individuals in dealing with bad thoughts and destructive emotions by emphasizing the divine and moral principles.[2]

III. Role of Sufistic Stages in Therapy

According to Sufi models, the self (nafs) has several stages: Nafs Ammarah (commanding self): This one is associated with the destructive urges. Nafs Lawwamah (self-accusing self): The phase of the contest of morality. Nafs Mutmainnah (peaceful self): The condition of inner peace. The stages serve as a guide towards spiritual and psychological healing. Transit nafs ammarah to nafs mutmainnah is the change from distress to wellness. It is self-awareness, responsibility, and faith in God. This is similar to the phases of contemporary treatment, such as recognition, intervention, and recovery.[3]

IV. In the Sufi Framework Human-Centered Design

[1] Aaron R. Lyon et al., "Leveraging Human-Centered Design to Implement Modern Psychological Science: Return on an Early Investment.," *American Psychologist* 75, no. 8 (2020): 1067.

[2] Margaret M. Luciano et al., "A Fitting Approach to Construct and Measurement Alignment: The Role of Big Data in Advancing Dynamic Theories," *Organizational Research Methods* 21, no. 3 (2018): 592–632, https://doi.org/10.1177/1094428117728372.

[3] Qureshi and Mushtaq, "Between Temptation and Tranquillity."

The human-centered design is applied in modern psychology to develop efficient therapies. This methodology takes into account the requirements, feelings, and background of the patient.[1] Sufi practices are also humanistic in nature. They mentor people based on their religious condition and mental preparedness. As an example, when one is suffering, he or she is instructed to begin with dhikr and companionship, then proceed to more advanced meditation.[2] This demonstrates that Sufism is appreciative of individuality and step-by-step development, which is a guideline of contemporary therapy.

V. Clinical Mental Health Implications

Sufi healing provides remedies to the usual issues such as stress, anxiety, and depression. Dhikr calms down the nervous system and makes one less emotionally reactive.[3] Muraqabah enhances attentiveness and awareness. The practice of suhbah (companionship) is similar to group therapy, so it renders emotional support as well as social support. The tawakkul (faith in God) minimizes fear and uncertainty, which minimizes anxiety. These are the advantages of modern research. Similar exercises like dhikr and meditation lower cortisol and enhance the psychological condition.

---

[1] Adibudin Al Halim and Nik Kamal Wan Mohammed, "Sufism As Therapy Psychological Problems of Modern Society," *Advances in Humanities and Contemporary Studies* 5, no. 1 (2024): 64–69.

[2] William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide* (Simon and Schuster, 2007), https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=Uhq9DwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT7&dq=Sufistic+stages+provide+not+only+theory+but+also+practical+therapy+guidelines.&ots=iiaQZZF8R3&sig=0EgFViMc6JX3iYA7FSogzXyO2eY.

[3] Muhammad Usama Gondal et al., "Tawakkul Mediates Between Personality Traits, Depression, and Anxiety in Pakistani Muslim Adults," *Journal of Religion and Health* 63, no. 1 (2024): 582–94, https://doi.org/10.1007/s10943-023-01771-1.

This does not imply that the Sufi methods cannot be applied in the therapy of Muslim clients, and even further.

VI. Sufism as Preventive and Curative Approach

As opposed to certain contemporary approaches that emphasized symptoms only, Sufism aims at the real origins of the mental distress. It aims at reforming character and spiritual development. This brings about strength and sustainability.[1] Balance in material and spiritual life is also stressed by Sufis. This will stop greed and jealousy-induced mental illnesses as well as excessive attachment to worldly ambitions. These holistic perspectives are becoming popular in positive psychology and wellness research nowadays.

VII. Challenges in Application

Although the potential of Sufi practices is high, they must be used carefully in a clinic setting. Culturally sensitive therapists who are aware of psychology and spirituality are required. These terms of Sufi used in a misunderstood manner may create confusion. One can explain it by using such concepts as tawakkul, which should not be regarded as a passive fatalism but active trust with effort. In addition, not every client can be receptive to spiritual practices. Thus, the practices must be modified by the therapists depending on personal beliefs and permission.

VIII. Integration with Modern Therapy

Scholars propose the combination of Sufi practices and evidence-based psychology. Possible example: Installing the dhikr as a stress relief program, a mindfulness practice. Introduce muraqabah among

[1] Isgandarova, *Mindfulness Techniques and Practices in Islamic Psychotherapy*.

trauma patients who need to have emotional control. Provide social support through offering group sessions, which are inspired by suhbah. This integration acknowledges cultural and religious identity and employs effective therapeutic values. It is seen that Sufi psychology has not become obsolete. It does not contradict the current therapeutic practices but even has its special strengths. Sufism is an effective application of spiritual knowledge in practical activities, which makes it a strong instrument of mental health. Its phases of self-growth, orientation of cleansing, and orientation of serving the community create a full profile of mental attention. This rich tradition can be used by modern therapists when dealing with Muslim and spiritually oriented clients.

J. Conclusion

Such mental health issues as stress, anxiety, and depression are prevalent nowadays. Modern treatment is helpful, but it does not always take into account spiritual needs. Sufism provides a healing method for both the mind and soul. It offers viable tools that combine faith and psychology. Classical Sufis such as al-Ghazali, Rumi, and Al-Qushayri outlined the stages of the self: nafs ammarah, lawwamah, and mutma`innah. Passing through these phases brings peace and balance. They also preached against heart diseases such as envy and pride. Their remedy is their tazkiyah or purification, which is dhikr, repentance, and righteous living. Mental health nowadays can be assisted by Sufi practices. Dhikr relaxes the heart similarly to mindfulness. Muraqabah enhances attention and awareness, like meditation. Social support, such as group therapy, is provided by Suhbah. Tawakkul helps to trust God and also lessen anxiety. Khalwah provides room to contemplate and

be clear. These rituals develop fortitude and inner strength. Contemporary studies endorse a spiritual lifestyle for health. A complete care model can be achieved through combining Sufi techniques with modern psychology. Such a method does not disrespect faith and identity. It gives hope, meaning, and comfort. Sufism is a medicine, yet it also prevents a disorder. It teaches patience, thankfulness, and humility. The values safeguard mental health when one is going through hardships in life. To put it briefly, Sufism is still up-to-date. Its knowledge and practices can instruct therapists and people. Along with contemporary psychology, it provides a comprehensive way to heal the mind and heart.

References

Afiani, Vivia Zahira, and Muhammad Ruhiyat Haririe. "Sufism and Mental Health: Application of Sufism Principles in Mental Well-Being." *JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy* 4, no. 1 (2024): 103–18. https://doi.org/10.28918/jousip.v4i1.8716.

Al Halim, Adibudin, and Nik Kamal Wan Mohammed. "Sufism As Therapy Psychological Problems of Modern Society." *Advances in Humanities and Contemporary Studies* 5, no. 1 (2024): 64–69.

Al-Ghazālī. The Revival of the Religious Sciences (Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn). Translated by W. McKane. 1997. n.d.

Alwani, Zainab. "Transforming the Self, Family and Society through a Qur'anic Ethos." *Journal of Islamic Faith and Practice*, 2022. https://www.academia.edu/download/98423012/Alwani-transforming-the.pdf_filename_UTF-8Alwani-transforming-the.pdf.

Andrabi, Abroo Aman. *Human Psychology and Spiritual Development: An Islamic Perspective*. n.d. Accessed August 25, 2025. https://www.researchgate.net/profile/Dr-Andrabi/publication/394810487_Human_Psychology_and_Spiritual_Development_An_Islamic_Perspective/links/68a71b00d9261f6f51addd09/Human-Psychology-and-Spiritual-Development-An-Islamic-Perspective.pdf.

Annemarie Schimmel. *Mystical Dimensions of Islam*. n.d. Accessed August 21, 2025. http://archive.org/details/mysticaldimensionsofislam_201912.

Applebaum, Marc. "Dhikr as Mindfulness: Meditative Remembrance in Sufism." *Journal of Humanistic Psychology* 65, no. 2 (2025): 409–30. https://doi.org/10.1177/00221678231206901.

Az, Mehmet Ata. "The Self-Consciousness of the Soul in the Context of Avicenna's Flying Man Theory." *Eskiyeni*, no. 55 (2025): 1665–96.

Cheifetz, Haruka. "Al-Shaʿrānī's Defence of Ibn ʿArabī in Context: Interpreting 'the Oneness of Existence'(Waḥdat al-Wujūd) as Experiential Oneness." *Journal of Sufi Studies* 12, no. 2 (2023): 182–215.

Chittick, William C. *Sufism: A Beginner's Guide*. Simon and Schuster, 2007. https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=Uhq9DwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT7&dq=Sufistic+stages+provide+not+only+theory+but+also+practical+therapy+guidelines.&ots=iiaQZZF8R3&sig=0EgFViMc6JX3iYA7FSogzXyO2eY.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge : Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. With Internet Archive. Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1989. http://archive.org/details/sufipathofknowle0000chit.

Cucchi, Angie. "Integrating Cognitive Behavioural and Islamic Principles in Psychology and Psychotherapy: A Narrative Review." *Journal of Religion and Health* 61, no. 6 (2022): 4849–70. https://doi.org/10.1007/s10943-022-01576-8.

Demirdaş, Öncel. "Spiritual Retreat (Khalwah) in the History of Sufism and the Role of Khalwah in Spiritual Training." *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, no. 27 (2025): 633–50.

D'Souza, Russell F., and Angelo Rodrigo. "Spiritually Augmented Cognitive Behavioural Therapy." *Australasian Psychiatry: Bulletin of Royal Australian and New Zealand College of Psychiatrists* 12, no. 2 (2004): 148–52. https://doi.org/10.1080/j.1039-8562.2004.02095.x.

Edwards, Tilden. *Spiritual Director, Spiritual Companion: Guide to Tending the Soul*. Paulist Press, 2001. https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=DjLARuboDJgC&oi=fnd&pg=PR7&dq=Spiritual+companionship+(guidance+from+mentors+and+healthy+groups).&ots=uEDrmo1z_v&sig=To4iYQ59FOY0_2Bqb2I4_6dGZzk.

Fahm, AbdulGafar O. *Ethical Foundations and Guidelines in Islāmic Psychology*. Taylor & Francis, 2025. https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=WzxeEQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA1978&dq=Fahm,+A.+O.+(2025).+Ethical+Foundations+and+Guidelines+in+Isl%C4%81mic+Psychology.+Tayl

or+%26+Francis.&ots=9aLx6uAOxl&sig=HOEiYSw3ibr0EqFxVx_OzFxL4Ro.

Gondal, Muhammad Usama, Adnan Adil, and Anam Khan. "Tawakkul Mediates Between Personality Traits, Depression, and Anxiety in Pakistani Muslim Adults." *Journal of Religion and Health* 63, no. 1 (2024): 582–94. https://doi.org/10.1007/s10943-023-01771-1.

Hammed, Nora Jacobsen Ben. *Knowledge and Felicity of the Soul in Fakhr Al-Dīn al-Rāzī*. The University of Chicago, 2018. https://search.proquest.com/openview/e242a954dc38a10b873197f2b3e30316/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750.

Hidayah, Rista Emilya, Mohammad Syahrul Ulum, and Trimurti Ningtyas. "Tazkiyatun Nafs in the Age of Social Validation: Detoxifying the Psyche from Digital Stress Contagion." *JROH: Jurnal Obat Hati* 1, no. 1 (2025): 14–24.

Ikhsan, Muhammad Jusuf Nur, and Mohammad Fuyudun Niam Imam. "Between the Sword and the Soul: Sufism's Living Tradition of Jihād." *An-Nur International Journal of Islamic Thought* 3, no. 1 (2025): 54–67.

Isgandarova, Nazila. *Mindfulness Techniques and Practices in Islamic Psychotherapy: The Power of Muraqabah*. Taylor & Francis, 2024.

Jālandharī, Rashīd Aḥmad, and Rashid Ahmad Jullundhry. *Qur'anic Exegesis in Classical Literature: With Particular Reference to Abū Al-Qāsim Al-Qushayrī*. The Other Press, 2010. https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=ZuOn76V7ISMC&oi=fnd&pg=PR9&dq=J%C4%81landhar%C4%AB,+R.+A.,+%2

6+Jullundhry,+R.+A.+(2010).+Qur%27anic+Exegesis+in+Classical+Literature:+With+Particular+Reference+to+Ab%C5%AB+Al-Q%C4%81sim+Al-Qushayr%C4%AB.+The+Other+Press.&ots=ll5smJvqlm&sig=Y8Fm1Zyeeq8R8x0eF1YXZ8vdGsA.

Kamila, Adinda Tasya, and Muhammad Novvaliant Filsuf Tasaufi. "MURAQABA AS A MINDFULNESS – BASED THERAPY IN ISLAMIC PSYCHOTHERAPY TO OVERCOME PORN ADDICTION." *Psikoislamedia: Jurnal Psikologi* 8, no. 2 (2023): 195–209. https://doi.org/10.22373/psikoislamedia.v8i2.20208.

Keskin, Zuleyha. *Quranic Concepts in Islamic Psychology and Spirituality: Application in the Modern World*. Taylor & Francis, 2025.

Koenig, Harold G. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications." *International Scholarly Research Notices* 2012, no. 1 (2012): 278730. https://doi.org/10.5402/2012/278730.

Layalia, Siti Adila. "Al-Ghazālī's Perspective on Human Spiritual Components: Heart, Spirit, Soul, and Intellect." *Al-Falasifah: Journal of Philosophy and Islamic Studies* 1 (n.d.): 40–51.

Luciano, Margaret M., John E. Mathieu, Semin Park, and Scott I. Tannenbaum. "A Fitting Approach to Construct and Measurement Alignment: The Role of Big Data in Advancing Dynamic Theories." *Organizational Research Methods* 21, no. 3 (2018): 592–632. https://doi.org/10.1177/1094428117728372.

Lyon, Aaron R., Stephanie K. Brewer, and Patricia A. Areán. "Leveraging Human-Centered Design to Implement Modern

Psychological Science: Return on an Early Investment.” *American Psychologist* 75, no. 8 (2020): 1067.

Mitha, Karim. “Sufism and Healing.” *Journal of Spirituality in Mental Health* 21, no. 3 (2019): 194–205.

Mulyati, Sri, and Zahrotun Nihayah. “Sufi Healing in Indonesia and Malaysia: An Updated Study of Rehabilitation Methods Practiced by Qadiriyya Naqshbandiyya Sufi Order.” *ESOTERIK: JURNAL AKHLAK DAN TASAWUF* 6, no. 1 (2020): 1–32. https://doi.org/10.21043/esoterik.v6i1.7085.

Nizamie, S. Haque, Mohammad Zia Ul Haq Katshu, and N. Ahamed Uvais. “Sufism and Mental Health.” *Indian Journal of Psychiatry* 55, no. Suppl 2 (2013): S215–23.

Omais, Sálua. “The Concepts of Happiness in Islamic Philosophy.” In *Happiness and Well-Being in Islam*, by Sálua Omais. Springer Nature Switzerland, 2025. https://doi.org/10.1007/978-3-031-95353-8_3.

Putri, Heni Julaika, Eva Dewi, and Via Novelia Najmi. “Character Education Based on Al-Gazālī’s Sprituality: A Solution to Moral Crisis in the Digital Era.” *Bulletin of Indonesian Islamic Studies* 4, no. 1 (2025): 162–79.

Qureshi, Hafsah Ayaz, and Sadia Mushtaq. “Between Temptation and Tranquillity: The Quranic Framework of Nafs.” *Journal of Quranic and Social Studies* 5, nos. 2, May–August (2025): 18–36.

Qushayri, Abd al-Karim ibn Hawazin, and Zakariya ibn Muhammad Ansari. *al-Risalah al-Qushayriyah fi ilm al-tasawwuf*. With Robarts - University of Toronto. [Al-Qahirah] : Dar al-Tibaah

al-Amirah, 1287. http://archive.org/details/alrisalahalqusha00qushuoft.

Rahman, Abdul. “Human Self Structure in Islamic Psychology: Human Self Structure in Islamic Psychology.” *IJIP: Indonesian Journal of Islamic Psychology* 7, no. 1 (2025): 61–78.

Rassool, G. Hussein, and Zuleyha Keskin. “Positioning the Self (Nafs) in Islāmic Psycho-Spirituality.” *Journal of Spirituality in Mental Health* 27, no. 1 (2025): 1–10. https://doi.org/10.1080/19349637.2023.2264848.

Rothman, Abdallah, and Adrian Coyle. “Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul.” *Journal of Religion and Health* 57, no. 5 (2018): 1731–44. https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x.

Rothschild, Babette. *The Body Remembers : The Psychophysiology of Trauma and Trauma Treatment*. With Internet Archive. New York : Norton, 2000. http://archive.org/details/bodyremembrspsy0000roth.

“Rūmī, Jalāl al-Dīn. The Essential Rumi. Translated by Coleman Barks with John Moyne. 1995.” Accessed August 21, 2025. https://www.goodreads.com/book/show/304079.The_Essential_Rumi.

Subandi, M. A., Lu’luatul Chizanah, and S. Subhan. “Psychotheraputic Dimensions of an Islamic-Sufi-Based Rehabilitation Center: A Case Study.” *Culture, Medicine and Psychiatry* 46, no. 2 (2022): 582–601. https://doi.org/10.1007/s11013-021-09738-1.

Sulaiman, Ahmad Hatim. “Islamic Integrated Cognitive Behavior Therapy: A Shari’ah-Compliant Intervention for Muslims with Depression.” *The Malaysian Journal of Psychiatry*, January 1, 2019. https://www.academia.edu/94590882/Islamic_Integrated_Cognitive_Behavior_Therapy_A_Shari_ah_Compliant_Intervention_for_Muslims_with_Depression.

Tanis, Haci. *The Sufi Influence in Said Nursi’s Life and Thought*. Temple University. Libraries, 2016. https://scholarshare.temple.edu/entities/publication/c971a558-326c-4caf-a84e-0c081246cfe4.

“The Effect of the Holy Quran Recitation and Listening on Anxiety, Stress, and Depression: A Scoping Review on Outcomes - Moulaei - 2023 - Health Science Reports - Wiley Online Library.” Accessed August 21, 2025. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/hsr2.1751.

Trimulyaningsih, Nita. “Qualitative Research on Islamic Psychotherapy: A Metasynthesis Study in Indonesia.” *COUNS-EDU: The International Journal of Counseling and Education* 2, no. 3 (2017): 119–30. https://doi.org/10.23916/002017025630.

TURNER, MAHSHID. “Sorrow (Ḥuzn) in the Muslim Tradition: With Special Reference to Said Nursi.” PhD Thesis, Durham University, 2016. http://etheses.dur.ac.uk/11904/.

“World Mental Health Report: Transforming Mental Health for All.” Accessed August 21, 2025. https://www.who.int/publications/i/item/9789240049338.

Yawar, Athar Ahmed. “From Madness to Eternity: Psychiatry and Sufi Healing in the Postmodern World.” PhD Thesis, UCL (University College London), 2020. https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10094782/.

Zainab, I., W. A. Wan-Ibrahim, and H. A. R. Asyraf. “Counseling Services in Muslim Communal Life in Malaysia.” *Middle-East Journal of Scientific Research Volume 20, Issue 11, 2014, Pages 1445-1448*, IDOSI Publications, 2014. https://www.academia.edu/download/102797827/20.pdf.

Zuherni, A. B. “Discovering Sufism within the Arabic Grammar (Nahw): Exploring Imam al-Qushayri’s Nahw al-Qulub.” *JROH: Jurnal Obat Hati* 1, no. 1 (2025): 25–36.