

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي أ. بشير عثمان جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

الملخص:

قضية نشوء وتطور التفسير الموضوعي للقرآن الكريم من القضايا الجوهرية في دراسة هذا المنهج العلمي. ويعود ذلك لارتباطها الوثيق بمسألة التأصيل لهذا المنهج، فهناك من يذهب إلى أنه منهج قديم، وهناك من يرى أنه حديث، وكلا الفريقين تناسى التأليف في قصص الأنبياء والقصص القرآني عموماً. هذا القصص القرآني الذي يعد مجالاً بارزاً لاستخدام منهج التفسير الموضوعي. لم ينتبه المنظرون إلى التأليف في قصص الأنبياء، ولم يشيروا إليه في دراساتهم، رغم أنهم كانوا في أمس الحاجة إلى أدلة علمية وعملية تثبت أصالة وعراقة هذا المنهج العلمي. ذلك ما سنحاول بيانه والاستدلال عليه من خلال هذا البحث.

Abstract :

The issue of the emergence and development of substantive interpretation of the Holy Quran of the core issues in the study of the scientific method. This is due to the close association with the question of rooting for this approach, there are those who go to that approach is old, and there are those who believe that modern, and both teams forgot authoring the stories of the prophets and generally Quranic stories. This Quranic stories, which is a prominent area for the use of objective method interpretation. Theorists did not pay attention to the copyright in the stories of the prophets, did not refer to it in their studies, even though they were in dire need of scientific evidence and practical to prove the authenticity and nobility of this scientific method. So what we will try his statement and inferred through this search.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

مقدمة

من المباحث المهمة في التفسير الموضوعي مبحث نشأة وتطور المنهج، وبعبارة أخرى مسألة التأريخ لهذا المنهج: كيف نشأ؟ كيف تطور؟ هل هو منهج قديم؟ أم أنه منهج حديث؟ هل له أصول في عمل الرسول عليه الصلاة والسلام؟ وعمل الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين وتابعيهم، أم لا؟.

أسئلة كثيرة تفرض نفسها على الباحثين في هذا المنهج، فالمهتمين به والباحثين فيه اختلفوا اختلافا كبيرا في قضية نشأته وتطوره، فهناك من يقول أن هذا المنهج قديم، وهناك من يذهب إلى أنه حديث، وكل فريق يسوق أدلته التي يرى أنها تؤكد ما ذهب إليه. والذين يرون أن المنهج قديم، وأن بؤاده ظهرت في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، والصحابة والتابعين رضوان الله عنهم يغفلون مرحلة التأليف في القصص القرآني، فلماذا لا يشيرون إلى التأليف في قصص الأنبياء رغم أن هذه الأعمال والجهود تعتبر بلا مواربة من صميم التفسير الموضوعي؟ لماذا لم ينتبهوا إلى هذه الجهود؟ وفي المقابل نجد أنهم عند محاولة التأصيل للتفسير الموضوعي يذهبون إلى الإشادة بالتأليف في علوم القرآن خاصة منها الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، والأشباه والنظائر، وأمثال القرآن وأقسامه، وعلم الناسبات وغيره، ولا يذكرون القصص القرآني نهائيا.

اعتمدت في هذه الدراسة على المنهجين الاستقرائي والتحليلي، حيث قمت باستقراء آراء المنظرين لمنهج التفسير الموضوعي وتحليلها، وملاحظة الاختلاف بينها في مسألة التأصيل للتفسير الموضوعي. وقمت بتسجيل سكوتها وعدم ذكرها لمسألة التأليف في قصص الأنبياء، ومحاولة تفسير سبب هذا السكوت.

يجدر بنا قبل ولوج هذا الموضوع الإشارة إلى بعض الدراسات السابقة حول القصص القرآني، ذلك أن معظم هذه الدراسات التي اهتمت بالقصص القرآني، لم تشر نهائيا إلى أن القصص القرآني نموذج تطبيقي واضح وجلي للتفسير الموضوعي عند المتقدمين، لم ينتبهوا إلى مسألة التأصيل للمنهج من خلال قصص الأنبياء. أما البعض الآخر، والذي كان مشغولا بالناحية الأدبية والأسلوبية للقصص القرآني بهدف إبراز الإعجاز القرآني،

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
وتفوق القصة القرآنية على الرواية والقصة الأدبية، فقد كان جل اهتمامه ينحصر في الرد
على المستشرقين الذين شككوا في القصة القرآنية، من خلال التأكيد على الأصول التوراتية
والإنجيلية للقصص القرآني، ومن خلال قضية التكرار في القرآن.

المستشرقون الذين اهتموا بالدراسة الموضوعية للقرآن الكريم، هم من أوائل من أشار
إلى القصص القرآني كنموذج للدراسة التاريخية والموضوعية للقرآن، لكن اهتمامهم بهذه
المسألة كان ضمن الدراسة التاريخية للنصوص القرآنية، ومحاولة ترتيب آيات القرآن ترتيباً
زمنياً، من جهة، ومن جهة أخرى فإن المنظرين الأوائل للتفسير الموضوعي لم يعيروا إشارات
المستشرقين أية أهمية، وهذا راجع إلى ارتياحهم في جهود المستشرقين عموماً، بسبب الطابع
السائد عليها من التشكيك في الإسلام والتشكيك في القرآن، وقد يكون لعدم اطلاع
هؤلاء المنظرين على تلك الجهود.

تظهر أهمية هذه الدراسة في محاولة إبراز دور ومكانة التأليف في القصص القرآني في
نشأة وتطور التفسير الموضوعي، وهذا رداً على الذين يذهبون إلى أن التفسير الموضوعي
حديث النشأة. فالذين يرون أن التفسير الموضوعي لم يعهده المتقدمون بأي شكل من
أشكال التأليف، لم ينتبهوا إلى أن القصص القرآني نموذج من النماذج التطبيقية البارزة
للمنهج الموضوعي في التفسير.

وعليه فمن بين أهداف هذا البحث إماتة اللثام عن مرحلة أساسية في مراحل تطور
التفسير الموضوعي، والتأكيد على أن التفسير الموضوعي ليس بدعا من المناهج، بل عرفه
المتقدمون، حيث طبقوه في فهمهم للقرآن الكريم، خاصة ونحن نعلم أن المفسرين المؤرخين
أمثال الطبري وابن كثير قد كتبوا في القصص القرآني وأولوه أهمية كبيرة في مؤلفاتهم.

ولدراسة هذا الموضوع قمت بتقسيم البحث إلى مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة،
سأتناول في المبحث الأول بعض المفاهيم والمصطلحات الأساسية مثل التفسير الموضوعي
والقصص القرآني، في المبحث الثاني سأتناول مسألة نشأة وتطور التفسير الموضوعي، حيث
سنقوم باستعراض آراء وأدلة القائلين بقدوم النشأة، والقائلين بحداثتها. أما المبحث الثالث
فخصصته لبيان علاقة القصص القرآني بالمنهج الموضوعي في التفسير.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

اعتمدت في هذا البحث على مصادر ومراجع عديدة منها على سبيل المثال: المدخل إلى التفسير الموضوعي لعبد الستار فتح الله سعيد، مباحث في التفسير الموضوعي لمصطفى مسلم، التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق لصالح عبد الفتاح الخالدي، التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً لأحمد رحمان، ومنهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم دراسة نقدية لسامر عبد الرحمن رشواني، هذا بالنسبة للمؤلفات التي نظرت للمنهج، أما كتب التاريخ والقصص القرآني، فمنها تاريخ الرسل والملوك للطبري، والبداية والنهاية لابن كثير، وتاريخ الأنبياء للخطيب البغدادي، وغيرها من المراجع والمصادر.

المبحث الأول: تعريف التفسير الموضوعي والقصص القرآني

من الجدير بالذكر قبل ولوج صلب هذا البحث تعريف المصطلحات الأساسية، خاصة منها التفسير الموضوعي، والقصص القرآني. وقبل بيان معنى التفسير الموضوعي، ينبغي أن نبين معنى التفسير، ثم معنى الموضوع، لغة واصطلاحاً.

أولاً: تعريف التفسير

من المعلوم أن التفسير لغة هو البيان والكشف والإيضاح، جاء في جمهرة اللغة لابن دريد: "والفسر من قولهم: فسرت الحديث أفسره فسراً، إذا بينته وأوضحته، وفسرته تفسيراً كذلك"¹، وجاء في الصحاح للجوهري: "الفسر: البيان، وقد فسرت الشيء أفسره بالكسر فسراً، والتفسير مثله"²، وجاء في مقاييس اللغة لابن فارس: "الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان الشيء وإيضاحه [...] والفسر والتفسر: نظر الطبيب إلى الماء وحكمه فيه، والله أعلم بالصواب"³. وعليه فتفسير الحديث هو إيضاحه وبيانه¹،

¹ - ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، كتاب جمهرة اللغة، ت: رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 1: 1987م، ج2/ص 718.

² - الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 3: 1404هـ - 1984م، ج2/ص 781.

³ - ابن فارس، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1399هـ - 1979م، ج4/ص 504.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
ومنطلق هذا القول هو تفسير الطبيب للماء ليحكم على أساسه على الشخص إما
بسلامته أو بإصابته بالمرض، فقد نقلوا هذا المعنى من معاينة الطبيب لبول الرجل وحكمه
فيه بسلامته أو إصابته بالمرض.

وقد بين الخليل نقلهم ذلك عندما قال: "الفسر: التفسير وهو بيان وتفصيل
للكتاب، [...] والتفسرة: اسم للبول الذي ينظر فيه الأطباء، يستدل به على مرض البدن،
وكل شيء يعرف به تفسير الشيء فهو التفسرة"²، فالخليل صريح في القول بنقل معنى
التفسير من الطب ومعالجة الأبدان إلى مجال فهم النص وبيانه، وخاصة تفسير كتاب الله
عز وجل، وليس في ذلك من حرج لأن كلا العاملين يهدف إلى فهم الغامض من الأمور
والأشياء.

هذا النقل في الحقيقة هو انتقال باللفظ من المجال المادي المحسوس إلى المجال
المعنوي، وهذا ديدن اللغات الإنسانية. لقد تحدث الخليل وابن دريد عن تفسير الكتاب
وتفسير الحديث، وأشار ابن فارس والجوهري إلى تفسير الشيء، وهكذا فالمتقدمون من
اللغويين يؤكدون على معنى بيان وتوضيح الكتاب والحديث، وعلى النقل من المحسوس إلى
المفهوم، وكذلك الانتقال من الخاص إلى العام، فالتعميم نراه عند الخليل عندما يصل إلى
نتيجة هامة وهي أن كل ما يعرف به تفسير الشيء فهو التفسرة، لكن الذين جاءوا بعدهم
يتحدثون عن تفسير الشيء ولا يشيرون إلى تفسير الحديث والكتاب.

¹ - ينظر كذلك: - ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، ت: عبد الله علي
الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، (د)، ت،
م/5ج/38ص/3412.

- الزبيدي، السيد مرتضى، تاج العروس، ت: عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت،
ط: 1375هـ-1965م، ج/13ص/323.

² - الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، كتاب العين، ت: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي،
(د)، ت، ج/7ص/247-248.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

استعمل العرب لفظ التفسير أصلا في مجال الطب ومعالجة الأبدان، ونقلوا المعنى إلى أمر آخر هو تفسير الأحاديث والنصوص، ثم غاب الأصل وضمير، وبقي استعمال التفسير في مجال فهم الغامض من الأحاديث والنصوص.

هذا فيما يتعلق بالمعنى اللغوي للتفسير، أما المعنى الاصطلاحي فيمكن استخراج عناصره الأساسية من خلال استعراض تعريفاته عند العديد من علماء التفسير وعلوم القرآن، منها مثلا: تعريف الإمام الزركشي الذي قال: "التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه واستخراج حكمه وأحكامه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف، وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"¹. ما يمكن ملاحظته على تعريف الإمام الزركشي هو الإشارة إلى مستويات الفهم الثلاث من بيان المعاني ثم استخراج الأحكام وأخيرا استخراج الحكم، هذا من خلال الجزء الأول من التعريف، أما في الجزء الثاني من تعريفه فيشير إلى الأدوات المساعدة في التفسير من علوم اللغة والنحو والصرف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

استخدم الزركشي في هذا التعريف المستويات والأدوات، ومستويات الفهم تخضع عموما لقدرات المفسر وما يمتلكه من أدوات، كما ترتبط من جهة أخرى بمقاصده وأهدافه من التفسير²، وقد أشار الزركشي إلى هذا الأمر عندما صرح باختلاف اهتمامات المفسرين، واختلافهم ما بين مختصر ومتوسع، قال عن التفسير: "وقد أكثر الناس فيه من الموضوعات، ما بين مختصر ومبسوط، وكلهم يقتصر على الفن الذي يغلب عليه"³، فهذا دليل على اختلاف أدوات المفسرين، وتفاوت مستويات فهمهم للنص القرآني.

¹ - الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، (د، ت)، ج1/ص13.

² - أحمد رحمان، التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقا، جامعة باتنة، الجزائر، ط: 1998، ص21.

³ - الزركشي، المرجع، المرجع السابق، ص13.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

إذا عدنا إلى تعريف بعض العلماء فسنلاحظ إشارتهم إلى هذه الأمور، من بين هذه التعاريف نأخذ تعريف محمد الطاهر بن عاشور، قال: "التفسير اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصار أو توسع"¹، وكذا تعريف الزرقاني حيث قال: "علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"²، فالحديث عن الاختصار والتوسع، والطاقة البشرية، إشارة إلى تفاوت القدرات البشرية في الفهم، من هنا يأتي اختلاف المفسرين، وتنوع آرائهم، وتنوع مناهجهم ومقاصدهم.

لقد كان المتقدمون يستخدمون مصطلح التأويل بدلا من التفسير، ومن أبرزهم الإمام ابن جرير الطبري الذي سمى تفسيره "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"³، قال ابن الجوزي: "اختلف العلماء هل التفسير والتأويل بمعنى، أم مختلفان؟ فذهب قوم يميلون إلى العربية إلى أنهما بمعنى، وهذا قول جمهور المفسرين المتقدمين، وذهب قوم يميلون إلى الفقه إلى اختلافهما..."⁴، وهذا يدل على التطور الدلالي لكلمتي التفسير والتأويل، حتى أن البعض عند تعريفهم للتفسير يتجهون أولا لبيان الفرق بينه وبين التأويل، فهذا الإمام السيوطي لا يقدم تعريفا للتفسير، وإنما يركز أولا على التفريق بين التفسير والتأويل، من

¹ - ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط: 1984م، ج1/ص11.

² - الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ت: فؤاد أحمد زمزلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1415هـ - 1995م، ج2/ص6.

³ - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، (د، ت).

⁴ - ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، (د، ت)، ج1/ص4.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
خلال ما ينقله عن الراغب الأصفهاني¹، وفي الأخير يأتي بأقوال العلماء في التعريف
الاصطلاحي للتفسير مثل تعريف الزركشي وابن حيان².
كل ذلك يدل على أن المتقدين كانوا يستخدمون مصطلح التأويل بمعنى التفسير،
ولكن بعد ظهور التأويلات الباطنية والكلامية التي تخرج بالنص عن دلالة الظاهرية،
وظهور من لا يتخرج من استخدام الآيات القرآنية للتدليل على آرائه ومذهبه العقدي، حتى
ولو كان منحرفاً، انتقل الناس إلى استخدام مصطلح التفسير التزاماً منهم بظاهر النص
والمعلوم من الدين بالضرورة.

خلاصة القول أن التعريف الاصطلاحي للتفسير يتشكل من عناصر أساسية منها:

- 1- مستويات الفهم (الشرح، التفسير، التأويل)
 - 2- وسائل التفسير (اللغة، أسبا النزول، الناسخ والمنسوخ) بالإضافة إلى (العلوم
الإنسانية والكونية)
 - 3- تفاوت قدرات الفهم البشرية
 - 4- الغرض والهدف من التفسير (استخراج الحكم والأحكام)
 - 5- تطور التفسير بتطور المعرفة البشرية³
- قد لا نجد أن جميع المفسرين يؤكدون على هذه العناصر ، بل ما نلاحظه هو تركيز
كل مفسر على العناصر التي يرى أنها أساسية عنده وتخدم مفهومه ومنطلقاته الفكرية،
وأهدافه العلمية والعملية من التفسير، ورغم كل ذلك فالعناصر الأساسية على العموم هي
الالتزام باللغة العربية وعلوم القرآن من أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغيرهما.

ثانياً: تعريف الموضوع

¹ - السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، ت: مركز
الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف
والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط: 1426هـ، ج6/ص2261-2262.

² - السيوطي، المرجع السابق، ج6/ص2264-2265 .

³ - ينظر: أحمد رحمان، التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص 21-22.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

بالنسبة لتعريف الموضوع سنعود أولاً إلى المعاجم اللغوية، فقد جاء في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي قوله: "وضع: الوضاعة، الضعة [...] والوضيعة: نحو وضائع كسرى، كان ينقل قوماً من بلادهم ويسكنهم أرضاً أخرى حتى يصيروا بها وضيفة أبداً [...] والمواضعة: أن تواضع أخاك أمراً فتناظره فيه... [...] والتواضع: التذلل"¹، وجاء في المحكم المحيط لابن سيده: "الوضع: ضد الرفع"²، ثم أضاف: "وناقة واضع وواضعة: ترعى الحمض حول الماء [...] ووضعها ألزمها المرعى [...] والمواضعة: المناظرة في الأمر [...] وموضوع: موضع"³. ومن خلال هذه التعاريف اللغوية يمكن لنا تسجيل المعاني التي تحملها كلمة الوضع، وهي كما يلي:

1- الدونية والذلة

2- السكن والركون والثبات في مكان معين

3- المناظرة في أمر ما

هذه المعاني يمكن تسجيلها وملاحظتها في ثنايا معاجم لغوية أخرى منها مثلاً: تاج العروس للزبيدي⁴، ولسان العرب لابن منظور⁵. ولقد تنبه الكثير من الباحثين إلى هذه المعاني خاصة منها الإلقاء في مكان ما والثبت وسموه الوضع المادي، وكذا الحط والخفض وسموه الوضع المادي⁶، لكنهم لم يتنبهوا إلى معنى المناظرة في أمر ما أو مسألة معينة أو موضوع معين، وهذا المعنى هو الأقرب إلى ما نحن بصدد الحديث عنه.

¹ - الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار

الكتب العلمية، بيروت، ط1: 2003م-1424هـ، ج4/ص378.

² - ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، ت: عبد الستار أحمد فراج، معهد

المخطوطات بجامعة الدول العربية، القاهرة، ط1: 1377هـ-1958م، ج2/ص211.

³ - ابن سيده، المرجع السابق، ج2/ص214.

⁴ - الزبيدي، المرجع السابق، ج22/ص355.

⁵ - ابن منظور، المرجع السابق، ج6/ص54/4857-4858.

⁶ - صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، عمان، الأردن،

ط1: 1418هـ-1997م، ص29.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

ثالثاً: تعريف التفسير الموضوعي

عرف عبد الستار فتح الله سعيد التفسير الموضوعي بقوله: " هو علم يبحث في قضايا القرآن، المتحددة معنى أو غاية، عن طريق جمع آياتها المتفرقة، والنظر فيها، بشروط مخصوصة، لبيان معناها واستخراج عناصرها، وربطها برباط جامع"¹، من بين الملاحظات الأولية التي يمكن تسجيلها على هذا التعريف اعتبار التفسير الموضوعي علماً، وما هو في الحقيقة إلا منهجاً من مناهج التفسير، ولا يمكن التسوية بين العلم والمنهج، كما أشار إلى ذلك زياد خليل الدغامين، لأن المنهج وسيلة، والعلم غاية².

والملاحظة الثانية على هذا التعريف هو تركيزه على أن الموضوعات والقضايا تستقى من داخل النص القرآني، وهذا بخلاف ما ذهب إليه مصطفى مسلم، والذي تأثر في الحقيقة برأي محمد باقر الصدر، والذي يذهب إلى أن " الدراسة الموضوعية هي تلك التي تطرح موضوعاً من الموضوعات في أي حقل من حقول الإنسان والكون والحياة، وتوجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية بهدف الخروج من خلاله بنظرية قرآنية محددة إزاءه"³، وعليه فهناك من يرى الانطلاق من النص والعودة إلى النص، وآخرون يرون الانطلاق من الواقع والعودة إلى النص.

وفي الحقيقة فإن باقر الصدر يقر بالمعنى الأول، لكنه ينتصر للمعنى الثاني، وذلك اعتماداً على المقارنة التي أجراها بين التفسير والفقهاء، قال: " من خلال المقارنة بين الدراسات القرآنية والدراسات الفقهية، نلاحظ اختلاف مواقع الاتجاهين على الصعيدين، فبينما انتشر الاتجاه الموضوعي وساد على الصعيد الفقهي منذ خطوات نموه الأولى..."⁴. فهو يرى أن الفقه تطور وبقي فاعلاً في حياة المسلمين لاستخدامه المنهج الموضوعي أولاً،

¹ - عبد الستار فتح الله سعيد، المرجع السابق، ص20.

² - زياد خليل الدغامين، التفسير الموضوعي ومنهجية البحث فيه، دار عمار، عمان، الأردن، ط1: 1428هـ - 2007م، ص21.

³ - محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن، أعاد صياغته: محمد جعفر شمس الدين، دار المعارف للمطبوعات، دمشق، ط: 1409هـ - 1989م، ص33.

⁴ - محمد باقر الصدر، المرجع السابق، ص32 - 33.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
ثم يشير إلى السبب الثاني بقوله: " يبدأ بالواقع القائم وينتهي إلى الشريعة في مقام التعرف
على حكم هذا الواقع"¹، فالسبب الثاني لتطور الفقه هو ارتباطه بالواقع، ولهذا فلكي يتطور
التفسير عليه أن ينطلق من الواقع، وأن يستخدم المنهج الموضوعي.
وعليه فالتفسير الموضوعي يجب أن ينطلق من الواقع، وذلك من خلال القضايا التي
يثيرها واقع المسلمين وغيرهم، ومن خلال ملاحظة ما جاد به الفكر الإنساني في معالجة
هذه المسائل، ثم يعود إلى النص القرآني لعرض هذه الآراء على القرآن الكريم، ليستخرج في
الأخير نظرية أو تصورا لعلاج الواقع الذي يعيشه المسلمون.

رابعا: تعريف القصص القرآني

سنبدأ أولا بالتعريف اللغوي للقصص، ثم نأتي إلى التعريف الاصطلاحي، جاء في
كتاب العين للخليل قوله: " القص: قص الشاة، وهو مشاش صدرها المغرزة فيه شراسيف
الأضلاع، وهو القصص أيضا [...] والقاص: يقص القصص قصا، والقصة معروفة. ويقال
في رأسه قصة أي جملة من الكلام ونحوه"²، ثم يضيف: " جمعت قصيصته مع بني فلان أي
بعيرا يقص أثر الركاب"³، وجاء في المحكم والمحيط لابن سيده قوله: " والقصة: الخبر، وهو
القصص [...] وقص آثارهم قصا [...] وتقصصها: تتبعها بالليل، وقيل: هو تتبع الأثر
أي وقت كان..."⁴. وجاء عن ابن دريد قوله: " وقص الحديث يقصه قصصا، وكذلك
اقتفاء الأثر قصص أيضا. قال الله تعالى: **چ چ چ چ** [الكهف/64]..."⁵، من
خلال هذه النصوص وغيرها، نصل إلى أن القص هو القطع⁶، لهذا سمي الجزء المقطوع من
الشعر قصاصة، كما أن القص يطلق على جزء من جسم الشاة، خاصة صدرها.

¹ - محمد باقر الصدر، المرجع السابق، ص 37- 38

² - الفراهيدي، الخليل بن أحمد، المرجع السابق، ج 3/ص 395.

³ - الفراهيدي، الخليل بن أحمد، المرجع السابق، ج 3/ص 396.

⁴ - ابن سيده، المرجع السابق، ج 6/ص 65.

⁵ - ابن دريد، المرجع السابق، ج 1/ص 142.

⁶ - ابن منظور، المرجع السابق، م 5/ج 39/ص 3650.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
مضت، ولیمسك بما يقدر على إمساكه منها¹. فالقرآن الكريم عندما يقدم القصص فإنما
يضع بين أيدينا الآثار الباقية عن الرسالات والأمم لكي نصل إلى اكتشاف ما وراءها من
وقائع وأحداث ودروس وعبر.

هذا هو المعنى اللغوي في علاقته بالمعاني التي وردت في الآيات القرآنية، فما هو
المعنى الاصطلاحي للقصص القرآني؟ يقول مناع القطان في ذلك: "قصص القرآن: أخباره
عن أحوال الأمم الماضية، والنبوات السابقة، والحوادث الواقعة"²، ويقصد بأحوال الأمم
الماضية أحوال الأمم الغابرة مثل عاد وثمود والفراعنة وغيرهم، والنبوات السابقة هي قصص
الأنبياء عليهم السلام، أما الحوادث الواقعة فهي الحوادث التي جرت أثناء السيرة النبوية.
انطلاقاً من هذا التعريف قام العلماء بتقسيم القصص القرآني إلى أنواع ثلاثة³، هي:

1- قصص الأمم الغابرة

2- قصص الأنبياء

3- قصص السيرة النبوية

ذلك التعريف الاصطلاحي، وهذا التقسيم الثلاثي هو الذي استقر عليه الأمر عند
معظم المهتمين بعلوم القرآن. وبعد استعراض تعريف التفسير الموضوعي، وتعريف القصص
القرآني، نأتي إلى بحث قضية نشأة وتطور التفسير الموضوعي.

المبحث الثاني: نشأة وتطور التفسير الموضوعي

اختلف الباحثون حول مسألة نشوء وتطور التفسير الموضوعي بين من يذهب إلى
أنه حديث النشأة ومن يرى أنه قديم النشأة، من الذين يرون حداثة التفسير الموضوعي زياد
خليل الدغامين حيث يقول: "يجدر القول أن التفسير الموضوعي هو من نتاج هذا

¹ - عبد الكريم الخطيب، المرجع السابق، ص45.

² - مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7: 1997م، ص300. وينظر: صابر
حسن أبو سليمان، مورد الظمان في علوم القرآن، الدار السلفية، بومباي، الهند، ط1: 1404هـ-
1984م، ص115.

³ - ينظر: موسى إبراهيم الإبراهيم، بحوث منهجية في علوم القرآن، دار عمار، عمان، الأردن، ط2:
1416هـ- 1996م، ص185. وكذا: مناع القطان، المرجع السابق، ص301.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
العصر"¹، ومنطلق هذا الرأي أن التفسير الموضوعي مصطلح حديث، وأن التأليف فيه
جديد، حتى أن قواعده وضوابطه وخطواته لم توضع إلا حديثاً.
ورغم رفض الدغامين لفكرة قدم النشأة إلا أنه يقر بوجود بعض البذور بداية من
تفسير القرآن بالقرآن، وصولاً إلى أعمال الجاحظ مثل "النار في القرآن" و"الملائكة في
القرآن"، وبعض أنواع العذاب المذكور في القرآن مثل "العذاب بالجراد والقمل والماء"²،
فمع إقراره بوجود هذه البذور إلا أنه يرفض رفضاً قاطعاً بداية التفسير الموضوعي في عهد
الرسول عليه الصلاة والسلام، ويرد في الوقت نفسه على الذين يرون أن التأليف في الأشباه
والنظائر ومجاز القرآن وغيره يعتبر من التفسير الموضوعي، مثل ما ذهب إليه أحمد السيد
الكومي ومحمد يوسف القاسم³. فهو يرد عليهم على أساس أن هذه الجهود وإن عاجلت
موضوعاً مفرداً فإنها تفتقر إلى الرابط بين مفردات ذلك الموضوع وعناصره، وليس من
أهدافها التعرف على موقف القرآن من الموضوعات التي درستها، ثم هي موضوعات حول
القرآن وليست في القرآن⁴، وهو محق في ذلك فالدراسات حول غريب القرآن ومجاز القرآن
وإعجازه لا تعتبر من التفسير الموضوعي.

ذلك بالنسبة للذين يرون أن التفسير الموضوعي منهج حديث، أما بالنسبة للذين
يرون أنه قديم، فإنهم يختلفون بين متوسع في الأمر وبين مضيق، وهذا يعود إلى مدى
اقتناعهم بعراقة هذا المنهج، وإلى مدى استدلالهم بالوقائع والأعمال والأدلة التي تخدم رأيهم
هذا. فعبد الستار فتح الله سعيد مثلاً، يؤكد على قدم المنهج ويقوم بتقسيم مراحل تطوره
كما يلي:

أولاً: العهد النبوي

¹ - زياد خليل الدغامين، المرجع السابق، ص 27.

² - زياد خليل الدغامين، المرجع السابق، ص 31.

³ - أحمد السيد الكومي، محمد أحمد يوسف القاسم، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ط 1: 1402هـ -

1982م، ص 20-21.

⁴ - زياد خليل الدغامين، المرجع السابق، ص 30.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

ثانيا: في عصر الصحابة والتابعين

ثالثا: الاختصاص محور التفسير الموضوعي الجديد¹.

أكد مصطفى مسلم أن التفسير الموضوعي لم يظهر بهذا المصطلح إلا في القرن الرابع عشر الهجري، عندما قررت هذه المادة ضمن مواد قسم التفسير بكلية أصول الدين بالجامع الأزهر، إلا أن لبناته وجذوره الأولى كانت موجودة منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، وما كان يلجأ إليه الصحابة من الجمع بين الآيات، وجمع الفقهاء للآيات ذات الصلة بالموضوع الواحد، ثم التأليف في الدراسات الموضوعية اللغوية مثل المفردات والأشباه والنظائر، والغريب، وغيرها من علوم القرآن إلى عصرنا الحالي حيث ظهرت دراسات حول الإنسان في القرآن، واليهود في القرآن وغيرها².

وفي الاتجاه نفسه ذهب صلاح عبد الفتاح الخالدي إلى الحديث عن بدايات التفسير الموضوعي وبذوره في ضوء المراحل التالية:

أولاً: تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم لبعض آيات القرآن

ثانيا: ابن عباس يجمع بين آيات متعارضة في الظاهر

ثالثا: أفراد بعض علوم القرآن بعلوم خاصة³

وفي المنحى نفسه يذهب أحمد رحمانى إلى الحديث عن قدم نشأة التفسير الموضوعي، ويتوسع في القضية، ويقسم مراحل ظهور المنهج حسب ما يلي:
الإرهاصات:

أولاً: مرحلة ما قبل التأليف الفقهي

ثانيا: مرحلة التفسير بطريقة الفقهاء

التأليف التطبيقي:

¹ - عبد الستار فتح الله سعيد، المرجع السابق، ص 28-33 .

² - مصطفى مسلم، المرجع السابق، ص 17-22. وينظر كذلك: عباس عوض الله عباس، محاضرات في التفسير الموضوعي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1: 1428هـ- 2007م، ص 20-26.

³ - صلاح عبد الفتاح الخالدي، المرجع السابق، ص 32-35 .

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

أولاً: مرحلة التأليف الملتبس بالتفسير الموضوعي

ثانياً: مرحلة ظهور علم المناسبات والتنبه للوحدة الموضوعية للسورة

النضج والتنظير:

أولاً: مرحلة وضع الفهارس التفصيلية للآيات القرآنية

ثانياً: مرحلة التطبيق

ثالثاً: التنظير¹.

تتجلى إضافة أحمد رحماني في إشارته إلى مرحلة التفسير بطريقة الفقهاء، حيث تحدث عن مرحلة ما قبل التأليف الفقهي، ويقصد بها مرحلة تفسير الرسول عليه الصلاة والسلام وتفسير الصحابة رضوان الله عليهم، ثم تناول مرحلة التفسير الفقهي، وفي الحقيقة عمله هذا جاء متأثراً منه بما ذهب إليه محمد باقر الصدر، والذي جعل عمل الفقهاء تفسراً موضوعياً، ولاحظ كما ذكرنا من قبل أن الفقه تطور لارتباطه بالواقع واستخدامه للمنهج الموضوعي.

لقد أشار مصطفى مسلم إلى عمل الفقهاء، لكنه لم يتوسع في المسألة كما توسع فيها أحمد رحماني. ثم إن من الأمور التي اهتم بها مصطفى مسلم من جهة، ولم يشتمها في مراحل التطور من جهة أخرى، لكن أحمد رحماني توسع فيها وبينها جيداً، وهذه الأمور هي ظهور علم المناسبات والتنبه للوحدة الموضوعية للسورة القرآنية. لقد اعتمد مصطفى مسلم على علم المناسبات للقول بوجود نوع آخر من التفسير الموضوعي هو التفسير الموضوعي للسورة القرآنية، لكنه لم يتوسع في الحديث عن علم المناسبات كمرحلة من مراحل تطور المنهج.

ما يمكن ملاحظته على تقسيم أحمد رحماني تردده بشأن ما سماه بالتأليف الملتبس بالتفسير الموضوعي، ويقصد به التأليف في بعض علوم القرآن، حيث يطرح السؤال التالي: "هل يمكن أن نعد تلك الدراسات القرآنية المختلف بشأنها من التفسير الموضوعي"²، ثم

¹ - أحمد رحماني، التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص 103 - 122.

² - أحمد رحماني، التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص 116.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
ينقل رفض عبد الستار فتح الله سعيد لهذا الرأي، وفي المقابل يأتي برأي مصطفى مسلم
المؤيد لهذا الاتجاه. والحق يقال أن عبد الستار فتح الله سعيد مصيب فيما ذهب إليه، وهذا
ما ذهب إليه زياد خليل الدغامين الذي يرى أن هذه الدراسات هي مباحث حول القرآن
وليست في القرآن.

بعد ذلك يشير رحماني إلى رفض عبد الستار فتح الله سعيد لعلم المناسبات، وهو في
ذلك ينسجم مع رأيه بوجود نوع واحد فقط للتفسير الموضوعي هو التفسير الموضوعي
للموضوعات القرآنية، لكن مصطفى مسلم يحتفي بهذا العلم لأنه المستند الأساسي للقول
بوجود النوع الثاني وهو التفسير الموضوعي للصور القرآنية.

كذلك مما يتميز به تقسيم أحمد رحماني تفصيل المرحلة الأخيرة، والتي لم يهتم بها
السابقون، خاصة حديثه عن وضع الفهارس التفصيلية للآيات القرآنية، ومرحلي التطبيق،
والتنظير. ورغم هذه الجهود التي بذلت للتأصيل للمنهج الموضوعي، إلا أننا لم نلاحظ ولا
إشارة واحدة إلى القصص القرآني، والذي يعتبر بحق شهادة واضحة وبينه على استخدام
المفسرين للمنهج الموضوعي.

من خلال استعراض جهود هؤلاء الباحثين في التفسير الموضوعي بداية من السيد
الكومي، عبد الستار فتح الله سعيد، مصطفى مسلم، زياد خليل الدغامين، صلاح عبد
الفتاح الخالدي، أحمد رحماني، وغيرهم، لم نلاحظ ولو إشارة واحدة إلى القصص القرآني،
ولا إلى قصص الأنبياء أصلاً.

أكثر من ذلك فإن أحمد جمال العمري الذي كان عنوان كتابه "دراسات في التفسير
الموضوعي للقصص القرآني"¹، لم يشر إلى التأليف في القصص القرآني كمرحلة من مراحل
نشوء التفسير الموضوعي. لقد تناول في دراسته هذه مسائل منها "التفسير الموضوعي بين
الماضي والحاضر"² و"نشأة التفسير الموضوعي واقتراحه بالتفسير الأدبي"¹، لكنه لم يتحدث

¹ - أحمد جمال العمري، دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1:
1406هـ - 1986م.

² - أحمد جمال العمري، المرجع السابق، ص47.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
عن التأليف في قصص الأنبياء كعمل يدل على أصالة هذا المنهج وعراقته عند المفسرين
خاصة عند المؤرخين منهم من أمثال الطبري وابن كثير.

¹ - أحمد جمال العمري، المرجع السابق، ص 61-62.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

المبحث الثالث: القصص القرآني والتفسير الموضوعي

لا يمكننا الحديث عن علاقة القصص القرآني بالتفسير الموضوعي قبل التعرف على تاريخ التأليف في قصص الأنبياء، خاصة وأن البحث في هذه المسألة سيجرنا لا محالة إلى مجال البحوث والدراسات التاريخية .

جاء في كتاب "المسلمون وكتابة التاريخ" لعبد العليم عبد الرحمن خضر قوله: "ولعلماء المسلمين صور متنوعة للكتابة التاريخية نذكر منها العالم والأقاليم والمدن"¹، فالمسلمون كانوا يهتمون بتدوين التاريخ، ومنه تاريخ العالم منذ خلق الله تعالى الكون والبشرية بدءاً بآدم عليه السلام. وفي هذا النوع من التاريخ سنجد تاريخ الأنبياء وقصصهم، ومن أوائل من كتب في هذا المجال أبو حنيفة الدينوري، واليعقوبي، الذي وضع كتابه على أساس التعاقب الزمني للشخصيات التاريخية كالأنبياء والملوك، ثم الإمام الطبري صاحب "تاريخ الرسل والملوك"، ثم المسعودي صاحب "مروج الذهب" وصولاً إلى ابن الجوزي صاحب "المنتظم"². يطلق على هؤلاء المؤرخين اسم المؤرخين العالميين، لأنهم اهتموا بتاريخ العالم أجمع.

يذكر محمد ياسين مظهر صديقي أن القرن الثالث الهجري "التاسع الميلادي" هو العصر الذهبي لتدوين التاريخ عند المسلمين، حيث ظهرت المآثر العلمية للمؤلفين الكبار، منهم عبد الملك بن هشام (ت218هـ) صاحب السيرة، ومحمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، وأحمد بن يحيى البلاذري (ت279هـ)، فأعمال هؤلاء من أهم المصادر التاريخية. كما يشير إلى أعمال آخرين منهم اليعقوبي (ت292هـ) وأبي حنيفة الدينوري (ت282هـ) رغم ما يشوب كتبهم من أسلوب أسطوري، بخلاف ابن قتيبة الدينوري (ت286هـ)، كما يتحدث عن من جاء بعدهم أمثال علي بن حسين المسعودي (ت345هـ)،

¹ - عبد العليم عبد الرحمن خضر، المسلمون وكتابة التاريخ دراسة في التأصيل الإسلامي لكتابة التاريخ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب، ط: 1415هـ - 1995م، ص73.

² - محمد ياسين مظهر صديقي، الهجمات المغرزة على التاريخ الإسلامي، رابطة الجامعات الإسلامية، ط: 1408هـ - 1988م ص11-13 .

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
وحمة الأصفهاني (ت360هـ) وغيرهم وصولاً إلى عبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ)¹.
ولهذا فالارتباط كبير بين التأليف في تاريخ الخليفة منذ آدم عليه السلام والتأليف في
القصص القرآني خاصة قصص الأنبياء عليهم السلام، وسيرة الرسول عليه الصلاة والسلام
كذلك.

هناك من جعل سيرة الرسول عليه السلام حلقة من حلقات التاريخ العام، مثلما
فعل الطبري وابن هشام، وهذا الأخير قسم سيرته إلى ثلاثة أقسام هي: المبتدأ، والمبعث،
والمغازي². فابن هشام يتناول في المبتدأ التاريخ الجاهلي، ويقسمه إلى أربعة فصول "يتناول
في أولها تاريخ الرسالات السابقة على الإسلام، وثانيها تاريخ اليمن في الجاهلية، وثالثها
تاريخ القبائل العربية وعباداتها، والرابع تاريخ مكة وأجداد الرسول صلى الله عليه وسلم"³،
وأما المبعث فيتناول فيه حياة الرسول عليه الصلاة والسلام في مكة، والمغازي يذكر فيها
حياته عليه الصلاة والسلام في المدينة المنورة.

خلاصة القول أن الكتابة في قصص الأنبياء كان ضمن كتابة التاريخ العام، وضمن
كتابة السيرة النبوية، وارتباط القصص بالتاريخ جعل البعض يسمي قصص الأنبياء بتاريخ
الأنبياء، فهذا الخطيب البغدادي ألف كتابه "تاريخ الأنبياء" وقد استقاه من كتب التفسير
والمفسرين⁴. ومن المؤرخين مثلاً: ابن اسحاق، واليعقوبي الأخباري، والطبري صاحب
"تاريخ الرسل والملوك"⁵.

يحاول أصحاب دائرة المعارف الإسلامية أن يثبتوا علاقة قصص الأنبياء بما جاء في
العهد القديم، لكنهم في بعض الأحيان يعودون للتأكيد على أن الرسالة الإسلامية هي التي

¹ - محمد ياسين مظهر صديقي، المرجع السابق، ص13.

² - ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، ت: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ
شلي، (د، ت)، ج1/ص10.

³ - ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، المرجع السابق، ج1/ص11.

⁴ - الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تاريخ الأنبياء، ت:
آسيكولبيان علي البارح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1425هـ- 2004م، ص: 17-18.

⁵ - الخطيب البغدادي، المرجع السابق، ص: 19-20.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
أعطت لهذه الأخبار قيمتها التاريخية والعلمية والتربوية، فحياة الرسول عليه السلام منعكسة
في هذه القصص¹. فالمستشرقون رغم تعمقهم في الدراسة والبحث، إلا أن عدم
موضوعيتهم دفعتهم إلى إبراز بعض الجوانب وإغفال أخرى، فهم في هذا المجال يبرزون
الكتب التي قدمت قصص الأنبياء في شكل روائي أسطوري، ويغفلون تلك التي قدمته في
شكل علمي رصين. لأجل ذلك تجدهم يركزون على أعمال القصص مثل "عرائس
المجالس" لأبي إسحاق أحمد الثعالبي (ت427هـ-1036م)، والروايات القصصية التي دونت
باسم محمد بن عبد الله الكسائي². ورغم ذلك فهم يعودون في الأخير للتأكيد على البعد
الدعوي للقصص الذي جاء به القرآن الكريم.

في تحقيقه لقصص الأنبياء لابن كثير يذكر عبد الحي الفرماوي أن من أوائل من
كتب في القصص وهب بن منبه (ت114هـ)، والكسائي النحوي (ت189هـ) وسهل بن
عبد الله التستري (ت283هـ) وغيرهم وصولاً إلى عمل المفسر ابن كثير³. وهكذا فالتأليف
في قصص الأنبياء كان عملاً معهوداً عند المتقدمين، مع ملاحظة أن تقديمه كان بطريقتين
مختلفتين، إحداهما الطريقة التاريخية العلمية، وثانيهما الطريقة الروائية الأدبية القريبة من الطرح
الأسطوري الخرافي الغرائبي.

نأتي الآن للحديث عن علاقة القصص القرآني بالتفسير الموضوعي، ولماذا أغفل
المنظرون للتفسير الموضوعي مرحلة مهمة مثل مرحلة التأليف في القصص القرآني؟ بداية لعل
من أسباب عدم الانتباه لهذه المرحلة هو أن القصص القرآني وقصص الأنبياء نشأ في
أحضان كتب التاريخ وكتب السيرة النبوية، ولا أدل على ذلك من عمل الإمام الطبري

¹ - مجموعة من المستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1:
1419هـ - 1998م، ج27/ص 8332 - 8333.

² - مجموعة من المستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج27/ص 8333.

³ - ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، قصص الأنبياء، ت: عبد الحي الفرماوي، دار الطباعة
والنشر الإسلامية، القاهرة، مؤسسة النور للنشر والإعلان، المنصورة، مصر، ط5: 1417هـ - 1997م،
ص6.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان
حيث جعل "قصص الأنبياء" جزءاً ضمن في موسوعته التاريخية "تاريخ الرسل والملوك"¹، ولم يفصل قصص الأنبياء عن غيره من أحداث التاريخ. والأمر نفسه ينطبق على الإمام ابن كثير، والكتاب الذي ينسب له "قصص الأنبياء" ما هو في الحقيقة إلا جزءاً من أجزاء كتابه في التاريخ "البداية والنهاية"²، وحتى الذين ألفوا في قصص الأنبياء قبل الطبري مثل أبي حنيفة الدينوري، وابن واضح يعقوبي، وابن قتيبة، وحمزة الأصفهاني، إنما كتبوا ذلك ضمن التاريخ العام، حيث أنهم أدخلوا فيه حتى تاريخ سكان الشمال، وأهل الصين، و الحضارات الأخرى³.

ورغم أن المصدر الأساسي لقصص الأنبياء هو القرآن الكريم والسنة النبوية، إلا أنه انفصل عن ميدان التفسير وتحول إلى ميدان التاريخ والأدب، وهذا الأمر هو الذي يفسر لنا غفلة منظري التفسير الموضوعي عن اعتبار التأليف في القصص القرآني مرحلة متقدمة من مراحل نشوء وتطور التفسير الموضوعي.

يمكننا الاستئناس بقول محمد كريم الكواز حيث يقول: "مع ملاحظة أن قصص الأنبياء هنا تدل على نوع أدبي نشأ من خلال إعادة صياغة القصص القرآنية من قبل القصاص والمفسرين والمؤرخين"⁴، وعليه فالقصص القرآني نشأ في البداية في أحضان التفسير، لكنه انفصل ليجد مكانه في أحضان الأدب والتاريخ. والسبب في تألقه ضمن الأدب والتاريخ، وضموره ضمن التفسير هو أن التفسير في البداية كان يعتمد المنهج التحليلي، ولم يستخدم المنهج الموضوعي إلا في حدود ما يخدم التفسير التحليلي.

¹ - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ت: محمد أبو الفضل، دار المعارف، القاهرة، (د، ت).

² - ابن كثير، عماد أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ت: عبد عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزيرة، مصر، ط: 1997م.

³ - ينظر: مجموعة من المستشرقين، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج 7/ ص 2128.

⁴ - محمد كريم الكواز، من أساطير الأولين إلى قصص الأنبياء، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط: 1: 2006م، ص 8.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

يتميز التاريخ بالمنهج التاريخي الزمني والموضوعي، والقصص القرآني لا يمكنه البروز إلا في إطار المنهج الموضوعي، وعملية القص تتعدى في الحقيقة الجوانب التاريخية إلى موضوعات الوجود، لهذا يتحدث المؤرخون المسلمون عن خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان، يقول الكواز: "لقد تناول القص القرآني موضوعات الوجود كلها، الوجود الحسي والوجود الغيبي، فبين كيفية خلق السماوات والأرض وما بينهما [...] وكذلك خلق الإنسان [...] وقدم صورة للغيب ومكوناته"¹. وهذه الملاحظة تنطبق على حقيقة التفسير الموضوعي الذي يجب أن ينطلق من الواقع والكون والحياة ليعود إلى القرآن الكريم لاستخراج تصورات جديدة حول الحياة والكون.

مما يؤسف له أن منظري التفسير الموضوعي لم ينتبهوا إلى هذه المرحلة الأساسية، مرحلة التأليف في القصص القرآني، وكمثال آخر على هذا الإهمال والتغيب لقصص الأنبياء، عبد الحي الفرماوي الذي حقق كتاب "قصص الأنبياء" لابن كثير، لم ينتبه إلى هذه القضية، رغم أنه كان من الأوائل الذين نظروا للتفسير الموضوعي من خلال كتابه "البداية في التفسير الموضوعي"²، والذي صدر في طبعين وكانت طبعته الأخيرة سنة 1977م.

الدراسة الموضوعية للقرآن الكريم لم تظهر في أعمال المسلمين فقط، بل تمثلت في جهود المستشرقين رغم الاختلاف الصريح في الموضوعات والأهداف، والحقيقة التي يجدر تسجيلها أن المستشرقين كانوا من الأوائل الذين تفتنوا إلى أن قصص الأنبياء من الدراسات الموضوعية للقرآن الكريم، لكنهم نظروا إليها من المنظور التاريخي لا الموضوعي، وهذا ما يتماشى مع دراساتهم التاريخية من خلال تركيزهم على تتبع الزمن لنزول الآيات القرآنية.

¹ - محمد كريم الكواز، المرجع السابق، ص 26.

² - ينظر: أحمد رحمان، التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص 79.

وكذا: أحمد بن عثمان رحمان، مناهج التفسير الموضوعي وعلاقتها بالتفسير الشفاهي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، جدارا للكتاب العالمي، عمان، الأردن، ط: 2008، ص 17.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

خلال استعراض سامر عبد الرحمن رشواني للدراسات الموضوعية للقرآن الكريم عند المستشرقين، أشار إلى اهتمامهم بنزول القرآن وجمعه وتدوينه من جهة، وعندما لم يستطيعوا تفهم القرآن بما هو عليه، حاولوا دراسته بالطريقة الموضوعية، ولهذا حاولوا ترتيبه بالطريقة الموضوعية¹، وكان من نتائج تلك الأعمال المعاجم الخاصة بالمفردات، والمعاجم الموضوعية منها "تفصيل آيات القرآن الحكيم"² للمستشرق الفرنسي جون لا بوم.

ورغم أن المستشرقين كان جل اهتمامهم بالأديان خاصة اليهودية والمسيحية، بهدف رد ما جاء به الإسلام إليهما، فإن البعض منهم اهتم بالتاريخ والقصص القرآني، يقول سامر عبد الرحم رشواني: "فقد نشر المستشرق الألماني هوروفيتش (1874م-1931م) عددا من البحوث تناول في جانب منها النصوص القصصية في القرآن وقسمها إلى عموميات وشكليات، أساطير رادعة، قصص الأنبياء والصالحين، النبوة في القرآن، وتناول في الجانب الآخر الأسماء الأعلام في القرآن"³، ثم يضيف قائلا: "يمكن القول بأن كل ما سبق ذكره من دراسات إنما يندرج في الإطار التطبيقي لتفسير القرآن موضوعيا"⁴، وفي هذا النص تأكيد على أن قصص الأنبياء مرحلة أساسية في تطور استخدام المنهج الموضوعي في التفسير.

نعم تنبه المستشرقون للدراسة الموضوعية للقرآن الكريم، لأنهم لم يتمكنوا من فهمه وترجمته إلى لغاتهم بحسب ما هو عليه، لذلك اهتموا إلى الدراسة الموضوعية، وقد وجدوا في القصص القرآني ضالتهم، خاصة أنهم يبحثون بالمنهج التاريخي الذي يخدم طروحاتهم، لأن من أهم أهدافهم رد ما جاء به الإسلام إلى الأصول اليهودية المسيحية حسب زعمهم.

¹ - سامر عبد الرحمن رشواني، منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم دراسة نقدية، دار الملتقى، ط1:

1430هـ- 2007م، ص100-102.

² - جون لا بوم، تفصيل آيات القرآن الحكيم، ويليه المستدرك لإدوارد مونتييه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي،

دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1969م.

³ - سامر عبد الرحمن رشواني، المرجع السابق، ص103.

⁴ - سامر عبد الرحمن رشواني، المرجع السابق، ص104.

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

الأمر الذي تنبه إليه المستشرقون ولم يتنبه له المنظرون للتفسير الموضوعي ربما يرجع في الأساس إلى أن المنظرين للتفسير الموضوعي لم يطلعوا على جهود هؤلاء المستشرقين، خاصة مع انحياز هؤلاء إلى طروحات تشكك في الإسلام، وتهدف إلى تأكيد المصدرية اليهودية والمسيحية للقصص القرآني، خاصة من خلال اعتمادهم على الإسرائيليات وكل ما جاء عن الحضارات القديمة من هندية وفارسية ورومانية، فهم يحتفون بما جاء عن هذه الديانات والحضارات ويعمدون إلى التشكيك فيما جاء به القرآن الكريم.

خلاصة القول أن من أهم تجليات تطبيق المنهج الموضوعي في التفسير القصص القرآني، فالعلاقة وطيدة بين القصص القرآني والمنهج الموضوعي في التفسير، بل إن مرحلة التأليف في القصص القرآني وخاصة قصص الأنبياء تعتبر بحق مرحلة حاسمة في نشوء وتطور منهج التفسير الموضوعي، ولا يمكن بأي حال من الأحوال إغفال هذه المرحلة، بل يجب على الباحثين التأكيد على هذه المرحلة، وإدراجها في مراحل النشأة والتطور، وهذا يفرض علينا التوسع في دراسة هذه المرحلة للتأكيد على أصالة وعراقة هذا المنهج عند المفسرين.

خاتمة

قضية البحث في نشأة وتطور التفسير الموضوعي تدخل ضمن البحث في أصالة هذا المنهج، ومحاولة إثبات أنه ليس بالعمل الجديد المتدع، بل إن أصوله تعود إلى عمل الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة والتابعين، خاصة من خلال تفسير القرآن بالقرآن. أعمال المفسرين الأوائل مثل الطبري وغيره تحتاج إلى سبر لأغوارها لملاحظة المنهج الموضوعي فيها، وهذا لا يتأتى من خلال البحث في تفاسيرهم لأنها تعتمد المنهج التحليلي التجزيئي. ولهذا فالجهد التطبيقي البارز الذي يؤكد أصالة المنهج يظهر من خلال أعمال هؤلاء المفسرين في مجال التاريخ، يتجلى ذلك في القصص القرآني عامة وقصص الأنبياء خاصة.

رغم أن التأليف في قصص الأنبياء كان متقدما جدا إلا أن المنظرين للتفسير الموضوعي لم ينتبهوا إليه، فهو مرحلة مهمة من مراحل نشوء وتطور التفسير الموضوعي. والباحثون لم ينتبهوا لهذا الأمر لأن القصص القرآني انفصل عن التفسير واندرج ضمن

القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي ----- أ. بشير عثمان

الدراسات التاريخية والأدبية. وقد يعود الأمر إلى أن المنظرين مثل محمد باقر الصدر وغيره اهتموا بالمجالين الفقهي والحديثي لملاحظة بؤادر استخدام المنهج الموضوعي، وهناك من أشار إلى الأعمال الأدبية لكنه لم يتفطن إلى قصص الأنبياء مثل زياد خليل الدغامين.

لعل المستشرقين باستخدامهم للدراسة التاريخية للقرآن هم من أوائل من تنبه للقصص القرآني كمظهر من مظاهر الموضوعية في دراسة النصوص القرآنية، لكن ما يعاب عليهم تركيزهم على إثبات علاقة القرآن بالإسلام بالديانات والثقافات القديمة، أو بالديانتين اليهودية والنصرانية. وكل ذلك للتشكيك في الإسلام والقرآن. ولهذا لم يكن من هدفهم إثبات أصالة هذا المنهج، وأنه مرحلة من مراحل تطور استخدام المنهج الموضوعي.

خلاصة القول أن منهج التفسير الموضوعي أصيل عند المفسرين، ولا أدل على ذلك من تأليف المفسرين المؤرخين في قصص الأنبياء من أمثال الطبري وابن كثير، مستخدمين في ذلك المنهج الموضوعي، رغم ارتباط ذلك بمجال التاريخ لا بمجال التفسير.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس أ. مراد بلخير جامعة تلمسان

الملخص

يدرس هذا البحث قواعد التفسير عند عَلم من أعلام التفسير بالجزائر، وهو الإمام ابن باديس، حيث أورد في تفسيره المجموع من المقالات التي تصدرت مجلة "الشهاب" عددا من القواعد المتعلقة بفهم النص القرآني والتعامل معه وظفها في تفسيره.

وبَيَّنَّ البحث أن من العناصر المميزة لتفسير ابن باديس اعتماده على التقعيد النظري للتفسير قبل الشروع في التفسير التطبيقي على وزن تلك القواعد. كما أنه يميل إلى الاختصار في إيراد القاعدة، مع الإحالة على موارد العظة والتدبر من الآيات المفسرة بتلك القواعد.

Summary :

This search studies the basis of commentary to one of the well known commentators of the Quran in ALGERIA, who is "IBN BADIS".

In his commentary, gathered from articles published in "ASHIHAB" magazine, IBN BADIS had mentioned some of the rules relative to language and principles of jurisprudence.

IBN BADIS commentary is distinguished by the establishment of brief theoretical basis which are then applied in the commentary .

Moreover it refers us to the sources of exhortation and deep reflection in the verses commented in the light of these basis.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن الوقوف على فهم كلام الله تعالى يتطلب أصولاً وقواعد تضبط من التزم بها بالفهم الصحيح، وتوجهه للطريق الأمثل لتدبر معاني الكتاب الحكيم، وقد درج العلماء الراسخون منذ القدم على العناية بهذا الجانب من علوم القرآن في مؤلفاتهم؛ فنجدهم ينبهون على كليات وضوابط في التفسير يفتحون بها أفق الفهم السليم للمتلقي.

وقد اهتم ابن باديس بتفسير القرآن الكريم تفسيراً عملياً يربط الناس بكتاب ربهم، ويُسقط الآيات على واقع أمتهم؛ لإيجاد الحلول وإضاءة النهج القويم الذي ينبغي أن يسلكه المسلم، وهذا ما يلمسه القارئ لتفسيره.

وهناك جانب آخر يظهر من هذا التفسير، وهو تنبيه الشيخ على قواعد في التفسير يراها ضرورية لفهم الخطاب القرآني وكيفية التعامل معه، لكنها لم تلق العناية الكافية من الدارسين في استقصائها وإبرازها. وفي هذا البحث تجلّية لقواعد في فهم الخطاب القرآني جمعها من تفسير العلامة عبد الحميد ابن باديس -رحمه الله- الموسوم: "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير"، فكان عنوان البحث:

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس.

وقواعد التفسير لم تكن غرضاً مقصوداً بالتأليف له؛ فمن خلال جمعها من ثنايا تفسيره ما هو التوجه الذي يمكن أن نكشف عنه فيما يخص التعيد لعلم التفسير، وما مدى حضور النظرة التأصيلية في نسق صياغة القاعدة وبناء التفسير عليها؟

وهو ما يستشرف هذا البحث التنقيب عنه في تفسير ابن باديس، وذلك

تحقيقاً لما يلي من الأهداف:

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

- الكشف عن القواعد التي نبه عليها ابن باديس في تفسيره.

- بيان كيفية توظيف قواعد التفسير في استنباط المعاني.

منهج البحث:

سيتم الاستعانة في هذه الدراسة بالمنهج الوصفي التحليلي، الذي يقوم على تتبع القواعد المتعلقة بالتفسير، والتي وظفها ابن باديس في تفسيره. مع الحرص على إبراز جوانب التجديد في استنباط المعاني من تلك القواعد، وما تؤديه من ضبط للمعاني وصولاً للفهم السليم. وصياغة القاعدة ستكون من كلام ابن باديس ابتداءً، أو مما يدل عليه كلامه.

وتتميز للفائدة حول هذا الموضوع؛ فقد قمت بالاستعانة بما رأيته خادماً لأصل الكلام، من كتب التفسير، وكتب علوم القرآن، واللغة. مع الالتزام بنسبة الأقوال لأصحابها، والاقتباسات لمخالها، والإشارة إلى مواضع الآي من السور وأرقامها، وتخريج الأحاديث النبوية من مظاهرها.

خطة البحث :

وسيتم توزيع البحث على وفق الخطة التالية:

مقدمة: تتضمن أهمية البحث، وإشكاليته المطروحة، والأهداف المرجوة من

وراء البحث فيه، والدراسات السابقة للموضوع، والمنهج المتبع في الدراسة.

تمهيد: يتضمن أهمية دراسة قواعد التفسير من خلال كتب التفسير.

المبحث الأول: ابن باديس وقواعد التفسير.

ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بابن باديس وتفسيره.

المطلب الثاني: مفهوم قواعد التفسير.

المبحث الثاني: قواعد التفسير في كتاب مجالس التذكير.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: قواعد التفسير المتعلقة بالنقل.

المطلب الثاني: قواعد التفسير المتعلقة باللغة.

خاتمة: تتضمن أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث.

تمهيد:

تُعَبِّرُ القاعدة التفسيرية عن منهج منضبط في استنباط المعاني، وهي تُمَكِّنُ المطلع على التفسير من استبيان نهج واضح في ذلك؛ مما يؤدي إلى طرد فوضى الاستدلال والاستنباط في أي القرآن الكريم.

ودراسة قواعد التفسير لا تتم إلا بالمزاوجة بين الجانبين: النظري والتطبيقي، فيتشكل الجانب النظري من توظيف العلوم المعينة على فهم القرآن الكريم، والمتعلقة بالدرس التفسيري، إما تأسيساً له كعلم القراءات، ومعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وإما وسيلة لازمة لتناول التفسير، وأداة مساعدة على تحليل الخطاب القرآني، وتكون منسجمة مع موضوعات الوحي وقضاياه، تُوقِعُ مَنْ تجاهلها في الخطأ في التفسير، كقواعد علوم اللغة، وأصول الفقه، ونكون هنا أمام ارتباط وثيق بين القاعدة في التفسير، وقواعد العلوم الأخرى: لغوية كانت أو عقدية، أو أصولية.

ويتأسس الجانب التطبيقي من خلال كتب التفسير؛ لذا فإن ما كتبه المفسرون هو الأجدر بالدراسة والاهتمام والتحليل؛ لأن العلم أيّاً ما كان مِنْهُلُهُ سيضل قاصراً ما دام نظرياً بحتاً، وتظهر ثمرته وفائدته العلمية عند تطبيق قواعده على ميدانه المخصص له.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

وفيما يلي عرضٌ لقواعد التفسير المتواجدة في تفسير ابن باديس، تُظهر لنا جليا ما سبق ذكره من أهمية المزاجية بين جانبي التأصيل والتطبيق، لاستنباط معاني التفسير.

المبحث الأول: ابن باديس وقواعد التفسير.

لقد أثرى ابن باديس منهج التفسير المعاصر القائم على المزاجية المنهجية بين الرواية والدراية، ثم استخلاص العبر ومعالجة الوقائع؛ فتفسيره عمل مترابط مع مدرسة محمد عبده¹ التفسيرية التي أبرزها محمد رشيد رضا في تفسير المنار.

المطلب الأول: التعريف بابن باديس وتفسيره.

أ - التعريف بعبد الحميد ابن باديس:

هو عبد الحميد بن محمد بن المصطفى بن مكّي بن باديس، ولد في العاشر من شهر ربيع الثاني عام (1308هـ/1889م) بمدينة قسنطينة بالشرق الجزائري، من أسرة قسنطينية مشهورة بالعلم والثراء والجاه، ارتحل إلى جامع الزيتونة بتونس لطلب العلم ثم رجع إلى الجزائر ليؤسس مع محمد البشير الإبراهيمي جمعية العلماء المسلمين في: 1931م، وتوفي عام: 1940م².

¹ - الأستاذ الإمام محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني (1266هـ-1323هـ) مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، توفي بالإسكندرية ودفن في القاهرة. من مؤلفاته: رسالة التوحيد، حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، شرح نهج البلاغة. [الزركلي خير الدين-الأعلام-دار العلم للملايين-بيروت-لبنان-ط: 15-2002م-ج: 06/ص: 252].

² - ابن باديس عبد الحميد - تفسير ابن باديس: في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير - جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان-دار الكتب العلمية-بيروت-ط: 02-1424هـ/2003م-ص: 06.

و: طالبي عمار - ابن باديس: حياته وآثاره - ج: 01/ص: 74، 75.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

ومن أخذ عنهم: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور¹ الذي ساهم بشكل كبير في تطوير ملكته اللغوية، على الرغم من أنه اتصل به قبل عام واحد من حصوله على شهادة العالمية، ولازمه لمدة ثلاث سنوات، وكان قد درس عليه فصولاً من ديوان الحماسة. وفي ذلك يقول: «وإن أنس فلا أنسى دروساً قرأتها من ديوان الحماسة على الأستاذ ابن عاشور، وكانت من أول ما قرأت عليه، فقد حبتني في الأدب والتفقه في كلام العرب، وبثت في روحاً جديداً في فهم المنظوم والمنثور، وأحيت في الشعور بعزّ العروبة والاعتزاز بها كما أعتز بالإسلام»².

ومن أهم شيوخه الذين تأثر بهم وتوجيهاتهم تأثراً بالغا، الشيخ حمدان لونيسي القسنطيني نزيل المدينة المنورة ودفينها، والشيخ محمد النخلي المدرس بجامع الزيتونة، ويذكر ابن باديس للثاني وصية نافعة استفاد منها في تكوين ملكة التفسير لديه، فقال: «وذلك أني كنت متبرماً بأساليب المفسرين، وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، ضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن، وكانت على ذهني بقية غشاوة من التقليد، واحترام آراء الرجال حتى في دين الله وكتاب الله، فذاكرت يوماً الشيخ النخلي فيما أجده في نفسي من التبرم والقلق، فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة، يسقط الساقط ويبقى الصحيح، وتستريح.. فوالله لقد فتح بهذه الكلمة القليلة عن ذهني آفاقاً واسعة لا عهد له بها»³. وحقاً فقد كان

¹ - ابن عاشور محمد الطاهر (1296-1393هـ) ولد بتونس وتوفي بها، رئيس المفتين المالكيين بتونس وأحد كبراء علمائها، عُين شيخاً للإسلام مالكيًا سنة 1932م، من آثاره: التحرير والتنوير في تفسير القرآن، مقاصد الشريعة الإسلامية. [نويهض عادل- معجم المفسرين- مؤسسة نويهض الثقافية- لبنان- ط: 03- 1409هـ/ 1988م- ج: 02/ص: 541، 542].

² - طالبي عمار - ابن باديس: حياته وآثاره - ج: 03/ص: 75.

³ - طالبي عمار - المرجع نفسه - ج: 02/ص: 140.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

لهذه الوصية النافعة الأثر البالغ في نظرة ابن باديس للتفسير، فكان من مميزات تفسيره سلامة الأسلوب، والبعد عن الإكثار من إيراد الأقوال المتعددة للمفسرين في الآية الواحدة.

من مؤلفاته:

- تفسيره الموسوم ب: "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير".
- كتاب: "العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية" وهو من أمالي الشيخ، نشرها تلميذه محمد الصالح رمضان، ثم تلميذه محمد الحسن فضلاء.
- بالإضافة إلى مجموعة من المقالات بمجلة الشهاب وغيرها، جمعها الدكتور: عمار طالبي.

ب - تفسير مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير:

أيقن ابن باديس أن الخطوة الأولى لأيّ إصلاح يجب أن تمر من خلال القرآن الكريم؛ فاشتغل منذ عودته من مصر سنة (1332هـ/1913م) بتفسير القرآن الكريم «درساً تسمعه الجماهير، فتتجمل من الاهتداء به كما يتعجله المريض المنهك من الدواء، وما يتعجله المسافر العجلان من الزاد»¹، إلى أن ختمه على هذه الشاكلة في خمسة وعشرين عاماً بالجامع الأخضر بقسنطينة؛ ولم يختم القرآن الكريم تفسيراً بالجزائر غيره منذ ختمه الإمام أبو عبد الله الشريف التلمساني² في المائة الثامنة³، وقد أقيم -

¹ - ابن باديس عبد الحميد - تفسير ابن باديس: في مجالس التذكير - ص: 20، من المقدمة التي كتبها البشير الإبراهيمي.

² - هو: محمد بن أحمد بن علي الإدريسي الحسيني، أبو عبد الله العلوي المعروف بالشريف التلمساني (710-771هـ) باحث من أعلام المالكية، انتهت إليه إمامتهم بالمغرب، له: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. [الزركلي - الأعلام - ج: 05/ص: 327].

³ - ابن باديس عبد الحميد - تفسير ابن باديس - ص: 20.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

بمناسبة هذا الختم- حفل بهيج في مدينة قسنطينة لمدة أسبوع وذلك في 13 ربيع الثاني (1357هـ/1938م)¹.

والتفسير المتداول بين أيدينا اليوم هو مجموع المقالات التي كان ينشرها الشيخ ابن باديس في مجلة "الشهاب"، حيث كان يحرص على تحريرها وتفرغها للمجلة بقلمه، وابتداءً هذا العمل من (شعبان 1348هـ/يناير 1930م) إلى غاية آخر آية فسرهما في الشهاب في (محرم 1358هـ/1939م).

وكان ما نشره منها عبارةً عن افتتاحيات لمجلة "الشهاب"، في الركن المصدّر منها بعنوان "محال التذكير من كلام الحكيم الخبير، وحديث البشير النذير"، حيث كان يتناول في كل مرة تفسير آية من القرآن الكريم، أو شرح حديث نبوي على طريقة الشيخ رشيد رضا في المنار، ابتداءً هذا العمل من (1348هـ/يناير 1930م) إلى غاية آخر آية فسرهما في الشهاب في (محرم 1358هـ/1939م)².

ثم جاء صديق الشيخ وكاتبه "أحمد بوشمال" فجمعها ونشرها في كتاب مستقل سنة (1367هـ/1948م)، غير أنه اقتصر على آيات من سورة الفرقان فقط، ثم صدرت طبعة أخرى من وزارة الشؤون الدينية والأوقاف سنة (1402هـ/1982م) بإشراف الوزير عبد الرحمن شيبان -آنذاك- اشتملت على كل المقالات المنشورة في الشهاب، وصُدّرت بتقديم الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ثم توالى الطبعات لهذا التفسير، واشتهر بعنوان "محال التذكير من كلام الحكيم الخبير".

المطلب الثاني: مفهوم قواعد التفسير.

¹ - طالي عمار - ابن باديس: حياته وآثاره - ج: 02/ص: 144.

² - طالي عمار - المرجع نفسه - ج: 03/ص: 105.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

قواعد التفسير مركب إضافي نحتاج لبيان جزئيه من ناحية اللغة والاصطلاح.

تعريف القاعدة: لغة: من قَعَدَ، يَفْعُدُ، فُعُودًا.

- تقول: قَعَدَ عن حاجته: تأخر عنها. وَقَعَدَ للأمر: اهتم له.
- وَقَعَدَتِ المرأةُ عن الحيض: أَسَنَّتْ وانقطع حيضُها فهي قَاعِدٌ¹.
- والقَاعِدُ والقَاعِدَةُ: أصل الأُسِّ. وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [البقرة:127]، قال الزجاج: القواعد: أساطين البناء التي تعمد².
- و«قال أبو عبيد: قواعد السحاب: أصولها المعترضة في آفاق السماء، شُبِّهت بقواعد البناء. قاله في تفسير حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين سَأَلَ عن سحابةٍ: "كيف ترون قَوَاعِدَهَا وبَوَاسِقَهَا؟"³.
- فالقواعد: أسافلها، والبواسق: أعاليها»⁴.
- ومنه «ذو القعدة: اسم الشهر الذي يلي شوالاً، وهو اسم شهر كانت العرب تَقْعُدُ فيه، وتَحْجُجُ في ذِي الْحِجَّةِ. وقيل: سمي بذلك لِقُعُودِهِمْ في رحالهم عن الغزو»⁵.

¹ - الفيومي أحمد بن محمد بن علي المقري - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي - ج:02/ص:510.

² - ابن سيده علي بن إسماعيل المرسي - المحكم والمحيط الأعظم - ج:01/ص:172.

³ - الحديث أخرجه بصيغة أخرى: - البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين - شعب الإيمان - ت: محمد بسيوني زغلول - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط:01 - 1410هـ - ج:02/ص:158 - رقم:1431.

⁴ - الأزهري محمد بن أحمد أبو منصور - تهذيب اللغة - تحقيق: عبد السلام هارون - الدار المصرية للتأليف والترجمة - مصر - د.ت - ج:01/ص:202.

و: أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي - غريب الحديث - تحقيق: محمد عبد المعيد خان - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - ط:01 - 1396هـ - ج:03/ص:104.

⁵ - ابن منظور محمد بن مكرم الأفيقي - لسان العرب - دار صادر - بيروت - لبنان - ط:01 - د.ت - ج:03/ص:357.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

يتبين من الاستعمال اللغوي للقاعدة أنها تدل على معنى الثبات والرسوخ،
والإحاطة، وكونها أساسا لغيرها.

وبالنسبة للتعريفات التي تناولت القاعدة بمدلولها الشرعي العام، نجد:

- القاعدة عند الجرجاني: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»¹.

- وعرفها التفتازاني بأنها: «حكم كلي ينطبق على جزئياته لِيَتَعَرَّفَ أَحْكَامُهَا

منه»².

- وتعريف الحموي: «حُكْمٌ أَكْثَرِيٌّ لَا كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى أَكْثَرِ جُزْئِيَّاتِهِ لِتُعْرَفَ

أَحْكَامُهَا مِنْهُ»³.

من خلال هذه التعريفات نستخلص أن القاعدة مشتقة من القضاء، ومن معانيه الحكم؛ فتتضمن نفس الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به⁴، وتطلق على الحكم مجازا من إطلاق الجزء على الكل⁵، فيكون وصف القاعدة بالقضية أبلغ في الإلماح إلى

¹ - الجرجاني علي بن محمد - التعريفات - ت: إبراهيم الأبياري - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - ط: 01-1405هـ - ص: 219.

- الكفوي أيوب بن موسى أبو البقاء - الكليات - مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان - ط: 02-1419هـ / 1998م - ص: 728.

- المناوي محمد عبد الرؤوف - التوقيف على مهمات التعاريف - ت: محمد رضوان الداية - دار الفكر المعاصر - دمشق - الطبعة الأولى: 1410هـ - ص: 569.

² - التفتازاني سعد الدين مسعود - شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه - ت: كريا عميرات - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط: 01-1416هـ / 1996م - ج: 01/ص: 35.

³ - الحموي أحمد بن محمد أبو العباس - غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط: 01-1405هـ / 1985م - ج: 01/ص: 51.

⁴ - وهي القضية الحملية عند المناطقة، ويعرفونها بأنها: "قول يحتمل الصدق والكذب لذاته". ينظر: - فودة سعيد - الميسر لفهم معاني السلم - دار الرازي - الأردن - ط: 02-1425هـ / 2004م - ص: 74.

- الخبيصي عبيد الله بن فضل الله - شرح الخبيصي على متن تمهيد المنطق - د. ت. ص: 34.

⁵ - الباحسين يعقوب بن عبد الوهاب - القواعد الفقهية - ص: 25.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

إلى وظيفتها، كونها وسيلة للاستنباط، خصوصا في القاعدة التفسيرية، وهي تنطبق على جزئياتها كليا أو أغلبيًا.

قواعد التفسير:

عرفها خالد السبت بقوله: «الأحكام الكلية التي يُتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم ومعرفة كيفية الاستفادة منها»¹، فهي تشكل أساسا متينا يقوم عليه بيان التفسير، ودربا منيرا للناظر في القرآن الكريم، ومن المعلوم أنه لجمع شتات العلم لا بد من قاعدة تضبط شتات فروعها؛ فكذلك هذه القواعد بالنسبة للمفسر.

مسار التأليف في قواعد التفسير:

شهد هذا العلم التأليف فيه باكرا نظرا لأهميته في الدرس التفسيري، غير أنه لم يكن في البداية مستقلا بالتأليف شأن سائر العلوم؛ فكان بعض المفسرين يُصدِّر تفسيره بمقدمة يبين فيها عن منهجه الذي يسير عليه، فيورد أصولا وكليات تشكل منطلقا لتفسيره، مثل صنيع شيخ المفسرين ابن جرير الطبري -رحمه الله-².

كما كانت بعض مباحثه تدرس ضمن كتب أصول الفقه وبالأخص في قسم الكتاب من الأدلة المتفق عليها، والطرف الأهم من هذا العلم هو مباحث اللغة؛ فهي أداة فهم الخطاب وتوجيه معانيه؛ لذلك كان سبب اهتمام علماء الشريعة بها هو أنهم نظروا إليها كمفتاح لفهم كتاب الله تعالى .

وظهر التأليف في قواعد التفسير بشكل مستقل متأخرا، بعد ابن جرير، ومن المحاولات في ذلك "مقدمة" ابن تيمية (728هـ) الشهيرة في أصول التفسير، ثم نجم الدين الطوفي في كتابه "الإكسير في قواعد التفسير"، وتطلع علينا جهود العلامة بدر

- الروكي محمد-نظرية التععيد الفقهي-منشورات كلية الآداب -جامعة محمد الخامس-المغرب-
1994م-ص:45.

¹ - السبت خالد- قواعد التفسير-دار ابن عفان-ط:01-1421هـ-ج:01/ص:30.

² - الطبري ابن جرير-جامع البيان عن تأويل آي القرآن-دار هجر-د.ت-ج:01/ص:08.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

الدين الزركشي (794هـ) في كتابه "البرهان في علوم القرآن"، فكتابه وإن كان في علوم القرآن إلا أنه حوى كماً من القواعد والضوابط في التفسير؛ ثم ألف جلال الدين البلقيني (824هـ) كتابه "مواقع العلوم من مواقع النجوم" متناولاً مباحث من علوم القرآن، فهو أميل إلى أن يكون في علوم القرآن منه إلى علم أصول التفسير، وبعده يؤلف الكافيجي (879هـ) كتاب "التيسير في قواعد علم التفسير" أورد فيه ما يتعلق بعلم التفسير من موضوعاته وأدواته وشروط المفسر؛ فالكتب السابقة كانت أقرب إلى علوم القرآن منها إلى أصول التفسير.

ومن المتأخرين ألف أحمد ولي الله الدهلوي (1176هـ) "الفوز الكبير في أصول التفسير"، وعبد الرحمن السعدي (1376هـ) في كتابه "القواعد الحسان المتعلقة بتفسير القرآن"، وخالد العك في "أصول التفسير وقواعده"، وخالد السبب في كتابه "قواعد التفسير" وغيرها من الدراسات التي حاولت وضع اللبنة الأخيرة في صرح هذا العلم.

المبحث الثاني: قواعد التفسير في كتاب مجالس التذكير.

ترتكز قواعد التفسير على ثلاث ركائز أساسية، وهي الرواية واللغة والاجتهاد، ولا بد أن يركز الطرف الثالث على ما سبقه من النقل وموافقة لغة العرب وأساليبها، فيأخذ منهما ولا يتعدى أصولهما. وتأتي هذه القواعد ضابطة لنسق التفسير ضمن تلك الركائز.

وقد عبر عنها ابن باديس ضمناً لدى ذكره للتفاسير التي اعتمد عليها في

تفسيره؛ فقال:

«وعُمدتنا فيما نرجع إليه من كتب الأئمة:

- تفسير ابن جرير الطبري: الذي يمتاز بالتفاسير النقلية السلفية، وبأسلوبه

الترسلي البليغ في بيان معنى الآيات القرآنية، وبترجيحاته لأولى الأقوال عنده بالصواب.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

- **وتفسير الكشاف:** الذي يمتاز بذوقه في الأسلوب القرآني، وتطبيقه فنون البلاغة على آيات الكتاب والتنظير لها بكلام العرب، واستعمالها في أفانين الكلام.
- **وتفسير أبي حيان الأندلسي:** الذي يمتاز بتحقيقاته النحوية واللغوية وتوجيهه للقراءات.

- **وتفسير الرازي:** الذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية، مما يتعلق بالجماد والنبات والحيوان والإنسان، وفي العلوم الكلامية ومقالات الفرق والمناظرة في ذلك والحجاج¹.

فهذه المصادر المذكورة قدّم بها لتفسيره، وهي تلخص لنا منهجه في عملية التفسير؛ وبالتالي توجهنا لمعرفة القواعد التي سار عليها.

المطلب الأول: قواعد التفسير المتعلقة بالنقل.

يتشكل التفسير بالنقل والرواية من تفسير القرآن بالقرآن، وبما أثر عن النبي - صلى الله عليه وسلم-، وعن الصحابة والتابعين²، وأتباع هذه الأقسام من قبل المفسر يمثل أحسن طرق التفسير³.

واعتمد ابن باديس في تفسيره مسلك التععيد على هذا المنهج، ومن القواعد البارزة فيه:

القاعدة الأولى: القرآن يُبَيِّنُ بَعْضُهُ بَعْضًا.

يعتبر تفسير القرآن بالقرآن من أكثر القواعد الموظفة عند ابن باديس، ومن العبارات التي أشار بها إلى أهميته قوله: «وما أكثر ما تجد في القرآن بيان القرآن،

¹ - ابن باديس عبد الحميد-تفسير مجالس التذكير- ص:41.

² - ينظر: العك خالد-أصول التفسير وقواعده-دار النفائس-بيروت-ط:02-1406هـ/1986م-ص:79. و:- الشاطبي-الموافقات-ج:03/ص:217،218.

³ - ابن تيمية تقي الدين-مقدمة في أصول التفسير-ت:عدنان زرزور-ط:02-1392هـ/1972م-ص:93.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

فاجعله من بالك تتمد- إن شاء الله- إليه»¹. ويشتمل على أنواع كثيرة من بيان
المجملات، وتقييد للمطلقات، وتخصيص للعمومات، وبسط للمختصرات.

ومن أنواع تفسير القرآن بالقرآن في تفسير ابن باديس:

أ- بيان المجمل: وهو ما سماه ابن باديس بـ"بيان القرآن بالقرآن"، من أمثلته
في تفسير قوله تعالى عن عباد الرحمن: ﴿أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا
تَحِيَّةً وَسَلَامًا﴾ [الفرقان:75]، وضع ابن باديس عنوانا يشير للقاعدة، ثم شرح
مضمونها، فقال:

«بيان القرآن للقرآن:

في هذه الآية إنهم يلقون تحية وسلاما، وقد بيّن من يتلقاهم بذلك في قوله
تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [النحل:97].
فالملائكة هم الذين يتلقونهم بالسلام والدعاء لهم بالطيب، وهو مما يدخل في التحية؛
لأن من طيبهم طيب حياتهم»².

مثال آخر:

في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا
عِبَادِي الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء:105]. قال في بيان المقصود من العباد الصالحين: «وقد
بيّن القرآن من هم الصالحون بيانا شافيا وكافيا بذكر صفاتهم، مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ
أَهْلَ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

¹ - ابن باديس عبد الحميد-تفسير مجالس التذكير-ص:243.

² - ابن باديس عبد الحميد-تفسير مجالس التذكير-ص:243،242.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

الْأَخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿آل عمران: 114، 113﴾¹.

فالربط الحاصل بين الآيتين قائم على بيان أوصاف الصالحين الذين رتب لهم الجزء في الآية الأولى؛ فكانت أوصافهم المذكورة في الآية الثانية.

القاعدة الثانية: القراءتان الصحيحتان بمنزلة الآيتين.

يُعتبر اطلاع المفسر على اختلاف القراءات أمراً مهماً للإلمام بمعاني الآيات وضبط تفسيرها ابتداءً من كلام الوحي نفسه، كما أن هذا التعدد الوارد في قراءة الآيات يجب تفعيله في التفسير لفائدة إثراء المعاني وتوسيع دلالاتها، دون الاكتفاء بنسبتها لمن اشتهر بها من القراء، أو حشر وجوه الاختلافات الأدائية.

ففي تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ الآية [الفرقان: 71]، بيّن أنها تحمل معنيين، وهما متناسبان غير متناقضين، ثم عطف على تعدد القراءات وأنها سائرة على هذا النمط، فقال: «من بلاغة القرآن أن تأتي مثل هذه الآيات بوجوه من الاحتمالات متناسبات غير متناقضات؛ فتكون الآية الواحدة بتلك الاحتمالات كأنها آيات: نظير مجيء الآية بقراءتين؛ فتكون كآيتين.

مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾² [الحجرات: 06]. وقوله تعالى في آية الوضوء: ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾¹ الآية [المائدة: 05] بالنصب عطفاً على الوجه

¹ - ابن باديس عبد الحميد-نفسه-ص: 347.

² - قرأ حمزة والكسائي وخلف العاشر بالثاء بعد التاء في (فتبينوا) وبعدها باء مفتوحة مشددة وبعدها تاء مضمومة.

[عبد الفتاح القاضي-البدور الزاهرة-دار السلام-مصر-ط/2-1426هـ/2005م-ص: 417].
والمراد من التَّبَيُّنِ : التعرّف والتفحص، ومن التثبّت: الأناة وعدم العجلة والتبصر في الأمر الواقع والخبر الوارد حتى يتضح ويظهر. [الشوكاني محمد بن علي-فتح القدير- دار ابن كثير ودار الكلم الطيب-دمشق، بيروت-ط: 01-1414هـ-ج: 05/ص: 71]

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

فيفيد غسل الأرجل، وتلك هي الحالة الأصلية العامة. وبالحفض عطفًا على الرؤوس فيفيد مسح الأرجل، وتلك هي حالة الرخصة عند لبس الخفاف»².

وَجَّهَ ابنُ باديس بهذه القاعدة آيتين وردت فيهما قراءات متواترة، تفيد كل منهما معنى زائداً على المعنى الأول، أو مكملاً له كما في الآية الثانية؛ وهو معنى التناسب الذي ذكره ابن باديس.

وقد سار ابن باديس في إدراج القراءات في تفسيره على هذا النهج³، حيث كان يستعين بها في خدمة المعاني وإبراز تكاملها الدلالي، وهو حالة تعلق القراءات بالدرس التفسيري.

واهتمام ابن باديس بذكر اختلاف القراءات في تفسيره - على قلة تلك المواضع لصغر حجم التفسير - يوجهنا إلى أهمية اطلاع المفسر على تعدد القراءات في الآية المفسّرة، وهو مما لا ينبغي إغفاله، خصوصاً إذا تعلق بأحد القراءتين إيضاحاً لمعنى القراءة الثانية، كما هو الحال في الأمثلة السابقة.

القاعدة الثالثة: بيان النبي صلى الله عليه وسلم مقدم على بيان غيره.

فسر النبي ﷺ لصحابته ما غاب عنهم من معاني الآيات التي سأله عنها، أو ما بادروهم ببيان معانيها وإيضاح أحكامها قولاً أو فعلاً. وقد كان هذا البيان النبوي غير شامل لجميع الآيات، بل بقدر الحاجة. لكنه ملزم لمن جاء بعده، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44].

¹ - قرأ نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب بنصب اللام والباقون بكسرها. [البدور الزاهرة- ص:152]

² - ابن باديس عبد الحميد-تفسير مجالس التذكير-ص:230.
وينظر في توجيه القراءتين: [الطبري محمد ابن جرير-جامع البيان عن تأويل آي القرآن-ج:21/ص:349.
ج:08/ص:189.]

³ - ينظر: تفسير ابن باديس-ص:110، ص:236، ص:350.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

فأخبره داخله ضمن الوحي، ولهذا كان المعتمد على بيانه للقرآن؛ فلا يقدم عليه غيره ولا يُمتزى في بيانه.

وتعامل ابن باديس مع هذه القاعدة المقررة عند العلماء، كان في مقام تقديمها وإبرازها على غيرها في تفسيره، فنجده يشير إلى بيان النبي ﷺ بعنوان خاص.

مثال: في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون:51] وضع ابن باديس ما جاء عن النبي ﷺ في هذه الآية في مقام منفرد للاهتمام به، فقال:

«بيان نبوي:

خرَّج مسلم في صحيحه من طريق أبي هريرة- رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال: "أيها الناس، إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً. وإن الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون:51].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة:172]. ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر، يمد يديه إلى السماء: يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغُدِّيَ بالحرام، فأنى يستجاب لذلك

1»

فبين الحديث الشريف أن الله طيب أي منزه عن النقص في ذاته وصفاته وأفعاله، تنعم العقول والأرواح بمعرفته- كما يليق به- ومحبته.

وأنه لا يقبل من الأعمال إلا طيباً أي صالحاً في نفسه خالصاً من شوائب المخالفة والرياء والشرك وبين أن الشرع عام للرسول وللأمم، ولا يستثنى من هذا إلا ما دل الدليل على اختصاصه بالرسول، ويبيّن أن أكل الحلال هو الذي يثمر قبول

¹ - صحيح مسلم- كتاب الزكاة- باب قبول الصدقة من الكسب الطيب- رقم:65.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

الدعاء. والدعاء هو مخ العبادة؛ فإذا رُدَّ عليه فقد ردت عليه عبادته، فكان هذا البيان النبوي على مقتضى ما أفاده ترتيب الأمرين في الآية»¹.

فابن باديس -رحمه الله- بنى تفسير الآية على ما ورد من بيانها في الحديث، ثم فرَّع عليه الأحكام المستنبطة.

- كما يوجهنا ابن باديس إلى أن البيان النبوي لا يقتصر على القول فقط وإنما يتعداه إلى الفعل، وهو ما كان يمثله النبي ﷺ من آيات القرآن حتى غدا تطبيقاً عملياً للآية.

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [الذاريات:50] جمع ابن باديس بينهما، فقال: «بيان نبوي قولي:

قال عليه الصلاة والسلام فيما يُقال عند النوم: " لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك"².

والملاجأ هو المهرب الذي يهرب إليه، والمنجى هو مكان النجاة؛ فبين لنا أنه لا يكون الهرب إلا إلى الله، ولا تكون النجاة إلا بالهرب إليه فمن هرب لغيره كان من الهالكين.

كما بين لنا أن كل ما يجري في هذا العالم فهو بقدره؛ فلا مهرب ولا نجاة مما خلق وقدر إلا إليه.

بيان نبوي عملي:

روى أحمد وابن جرير عن حذيفة بن اليمان ت: أن رسول الله ﷺ كان إذا حزبه أمر صلى¹ وفرغ للصلاة. يعني: إذا نزل به مهم أو أصابه غم فرغ للصلاة.

¹ - تفسير ابن باديس-ص:355.

² - رواه البخاري في صحيحه من حديث البراء بن عازب-كتاب الوضوء-باب فضل من بات على الوضوء-رقم:244.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

فبين لنا بالفعل أنّ الفرار إلى الله بالتلبس بطاعته، وصدق التوجه إليه، والدعاء والتضرع والخشوع له، والاستسلام لدينه وشرعه، والإخلاص في عبادته والاعتماد عليه. وذلك كله موجود على أكمله في الصلاة..»²

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن تعلق السنة النبوية بتفسير الكتاب غير قاصر على التعلق المباشر اللفظي، ففيها جانب مهم من التعلق الذي يمكن وصفه بغير المباشر، عبر عنه ابن باديس بـ"البيان العملي"، ولذلك عطف به على "البيان القولي"، مما يوضح أن منهج ابن باديس في التعامل مع التفسير لم يكن جامدا حرفيا، بل هو مبني على الفهم العميق والمتكامل للسنة ودورها التشريعي والتفسيري.

المطلب الثاني: قواعد التفسير المتعلقة باللغة.

نزل القرآن الكريم بلسان العرب وعلى وفق مقتضيات وأحوال خطابها؛ فتفسيره من هذا الجانب ينبغي أن يُراعى فيه معهودها.

وقد يبين الشاطبي أهمية هذا الطريق في استنباط أصول تفسير الكتاب العزيز، فقال: «- القرآن - في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعتها في أنواع مخاطباتها الخاصة»³.

وابن باديس في تفسيره ركز في القواعد التي انطلق منها على أصل الاستدلال بعادة العرب وطرائق أساليبها في الخطاب، وقد عني كبار المفسرين من الصحابة الكرام بالاستعانة- عند تفسير القرآن الكريم- بمعرفة عادات العرب، واعتمادها دليلاً على صحة مذهبهم في التفسير.

¹ - أحمد بن حنبل أبو عبد الله - مسند الإمام أحمد بن حنبل-مؤسسة قرطبة - القاهرة-د.ت- ج:05/ص:388-رقم:23347.

² - تفسير ابن باديس-ص:364.

³ - الشاطبي -الموافقات- ج:01/ص:18.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

وفي ما يلي بيان للقواعد التي اعتمدها في هذا المنحى:

القاعدة الأولى: معرفة عادة العرب في الخطاب مُعين على ترجيح

المعاني في التفسير.

إن معرفة عادات العرب في كلامها وأحوال مخاطبتها الواردة في أشعارهم ومنتثور أقوالهم أمر لا بد منه بالنسبة للمفسر حتى يقل خطؤه في التفسير، فالقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين أي: بمضمون الألفاظ المتداولة عند العرب زمن التنزيل وبأساليبهم المعتادة في الخطاب، قال ابن القيم -رحمه الله-: «للقرآن عرف خاص، ومعانٍ معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانية»¹، وينتج ذلك عن استقراء وتبع لتوظيف اللسان العربي في المعاني.

وقال الشاطبي: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمَّ عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب»²، ومن عادة العرب في خطابها أنها توجه الكلام لمن لا تقصده على سبيل التعريض بغيره لغرض محدد.

مثال: في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء:29]، توجه الآية إلى السبيل الأمثل في إنفاق المال وهو الاعتدال والتوسط بين البخل بالنفقة في حقوق الله، وبين الإسراف الذي لا يبقى صاحبه على شيء من ماله، فجاءت الآية تعلمنا بأدب الإنفاق في صورة بلاغية على طريق الاستعارة التمثيلية.

¹ - ابن قيم الجوزية محمد ابن أبي بكر- بدائع الفوائد -ت: هشام عبد العزيز عطا-مكتبة نزار مصطفى الباز-مكة المكرمة-ط:01- 1416هـ /1996م-ج:3/ص:385.

² - الشاطبي إبراهيم بن موسى - الموافقات في أصول الأحكام-ت: أبو عبيدة مشهور آل سلمان- الناشر: دار ابن عفان-ط:01-1417هـ /1997م-ج:2/ص:131.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

وشاهد القاعدة من هذه الآية هو من يتوجه إليه الخطاب وهل يدخل فيه النبي ﷺ؟ لأن العرب قد توجه الخطاب للسيد وهو غير مقصود به تعريضا وإحالة على التابعين له، يقول ابن باديس-رحمه الله- في تفسير هذه الآية: «والمخاطب بهذا الخطاب إما مفرد غير معين، فيشمل جميع المكلفين غير النبي ﷺ لأنه كان يأخذ لعياله قوت سنتهم حين أفاء الله عليه.. وما كان ملوماً ولا محسوراً، بل كان على ذلك صباراً شكوراً مشكوراً، وإما هو النبي ﷺ والمراد أمته، وعادة العرب أن تخاطب سيد القوم، تريد القوم، وتعبّر بالمتبوع عن أتباعه، ونظير هذه الآية في ذلك: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ﴾ [يونس:94]، ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر:65]؛ فالنبي ﷺ غير داخل في هذا الخطاب بإجماع»¹.

وبهذا يتوجه ابن باديس في توظيف قاعدة مراعاة عادة العرب في الخطاب إلى رفع احتمال توهم قصد النبي ﷺ مباشرة بالخطاب لسمو خلقه عن الشح والبخل، وإنما هو تعليم لأمته وإرشاد لها.

القاعدة الثانية: مراعاة حال الأعم الأغلب من الناس في تنزيل الخطاب.

الأصل في الخطاب القرآني أن يأتي عاماً وملائماً لحال الأعم الأغلب من المخاطبين به؛ فيراعي ظروفهم وطاقتهم، ويكلفهم بما هو في وسعهم، ولا يخرج عن ذلك إلا بنص يقتضي التخصيص، فلا اعتبار لمن خُص بمككات أعلى من الآخرين؛ وهذا ليكون أدمى إلى الاهتمام به وتطبيقه.

مثال: نزلت الآية السابقة² في هذا الشأن فلم ترع -في ضبط السبيل الأمثل لإنفاق المال- مَنْ شارفت صفاتهم على الكمال، وتعاضمت أنفسهم عن التطلع للمال؛ وبالتالي فحالمهم في الإنفاق ليس كحال غيرهم لضآلة تعلق قلوبهم بالدنيا،

¹ - ابن باديس عبد الحميد-تفسير مجالس الذكر-ص:86.

² - وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء:29].

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

ومن ذلك ما جاء عن عائشة τ قالت : قال رسول الله ع : «إِنْ كُنْتَ تَرِيدِينَ الْإِسْرَاعَ وَاللُّهُوقَ بِي فَلْيُكْفِكَ مِنَ الدُّنْيَا كِرَادَ الرَّكَّابِ، وَإِيَّاكَ وَمُجَالَسَةَ الْأَغْنِيَاءِ، وَلَا تَسْتَخْلِقِي ثَوْبًا حَتَّى تُرْفَعِيهِ»¹. قال عروة : « فما كانت عائشة تَسْتَجِدُّ ثَوْبًا حَتَّى تُرْفَعَ ثَوْبَهَا، وَتُنْكَسَّهُ، قَالَ: وَلَقَدْ جَاءَهَا يَوْمًا مِنْ عِنْدِ مَعَاوِيَةَ ثَمَانُونَ أَلْفًا، فَمَا أَمْسَى عِنْدَهَا دَرَاهِمٌ، قَالَتْ لَهَا جَارِيَتُهَا: فَهَلَا اشْتَرَيْتِ لَنَا مِنْهُ لَحْمًا بِدَرَاهِمٍ ؟ قَالَتْ: لَوْ ذَكَرْتِنِي لَفَعَلْتُ »²، ولو روعيت مراتبهم لضاق الحال على من هو دونهم.

قال ابن باديس -في تفسيرها-: « وقد جاءت الآية الكريمة على مقتضى حال الأعم الأكثر لأنها قاعدة عامة في سياسة الإنفاق، وشأن القواعد العامة أن يعتبر فيها جانب الأعم الغالب ولا يلتفت للنادر »³.

فمراعاة الحال الغالبة تكون بالنسبة للأفراد وهو ما تقدم بيانه، وتظهر هذه القاعدة أيضا كمنهج مطرد بالنسبة للزمان والمكان، وذلك واضح في تنزل القرآن بمراحلته المكينة والمدنية، فالمسلمون قبل الهجرة حوَّطوا بأصول الإيمان والتزام مكارم الأخلاق، وتوالى تحدي القرآن للمعرضين عنه، ثم انتقل القرآن المدني بهم إلى تفصيل أحكام الشريعة ومحاجة اليهود والنصارى، وكشف صفات المنافقين تماشيا مع تغير بيئة نزول القرآن الكريم.

القاعدة الثالثة: الإيجاز في القرآن يفيد نظير المعنى أو ما هو أخرى منه.

يعتبر أسلوب الإيجاز في الكلام من دأب الفصحاء، فلا تكون الزيادة في الكلام بعد تمام المعنى بألفاظه الدالة عليه إلا لفائدة ونكتة، أو يكون في الكلام

¹ - الترمذي محمد بن عيسى-الجامع الصحيح "سنن الترمذي"- ت: أحمد محمد شاكر- دار إحياء التراث العربي-بيروت-ج:04/ص:245.

² - ابن الأثير مجد الدين الجزري -جامع الأصول في أحاديث الرسول-ت: عبد القادر الأرنبوط-مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان-الطبعة الأولى:1390هـ/1970م-ج:4/ص:671.

³ - تفسير ابن باديس-ص:87.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

حشوا، إذ الزيادة في المبني زيادة في المعنى، وعليه يذكر العلماء أن لا زائد في القرآن بمعنى: أنه لا يوجد في القرآن كلام ليس له معنى غير مفيد¹؛ ولهذا يكثر في القرآن حذف جواب الشرط أو القسم إذا دل ما قبله عليه لغرض بلاغي.

ومن مظاهر الإيجاز في اللفظ العائد على المعاني بالتكثير: التنبية بالأعلى على الأدنى، أي من هو دونه في الرتبة فيشملة اللفظ بالأولية.

مثال: من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء:34]، يشير ابن باديس - في تفسيره - لهذه القاعدة في النظم القرآني فيقول: «نهى تعالى عن قربان مال اليتيم إلا بالوجه الذي هو أنفع .. وفي هذا النهي - بطريق الأخرى - تحريم أخذ مال اليتيم بالباطل والتعدي عليه ظلماً.

ومثل اليتيم في وجهي النهي المتقدمين غيره، فكل ذي ولاية أو أمانة على مال غيره يجب عليه أن يتحرى التحريم المذكور، كما يحرم على كل أحد أن يتعدى على مال غيره.

وإنما حُصَّ اليتيم بالذكر لأنه ضعيف لا ناصر له، والنفوس أشد طمعاً في مال الضعيف، فالعناية به أوكد والعقوبة عليه أشد.

ومن تأدب بأدب الآية في مال الضعيف، كاليتيم، كان حقيقاً أن يتأدب بأدبها في مال غيره.

ومن بليغ إيجاز القرآن في بيانه أنه يذكر الشيء ليدل به على نظيره، أو الذي هو أحرى بالحكم منه، أو لكون امتثال الحكم الشرعي فيه داعياً إلى امتثاله في غيره بالمساواة أو الأخروية².

¹ - السبت خالد - قواعد التفسير - ج:1/ص:354.

² - تفسير ابن باديس - ص:95.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

كما أنه نبه في الآية السابقة إلى موضع آخر من الإيجاز في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء:34]، فكافل اليتيم ملتزم ضرورة بحفظ مال اليتيم وبدنه، وعدم التعدي على ماله. ويرتبط بقاعدة الإيجاز أمر آخر هو من تمامه، هو تقدير المضمرة في الإيجاز، ويشير إليه ابن باديس في القاعدة الموالية.

القاعدة الرابعة: يُحمل التقدير في الآية بما يحقق حسن الأدب فيها.

التقدير في القرآن الكريم هو اعتبار لفظ في المعنى أضمّر في النظم القرآني لغرض بلاغي كإفادة العموم، ويذكر العلماء أن التقدير على خلاف الأصل فينبغي التقليل منه، لأن الإظهار أولى من الإضمار¹، واللفظ إذا دار بين الاستقلال والافتقار إلى تقدير محذوف فالاستقلال مقدم، لأنه هو الأصل، إلا بدليل منفصل على لزوم تقدير المحذوف².

ثم إن المقدّر ينبغي أن يكون موافقا للغرض، وفصيحا من جهة اللغة محاكيا للأسلوب القرآني، بحيث ينجم عن تقديره زيادة بيان يُترك للمتلقى استيعابه والتفطن إليه.

ويضع ابن باديس في هذا الإطار قيда مهما ربما يهمله من يستشهد بالآيات فيحتاج إلى التقدير، وهو مراعاة حسن الأدب في ذلك المقدّر، فإنه من المعلوم أن العرب لا تقدر من الألفاظ إلا ما لو نطقوا به لكان أحسن وأنسب لذلك الكلام، كما هي حالهم بالنسبة للملفوظ به³.

¹ - السيوطي جلال الدين - الإتقان في علوم القرآن - دار الفكر - لبنان - 1429هـ/2008م - ج:2/ص:382.

² - الشنقيطي محمد الأمين - أضواء البيان - الناشر: دار الفكر - بيروت - لبنان - د.ر. - 1415 هـ - 1995م - ج:6/ص:113.

³ - السبت خالد - قواعد التفسير - ج:1/ص:375.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

وإذا كان الحال هكذا بالنسبة لجودة اللفظة المقدرة؛ فإنه بالنسبة لسلامتها من المعارض الشرعي وسوقها على تمام الأدب مع القرآن من باب أولى.
مثال: في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ [الفلق:1]، تقدير المندى لفعل (قل) وهو النبي ﷺ يكون بوصف النبوة أو الرسالة دون اسمه المجرد، لمنافاته الأدب في حق النبي ﷺ .

يقول ابن باديس: « ومن حسن الأدب في مقدّرات القرآن أن تقدّر في مثل هذا الأمر "أئُّها الرسول" أو: "أئُّها النبي"، لأنهما الوصفان اللذان نطق بهما القرآن في نداء النبي ﷺ، وأن لا نقدر: "يا محمد"، كما هو جار على الألسنة وفي التصانيف¹، فإن القرآن لم يخاطبه باسمه، والأمرُ لنبينا أمرٌ لنا² .

وكذلك الشأن بالنسبة لباقي السور المصدرة بفعل الأمر، والملاحظ على هذه السور في خصوص مناسبات نزولها أنها وردت على إثر أسئلة للمشركين أرادوا من خلالها التهكم على النبي ﷺ، أو إظهار عجزه أمامهم؛ فلم يلتزموا في سؤالهم الأدب لا في نفس النداء والسؤال للنبي ﷺ، ولا في طلبهم منه.

يقول ابن عطية في تفسير سورة الإخلاص: «رَوَى أَبِي بِن كَعْب أَن الْمَشْرِكِينَ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَن نَسَبِ رَبِّهِ -تعالى عما يقول الجاهلون- فنزلت هذه السورة، وروى ابن عباس أن اليهود دخلوا على النبي ﷺ فقالوا: "يا محمد صف لنا ربك وانسبه، فإنه وصف نفسه في التوراة ونسبها"، فارتعد رسول الله ﷺ حتى خر مغشياً عليه، ونزل عليه جبريل بهذه السورة، وقال أبو العالية: "قال قتادة : الأحزاب لرسول

¹ - ينظر إلى ورود النهي عن ذكره ﷺ باسمه المجرد في القرآن:- الشنقيطي محمد الأمين- أضواء البيان- ج:05/ص:557.

² - تفسير ابن باديس-ص:371.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

الله ع: انسب لنا ربك، فأتاه الوحي بهذه السورة" ¹، فحري إذا ربط وصف النبوة أو الرسالة بلفظ (قل) عند اقتضائه - كما نبه عليه ابن باديس - لمجانبة سلوك المشركين في خطابهم عند تقدير الكلام في كتاب الله تعالى.

القاعدة الخامسة: طريقة القرآن للوصول إلى محل العبرة المزاجية بين

المدح والذم.

ينبه ابن باديس في تفسيره على قاعدة متعلقة بالقصص القرآني، وهي أن العبرة في القصة تحصل بوضع السامع بين طرفي المدح والذم؛ فيتوجه ذهن السامع إلى الوسط بين التفريط والمغالاة بالنسبة لأحوال من أورد الله تعالى ذكرهم، إذ لما كان القرآن الكريم كتاب هداية وبيان بُعد أن يسوق خبر قوم دون عبرة، أو دون تنبيه على محل العظة فيه.

مثال: ذكر ابن باديس أن القرآن الكريم عند تعرضه لذكر العرب فإنه تارة يمدحهم، ويثني على تاريخهم وحضارتهم كأمة عاد وثمود، ويذمهم تارة أخرى ويعيب عليهم قبيح عوائدهم. ثم يتخلص للعبرة بين هذين الطرفين، وهي أن القرآن لا ينكر على الناس مؤهلاتهم وما وصلوا إليه من تقدم حضاري وتشديد في البنيان؛ وإنما ينكر عليهم لوازم تلك القوة التي وصلوا إليها بمدد من الله تعالى، فيتصرفون فيها على غير ما خطبوا به، فنجدهم يبطشون بالضعيف ويطغون على غيرهم، ويرفضون الانقياد للحق والإذعان للرسول وهم يرشدونهم للهدى اتكالا على قوتهم.

يقول -رحمه الله- في أمة عاد: « هي أمة عربية ذات تاريخ قديم ومدنية باذخة ذكرها القرآن، فذكرها بالقوة والصولة وعزة الجانب، ونعى عليها الصفات الذميمة التي

¹ - ابن عطية عبد الحق - المحرر الوجيز - ت: عبد السلام عبد الشافي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط: 01-1422هـ/2001م - ج: 5/ص: 536.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

تنشأ عن القوة، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِعَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت:15].

ومن هذه الآية وحدها نستفيد أن عادًا كانت أشد الأمم قوة، وأنها ما بلغت هذه الدرجة من القوة إلا بمؤهلات جنسية طبيعية للملك وتعمير الأرض، وأن تلك المؤهلات فيها وفي غيرها من شعوب العرب هي التي أعدتكم للنهوض بالرسالة الإلهية. وإن القرآن لا ينكر عليهم هذه المؤهلات، وإنما ينكر عليهم لوازمها، ولا ينكر عليهم القوة والعظمة، وإنما ينكر عليهم أن يجعلوها ذرائع للباطل والبغي»¹.

ثم يصف هذا الأسلوب في الإنصاف والمزاوجة بين المدح والذم بأنه «طريقة القرآن بعينها، فهو يعيب من العرب رذائلهم النفسية كالوثنية ونقائصهم الفعلية كالقسوة والقتل. وينوه بصفاتهم الإنسانية التي شادوا بها مدنياتهم السالفة واستحقوا بها النهوض بمدنية المدنيات»².

وقريب من هذا المعنى ما ذكره الشاطبي -رحمه الله- في كتابه الموافقات في طريق استخلاص محل العبرة من القصة القرآني داخل سياقها، فيقول: «كل حكاية وقعت في القرآن، فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها وهو الأكثر رد لها أو لا، فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكي وصدقه.. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام:91]؛ فأعقب بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: 91]»³.

¹ - تفسير ابن باديس-ص:393،394.

² - المصدر نفسه-ص:393.

³ - الشاطبي-الموافقات في أصول الأحكام -ج:4/ص:158.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

فكلام الشاطبي يوجه إلى استخلاص العبرة من سياقها اللغوي، بينما يستخلصها ابن باديس من المعنى العام الذي أتت فيه القصة من مجموع الآيات المتعلقة بها، وهو منهج دقيق سليم المؤدّى في التفسير لمن تأمله.

القاعدة السادسة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

تشتهر هذه القاعدة في كتب أصول الفقه، وأصلها نابع من تتبع دلالة الاستعمال اللغوي، ويحتاج المفسر إليها أيضا لتوظيفها في التفسير نظرا لأهميتها، خصوصا في أسباب النزول، فما نزل من القرآن لسبب خاص أو في أقوام معينين؛ فإن حكمه الوارد فيه لا يختص به دون ما يمكن أن يعمه لفظه، إلا بدليل أو قرينة ظاهرة تقتضي الخصوصية؛ فإن لم توجد فالحكم عام وشامل لمن نزل في خصوصه الخطاب ولغيره.

يقول ابن تيمية -رحمه الله-: «إذا نزلت الآية لسبب خاص ولفظها عام كان حكمها شاملا لسببها ولكل ما يتناوله لفظها؛ لأن القرآن نزل تشريعا عاما لجميع الأمة؛ فكانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص سببه»¹، وقد وظف ابن باديس هذه القاعدة في تفسيره بشكل جلي.

مثال: نزل قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء:31]، يعيب على العرب ويشنع عليهم حالهم في الجاهلية من قتل الأولاد خشية الفقر والإقتار، وهو السبب العام الذي نزلت الآية بشأنه، غير أن حصر دلالة الآية في المعنى السابق يؤدي إلى تحجير معنى الآية ويُفَوِّتُ الغرض منها، ألا وهو شمولية النهي عن الإضرار بالنسل بكل وسيلة تؤدي إلى ذلك فينسحب حكم التحريم عليه، وهو عموم اللفظ في مقابل خصوص

¹ - ابن تيمية تقي الدين - مقدمة في أصول التفسير - دار ابن الجوزي - القاهرة - ط: 01-2005م -

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

السبب السابق، ويبين ابن باديس هذا المعنى من تفسيره للآية بقوله : «**العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب**، والحكم يعم بعموم اللفظ كما أن ذكر سبب القتل في الآية لا يقتضي التخصيص، لأنه ذكر لتصوير الحال الذي كانوا عليه، فالقتل حرام لأي سبب كان.

وهذا الفعل الذي كان في الجاهلية على الوجه المتقدم - وهو فعل مؤد إلى قطع النسل وخراب العمران - لا تسلم منه الأمم الأخرى في مختلف الأزمنة والبلدان: إما بالقتل بعد الولادة وإما بإفساد الحمل بعد التخليق، وهو حرام باتفاق. وقد يكون بالإمتناع من التزوج أو بعدم الإنزال في الفرج وهو العزل¹، وبذلك لم يختص حكم الآية من النهي على نوع واحد من قتل الأنفس، بل هو عام لكل ما يؤدي إلى ذلك.

القاعدة السابعة: تنويع الخطاب محققٌ لنكتةٍ في تفسير القرآن.

جاء القرآن الكريم في أسلوبه ونظم ألفاظه على الوجه الأكمل والأعلى من البلاغة والفصاحة، فكما نجد ألفاظه متعانقة تحوي في طياتها المعاني العظام مع اقتصاد في الكلمات، نجد في المقابل أيضاً اعتناءً بنوع الأسلوب الخطابي الذي يجذب السامع ويستميله إليه، ويجدد له نشاطه في الإنصات وإحضار القلب للتدبر. ومن القواعد المعتمدة في هذا الإطار ما يسميه ابن باديس بـ"تنويع الخطاب"، وهو عند البلاغيين "أسلوب الالتفات" حيث يتم تنويع الضمائر داخل السياق الواحد، كالانتقال من ضمير الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم .

¹ - تفسير ابن باديس-ص:91

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

ولهذا الأسلوب قيمة فنية كبرى عند البلاغيين، وتحقق فائدته في إمتاع المتلقي وجذب انتباهه بذلك التحول من ضمير إلى آخر، مع تلائم في نسق التعبير عن المعاني التي يشير إليها كل ضمير.

يقول الزمخشري: «الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطريةً لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد»¹. ونظراً لدقة هذا الأسلوب، فإن تذوقه يحصل للمفسر الحاذق الذي تدرس الأسلوب القرآني.

مثال: في قول الله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَفَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [الذاريات: 47-50]. ينبه ابن باديس إلى أن هذه الآيات قد احتوت مستويين من الخطاب، فيقول:

«نكتة التنويع:

جاءت الثلاث الآيات الأولى كما يكون قولها من الله، وجاءت هذه الآية ﴿فَفَرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ كما يكون قولها من النبي ﷺ تنويعاً للخطاب وتفنناً، فإنه لما كان ما في هذه الآية هو المقصود حوّل أسلوب الكلام من الإخبار إلى الأمر بتجديداً لنشاط السامع، وبعثنا لاهتمام المخاطبين، وحثاً لهم وتوكيداً عليهم. وفيه تنبيه على أن ما يقوله النبي ﷺ مثل ما يقوله الله في وجوب الإيمان والامتثال»².

¹ - الزمخشري محمود بن عمر - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - دار إحياء التراث العربي - بيروت - د.ت - ص: 56.

² - تفسير ابن باديس - ص: 361.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

فتحققت بهذه الإشارة للتنويع الحاصل في الآيات فائدة تفسيرية، وظهر أن التباير مقصود لمن تأمله وأمعن النظر في مغزاه.

خلاصة:

- بعد جمع قواعد التفسير عند ابن باديس مع تطبيقاتها في تفسيره، نخلص إلى:
 - أن ابن باديس قد راعى في تفسيره -على صغر حجمه واختصاره- منهج التعيد لتفسيره، مما يدل على أنه ما خاض في التفسير إلا وهو مطلع على رصيد وافر من الأصول المنهجية في التفسير، إذ نجد من التفاسير من تفوق تفسير مجالس التذكير بأضعاف حجمه، لكن زادها من التعيد زهيد .
 - استمداد قواعد التفسير يكون من علوم اللغة العربية وأصول الفقه وغيرها من علوم الوسائل، فإن هذه القواعد لما كانت وسائل لفهم القرآن واستنباط أحكامه وحكمه؛ فكذلك هذه العلوم هي خادمة للقرآن الكريم وتفسيره.
 - اهتمام ابن باديس بالقواعد اللغوية في التفسير كان واضحاً في بناء تفسيره.
 - إن قواعد التفسير ليست خاصة بالمفسر فقط، وإنما هي لكل متعامل مع القرآن الكريم ولو متدبراً له، فاستعانته بها تفتح عليه أفقا جديداً من الفهم، كما أنه -بمراعاتها- لا يُحمل القرآن الكريم من المعاني ما لا تحتمله آياته.
- مصادر ومراجع الدراسة:**

المصادر:

- 1- ابن باديس عبد الحميد-تفسير مجالس التذكير- جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان-الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان-ط: 02-1424هـ/2003م.

المراجع:

- قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير
- 2- أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي -غريب الحديث-ت:محمد عبد المعيد خان -دار الكتاب العربي - بيروت-لبنان- ط:01-1396هـ.
- 3- أحمد بن حنبل أبو عبد الله- مسند الإمام أحمد بن حنبل-مؤسسة قرطبة - القاهرة-د.ت.
- 4- الأزهرى محمد بن أحمد أبو منصور-تهديب اللغة-ت:عبد السلام هارون-الدار المصرية للتأليف والترجمة-مصر-د.ت.
- 5- الباحسين يعقوب بن عبد الوهاب-القواعد الفقهية-مكتبة الرشد وشركة الرياض للنشر-السعودية-ط:01-1418هـ/1998م.
- 6- ابن سيده علي بن إسماعيل المرسي- المحكم والمحيط الأعظم-ت:عبد الحميد هندأوي-دار الكتب العلمية-بيروت-1421هـ/2000م.
- 7- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين-شعب الإيمان-ت: محمد بسيوني زغلول-دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان-ط:01-1410هـ.
- 8- ابن منظور محمد بن مكرم الأفرقي- لسان العرب-دار صادر - بيروت- لبنان-الطبعة الأولى-د.ت.
- 9- ابن الأثير مجد الدين الجزري- جامع الأصول في أحاديث الرسول- - تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط- مكتبة الحلواني -مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان- ط:01-1390هـ/1970م.
- 10- ابن تيمية عبد الحليم- مقدمة في أصول التفسير-دار ابن الجوزي- القاهرة-ط:01-2005م.
- 11- ابن عاشور محمد الطاهر -التحرير والتنوير -دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - 1997 م.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

12- ابن عطية عبد الحق-المحرر الوجيز- ت:عبد السلام عبد الشافي-دار
الكتب العلمية-بيروت-لبنان-ط:01- 1422هـ/2001م.

13- ابن قيم الجوزية- بدائع الفوائد -ت:هشام عبد العزيز عطا -مكتبة نزار
مصطفى الباز - مكة المكرمة-ط:01-1416هـ/1996م.

14- البخاري محمد بن إسماعيل - الجامع الصحيح - ت:محمد الناصر-دار
طوق النجاة-ط:01-1422هـ.

15- التفتازاني سعد الدين مسعود -شرح التلويح على التوضيح لمثن التنقيح
في أصول الفقه-ت: زكريا عميرات-دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان-ط:01-
1416هـ/1996م.

16- الترمذي محمد بن عيسى-الجامع الصحيح "سنن الترمذي"- ت:أحمد
محمد شاكر- دار إحياء التراث العربي-بيروت- د.ت.

17- الجرجاني علي بن محمد -التعريفات-ت: إبراهيم الأبياري- دار
الكتاب العربي-بيروت-لبنان-ط:01- 1405هـ.

18- الحموي أحمد بن محمد-غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه
والنظائر-دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان-ط:01- 1405هـ/1985م.

19- الخبيصي عبيد الله بن فضل الله-شرح الخبيصي على متن تهذيب
المنطق-د.ت.

20- الروكي محمد-نظرية التقعيد الفقهي-منشورات كلية الآداب -جامعة
محمد الخامس-المغرب-1994م.

21- الزمخشري محمود بن عمر - الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم
الآقاويل في وجوه التأويل-دار إحياء التراث العربي- بيروت-لبنان-د.ت.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

22- مسلم بن الحجاج أبو الحسين-صحيح مسلم -دار إحياء التراث العربي-بيروت-ت:محمد فؤاد عبد الباقي-د.ت.

23- السبب خالد - قواعد التفسير-دار ابن عفان-القاهرة-مصر-ط:01-1421هـ.

24- السيوطي جلال الدين - الإتيقان في علوم القرآن-دار الفكر-لبنان-1429هـ/2008م.

25- الشاطبي إبراهيم بن موسى-الموافقات في أصول الأحكام-ت:أبو عبيدة مشهور آل سلمان-دار ابن عفان-القاهرة-مصر-ط:01-1417هـ/1997م.

26- الشنقيطي محمد الأمين-أضواء البيان -دار الفكر -بيروت - لبنان-د.ر-1415هـ/1995م.

27- الشوكاني محمد بن علي-فتح القدير-دار ابن كثير والكلم الطيب-دمشق، بيروت-ط:01-1414هـ.

28- فودة سعيد-الميسر لفهم معاني السلم-دار الرازي-الأردن-ط:02-1425هـ/2004م.

29- الطبري ابن جرير-جامع البيان عن تأويل آي القرآن-دار هجر-د.ت.

30- العك خالد-أصول التفسير وقواعده-دار النفائس-بيروت-ط:02-1406هـ/1986م.

31- الزركلي خير الدين-الأعلام-دار العلم للملايين-بيروت-ط:15-2002م.

32- الفيومي أحمد بن محمد بن علي المقري - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي-المكتبة العلمية-بيروت-لبنان-د.ت.

33- القاضي عبد الفتاح -البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة-دار السلام-مصر-ط:02-1426هـ/2005م.

قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس ----- أ. مراد بلخير

34- **الكفوي** أيوب بن موسى أبو البقاء-الكليات-مؤسسة الرسالة-بيروت-
لبنان-ط:02-1419هـ/1998م.

35- **المناوي** محمد عبد الرؤوف- التوقيف على مهمات التعاريف- ت:محمد
رضوان الداية-دار الفكر المعاصر-دمشق-ط:01-1410هـ.

36- **نويهض** عادل- معجم المفسرين-الناشر:مؤسسة نويهض الثقافية-لبنان-
ط:03-1409هـ/1988م.

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب
"توجيهات القرآن الكريم"

أ. نبيلة خالدي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

الملخص:

يعد التفسير الموسوم بـ: "توجيهات القرآن الكريم" للشيخ محمد بن عبد الكريم من التفاسير الجزائرية المعاصرة، ولقد اخترت أن أبحث عن منهجه في تعامله مع آيات الطلاق وما موقفه منها بشكل عام ثم تطرقت إلى مسائل مهمة كمسألة الطلاق الثلاث، والطلاق المعلق، ومفهوم القرء وقوامة الرجل على المرأة، والقصد من ذلك معرفة كيف فسر الشيخ هذه الآيات، وكيف وجهها لغويا ونحويا وفقهيا.

Abstract:

"The Consigns of Holly Quran" by Cheikh Mohamed Ben Abdelkrim is one of the Algerian contemporary explanation of the Holly Quran. The choice i made to surch in his way of dealing with the verses of Quran that talk about divorce and what was his general opinion about it. Then the study speaks about some important issues such as the formule of the "Divorce by the three" and the "Suspended Divorce". Also the meaning of some specific terms that will surely lead us to the way how the Cheikh explained these "Verses" and how he has directed them linguistically and in the jurisprudence side.

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

مقدمة:

يعد كتاب "توجيهات القرآن الكريم" للشيخ الدكتور محمد بن عبد الكريم¹ من التفاسير الجزائرية الحديثة، ولقد حوى نكتا لغوية وبلاغية، وعقدية وفقهية وأصولية وحديثية كثيرة، فحري بكل الباحثين في شتى التخصصات العلمية أن يعتنوا به بالدراسة والبحث ليتعرفوا على الكتاب وعلى التوجيهات التي حوته خاصة وأن الكاتب معاصر فلا شك أنه سيكتب بغير اللغة التي كتبت بها التفاسير القديمة، وبفكر غير الذي كان يفكر به من

¹ - هو الشيخ محمد بن عبد الكريم الجزائري (1924-2012م) علم من أعلام هذا الوطن الحبيب، ولد بزمورة من ربوع ولاية برج بوعرييج وكبر في أحضان ديار جزائر العزة والكرامة، عاش رحمه الله في صمت ورحل في صمت، شأنه في ذلك شأن جل الصروح العلمية في بلدنا التي لم تحظ بالتعريف اللائق، والشهرة اللازمة والتقدير المستحق. إنها شخصية غمرتها ظلمة الاستعمار ثم طمرتها مرارة الغربة بعد الاستقلال حيث بقي خارج الوطن داعية إلى الله ما يزيد عن ثلاثين سنة، ولعلهما السببان الأساسيان اللذان جعلتا علم هذا الرجل لا ينتشر في بلده، وكتبه لا تعرف وخيره لا يعم في وطنه. تحصل على شهادة الدراسات العليا في التاريخ التي كان موضوع رسالتها تحقيق مخطوط "التحفة المرضية في الدولة البكداشية"، كما نال شهادة الدكتوراه في الأدب العربي والتي تمحورت حول "المقري وكتابه نفع الطيب".

زار رحمه الله بلدانا كثيرة منها تونس وليبيا، وتركيا وفرنسا وغيرها ثم عاد إلى مدينة سطيف وبقي فيها إلى آخر أيامه حيث توفي في 2012/11/09.

خلف رحمه الله آثارا علمية كثيرة في فنون مختلفة، أشهرها تفسيره المسمى: " توجيهات القرآن الكريم" الواقع في سبع مجلدات، وهو محل البحث كما ألف في الفقه، والتاريخ، والسيرة النبوية، والأدب، والشعر، والتصوف، والثقافة، والسياسة، والترجمة وغيرها، ولقد زادت مؤلفاته ورسائله وبحوثه وتحقيقاته على ستين كتابا، مما يجعل منه شخصية متعددة المواهب ومتنوعة الفنون.

للمزيد من الترجمة ينظر: بحث بعنوان: " ترجمة الدكتور محمد بن عبد الكريم الزموري الجزائري، للدكتور مسعود فلوسي، www.shamela-dz.com، وبحث بعنوان: " لها الحق أن تفتخر بتاريخها: زمورة... بلد العلم والعلماء، احتفاء استثنائي بالعلامة الزموري" للباحث جندي توفيق <http://www.elmaouid.com>

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

سبقه من المفسرين، لأن كل مؤلف يكتب لزمانه ويحجب عن إشكالات عصره، ويعبر عن واقعه، ولقد أجاب عن بعض آيات الطلاق المهمة المتعلقة بحياة الناس وبمشاكلهم كمسألة الطلاق الثلاث الذي عمت بها البلوى، والطلاق المعلق، وقوامة الرجل على المرأة، وغيرها، والقصد من ذلك معرفة كيفية تفسير الشيخ لهذه الآيات، وكيف وجهها لغويا ونحويا وفقهيا،؟، وقسمت البحث إلى مطلبين:

الأول: بينت فيه منهجه في عرضه لآيات الطلاق وطريقته في التعامل مع المسائل من الناحية المنهجية والعلمية، فهو عبارة عن تحليل إجمالي لتوجيهاته في آيات الطلاق **الثاني:** وهو الجانب التطبيقي في البحث وضمنته نماذج من مسائل مهمة تتعلق ببعض آيات الطلاق.

المطلب الأول: منهجه في عرضة لآيات الطلاق:

من خلال تتبع التوجيهات التي عرضها الشيخ محمد بن عبد الكريم في آيات الطلاق يتبين ما يلي:

أولاً: المنهجية وحسن عرض المسائل:

فهو رحمه الله منهجي في طرحه ومرتب ومسلسل في عرضه للمسائل، فلا يشرع في الأحكام مباشرة وإنما يقدم للموضوع بمقدمات لا بد منها، ثم يحرر محل النزاع ومحل الحكم، ثم في النهاية يشرع في بيان الأحكام. وهذا أمر مهم جداً فحسن العرض فن لا يحسنه كل الناس، وقد حرمه كثير من العلماء.

مثال ذلك: قوله تعالى: **والمطلقات يتربص بأنفسهن ثلاثة قروء،** [البقرة: 228]

بدأ رحمه الله أولاً بالناحية التاريخية فبين بسبب النزول، وذكر في ذلك روايتين¹:
الأولى: أن الآية نزلت في النساء اللواتي كن إذا طلقن أحدهن وهي راغبة في زوجها قالت أنا حبلتي، وإن كانت حبلتي وهي كارهة له قالت ليست بحبلتي كي يراجعها.²

¹ - توجيهات القرآن الكريم. 329/2

² - نقلاً عن زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، 1/ 258، المكتب الإسلامي بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة: 1404هـ.

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

الثانية: ذكر أنها نزلت في أسماء بيت بنت زيد بن السكن أنها قالت: طلقت في عهد رسول الله ولم يكن للمطلقة عدة فنزلت الآية.¹

وبعد أن ذكر أسباب النزول انتقل إلى المعنى الثاني وهو تحديد المفاهيم اللغوية؛ فبين معنى القرء وذكر الخلاف الذي فيه وبين الراجع الذي اختاره.²

ثم ذكر من هي المرأة المقصودة بالطلاق والتي تقع عليها الأحكام في هذه الآية، فبين بأنها ليست كل امرأة؛ بل هي المرأة المدخول بها، غير الصغيرة، وغير الآيس، وغير الأمة.³ وهو بيانه لذلك سائر على منوال غيره من المفسرين على غرار الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان حيث يقول: "ظاهر هذه الآية شمولها لجميع المطلقات، ولكنه بين في آيات أخر خروج بعض المطلقات من هذا العموم، كالحوامل المنصوص على أن عدتهن وضع الحمل، في قوله: {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} [الطلاق: 4]، وكالمطلقات قبل الدخول المنصوص على أنهن لا عدة عليهن أصلاً، بقوله: {يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا} [الأحزاب: 49]. أما اللواتي لا يحضن، لكبر أو صغر، فقد بين أن عدتهن ثلاثة أشهر في قوله: {وَاللَّائِي يَكْسِرْنَ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ} ⁴ [الطلاق: 4].

وبعد أن وضع كل هذه المقدمات بدأ في بيان الأحكام الفقهية، وهذا ترتيب منهجي سليم، وطرح علمي منتهج. فلا يمكن أن تنتقل إلى الأحكام حتى نعرف سبب نزول الآية، ومعاني الكلمات، والمحل التي تقع عليه الأحكام، ثم بعد ذلك يأتي دور المسائل والفروع والأحكام.

¹ - نقلا عن لباب النقول في أسباب النزول للإمام عبد الرحمن السيوطي، ص: 137، دار إحياء العلوم، بيروت.

² - انظر توجيهات القرآن الكريم. 2/329-330

³ - انظر توجيهات القرآن الكريم. 2/331-332

⁴ - أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، 1/228.

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

ثانيا: في عرضه لمسائل الخلاف فإنه في بداية كل مسألة يعرض الخلاف الذي ورد فيها ويحكى الأقوال المنقولة عن العلماء المتقدمين والمذاهب المعتمدة، إلا أن الملاحظ عليه أنه تارة يعمم ويقول: فمنهم من يقول بكذا ومنهم من يقول بكذا، وتارة أخرى ينسب الأقوال لأصحابها ويبين المذاهب ومن قال بأقوالهم من السلف الصالح.

ثالثا: المسائل المختلف فيها، تارة يعرضها ويعرض أدلتها وتارة أخرى لا يعرض الأدلة وإنما يكتفي بأدلة القول الذي اختاره والتي تخدم مذهبه.

ومثاله مسألة الطلاق الثلاث، فقد عرض أقوالا ثلاثة، قول الجمهور القائلين بوقوعه ثلاثا، الثاني أنه يقع طلقة واحدة، والثالث أنه لا يقع أصلا ونسب القول لداود الظاهري وأحمد بن إسحاق والحجاج بن أرطأة، ولم ينقل أدلة الجمهور، كما لم يفصل كثيرا في أدلة داود وغيره، وإنما قال: "ونحن نميل كل الميل إلى اعتبار من اعتبر طلقة واحدة فقط"، وراح يعدد الأدلة التي تخدم مذهبه واختياره.¹

رابعا: الأدلة التي يأتي بها تارة يتبناها بنفسه ويدافع عنها فتظهر شخصيته كمناقش وكفقيه وهذا قليل، وتارة تغيب شخصيته بالكلية ويكتفي بنقل الأدلة عن غيره ممن سبق، ثم يرجح إحدى هذه الأدلة مما نقله. وهذا صنيعة في الحلف بالطلاق وفي الطلاق المعلق، فقد نقل أدلة ابن قيم الجوزية حرفيا بطولها، وكما نقل فتوى الشيخ محمود شلتوت بطولها في صفحتين مما يدل على أنه في هذه المسألة ينقل ويقلد ويتبنى ما قاله غيره.²

خامسا: مراجعه التفسيرية كثيرة، منها تفسير ابن كثير، والنسفي، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، وأحكام القرآن للحصاص وزاد المسير لابن الجوزي، وغيرها من التفاسير المعتمدة مما يجعلنا نثق في المصدر الذي يستمد منه المعلومة أو النكتة العلمية أو الحكم الشرعي،

أما المراجع الفقهية في آيات الطلاق فهي قليلة منها القديم ومنها الحديث، منها مراجع مالكية وأخرى من خارج المذهب، فاعتمد على مختصر خليل وأحكام القرآن لابن

¹ - انظر: التوجيهات 3/338

² - انظر: 3/342_343

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

العربي، لكن عمدته في النقل ومرجعته الأساس سواء في عزو الأقوال أو في عرض الأدلة هو كتاب أعلام الموقعين عن رب العالمين، وزاد المعاد للإمام محمد بن قيم الجوزية، وكما اعتمد بدرجة ثانية على سبل السلام للصنعاني، وفيض القدير لعبد الرؤوف المناوي، وفتاوى شلتوت. فهذه الكتب كثيرة التكرار في هذا الباب، كما أن ترجيحاته واختياراته وميوله التي ذكرها كلها لا تخرج عن اختياراتهم وترجيحاتهم وعلى رأسهم ابن القيم، مما يجعلنا نحكم بأنه شخصية علمية لها جانبان:

الأول: التحرر من المذهب السائد في بلده الجزائر؛ وهو مذهب المالكية، فقد يوافقه أو يخالفه. وهذا ينبئنا عن جرأته على المخالفة لما هو شائع ومعروف في الأوساط العلمية في بلده، وشجاعة في عرض ما يقتنع به.

الثاني: التقليد المحض والتام لابن القيم في مسائل خاصة ولمن نحى نحوه.

سادسا: لم أر مناقشات فقهية مطولة، وعرضا لأدلة تفصيلية، وموازنة للأقوال، ولم توقفني دقائق أصولية أو نكت في الاستدلال، بل ما عرضه أقرب إلى استدلالات عامة أو أدلة إجمالية، وإشارات إلى مسائل مختلف فيها، وهذا ليس عيبا، لأنه يتناسب مع عنوان الكتاب، الذي هو "توجيهات القرآن العظيم"، فلا يجب أن نعلم الشيخ رحمه الله لأنه لم يضع كتابه لبيان الأحكام الفقهية، ولا لعرض كل الأقوال والأدلة والمناقشات العلمية، بل قصد توجيهات لطيفة لمعاني آيات القرآن العظيم، فالحكم على المؤلف يكون بناء على ما التزم به في كتابه وهو التوجيهات وليس الأحكام.

سابعا: يغلب على الشيخ طابع السرد والحكاية، والجمع والترتيب والتنسيق، مع حسن العرض والتلخيص وهذا إن لم يكن إبداعا فإنه غرض من أغراض التأليف.

قال أبو حيان: "ينبغي أن لا يخلو تصنيف (تأليف) من أحد المعاني الثمانية التي صنف لها العلماء وهي: اختراع معدوم، أو جمع متفرق، أو تكميل ناقص، أو تفصيل مجمل، أو تهذيب مطول، أو ترتيب مختلط، أو تعيين مبهم، أو تبين خطأ"، ولا شك أن جل هذه الأغراض موجودة في كتاب التوجيهات.

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

القسم الثاني: توجيهاته لبعض آيات الطلاق

لقد درست مسائل مهمة ضمنها الشيخ محمد بن عبد الكريم في آيات الطلاق، وهي: رأيه في كلمة القرء، وفي القوامة، وفي الولاية في الزواج، وفي الطلاق الثلاث والطلاق المعلق، وهذا بيان مختصر لذلك.

أولاً: رأيه في معنى كلمة القرء:

لقد عرض -رحمه الله - المعاني المختلفة للقرء، فنقل القول بأنه الحيض، والقول بأنه الطهر، القول بأنه مطلق الوقت، وجاء على ذلك بشواهد شهرية تدل على كل مذهب ثم بعد عرض الأقوال والاستشهادات رجح أنه أزمنة الأطهار، وليست الحيض. قال رحمه الله: "التوجيه الثاني: أن المراد بـ "القرء" في هذه الآية هي أزمنة الأطهار التي بين الحيضتين، والدليل على ذلك من عدة وجوه"¹:

ثم أتى بخمسة أدلة كاملة يستشهد بها على رأيه الذي اختاره، وقد تنوعت استدلالاته، فكانت من السنة ومن الأشعار واللغة العربية وأقويل الفقهاء. ففي هذه المسألة أتى بالأدلة التي تخدم اختياره، ولم يذكر أدلة المخالفين عدا الأبيات الشعرية الواردة في ذلك.²

ثانياً: موقفه من القوامة في عقد الزواج:

القوامة عند الشيخ هي تفضيل للرجل على المرأة تفضيلاً رانياً أبدياً³، لكن هذا التفضيل ليس مطلقاً، وإنما له ما يستوجبه وله أسبابه وله شروطه: أما ما يستوجبه فأمران:

الأول: يتمثل في حقوق النكاح، فحقوق الرجل في النكاح وفي الحفاظ على الروابط الأسرية والعلاقة الزوجية تستوجب أن تكون القوامة له.

¹ - انظر/2/329

² - انظر: المرجع السابق 329-330

³ - هكذا جاءت عبارته: 278/3

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

قال رحمه الله: قوله تعالى: وللرجال عليهن درجة هونص صريح في تفضيل الرجل على المرأة في حقوق النكاح وفيما تستوجه العلاقة الزوجية والسعادة الأسرية¹.
واستدل بقوله قوله عليه السلام: أيما امرأة صامت بغير إذن زوجها فأرادها على شيء فامتنعت عليه كتب الله عليها ثلاثاً من الكبائر²

وبقوله: أيما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها كانت في سخط من الله تعالى حتى ترجع إلى بيتها أو يرضى عنها زوجها³

فالتفضيل إنما أعطي للرجل لسبب متعلق بحقوق النكاح وتصيب مصلحته في أمور المحافظة على الأسرة والروابط الزوجية، فلا يجوز للمرأة الصيام من غير إذنه ولا يجوز لها الخروج من غير إذنه لما قد يحتاج الرجل إليها.

الثاني: ما تستوجه الطبيعة البشرية، فالطبيعة البشرية والتركيبية الجسمانية للرجل تستوجب أن تكون القوامة له، قال رحمه الله: "وللأزواج على الزوجات زيادة على ذلك- منزلة الفضل في تركيب الأجسام وخصائص الخلق والتفكير، وفي ولاية الرجل على النساء وحمايتهن والإنفاق عليهن، وغير ذلك مما تستوجه القوامة الزوجية عليهن.⁴

فواضح أنه يرى أن الرجل بسبب التركيبية الجسمانية البيولوجية ومما أودعه الله فيه من قوة وبما يستحقه من حقوق النكاح يستوجب ذلك أن تكون القوامة والقيادة لأمر البيت له

أما أسباب هذه القوامة: فهي عنده شرعية ومنطقية

¹ - توجيهات القرآن الكريم: 278/3

² - رواه الطبراني في المعجم الأوسط باب الألف من اسمته أحمد، والأمير في التنوير شرح الجامع الصغير، مكتبة دار السلام الرياض، طبعة أولى: 1432 رقم: 2931، 4/422، وفيض القدير للمناوي، رقم: 2946، 138/3 المكتبة التجارية الكبرى مصر، طبعة أولى: 1356هـ

³ - أورده الأمير في التنوير شرح الجامع الصغير عن أنس رقم: 2928، وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الموضوعة 88/3

⁴ - انظر: 328/2

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

فمنطقية لما تقتضيه القوة من إسناد التدبير له

وشرعية لما كلف الله الرجل بحماية للمرأة والنفقة عليها والذود عنها

قال رحمه الله: " إن الله فضل الرجل على المرأة تفضيلاً رانياً أبدياً لعدة أسباب شرعية ومنطقية: إن رعاية النساء موكلة إلى الرجال، فهن تحت كفالة أوليائهن سواء كن قاصرات أو راشدات، فإن تزوجن انتقلت كفالتنهن إلى أزواجهن بأمانة القرآن وأصبحن بهم حميات بأمر من الله: يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. وأمسين بهم مرعات برعاية هم عنها مسؤولون أمام الدين والعرف والضمير"¹.

أما الشروط القوامة فإنه يقرر بأنه لا قوامة من غير استيفاء الشروط، وتتمثل في إعطاء الرجل كل حقوق المرأة التي كتبها الله لها، فبعد استيفاء المرأة لجميع حقوقها يستحق الرجل هذه القوامة، وذكر من هذه الحقوق حسن المعاشرة، والتسامح معها فيما لا ذنب فيه، والتوسع في الإنفاق عليها حسب العرف والمقدرة، وذكر في ذلك آثار من السنة في وجوب الإحسان إلى النساء ولين الجانب لهن، وأنه ما أكرمهن إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم.²

ثالثاً: موقفه من الطلاق المعلق أو اليمين والحلف بالطلاق

1 - تعريف الطلاق المعلق واليمين بالطلاق:

أ- الطلاق المعلق: هو أن يربط المتكلم وقوع الطلاق على حصول أمر في المستقبل بأداة من أدوات الشرط أي بأداة من أدوات التعليق. مثل إن، وإذا، ومتى، وغيرها، كأن يقول: إن دخلت دار فلان فأنت طالق، وإذا خرجت من البيت فأنت طالق، ويسمى هذا الطلاق بالتعليق اللفظي.

ب- وهناك تعليق معنوي وهو ما يعرف بالحلف بالطلاق، أو اليمين المجازي كأن يقول: عليّ الطلاق إن ذهبت لبيت أهلك، أو الطلاق يلزمني لأفعلن كذا وكذا، ونحوه

¹ - 278/3.

² - انظر 2/334.

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

2- حكم هذا الطلاق:

ولقد اختلف الفقهاء في حكم هذا الطلاق على ثلاثة أقوال رئيسة:

الأول: وهو رأي الجمهور، فإن الطلاق سواء مع التعليق اللفظي أو المعنوي يقع¹
قال ابن أبي زيد: "ويؤدب من حلف بطلاق أو عتاق ويلزمه"²، والأصل فيه قول
المصطفى عليه السلام: "لا تحلفوا بالطلاق ولا بالعتاق، فإنهما من أيمان الفساق."
الثاني: أن الطلاق لا يقع البتة، وهو لغو، لأنه لم يقع على وجه مشروع، وهو قول
الظاهرية،³

الثالث: التفريق بين حالتين، فإذا قصد بالطلاق المعلق أو اليمين الحمل على فعل
الشيء أو تركه فقط، ولم يحصل من الزوج عزم على الطلاق، أو قصد به تخويف زوجته
فقط، فهذا لا يترتب عليه شيء ولا يقع به طلاق.

أما إن كان التعليق شرطياً ويقصد الزوج الطلاق ويعزم عليه عند عدم حصول
الشرط المعلق عليه، ففي هذه الحالة يقع الطلاق. وهو مذهب ابن تيمية وابن قيم الجوزية⁴.

3- اختيار الشيخ في المسألة:

بدأ رحمه الله بحكاية الخلاف الذي وقع فيه بين من يمضيه ومن يلغيه، ورجح في
النهاية أنه لا يقع وأنه لا يؤثر على حل العصمة الزوجية، فقال: "ونحن نعتقد بصحة القول
بإلغائه فلا أثر له في حل عقدة الزواج، ولا على صاحبه أن يكفر عليه ما دام لم ينو تطليق
زوجته، ولم يرد مفارقتها به، وما اعتقدناه في الحلف بالطلاق نعتقده أيضاً في الطلاق
المعلق"⁵

¹ - انظر: الفواكه الدواني: 4/465

² - الفواكه الدواني: 4/465

³ - انظر: المحلى بالآثار: 7/213

⁴ - انظر: أعلام الموقعين، 4/101، زاد المعاد في هدي خير العباد:

⁵ - توجيهات القرآن الكريم، 2/341.

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

وهو بهذا الكلام ينحو نحو المذهب الثالث القائل بالتفريق بين من ينوي به الطلاق وبين من لا ينوي به، ويفهم ذلك من قوله: "ما دام لم ينو تطبيق زوجته" ومفهوم المخالف أنه إن نوى به تطبيق زوجته فإنها تطلق، وهو مقتضى القول الثالث.

ثم راح يستدل بنقل طويل للإمام ابن القيم الجوزية، وللشيخ محمود شلتوت رحمهما الله، والملاحظ على في استدلاله: ما يلي:

1: لم يعرض أدلته كما فعله في مسائل سابقة، وإنما نقل ما استدل به ابن القيم ومحمود شلتوت فهو إذن يقلد ويتبنى أدلة غيره في الحكم،

2: لم ينقل أدلة المخالفين القائلين بوقوع الطلاق كما فعله في بعض المسائل سابقة.

3: إن النقل الذي أورده عن ابن القيم¹ ليس في مسألة الحلف بالطلاق، وإنما في مسألة أخرى وهي تحريم الزوجة، كأن يقول الرجل لزوجته أنت علي حرام، وقد أوردها ابن القيم في فصل حُكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بيَّنه عن ربه تبارك وتعالى فيمن حرّم أمته أو زوجته أو متاعه².

ولا شك أن هذه المسألة غير مسألة الحلف بالطلاق التي هي محل النقاش، وهي أن يقول الرجل لزوجته: علي الطلاق إن فعلت كذا، فهذه المسألة لم أجدتها في زاد المعاد وإنما أوردها ابن القيم أعلام الموقعين في فصل: موجبات الأيمان والأقارير والندور... فقال: "ومن اللغو ما قالته أم المؤمنين عائشة وجمهور السلف أنه قول الحالف: لا والله، وبلى والله في عرض كلامه من غير عقد اليمين، وكذلك لا يؤاخذُ الله باللغو في أيمانِ الطلاق؛ كقول الحالف في عرض كلامه: عليّ الطلاق لا أفعل، والطلاق يلزمني لا أفعل، من غير قصد لعقد اليمين، بل إذا كان اسم الرب جل جلاله لا ينعقد به يمين اللغو، فيمين الطلاق

¹ - ونص ابن القيم الذي استدل به الشيخ هو: "فأما من قال التحريم كله لغو لا شيء فيه، فاحتجوا بأن الله لم يجعل للعبد تحريماً ولا تحليلاً.... وأما مجرد قوله حرمت كذا، وهو علي حرام فليس إليه إلى أن يقول: ولا فرق بين قوله لامرأته أنت علي حرام وبين قوله لطعامه هو علي حرام،....": توجيهات القرآن العظيم: 342/2.

² - زاد المعاد في هدي خير العباد، 300/5.

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

أولى ألا ينعقد؛ ولا يكون أعظمَ حرمةً من الحلف بالله، وهذا أحد القولين من مذهب أحمد وهو الصواب"¹ فكان أولى للشيخ أن يستدل بهذا النص، فإنه واضح في المسألة محل النقاش والله أعلم.

رابعاً: موقفه من طلاق الثلاث:

1-تعريف تعريفه

هو إيقاع الطلاق الثلاث بلفظ واحد هو طلاق بدعي على غير السنة، وهو أن يطلق الرجل زوجته ثلاثاً بلفظ واحد كأن يقول أنت طالق ثلاثاً، أو يكرر الطلاق ثلاث مرات في مجلس واحد كأن يقول: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، وهو محرم عند معظم الفقهاء،

2-حكمه:

اختلف العلماء في وقوعه على ثلاثة أقوال: الأول: أنه يقع ثلاثاً، وهو مذهب جمهور الفقهاء وأصحاب المذاهب الأربعة. الثاني: أنه يقع به واحدة فقط، وهو مذهب بعض الظاهرية وابن تيمية وابن القيم. الثالث: أنه لا يقع أبداً، ولا يترتب عليه حكم، فهو لغو، وهو مذهب الظاهرية. ولكل مذهب دليله، ولكل قول مستنده من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم،

3-رأي الشيخ في طلاق الثلاث:

حكى الشيخ كعاداته في بداية كل مسألة الخلاف الموجود، وذكر الأقوال الثلاثة وأصحابها، ثم ذكر اختياره لقول من يوقعه مرة واحدة، فقال: " ونحن نميل كل الميل إلى اعتبار من اعتبره طلقة واحدة فقط، وذلك لعدة أمور"². ثم ذكر أدلة اختياره وأختصرها فيما يلي:

¹ - أعلام الموقعين: 65/3. وانظر أيضا الكتاب ذاته: فصل الحلف بالطلاق وبالحرمان له صيغتان: 80/3،

وفصل: هل الحلف بالطلاق يلزم: 101/4

² - توجيهات القرآن العظيم: 340/2

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

الأول: أن ما زاد عن الأولي يعتبر لغوا.

الثاني: حديث ركان بن عبد يزيد، فقد طلق زوجته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها، فقال له رسول الله عليه السلام إنما تلك واحد فارتجعها إن شئت.

الثالث: أن هذا الطلاق كان في عهد النبوة وفي خلافة أبي بكر، وصدر خلافة عمر يقع واحدة، ثم لما فسد الناس أفتى سيدنا عمر بوقوعه ثلاثا زجرا للناس وعقوبة لهم ألا يرسلوا الطلاق جملة، فقال أن هذا اجتهاد من عمر، ولا يوجب ترك ما أفتى به رسول الله. ولا شك أن ما استدل به الشيخ رحمه الله ومن مشى من قبله في هذا المذهب عليه استدراكات قوية من طرف أصحاب القول الأول فلا يسلم بكل ما قيل، ومحل هذا النقاش ليس في هذا الموضوع، إلا أن الملاحظ على استدلاله ما يلي:

الأول: ذكر أدلة الظاهرية القائلين بعدم وقوعه ولم يناقشها، ولم يذكر أدلة الجمهور رغم أن أدلتهم في المسألة قوية.

الثاني: لا توجد مناقشة للأدلة، ولا موازنة بين الأقوال وإنما هو مجرد سرد للأقوال واختيار منها ما يراه هو مناسبا.

الثاني: إن هذه الأدلة منقولة أيضا من أعلام الموقعين ومن الصنعاني في سبل السلام، فلم تظهر شخصية الشيخ كمرجح وكفقيه.

رابعاً: خرج رحمه الله عن مذهب المالكية القائل بإيقاعه ثلاثا،

خلاصة البحث:

من خلال تتبع آرائه في آيات الطلاق ومسائله، ومن خلال الأدلة والتعليقات التي يختارها من أقاويل من سبقه من المفتين ليقوي بها رأيه الذي يؤمن به يمكنني أن أستنتج رؤية الشيخ وتصوره للطلاق وبأنه لا يحكم به إلا توفر الشروط الأساسية:

الأول: أن يحدث العزم الحقيقي على الطلاق، فإن لم يحدث العزم ولم تكن النية، أو جرى لفظ الطلاق للتخويف فقط، أو للتأكيد فقط فإنه لا طلاق، وعلى هذا خرج الطلاق المعلق، واليمين بالطلاق، والطلاق الثلاث.

دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب توجيهات القرآن الكريم-----أ. نبيلة خالدي

الثاني: إن روح الشريعة ومقاصد الزواج يقتضيان التضييق من دائرة الطلاق قدر الإمكان، فالإسلام لا يتشوف للتفريق بين المرء وزوجه ويحرص على بقاء الميثاق الغليظ الذي عقده الزوجان، والذي اجتمعا عليه بكلمة الله، فلا يحكم بهدم هذا الميثاق ولا يفتى بالطلاق إلا بدليل قوي لا يخالف له.

الثالث: لا يحكم بالطلاق إلا إذا كان مجمعا من الأئمة على وقوعه، فإن الحياة الزوجية ثابتة بيقين وما يثبت بيقين لا يرفع إلا بيقين مثله، ولا يقين في طلاق مختلف فيه هذه هي فلسفة الشيخ في الطلاق، وفي الختام، .

التحقيقُ في منهج ترك أخبار غير الحجازيين (نسبةً، وأسباباً، وآثاراً)

د. حاتم باي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

مُلخَص

تبحث هذه الدراسة، منهجاً من المناهج التي سلكها كثير من فقهاء الحجاز في قبول الرواية والاحتجاج بها؛ وهو ترك أخبار غير الحجازيين، خاصةً الأخبار العراقية. فجاءت هذه الدراسة لتبيّن هذا المنهج، وتُحقّق في نسبته إلى بعض المذاهب، والفقهاء. كما اهتمّ البحثُ بدراسة الأسباب التي حملتهم على سلوك هذا المنهج، والأخذ فيه. وعُني كذلك بدراسة الآثار التي نتجت عنه، في التفقه لدى بعض المذاهب، ومدى أثره في وقوع الخلاف الفقهي واستمراره بين أتباع المذاهب الفقهية، وأثر ذلك في الصّلات العلمية بين علماء الأمصار في الطبقات الأولى من عصور الفقه الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: حديث، الرواية، الحجاز، العراق، الكوفة، المدينة، أهل

الحديث، أهل الرأي، الكذب.

The approach of neglecting the narrations of non Hijazi Jurists (Authenticity, reasons and effects)

abstract

This study examines one of the approaches that Hijazi scholars have made use of in the process of accepting the narrations. This approach is commonly referred to as "neglecting the narrations of non Hijazi, especially the Iraqi narrations". This study intends to illustrate this approach in a detailed manner, as well as to investigate its use by some schools and jurists. In addition, this study sheds light on the reasons behind this approach. Furthermore, this study examines the effects resulted in adopting such approach within some juristic schools, its influence on jurisprudential differences, and its impact on the scientific connections between the scholars of the first era of the Islamic jurisprudence.

Keywords: report , narration, al hijaz, al irak, al kufah, medina, the people of tradition, the people of rhetorical theology, fabrication.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

المُقدِّمة

الحمد لله والصَّلَاة والسلام على رسول الله؛ وبعدُ: فقد جَرَى الفُقهاء في العُصور الأُوَل من تاريخ الفقه الإسلامي على مناهج من الاجتهاد وطرائق في الاستنباط. ومن جملة تلك المناهج التي سلكوها، وعوَّلوا عليها: منهج التعامل مع المرويِّ من السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم. فتجد الأئمة على اختلاف نزعاتهم الاجتهادية، واختلاف انتماءاتهم المدرسية، يتوافقون في عَظْم هذا المنهج، وفي أكثر قواعده التي يتأسَّس عليها؛ خاصَّةً الاتجاهات المنتمية لأهل السنة والجماعة التي تُمثِّل جمهور الأُمَّة وسوادها الأعظم. وفي المقابل لذلك، نجد أنَّ هنالك قَدْرًا من القواعد المتصلة بتلقِّي الأخبار، قد وَقَعَتْ فيها يدُ الاختلاف، فليست بالمتفق عليها بينهم. ومن تلك القواعد التي لاحت في العُصور الأُوَل من عُصور التفقُّه، أعني عَصَرَ التابعين وتابعي التابعين: تركُ الأخبار التي مخرَّجها من غير أهل الحِجاز، وبخاصَّة ما كان مخرَّجه عراقيًّا، وأخصَّ من ذلك إن كان كوفيًّا الميسم.

فجاء هذا البحث لدراسة صِحَّة نسبة هذا المنهج لفقهاء الحجازيين الأوائل، من مثل مالك وبعض أشياخه، والنظر في الأسباب التي أفضت إلى انتهاج هذا المسلك منهم. وبحَثِّ موقف الفقهاء والمحدِّثين بعدُ من ذلك. ثم دراسة أثر هذا النهج المسلك في الفقه، والاختلاف في الاجتهاد.

لذلك جاء البحث منظومًا في الفروع التالية:

الفرع الأول: نُصوص الإمام مالك الدالة على ترك حديث العراقيين، ونُصوص العلماء في نسبة هذا القول إليه.

الفرع الثاني: جهات من النقد في نسبة هذا الأصل لمالك.

الفرع الثالث: نُصوص غير الإمام مالك من الحجازيين، في الجُزِّي على مسلك ترك حديث غير الحجازيين.

الفرع الرابع: توجيه هذا المنهج في ترك أخبار غير الحجازيين.

الفرع الخامس: موقف العلماء من غير المالكية في بَلَدِيَّة الرِّوَاية.

الفرع السادس: أثر هذا المنهج.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

الفرع الأول: نصوص الإمام مالك الدالة على ترك حديث العراقيين، ونصوص العلماء في نسبة هذا القول إليه.

من الأئمة الذين اشتهر عنهم ترك أخبار العراقيين، وبخاصة الكوفيين منهم: الإمام مالك بن أنس، إمام دار الهجرة، وفقه الحجازيين لعهد. وفي هذا المقام، أسوق ما وقفت عليه من الروايات المنقولة عن مالك نفسه في تثبيت هذا القول عنه، وتصحيحه نسبته إليه؛ مع بيان ما يحتاج منها إلى بيان وتحليل:

[1] منها أنه نزلهم منزلة أهل الكتاب فيما يزؤون، فلا يُصدّقون ولا يُكذّبون! وهذا مُنتهى ما روي عنه في هذا الشأن: فروى ابن عبد البر عن ابن وهب، قال: مالك - ودكر عنده أهل العراق -، فقال: "أنزلوهم منكم منزلة أهل الكتاب؛ لا تُصدّقوهم ولا تُكذّبوهم، ﴿وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد﴾" [العنكبوت: 46]¹.

وروى عن محمد بن الحسن أنه دخل على مالك بن أنس يوماً، فسمعه يقول هذه المقالة التي حكاها عنه ابن وهب في أهل العراق، ثم رفع رأسه فنظر مني؛ فكأنه استحي، وقال: "يا أبا عبد الله، أكره أن تكون غيبه؛ كذلك أدركت أصحابنا يقولون!"².

فدلنا هذان النصان على ترك مالك الثقة بحديث أهل العراق، ولم يخص حديث الكوفيين منهم. وظاهر أن السبب الذي دفعه إلى هذا الترك: أتباعه لمن تقدّمه من الأئمة في هذا الصنيع، واختلاط الصحيح مع غيره في حديثهم مع غسر التمييز بينهما؛ لذلك تراه نزل أخبارهم منزلة أحاديث أهل الكتاب في عدم التصديق وعدم التكذيب.

1- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، (تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، 1414هـ)، 2165/2.

2- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر 305/2-306/1127. ورواها الحاكم: سير أعلام النبلاء، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وجماعة معه، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ) 68/8-69، وتاريخ الإسلام (تحقيق بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003م)، 726/4.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

[2] قال الإمام أحمد حدثنا شعيب بن حرب، قال: قال مالك بن أنس: "لم يأخذ أولونا عن أوليكم؛ قد كان علقمة والأسود ومسروق يمرون، فلا يأخذ عنهم أحد منا؛ فكذلك آخرون لا يأخذون عن آخريكم!"¹.

وهذا النص يُؤيد ما تقدّم من بيان سبب من أسباب التنكّب عن روايات أهل العراق عند مالك، وهو عدم أخذ أولي أهل المدينة عن أولي أهل العراق؛ ومالك مُتبع، يقتفي آثار من تقدّمه من أهل المدينة. وعلقمة بن يزيد والأسود بن قيس النخعيان ومسروق بن الأجدع من خيار تابعي الكوفة، ومن أهل العلم بها؛ ومع ذلك لم يأخذ أهل المدينة عنهم، حين قدّموا عليهم.

[3] وقال مالك: «إذا جاوز الحديث الحرّتين، ضَعَف نُخَاعَهُ»². وقوله "ضعف نخاعه": يَحْتَمِلُ أَنْ يُرِيدَ: إمّا تضعيف الأحاديث غير المدنية، أو عدّها أقلّ قُوَّةً إن هي قُوِيست بأخبارهم. وربما عَنَى: أَنَّ الأخبار التي رواها العراقيون وغيرهم عن أهل المدينة، يَعْتَرِيهَا الضَّعْفُ؛ وهذا ما تحمله كلمة "جاوز"، بمعنى أَنَّ مَخْرَجَ الحديث من المدينة، لكنه إن وَقَعَ إلى غيرهم من أهل الأمصار، ضَعَف نُخَاعَهُ، واعتراه الضَّعْفُ بروايتهم إيَّاه.

1- رواه أحمد: "العلل ومعرفة الرجال" لعبد الله بن أحمد (تحقيق وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، 1422هـ) (رقم 475)، والمعرفة والتاريخ للفسوي (تحقيق أكرم العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ) 444/1. ودُكِرَ مختصراً في: الذّبّ عن مذاهب مالك، لابن أبي زيد (مخطوط في مكتبة تشستريتي رقم 4475) 110/أ، والكمال لابن عديّ 88/1، ومعرفة السنن والآثار للبيهقي، (تحقيق أمين قلنجي، دار قتيبة، دمشق، 1412هـ)، 150/1/رقم 27.

2- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (تحقيق جماعة من المغاربة، وزارة الأوقاف المغربية، 1387هـ) 80/1. ورواه الخطيب في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض) 1874/286/2: لكن في المطبوع: «إذا جاوز الحديث [الحرمين] ضَعَف سَمَاعَهُ (!)»؛ وهو تصحيف. ويقصد مالك من "الحرّتين": المدينة النبوية، فهي واقعة بين حرّتين، لذلك يُقال: "ما بين لابتيها كفلان"، أو "ما بين حرّتيها كفلان"؛ والحرّة: أرضٌ بها حجارةٌ نحرّةٌ سودّ. انظر: الزبيدي، تاج العروس، (تحقيق جماعة من المحققين، دار الهداية)، 571/10. والنُخَاعُ: الحَيْطُ الأبيض في الصُّلب بين الفقار، أبيضٌ شبه المَخِّ. انظر: ابن أبي حاتم، آداب الشافعي 153.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

[4] وقال مُطَرِّف: جاء رجلٌ من أهل الكوفة إلى مالِكٍ، فأقام نحو السنتين أو السبعين يوماً، فسَمِعَ عندها أحاديثَ، فشكَّى ذلك إلى مالِكٍ، وقال: "نحن بالعراق نكتبُ من الحديث في ساعةٍ أكثرَ من هذا!". فقال له: "يا ابنَ أخي، بالعراق عندكم دارُ الضَّرْبِ، يُضْرَبُ بالليل ويخرج بالنهار". ثُمَّ قال مالِكُ: كانتِ العِراقُ تَجيشُ علينا بالدنانير والدِّراهم، فصارت الآن تَجيشُ علينا بالحديث!"¹. وهذا من مالِكٍ رحمه الله بيانٌ لسببٍ من أسباب تركه أخبارَ العِراقِيِّينَ، وهو كثرةُ ما بالعِراقِ من الكذبِ على رسول الله صلى الله عليه وسلَّم؛ حتى إنه سَمَّى العِراقَ "دار الضَّرْبِ"؛ أي ضرب المسكوكِ من النقد؛ فكما تُضْرَبُ الدنانيرُ والدِّراهم في العِراقِ، فهي الآن تُضْرَبُ فيها الأخبارُ والآثارُ؛ وصار العِراقُ بعد أن كان يَجيشُ على أهل المدينة بالدنانير والدِّراهم، يَجيشُ الآن عليهم بالأحاديث والأخبار! وهذا من غاية الإنكار لرواياتهم وأخبارهم التي يروونها ممَّا لا أصل له في المدينة. وفي ذلك دليلٌ على اتِّهام مالِكٍ لأهل العِراقِ بكثرة الوضع والكذب؛ وهو السبب الذي له ازورَّ مالِكٌ من أحاديثهم ورواياتهم!

[5] ودَكَرَ ابنُ خَلْفونَ عن يحيى بن سعيدِ القَطَّانِ، قال: كُنَّا عند مالِكٍ فحدَّثَنَا عن أيوبَ عن ابن سيرين. قال: فأنبَرى إليه المخزوميُّ، فقال له: "يا أبا عبد الله؛ كيف تَخَطَّيْتَ من دار الهجرة إلى غيرها!". فقال: "أما إنَّكم لو رأيتم أيوبَ، لعَلِمْتُمْ أنه يَسْتَحِقُّ أَنْ يُرَوَى عنه؛ كان أيوبُ من العالمين العاملين الخاشعين!"². وهو يدلُّ على أنَّ العادة الجارية لمالِكٍ تنكُّبُ الرواية عن غير أهل المدينة، واستضعاف أحاديث العِراقِيِّينَ!

1- عياض، ترتيب المدارك، (تحقيق جماعة من المغاربة، وزارة الأوقاف المغربية، 1965م) 77/1. وانظر قريباً منه في: سير أعلام النبلاء 8/114، وتاريخ الإسلام للذهبي، (ت بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003م) 11/327، ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية (تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود، الرياض، 1406هـ)، 2/284.

2- ابن خلفون، أسماء شيوخ مالِك بن أنس، (تحقيق رضا بوشامة، أضواء السلف، الرياض)، 116. وانظر: إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي، (ت عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة، القاهرة، 1422هـ)، 2/322.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

وختلاصة ما تقدّم في كلام مالك:

- عمّم مالك في بعض الروايات عدم الأخذ عن العراقيين، [وهي النصوص: 1، 4]. وفي بعض النصوص استضعاف حديث غير المدنيّين عمومًا، [النص: 3، 5]. والأعلام الذين نص عليهم مالك في أهل المدينة لم يأخذوا عنهم، كلهم كوفيون [النص 2].
- ظهر في النصوص السابقة سببان من أسباب ترك مالك لأحاديث أهل العراق: **الأول:** أتباعه لأهل القُدوة من مشيخته في تنكّب رواياتهم، [النصوص: 1، 2]. **الثاني:** أنّ أخبار العراقيين فيها كثيرٌ من الدغل، وبلغ مالك أنّ يصف العراق بـ"دار الضرب" التي تُضرب فيها الأخبار، كما تُضرب بها الدنانير والدراهم، [النص 4].
- ومن الأمور التي تُؤخذ من النصوص السابقة: أنّ مالكًا لم يُكذّب أهل العراق فيما يزوّون، لذلك تراه نزلهم منزلة أهل الكتاب في رواياتهم، فلا يُصدّقون ولا يُكذّبون، [النص: 1].

- نصوص العلماء في نسبة هذا القول إلى الإمام مالك بن أنس:

وبناءً على ما سبق من النصوص المأثورة عن الإمام مالك، والمروية عنه؛ نقل كثيرٌ من الأئمة من مختلف المذاهب والطبقات، عن الإمام مالك هذا المنهج، ونسبوه إليه، وجعلوه من القواعد التي كان يعتصم بها في تنخّل الأخبار، وتلقّي الآثار التي يني عليها الأحكام. وسأسوق في هذا المقام كلّ ما وقفت عليه - بعد الاستقراء -، ممّا يدلُّ على هذا العزو الذي تقدّم البيان عنه، مع تحليل ما يفتقر إلى نظر:
فقد نسب هذا المذهب لمالك: محمد بن الحسن الشيباني، وابن أبي زيد، والبيهقي، وابن حزم، وابن تيمية:

[1] فمن أوائل الذين عرّفوا لمالك وأهل المدينة ترك رواية الكوفيّين وتنكّب حديثهم: **محمد بن الحسن الشيباني** (ت189هـ) في "كتاب الحجّة على أهل المدينة"؛ إذ أنكر على الإمام مالك روايته عن عطاء الخراساني عن سعيد بن المسيب؛ وهو تارك رواية الكوفيّين في منهجه؛ قال: "وقال أهل المدينة: إذا جمع على إقامة أقلّ من أربع قصر الصلاة، وإن أقام حينًا فإن أجمع على إقامة أربع أتم الصلاة. قال محمد بن الحسن: كيف أخذتم بالأربع؟

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

قالوا: بلغنا ذلك عن سعيد بن المسيّب، قالوا: رواه مالك بن أنس عن عطاء الخراساني عن سعيد بن المسيّب.

قيل لهم: فقد أخبرنا بذلك مالك؛ فقد أخذتم علمكم هذا في هذه "الأربع" عن رجل من أهل خراسان، ولم يبلغ أحدًا منكم يآثره عن سعيد بن المسيّب؛ إن هذا لمن العجب! إنكم ترغّبون فيما ترغّمون عن رواية أهل الكوفة، ولا تأخذون بها، وتروون عمّن يأخذ من أهل الكوفة! كيف لم تسمّوا بهذا الحديث وهو فيما ترغّمون فقيهم سعيد بن المسيّب، حتى تروونه عن عطاء الخراساني. أما إني لم أردّ بذلك عيب عطاء الخراساني، وإن كان عندنا لثقة؛ ولكننا أردنا أن نُبصركم عيب قولكم، وقلة معرفتكم بقول فقيهم؛ وهذا مما لا ينبغي أن تجهلوه من قول أصحابكم، وهو مما يُتلى به الناس كثيرًا في أسفارهم، وليس هذا من الغامض الذي تُعذرون بجهله من قول أصحابكم...¹.

وفي هذا النصّ العزيز عن محمد بن الحسن الشيباني، بيان لمسلك مالك وأصحابه، من ترك أخبار الكوفيّين؛ فإنّ الشيبانيّ لَمَّا وَجَدَ مالِكًا احتاج في الرواية لحديث سعيد بن المسيّب إلى عطاء الخراساني، أنكر عليه ذلك، لِمَا عَلِمَهُ عنه وعنهم من تنكّبهم لروايات الكوفيّين، ثمّ يروون بعد ذلك عن رجل خراساني عن سعيد بن المسيّب، وهو فقيهم المقدم؛ أفلم يكن في المدينة من ينقل عن سعيد ويحفظ عنه، حتى يُحتاج فيه إلى عطاء الخراساني! كما أنكر عليهم كيف يروون عن رجل يروي ويقبل العلم عن الكوفيّين؛ وهم يرغّبون عن روايات الكوفيّين!

وفي هذا إنكار من محمد بن الحسن لمنهج أهل المدينة في تركهم أخبار الكوفيّين. ومحمد بن الحسن من العارفين لمذاهب أهل المدينة، وخاصّةً مذهب مالك؛ فهو ممن أخذ عنه "الموطأ"، ومكث في المدينة ثلاث سنين، في سبيل ذلك². وروايته للموطأ مشهورة.

1- محمد بن الحسن الشيباني، الحجة على أهل المدينة، (تحقيق مهدي الكيلاني، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ)، 1/169. ومما ينتقد على محمد بن الحسن، أنّ عطاء، وإن كان خراسانيّ الأصل، فهو معدود في الشاميين. انظر: التمهيد 2/21.

2- الذهبي، سير أعلام النبلاء، 9/135.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

وقد تقدّم قبل ما نقله محمد بن الحسن عن مالكٍ من استضعافه لأحاديث أهل العراق، وتنزيلهم منزلة أهل الكتاب.

[2] وقرّر الشيخ ابنُ أبي زيد القيرواني (ت386هـ) أنّ من منهج مالكٍ الذي علّم عنه، تركه لرواية الكوفيّين، وتنكبه عن الرواية لحديثهم؛ قال رحمه الله في مسألة "أقلّ الصداق"، حيث زعم فيها الظاهريُّ المردودُ عليه، أنّ مالكاً تبع فيها أبا حنيفةً: «...وقوله عنه: "إنه أخذ ذلك من قول أبي حنيفة، إذ لا يُجيزه إلا بما تُقطع اليد فيه؛ فلعمري لقد وافق أبو حنيفة مالكاً في هذا، ولهما في هذا سلفٌ؛ وأمّا أن يأخذ مالكٌ قوله من رأي أبي حنيفة، فهذا بعيدٌ؛ كان بعيداً من الأخذ عن الكوفيّين الحديث، فكيف برأي أبي حنيفة! قال مالك: "لم يأخذ أولونا عن أوليهم؛ فكذلك آخرونا!"¹. وقال ابنُ أبي زيدٍ في أوجه ترك الحديث وتأويله: «أو يجهله أهلُ الحجاز: معدن العلم، ويُعربُ به غيرهم، فيعترض بهذا ريبٌ في قبوله»².

فابنُ أبي زيدٍ يعزو لمالكٍ تركه الأخذ عن الكوفيّين رواياتهم. وبين سبب ذلك، وهو أنّ انفراد غير الحجازيين بالحديث، ممّا لا أصل له عنهم، يُدخل قدحاً فيه؛ إذ كيف يخفى عليهم ذلك، والحجاز هو معدن العلم، فيعرب به عليهم غيرهم من أهل العراق أو الشام. [3] وهو ما عزاه ابنُ حزم (456هـ) للمالكيّين، وبالغ في الإنكار عليهم، وادعى - على عادته - تناقضهم في التعويل على هذا الأصل؛ فقال في كتاب "الإحكام" في سياق ردّه على المالكيّين: «وهي رواية كوفية؛ وهم يردّون الصّحيح من رواية أهل الكوفة!»³. وقال في "المحلى": "ومن العجّب أنّ المالكيّين يوهنون روايات أهل الكوفة التي لا نظير لها، ولا يجدون في روايات أهل المدينة أصحّ منها أصلاً، فما نعلم لأهل المدينة أصحّ من رواية سفيان الثوري عن منصور عن إبراهيم عن الأسود وعلقمة ومسروق عن عمر بن

1- ابن أبي زيد القيرواني، الذب عن مذاهب مالك 110/أ. وقول مالك ذكره كذلك ابنُ عدي في الكامل 88/1.

2- ابن أبي زيد القيرواني، الذب عن مذاهب مالك 9/ب.

3- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (دار الآفاق الجديدة، بيروت) 284/2.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

الخطاب وعائشة أم المؤمنين وابن مسعود¹. وقال في "الحلّي": "...وابن المنتشر كوفيّ، فيا عَجَبًا للمالكين! لا يزالون يُضعفون رواية أهل الكوفة، فإذا وافقتهم تركوا لها المشهور من روايات أهل المدينة!"².

[4] وعزّا البيهقي (458هـ) للشافعي في القلم، ومالك بن أنس، وللمتقدمين من أهل الحجاز: استضعاف حديث العراقيين، الذي لا أصل له في الحجاز³.

[5] وقال ابن تيمية في بيان انتشار الكذب في الكوفة: «...ولأجل هذا يُذكر عن مالك وغيره من أهل المدينة أنّهم لم يكونوا يحتجّون بعامة أحاديث أهل العراق»⁴.
ففيه تنصيص على سبب هذا المنهج، وهو كثرة الكذب في حديث العراقيين.

والذي يُستخلص من النصوص السابقة:

- نَسَب محمد بن الحسن وابن أبي زيد وابن حزم، إلى مالك ترك حديث أهل الكوفة. ونَسَب البيهقي وابن تيمية إلى مالك ترك حديث العراقيين عموماً.
- نَسَب محمد بن الحسن هذا المنهج لأهل المدينة، بمن فيهم مالك. وينسبه ابن حزم للمالكين. أمّا البيهقي فينسبه إلى مالك والمتقدمين من أهل الحجاز وللشافعي في القلم. ونَسَب ابن تيمية إلى مالك وغيره من أهل المدينة، ونسبه مرّة إلى أكثر الحجازيين.

1- ابن حزم، الحلّي، (ت أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت) 62/3.

2- ابن حزم، الحلّي، 87/7-88.

3- البيهقي، مناقب الشافعي، (تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، 1390هـ)، 526/1-528.
وانظر قريباً منه ما نقله ابن عساكر عن البيهقي، في: تاريخ دمشق، (تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1419هـ) 386/51.

4- ابن تيمية، صحّة أصول مذهب أهل المدينة، ضمن "مجموع الفتاوى"، (جمع: عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، مجمع الملك فهد، 1416هـ)، 316/20. وانظر كذلك: مجموع الفتاوى 4/426، منهاج السنة النبوية 2/284، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام (الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية، الرياض، 1043هـ) 20، وهي ضمن: المجموع 20/241-242. وانظر: الصواعق المرسلّة، لابن القيم، (تحقيق علي الدخيل الله، دار العاصمة، 1408هـ) 2/557.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

الفرع الثاني: جهات من النقد في نسبة هذا الأصل لمالك.

وقد يُعترضُ على ما تقدّم عزّوه للإمام مالكٍ ببعض الأمور:

أولاً: إنّ مالكاً مع قلة ما رواه عن العراقيين، فإنه قد روى على جهة القلة عن بعضهم. وهذا قد يدلُّ على نقد المنهج المنسوب له، ويقضي بأنّ مالكاً لم يكن عارفاً تمام المعرفة برجال العراقيين الرواة لأخبارهم، لكنه إن خبرهم، واستثبت من ثقتهم، فإنه يزوي عنهم. فممن روى عنه من العراقيين: [1] عبد الله بن إدريس الأودي الكوفي، [2] وأيوب السختياني البصري، [3] وحמיד الطويل البصري، [4] وعبد الكريم بن أبي المخارق البصري. [1] ولا يُعلم أنّ مالكاً روى عن أحدٍ من الكوفيّين إلا عن عبد الله بن إدريس الأودي، وهو بعدُ ممن أخذ عن مالكٍ وجرى على مذهبه وتلمذ له:

فقد روى معن بن عيسى القرّاز، أنبانا مالك بن أنس، عن عبد الله بن إدريس الأودي، عن شعبة، عن سعد بن إبراهيم، عن أبيه قال: بعث عمر بن الخطاب إلى عبد الله بن مسعود وإلى أبي الدرداء وإلى أبي مسعود الأنصاري؛ فقال: "ما هذا الحديث الذي تُكثرون عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟!؛ فحبسهم بالمدينة حتى استشهد¹. قال ابن عديّ بعد هذه الرواية: «وهذا الحديث لا يرويه عن مالكٍ إلا معن». ومالك لم يزو عن أحدٍ من الكوفيّين إلا عن عبد الله بن إدريس، وهو كوفيّ، وهو على مذهبه... في تحريم المُسكر، وفي التشديد على الرّوافض؛ فروى عنه... وقد

1- ابن عدي، الكامل، (تحقيق مازن السرساوي، دار الرشد، الرياض، 1434هـ)، 82/1. ورواه: الخليلي، منتخب "الإرشاد"، (ت محمد إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ) 213/1. ورواه الرامهرمزي في المحدث الفاصل، (ت محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، 1404هـ)، (553)؛ قال: حدثني أبو عبد الله بن البري ثنا عبد الله بن جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي الشيخ الصالح ثنا معن بن عيسى... قال أبو عبد الله بن البري: "يعني: منعهم الحديث؛ ولم يكن لعمَرَ حبس".

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

قال مالِكُ: "كما لم يَرَوْا أولونا عن أوليهم، كذلك لا يروى آخروننا عن آخريهم"، ثم رَوَى عنه¹.

وقال الخليليُّ: «ولم يَرَوْا مالِكُ عن أحدٍ من الكوفيِّين غيره؛ روى عنه حديثًا واحدًا تفرَّد به معنٌ؛ وهو غريبٌ...»². وقال: «عبد الله بن إدريس بن يزيد الأودي، ثقةٌ مُتَّفَقٌ عليه. روى عن مالِكِ، وكان يَرَى رأيَه»³، وقال: «من تلامذة مالِكِ»⁴.

فهذه الرواية عن عبد الله بن إدريس لا تُنْفَضُ الأصل الذي تقدَّم التنصيصُ عليه من مالِكِ؛ فإنَّ الخبر الذي رواه مالِكُ عنه ليس من السنن التي يُتَشَدَّدُ في الرواية لها. وغالبُ إنكار مالِكِ لأخبار العِراقِيِّين، كان في الأخبار التي تَنفَرَّدُ بسُنن لا أصل لها في المدينة معدنِ العلم ومخرجه. ثم إنَّ عبد الله بن إدريس ممَّنْ خبره مالِكُ ووَثَّقَ به، فهو تلميذُه؛ فلا يُدافع هذا ما سَبَقَ البيانُ عنه من منهج مالِكِ في ترك أخبار الكوفيِّين. ومع هذا، ترى كيف أنَّ الأئمة نصُّوا على تفرُّد معن بن عيسى عن مالِكِ بهذه الرواية عنه. على أنَّ أصل الخبر هو من رواية المدنيِّين، فسعدُ بن إبراهيم وأبوهِ مدنيَّان.

[2] كما رَوَى الإمامُ مالِكُ عن أيوبَ السخيتياني، وهو بصريٌّ من أهل العِراق. وقد تقدَّم قولُ مالِكِ عندما أنكر عليه المخزوميُّ روايته عن أيوب، وهو من غير أهل المدينة: "أما إنَّكم لو رأيتم أيوب، لعلمتم أنه يستحقُّ أن يُروى عنه؛ كان أيوبُ من العالمين العاملين الخاشعين!"⁵.

1- ابن عدي، الكامل 82/1. وانظر: شرف أصحاب الحديث، للخطيب، (ت محمد سعيد أوغلي، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة)، 87.

2- الخليلي، منتخب "الإرشاد"، (ت محمد إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ) 213/1.

3- الخليلي، منتخب "الإرشاد" 234/1.

4- الخليلي، منتخب "الإرشاد" 214/1.

5- ابن خلفون، أسماء شيوخ مالِك بن أنس، (تحقيق رضا بوشامة، أضواء السلف، الرياض)، 116. وانظر: إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي، (ت عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة، القاهرة، 1422هـ)، 322/2. ودَكَر أبو أسامة عن مالِكِ وشعبةٍ أمهما قالا: "ما حدَّثناكم عن أحدٍ إلا وأيوبُ أفضل منه". وقال ابنُ أبي أُويس: سئل مالِكُ: متى سمعت من أيوبَ السخيتياني؟ فقال: "حجَّ

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

ولماليك عنه حديثان مُسندان في رواية يحيى بن يحيى. وله عند غير يحيى عن أيوب حديثان آخران في الحجج¹. فيكون عددُ الأخبار التي رواها مالكُ عنه في الموطأ: أربعة أحاديث. وأفاد ابنُ عبد البر أنَّ الحديثين الأخيرين - وهما في المعنى نفسه - اللذين لم يروهما يحيى في روايته للموطأ، ممَّا طَرَحَهُ مالكُ بأخْرَةٍ من كتابه². على أنَّ الحديث الأوَّل الذي رواه مالكُ عن أيوب، قد رواه مالكُ من طريقٍ آخر؛ فقد رواه: عن داودَ بن الحُصَيْن عن أبي سفيان مولى ابن أبي أحمد أنه قال سمعت أبا هريرة يقول...³. ولماليك عن أيوب من الموقوفات عن بعض الصحابة أربعة أخبار⁴، وله أثرٌ موقوفٌ على عُمر بن عبد العزيز⁵. فروايةُ مالك عن أيوب، لها دلالةٌ كبيرةٌ في هذا المقام: فمالكُ لَمَّا عَلِمَ وثاقَةَ أيوب، ورُفَعَةَ شأنه في العلم والتبُّت، روى عنه وأخذَ منه.

ويُلحَظُ أنَّ الأحاديث الأربعة المسندة التي رواها مالكُ من حديث أيوب هي من رواية أيوب عن محمَّد بن سيرين. ومالكُ كان حسن الرأي جدًّا فيه، وكان يُقوِّي علمه ومعرفته؛ وذلك أنه رآه قريبًا في علمه إلى المدنيتين؛ قال مالك: "كان ابنُ سيرين أشبه الناس بأهل المدينة، في ناحية ما يأخذ به"⁶. وكان مالك يقوي علمه بالبيوع، ويشبهه بسعيد بن

حجَّتَيْن، فكنتُ أرمقه ولا أسمع منه؛ غير أنه كان إذا ذكَّر النبيَّ صلى الله عليه وسلَّم بكى حتى أرحمه؛ فلمَّا رأيتُ منه ما رأيتُ، وإجلاله للنبيِّ صلى الله عليه وسلَّم؛ كتبتُ عنه". قال: وسمعتُ مالكا يقول: "ما رأيتُ في العامَّة خيرا من أيوب السخيتاني". التمهيد 340/1.

1- ابن عبد البر، التمهيد 341/1.

2- ابن عبد البر، التمهيد 389/1.

3- مالك، الموطأ، (تحقيق بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1417هـ)، كتاب الصلاة، باب ما يفعل مَنْ سلَّم من ركعتين ساهيًّا، رقم 248.

4- مالك، الموطأ، رقم: 537 (عن عمر بن الخطاب)، 1046 (عن ابن عباس وابن عمر)، 1257، (عن ابن عباس)، 2646 (عن عمر بن الخطاب).

5- مالك، الموطأ، (رقم 646).

6- عياض، ترتيب المدارك 40/1.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

المسيب؛ قال مالك: "لم يكن بالحجاز أعلم بالبيوع في التابعين من ابن المسيب، ومنه أخذ زبيعة علم البيوع؛ ولم يكن بالمشرق أعلم بهذا من محمد بن سيرين"¹.

[3] ورَوَى مالِكُ عن حُمَيْدِ الطَّوِيلِ، وهو بصريٌّ. ومالِكُ عنه في "الموطأ" ستُهُ أحاديثٌ مُسنَدَةٌ². وله عنه فيه روايتان موقوفتان³. والملاحظ أنَّ كلَّ ما رواه مالك عن حميد الطويل، المسند والموقوف، هو من طريق حُمَيْدٍ عن أنس بن مالك، صاحبِ رسولِ الله صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم.

[4] ورَوَى مالِكُ عن عبد الكريم بن أبي المخارق البصري. روى مالِكُ عنه مرفوعًا، فيه ثلاثة أحاديثٍ مُرسلة⁴. وروى عنه أثرًا موقوفًا على ابنِ عَبَّاسٍ⁵. أمَّا ما رواه عنه عنه مرفوعًا، فهي أحاديثٌ "تتصل من غير روايته، وتستند من وجود صحاح"⁶. وعبدُ الكريم هذا من الرواة المتفق على تضعيفهم عند أهل الحديث، وقد عُذِلَ مالِكُ في الرواية عنه؛ لِمَا عُلِمَ عنه من انتقاد مَنْ يَرَوِي عنه، وتخيُّرِ الشيوخ الذين يتحمَّل عنهم. وعُذِرَ مالِكُ، بأنه قد اغتَرَّ من عبد الكريم بسَمْتِه، حين لَقِيَه بمكَّة، ولم يكن من أهل بلده، فيعرفه؛ فرَوَى عنه⁷. على أنه لم يَرَوْه عنه، "حُكْمًا في موطنه، وإنما ذكَّر فيه عنه ترغيبًا وفضلاً"⁸.

والذي نستخلصه من هذا الذي سبق البيان عنه:

1- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، 6/34. وانظر: البيان والتحصيل 18/249.

2- مالك، الموطأ، رقم: 808، 894، 1345، 1570، 1808، 2791.

3- مالك، الموطأ، رقم: 214، 1512.

4- مالك، الموطأ، رقم: 436.

5- مالك، الموطأ، رقم: 330.

6- ابن عبد البر، التمهيد 20/65.

7- ابن عبد البر، التمهيد 20/65.

8- ابن عبد البر، التمهيد 20/65.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

- أن مخالفة مالك لمنهجه في ترك أخبار العراقيين، استثنيت في مواضع في حقّ البصريين دون الكوفيين، فمالك روى عن البصريين في "الموطأ"، ولم يرو قط عن الكوفيين فيه، ولم يرو عنهم خارج "الموطأ" سنة من السنن، ولم يرو عنهم مطلقاً إلا ما تقدّم البيان عنه من روايته عن تلميذه عبد الله بن إدريس الأوديّ أثرًا لا تعلق له بالسُنن.

وهذا من مالك يدل على أنه يرى أن حديث العراقيين من جهة الجملة مما يجب التحوط له، والأصل فيه عدم الثقة به، خاصة إن لم يكن له أصل في المدينة. وترخص مالك في الرواية عن العراقيين مخصوصة بأهل البصرة، لقلة الدغل في حديثهم، ومع ذلك فمالك لم يكثر من الرواية عنهم، فالذي روى عنهم منها، وعول على حديثهم: أيوب وحמיד. وتحويله على حميد أكثر، وروايته عنه أوفر. وهذا الاستثناء من الأصل العام عنده لا يتقضه. بل هو دال على أن روايات البصريين أصلح من روايات الكوفيين، وهي بعد محل انتقاد ونظر؛ لذلك تراه طرح حديثين من أحاديث أيوب بعد روايته لهما في "الموطأ".

ثانيًا: وما يمكن الاعتراض به على نسبة هذا الأصل للإمام مالك، ما رواه ابن أبي حاتم، نا أحمد بن عبد الرحمن - ابن أخي ابن وهب -، قال سمعت عمي يقول: سمعت مالكًا سئل عن تحليل أصابع الرجلين في الوضوء، فقال: "ليس ذلك على الناس!". قال: فتركته حتى خفف الناس، فقلت له: عندنا في ذلك سنة! فقال: "وما هي؟". قلت: "حدثنا الليث بن سعد وابن لهيعة وعمرو بن الحارث عن يزيد بن عمرو المعافري عن أبي عبد الرحمن الحبلي عن المستورد بن شداد القرشي، قال: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدللك بخصره ما بين أصابع رجله". فقال: "إن هذا الحديث حسن؛ وما سمعت به قط إلا الساعة!". ثم سمعته بعد ذلك يسأل، فيأمر بتحليل الأصابع¹. قال ابن عبد البر: "وروى

1- ابن أبي حاتم، مقدمة المرح والتعديل، (تحقيق عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1952)، ص/31-32، ومن طريق ابن أبي حاتم، رواها: البيهقي في السنن الكبير، (ت محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ) (1/رقم364). وروى الخليلي في "الإرشاد" عن جدّه، وعلي بن عمر الفقيه، ومحمد بن سليمان، والقاسم بن علقمة، وصالح بن عيسى، قالوا: حدثنا ابن أبي حاتم عن ابن أخي ابن وهب، بخبر قريب منه. لكن سند الخبر الذي رواه ابن وهب

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

غيره عن ابن وهب: "فرأيتُه يعمل به"، ولم يقل "يأمره"¹. ودكر ابن عبد البر في "الاستذكار": "وقد روي عن ابن وهب... رأيتُه يتعهد ذلك في وضوئه"².

فيؤخذ من الخبر هذا، أن مالكا يحتج بأخبار غير الحجازيين، فهذا هو قد رجح إلى خبر مخرجه مصري. وهذا يدفع أن يكون مالكا يستضعف كل خبر من غير رواية الحجازيين. وهذا يقوي أن مالكا لم يكن يخبر حديث غير الحجازيين، فإن هو وقف على خبر صحيح من حديث غير مدينته، قبله ودان الله به.

لكن قد يعترض على هذا، بأن تعويله هنا على هذا الخبر المصري، ليس فيه دلالة على قبول أخبار الأمصار كلها، خاصة أخبار الكوفيين. وربما كان الخبر الذي رواه له ابن وهب من حديث المصريين فيه زيادة احتياط في العبادة، فرأى مالكا حسن الأخذ به، وقد كان حواطاً لدين الله. ثم إنه قد احتلف على مالكا في هذا الخبر، فقد روي عنه أنه أفتى بالتخليل، وروي عنه أنه عميل به في خاصة نفسه. كما يظهر أن ما ذكر في الحكاية من

اختلف؛ ففي "الإرشاد" وقع السند: حدثنا الليث بن سعد، وعمرو بن الحارث، وابن طبيعة، عن أبي عشانة، عن عقبة بن عامر، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا توضأت، خلل أصابع رجليك". فرأيتُه بعد ذلك يسأل عنه، فيأمر بتخليل الأصابع. وقال لي: "ما سمعت بهذا الحديث قط إلا الآن". اهـ. وأبو عشانة، هو حي بن يؤمن المعافري المصري.

ودكر ابن عبد البر خبر ابن وهب، وهو من طريق المستورد. (ابن عبد البر، الاستيعاب 4/1472-1473، ت البحاي، التمهيد 24/259. والظاهر أن روايته من طريق كتاب ابن أبي حاتم). كما روى الحكاية الحميدي في "الجدوة" (95/1) من طريق محمد بن الوليد عن ابن أخي ابن وهب، وفيها الحديث من طريق المستورد.

وانظر حديث ابن طبيعة عن يزيد بن عمرو المعافري في: سنن أبي داود (رقم 148)، والترمذي (رقم 40)، وابن ماجه (رقم 446). وانظر ما سيأتي في تعليل متابعة الليث وعمرو بن الحارث لابن طبيعة.

1- ابن عبد البر، التمهيد 24/259.

2- ابن عبد البر، الاستذكار، (اعتنى به سالم عطا، ومحمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ)، 1/141.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

مُتَابَعَةُ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ وَعَمْرُو بْنِ الْحَارِثِ، لِابْنِ لَهِيْعَةَ، مُعَلَّةٌ¹. وفيه دليلٌ على عَدَمِ ضَبْطِ رَاوِيِ الْحِكَايَةِ أُمَّ ضَبْطِ. لذلك لَا يَصِحُّ التَّعْوِيلُ عَلَيْهَا فِي رَدِّ مَا اسْتَفَاضَ عَنِ مَالِكِ رَحِمَهُ اللهُ. وفي "المجموعه" لابن عبدوس: قال ابنُ وهبٍ وابنُ نافعٍ عن مَالِكٍ: "وليس عليه تخليلُ أصابعِ الرَّجُلَيْنِ فِي وُضوءٍ أَوْ غُسْلٍ، وَ لَا خَيْرٍ فِي الْجَفَاءِ وَالْعُلُوِّ!"².

ثَالِثًا: فِي الْقِصَّةِ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَ مَالِكٍ وَبَيْنَ بَعْضِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَنِي الْعَبَّاسِ، فِي تَعْمِيمِ الْعَمَلِ بِمَا فِي الْمَوْطِئِ -: مَا يَدُلُّ عَلَى ضَعْفِ هَذَا الْأَصْلِ عَنِ مَالِكٍ، أَوْ تَأْوِيلِهِ، أَوْ رُجُوعِهِ عَنْهُ. فَقَوْلُ مَالِكٍ فِي بَعْضِ الرَّوَايَاتِ عَنْهُ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَفْعَلْ؛ فَإِنَّ النَّاسَ قَدْ سَبَقَتْ لَهُمْ أَقَاوِيلُ، وَسَمِعُوا أَحَادِيثَ وَرَوَايَاتٍ، وَأَخَذَ كُلُّ قَوْمٍ بِمَا سَبَقَ إِلَيْهِمْ وَعَمِلُوا بِهِ، وَدَانُوا بِهِ مِنْ اخْتِلَافِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَيْرِهِمْ؛ وَإِنَّ رَدَّهُمْ عَمَّا اعْتَقَدُوا شَدِيدٌ؛ فَدَعِ النَّاسَ وَمَا هُمْ عَلَيْهِ، وَمَا اخْتَارَ أَهْلُ كُلِّ بَلَدٍ لَأَنْفُسِهِمْ"³ -: إِقْرَارٌ مِنْ مَالِكٍ، أَنَّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ لَمْ يَسْتَوْعِبُوا السُّنَنَ عَنِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَدْ تَفَرَّقَتِ الصَّحَابَةُ فِي الْأَمْصَارِ، وَرَوَوْا فِيهَا أَحَادِيثَ، فَعَمِلَ أَهْلُ تِلْكَ الْأَمْصَارِ بِمَا سَبَقَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ وَمَا رَوَوْهُ مِنْ أَخْبَارٍ؛ لِذَلِكَ فَقَدْ اخْتَصَّ كُلُّ مِصْرٍ بِقَدْرِ مُعَيَّنٍ مِنَ السُّنَّةِ لَمْ يَقَعْ لغيرِهِمْ. وَلَوْ

1- مُتَابَعَةُ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ وَعَمْرُو بْنِ الْحَارِثِ لِابْنِ لَهِيْعَةَ، مِمَّا تَكَلَّمَ فِيهَا ابْنُ حَجْرٍ كَلَامًا جَيِّدًا؛ قَالَ فِي "إِتْحَافِ الْمُهْرَةِ"، (تَحْقِيقُ جَمَاعَةٍ مِنَ الْبَاحِثِينَ، بِمَجْمَعِ الْمَلِكِ فَهْدِ، الْمَدِينَةِ النَّبَوِيَّةِ، 1415هـ) 177/13، مُعَلَّقًا عَلَى رَوَايَةِ ابْنِ أَبِي حَاتِمٍ: "وَأُظْهِرَ غَلَطًا مِنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، فَقَدْ حَدَّثَ بِهِ، [عَنْهُ] مُحَمَّدُ بْنُ الرَّبِيعِ الْجَبَرِيُّ فِي كِتَابِ "الصَّحَابَةِ الَّذِينَ نَزَلُوا مِصْرَ"، فَلَمْ يَذْكُرْ غَيْرَ ابْنِ لَهِيْعَةَ، وَأَخْرَجَهُ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ لَهِيْعَةَ. وَعَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى وَمُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ، كِلَاهُمَا عَنِ ابْنِ وَهْبٍ، عَنِ ابْنِ لَهِيْعَةَ، وَحَدَّثَهُ. نَعَمْ رَوَايَةُ ابْنِ وَهْبٍ لَهُ مِمَّا تُقَوِّيه، لِأَنَّهُ سَمِعَ مِنْ ابْنِ لَهِيْعَةَ قَدِيمًا". وَهَذَا مَا يُؤَيِّدُ قَوْلَ التِّرْمِذِيِّ: "حَسَنٌ غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ ابْنِ لَهِيْعَةَ".

2- ابْنُ أَبِي زَيْدٍ، النُّوَادِرُ وَالزِّيَادَاتُ، (تَحْقِيقُ عَبْدِ الْفَتَّاحِ الْحَلَوِيِّ وَآخَرِينَ، دَارُ الْغُرَبِ الْإِسْلَامِيِّ، بَيْرُوتَ، 1999م)، 36-35/1، وَانظُرْ: ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ، الْاسْتِذْكَارُ 141/1، وَالتَّمْهِيدُ 257/24.

3- رَوَاهَا: ابْنُ سَعْدٍ فِي الطَّبَقَاتِ الْكُبْرَى، (تَ عَلِيٌّ مُحَمَّدٌ عَمْرٌ، مَكْتَبَةُ الْخَانِجِيِّ، الْقَاهِرَةُ، 1421هـ)، 9129/573/7. وَانظُرْ: عِيَاضُ، تَرْتِيبُ الْمَدَارِكِ 72/2، وَالذَّهَبِيُّ، سِيرُ أَعْلَامِ النَّبَلَاءِ 78/8-79.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

كان يَرَى أَنَّ ما عليه أهل المدينة هو الحقّ اللازم، لَمَّا تَرَدَّدَ في القَبولِ مِنَ الخليفةِ إلزامِ أهلِ الأُمصارِ العَمَلِ بالموطَّأ.

وقد يُرَدُّ على هذا، بأمرين:

الأوّل: لم يَرِ مالِكُ إلزامَ أهلِ الأُمصارِ بما في الموطَّأ، لأنَّ ما فيه من أحكامٍ ليس كلُّها من قَبيلِ الأحكامِ القطعية التي يَجْزِمُ مالِكٌ فيها برأى؛ ففيه كثيرٌ من المسائل الاجتهادية التي اختلف قول مالِكٍ نفسه فيها، وفيها الخلافُ بين المدعيين أنفسهم؛ فلم يكن من الصواب إلزامُ أهلِ الأُمصارِ بما لا يَلْزُمُهُم في دين الله. وكثيرٌ من الخلافِ في الأُمصارِ ممَّا وُورِثَ عن الصَّحابة الذين نَزَلوها، فَوَرِثُوا عنهم أقاويلَهُم، وَعَمَلُوا على مُقتَضاهَا؛ فكان إخراجُهُم عنها من الفساد، خاصَّةً أنَّ كثيرًا منها يَتَّصِلُ بمسائل اجتهادية لا يَجْزِمُ مالِكٌ نفسه بها. ورأى مالِكٌ ببصيرته، أنَّ الموازنة بين صلاح توحيد الناس على "الموطَّأ"، وبين الفساد الداخِلِ عليهم، يُظهِرُ تَرْجِيحَ الفسادِ على ذلك الصَّلاح؛ مع ما فيه من إلزامٍ لِمَا لا يَلْزِمُ في بعض ما وَرَدَ في "الموطَّأ" من مسائل اجتهادية يَسَعُ الخلافُ فيها.

الثاني: قد اختلف الرواةُ في نصِّ كلامِ مالِكٍ، فالروايةُ المتقدِّمة هي رواية محمد بن عَمَرَ الواقدي عن مالِكٍ¹. وروى هذه الحكايةَ غيره بألفاظ أُخَرَ؛ من ذلك رواية يحيى بن مسكين ومحمد بن مسلمة عن مالِكٍ: "قد رَسَخَ في قُلُوبِ أهلِ كلِّ بَلَدٍ ما اعتقدوه وَعَمَلُوا به، ورَدُّ العامة عن مثل هذا عَسِيرٌ"². وفي رواية من طريق أبي خَليد عن مالِكٍ: "... ثُمَّ قام عمر - رضي الله عنه - بعدهما، ففُتِحَتِ البلادُ على يَدَيْهِ، فلم يَجِدْ بُدًّا من أن يَبْعَثَ أصحابَ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ - مُعَلِّمينَ، فلم يَزَلْ يُؤَخِّذُ عنهم كابرًا عن كابرٍ إلى يومهم هذا؛ فإنَّ ذَهَبَتْ تُحُومُهُم مِمَّا يَعْرِفُونَ إلى ما لا يَعْرِفُونَ، رَأَوْا ذلك كُفْرًا؛ ولكنَّ أَقْرَبَ أهلَ كلِّ بَلَدَةٍ على ما فيها من العِلْمِ، وُحِدَ هذا العِلْمُ لِنَفْسِكَ"³. وفي رواية إبراهيم بن حماد

1- ابن سعد في الطبقات الكبير، 9129/573/7. والواقدي متروك.

2- ابن عبد البر، الانتقاء، (تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، بيروت، 1417هـ) ص/81، الذهبي، السير 78/8-79.

3- رواه ابن أبي حاتم في التقدمة، ص/28-29.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

الزُّهري، عن مالِكٍ: "يا أمير المؤمنين، أمّا هذا الصُّقع - وأشرتُ إلى المغرب - فقد كُفيتَه؛ وأمّا الشَّام، ففيهم مَنْ قد علمتَ - يعني الأوزاعيَّ -؛ وأمّا العِراق، فهم أهلُ العِراق!"¹. وفي رواية عبد الله بن عبد الحكم: "أمّا تعلقُ الموطأ، فإنَّ الصَّحابة اختلفوا في الشُّروع، وتفرَّقوا [في الآفاق]، وكلُّ عند نفسه مُصيبٌ"².

فِيظَهَر أنَّ أكثرَ الرِّوايات التي رُوِيَتْ عن مالِكٍ، فيها بيانُ اختلافِ الصَّحابة، في الرأْي في مسائل الاجتهاد، وتوارث أهل الأمصار لذلك وعَمَلهم به؛ فيكون حَمَلهم في مسائل الاجتهاد على قول الواحدِ مِنَ الفَسادِ الظَّاهرِ.

الفرع الثالث: نُصوصُ غير مالِكٍ مِنَ الحِجَازِيِّين، في الجري على مسلك ترك

حديث غير الحِجَازِيِّين:

وهذا المسلك المنسوب لمالك، رحمه الله، ليس بالمنفرد به، ولا المبتكر له؛ بل هو منهجُ جَرَى عليه بعضُ الأئمَّة مِنَ الحِجَازِيِّين في طبقات أعلى من طبقة مالِكٍ، كـبعض شيوخه. وقد عَلِمَ من منهج مالِكٍ العامِّ عنه، جَرُّهُ على المنهج الاجتهاديِّ الشائع في المدينة، فهو عادةً لا يُخالف ما كان لأهل المدينة من منهج ومسلك اجتهادي³. وعلى هذا، فإنِّي سائِقٌ في هذا المقام: النصوص التي وَقَعَتْ عليها، حال استقراء المسألة وتتبُّعها في مظاهرها، المثبتة سَبَقَ بعضُ الأئمَّة مالِكًا إلى هذا الأصل، ومتابعة بعضهم له فيه:

1- الطبري، ذيل المذيل، (منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1358هـ)، 567/12، ابن عبد البر، الانتقاء، ص/80، الذهبي، السير 8/78. وإبراهيم بن حماد ضعفه الدارقطني.

2- أبو نعيم في الحلية 6/332.

3- فمثلاً نجد أنَّ عَمَل أهل المدينة - الذي يحسب كثيرٌ من الدَّارِسِين ابتكارَ مالِكٍ له -، هو في الحقِّ، أصلٌ جَرَى عليه أشياخُ مالِكٍ كربيعة (ترتيب المدارك 1/46) وغيره، وأشياخُ أشياخه كأبي بكر بن حزم (المعرفة والتاريخ 1/443-444) وغيره؛ فهو أصلٌ مَدَنِيٌّ قبل أن يكون أصلاً مالِكِيًّا؛ وما اشتهر عن مالِكٍ، إلَّا لكونه رأسَ أهل المدينة والناشرَ لمذاهبهم والمشيِّعَ لأقوالهم.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

قال مالك: «لم يأخذ أولونا عن أوليهم؛ فكذلك آخرونا!». وسبق كذلك قول مالك محمد بن الحسن: «كذلك أدركت أصحابنا يقولون!»¹. وتقدم إنكار المخزومي على الإمام مالك روايته عن غير المدتيين، عندما روى مالك عن أيوب؛ فقال المخزومي: "يا أبا عبد الله، كيف تخطيت من دار الهجرة إلى غيرها!"². وهذا النص يُفيد استغراب بعض المدتيين - وهو المخزومي، وهو من تلاميذ مالك - روايته عن غير المدتيين. وقد رأينا أن محمد بن الحسن في كتاب "الحجة"، أضاف هذا المنهج لأهل المدينة، ومنهم مالك³. ونسب البيهقي هذا المسلك للمالك وللمتقدمين من أهل الحجاز⁴. وعزاه ابن تيمية لأهل المدينة، ومن بينهم مالك⁵؛ ونسبه في موضع آخر لكثير من الحجازيين⁶.

[1] وممن روي عنهم ذلك تنصيماً على عينه: الإمام ابن شهاب الزهري المدني⁷:

-
- 1- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 306-305/2.
 - 2- ابن خلفون، أسماء شيوخ مالك بن أنس، 116.
 - 3- محمد بن الحسن الشيباني، الحجة على أهل المدينة، 169/1.
 - 4- البيهقي، مناقب الشافعي 526/1-527. وانظر ما نقله ابن عساكر عن البيهقي في: تاريخ دمشق 386/51.
 - 5- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 248/2.
 - 6- ابن تيمية، رفع الملام 20، مجموع الفتاوى 241/20-242. وانظر: ابن القيم، الصواعق المرسله 557/2.
 - 7- من النصوص في ذلك: (أ) عن عبيد الله بن عمرو، قال: قال لي إسحاق بن راشد: كان الزهري إذا ذكر أهل العراق، ضعف علمهم. فقلت له: إن بالكوفة مولى لبني أسد - يعني: الأعمش - يزوي أربعة آلاف حديث! قال: "أربعة آلاف حديث!". قلت: نعم؛ إن شئت حدثتك ببعض حديثه - أو قال: بعض علمه - قال: "فجئ به". فحدث به، فلما قرأه؛ قال: "والله إن هذا لعلم، وما كنت أرى أن بالعراق أحداً يعلم هذا!". [ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، (758/74/2)؛ من طريق تاريخ

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

ابن أبي خيثمة. وهو في تاريخ ابن أبي خيثمة، (تحقيق صلاح هلال، الفاروق الحديثة، القاهرة، 1427هـ) 2/254/رقم2750].

(ب) وقال الزُّهري مُنكَرًا على العراقيين رواياتهم، ومُبرِّزًا ما فيها مِنَ الصَّنعة الزائدة التي لم تُكُنْ فيها: «إِنَّ الحديثَ لِيُخْرَجَ مِنْ عِنْدِنَا شِبْرًا، فَيُرْجَعُ مِنْ عِنْدِهِمْ ذِرَاعًا!». يعني مِنْ أَهْلِ العِراقِ. [ابنُ عدي، الكامل 1/181/رقم322-234. وفي رواية عند ابن عدي: «مِنَ العِراقِ ذِرَاعًا». وفي تاريخ الإسلام (237/8): «يا أَهْلَ العِراقِ». وروى ابن سعد في الطبقات (7/435/رقم788) والفسوي في المعرفة والتاريخ (2/761) عن الزهري: «نُخِرَ الحديثُ شِبْرًا، فَيُرْجَعُ ذِرَاعًا، يعني مِنَ العِراقِ، وَأشار بيده، إِذا وُغِلَ الحديثُ هُنالكِ [فرويدًا] به». وفي المعرفة والتاريخ: «إِذا وُغِلَ الحديثُ هُنالكِ [بدا وبدا] به». ورواه في موضع آخَرَ (2/760): «إِذا وُغِلَ الحديثُ هُنالكِ - يعني العِراقِ - [فارْدُد] به». وروى عن الزُّهري (المعرفة 2/757): «إِذا سَمِعْتَ بالحديثِ العِراقِيَّ، [فارْدُدْ به، ثم اردد]. وهذا النُصُّ الأَخير، رواه ابن عساکرٍ مِنَ طريقِ الفسوي: "...[فارْدُدْ به، ثم اردد]". قال ابن عساکر: "وقال البيهقي [فارْدُدْ به، ثم اردد به]. وهو الصواب". كذا وقع في المطبوع من التاريخ. وفي "مختصر تاريخ دمشق" لابن منظور (ت روية النحاس، وآخَرَيْن، دار الفكر، بيروت، 1402هـ)، (1/125) وقع النُصُّ: "وقال البيهقي: [فأزودُ به، ثم أزودُ به]. وهو الصواب". وهو كذلك عند السُّيوطي في "تدريب الراوي"، (ت عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض) (1/85-86). والظاهر أَنَّ ما في مختصر ابن منظور و"التدريب" هو الصواب. ومعنى "فأزودُ به، ثم أزودُ به": رويدك ثم رويدك؛ أي تَأَنَّ ثم تَأَنَّ. وروى (النص ب) مختصرًا أحمدُ بن أبي خيثمة في: التاريخ (2/253/رقم2746)].

(ج) وروى ابنُ عديّ قال: أَخبرنا عمر بن سنان، أَخبرنا ابنُ المصْفَى، حَدَّثنا بَقية، عن إبراهيم بن محمد، عن الأوزاعي، عن الزهري، قال: كان إِذا جاءَ الحديثُ لا يُعْرَفُ، قال: "شَرِّقْ". وروى ابنُ عديّ عن الزُّهري: "إِذا شَرِّقَ الحديثُ، زِيدَ فِيهِ وَحُسِّنَ!". [ابن عدي، الكامل 1/181، 182/رقم235، 236]. ومعنى "شَرِّقْ"، أي "عَرِّقْ"، نسبةً للمشرق أو الشَّرِّق، وهي العِراق، في اصطلاح القوم.

(د) وروى البخاري في "التاريخ الأوسط" من طريق النعمان بن راشد عن زيد بن أبي أنيسة أَنَّ رجلاً أَجَنَّبَ فَعَسَلَ فَمات، فقال النبيُّ صلى اللهُ عليه وسلم: "لو تيمموه؛ فَتَلَوْه فَتَلَهُم اللهُ!". قال

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

ويؤخذ من جملة النصوص المروية عن الزُّهري:

- تضعيفه لعلم العراقيين، [النص: أ]؛

- ويرى أن في حديثهم دَعْلًا كثيرًا، [النص: د]. ومن هذا الدَّعْل في رواياتهم

أمران:

الأول: الزيادة التي في أحاديثهم والصنعة التي فيها، [النص: ج]، فلو قايسة الحديث في مخرجه من المدينة والحجاز، بالحديث الذي أخذوه عنهم، تقف على قدر الزيادة والتحسين فيه؛ فهو كما قال الزُّهري: "إنَّ الحديث ليخرج من عندنا شبرًا، فيرجع من عندهم ذراعًا!"، [النص: ب].

النعمان: فحدثت به الزُّهري، فرأيتُه بعدُ يزوي عن النبي صلى الله عليه وسلم. فقلت: من حدثك؟ فقال: أنت حدثتني؛ عمَّن تحدُّثه؟! قلت: عن رجلٍ من أهل الكوفة. قال: أفسدته! في حديث أهل الكوفة دَعْلٌ كثير!». [البخاري، التاريخ الأوسط، (ت تيسير أبو حميد، ويحيى الشمالي، مكتبة الرشد، الرياض، 1426هـ) 3/440-441/رقم658. ورواه الفسوي في المعرفة والتاريخ (2/760). وانظر: تدريب الراوي 3/85].

(هـ) وقال أبو الزناد: كنت أطوف أنا وابنُ شهاب، ومع ابن شهاب الألواح والصُّحف، قال: فكنا نضحك به. قال: وقال الزُّهري: «لولا أحاديثُ سالتَ علينا من المشرق، نُنكرها لا نعرفها؛ ما كتبتُ حديثًا، ولا أذنتُ في كتابه». [ابن سعد، الطبقات الكبير، 7/433/رقم7874. وفي سنده الواقدي عن ابن أبي الزناد. لكن هو مروى من طريق إبراهيم بن سعد عن ابن أخي ابن شهاب الزهري قال: سمعته - يعني ابن شهاب - يقول... يمثل ما أخبر به أبو الزناد عن ابن شهاب. انظر: المعرفة والتاريخ 1/637، 2/762، وتقييد العلم للخطيب، (ت يوسف العث، دار إحياء السنة، 1974م) ص/107].

(و) وقال الزُّهري: «لا يزال يُعرف الحديث ما لم يقل (كذا) ها هنا - وأومأ بيده إلى العراق». [الفسوي، المعرفة والتاريخ 2/760].

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

الأمر الثاني: كثرة ما جاءهم من أرض العراق من أحاديث لا أصل لها عندهم. فهذه الكثرة، قد حثت في أنفس الحجازيين ريباً في صحة هذا القدر من المرويات؛ إذ لو كان لها نسب بالصحة، لوجد لأكثرها أصل في الحجاز! [النص: هـ، و]. وهذا ما جعل الزهري، إن بلغه حديث لا يعرف، قال: "شرق"، [النص: ج]. وهذا ما أشار إليه مالك قبل، من قوله: "يا ابن أخي، بالعراق عندكم دار الضرب، يُضرب بالليل ويخرج بالنهار... كانت العراق تجيش علينا بالدنانير والدراهم، فصارت الآن تجيش علينا بالحديث!"¹.

- أمّا قول الزهري: "إذا سمعت بالحديث العراقي، فأرود به ثم أرود به"؛ فهو يدل على التأني في قبول رواية العراقيين، وتقليب النظر فيها، وعدم العجلة في الوثوق بها. لكن هل في نص كلام الزهري، دلالة على قبوله لأخبار العراقيين، بعد التثبت والنظر؟ نعم، لكن ربما يكون مراده من التأني في حديث العراقيين، عراضه بما عليه أهل الحجاز؛ فما وجد له أصل قبل، وما لم يكن له أصل في الحجاز، فهو من قبيل الخبر المتروك الذي لا يُعول عليه.

[2] وممن روي عنهم مُباعدة حديث العراقيين واستضعافه: هشام بن عروة المدني؛ فعن زهير قال: قال لي هشام بن عروة: «يا زهير؛ إذا حدثك العراقي ألف حديث، فاطرح تسعمائة وتسعة وتسعين حديثاً، وكُن من الباقي في شك!»².

1- عياض، ترتيب المدارك، 77/1. وانظر قريباً منه عند: الذهبي، سير أعلام النبلاء 114/8، وتاريخ الإسلام 327/11، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية 284/2.
2- الفسوي، المعرفة والتاريخ 757/2. وانظر: تدريب الراوي 38/2.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

[3] كما رُوِيَ التَّكَلُّمُ فِي رِوَايَاتِ أَهْلِ الْعِرَاقِ عَنْ طَاوُسِ بْنِ كَيْسَانَ الْمَكِّيِّ. فَقَدْ رُوِيَ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: "إِذَا حَدَّثَكَ الْعِرَاقِيُّ مِائَةَ حَدِيثٍ، فَاطْرَحْ مِنْهَا تِسْعَةً وَتِسْعِينَ"¹.

الفرع الرابع: توجيه هذا المنهج في ترك أخبار غير الحجازيين:

وهذا المنهج الذي جرى عليه مالكٌ ومن سبقه من الحجازيين، في قبولهم للرواية التي يُؤسَّس عليها فقهُهم، يرجع لأسباب:

السبب الأول: أنَّ المدينة هي دارُ العلمِ ومعدنُ الهدى، إذ كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بها مُبلِّغًا ومُعلِّمًا، وكانت محطَّ تشريع الشرائع، والعمل بها؛ وكانت الخلفاء الراشدون بها يحكمون، وفيها يقضون. وأكثرُ الصحابة بقي فيها لا يفارقها. وهذا ما أضفى على المدينة فضيلةً ليست لغيرها من المدُن؛ فبيعد أن يخفى العلم عنهم، ثمَّ يجيء غيرهم من البُعداء والغُرباء عن دار الهجرة ومعدن العلم، فيزورون ما يجهلونه، ويُحدِّثون بما يُغربون به عليهم. وقد أشار الشيخ أبو محمد ابن أبي زيد إلى أنَّ الأحاديث التي يجهلها أهلُ المدينة، وهم معدنُ العلم، ممَّا يُغربُ بها عليهم غيرهم، يُوقِعُ ذلك التفرد والإغراب رُبَّما في قبولها؛ قال ابنُ أبي زيد في بيان أوجه ترك العمل بالحديث: «...أو يجهله أهلُ الحجاز معدنُ العلم، ويُغربُ به غيرهم، فيعترض بهذا ريبٌ في قبوله...»².

وممَّا يُجَلِّي اعتداد مالك بعلم أهل المدينة؛ ما رواه ابنُ عبد البر عن عبد الله بن غانم، قال: قلتُ لمالك: إنَّنا لم نكن نرى الصُّفرة ولا الكُدرة شيئًا، ولا نرى ذلك إلا

1- الفسوي، المعرفة والتاريخ 757/2. وانظر: تدريب الراوي 38/2.

2- ابن أبي زيد القيرواني، الذب عن مذاهب مالك 9/ب. وانظر: 6/أ.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

في الدَّم العبيط! فقال مالك: وهل الصُّفْرَةُ إلا دَمٌ! ثم قال: «إِنَّ هَذَا الْبَلَدَ إِنَّمَا كَانَ الْعَمَلُ فِيهِ بِالنَّبَوَّةِ، وَإِنَّ غَيْرَهُمْ إِنَّمَا الْعَمَلُ فِيهِمْ بِأَمْرِ الْمُلُوكِ!»¹.

وَمَنْ بَيَّنَّ هَذَا السَّبَبَ الْإِمَامُ ابْنُ تَيْمِيَّةَ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَيَانِ أَسْبَابِ اخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ: «وَمِنْهَا: أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْحِجَازِيِّينَ يَرَوْنَ أَلَا يَحْتَجُّ بِحَدِيثِ عِرَاقِي أَوْ شَامِيٍّ، إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَصْلٌ بِالْحِجَازِ... وَهَذَا لِاعْتِقَادِهِمْ أَنَّ أَهْلَ الْحِجَازِ صَبَّطُوا السُّنَّةَ، فَلَمْ يَشُدَّ عَنْهُمْ مِنْهَا شَيْءٌ...»².

السبب الثاني: ما أنكره أهل المدينة على أهل العراق من أحاديث؛ وهذا الإنكار يرجع إلى أمرين:

الأول: ما وُجِدَ فِي رِوَايَاتِهِمْ مِنَ الزِّيَادَةِ وَالصَّنْعَةِ، فَكَمِ مِنْ حَدِيثٍ رَوَاهُ أَهْلُ الْعِرَاقِ عَنْ أَهْلِ الْحِجَازِ، تَقَفَ فِيهَا عَلَى زِيَادَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ عَلَى رِوَايَاتِ الْحِجَازِيِّينَ، مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ وَاحِدٌ، وَهُوَ رِوَايَةُ الْحِجَازِيِّينَ. فَدَلَّاهُمْ ذَلِكَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَلَى الدَّغْلِ فِي حَدِيثِهِمْ؛ وَهَذَا أَمْرٌ تَقَدَّمَ الْبَيَانُ عَنْهُ فِي سِيَاقِ كَلَامِ الرَّهْرِيِّ؛ حِينَ أَنْكَرَ عَلَى رِوَايَاتِ أَهْلِ الْعِرَاقِ الزِّيَادَاتِ وَالصَّنْعَةَ الظَّاهِرَةَ.

الثاني: ما سأل على أهل المدينة من أحاديث العراقيين، مما لا أصل له عندهم بالحجاز؛ وهي بلاد العلم ومعدنه. فعلموا أن هذه الكثرة مما يكون فيها كثير من الدغل؛ فاسترابوا من رواياتهم، وتوقفوا فيها، فلم يصدقوها ولم يكذبوها.

ومن أسباب إنكارهم لهذه الكثرة: انتشار الكذب في تلك الديار، حيث كان بها الرافضة الذين لا يعلم في طوائف أهل الإسلام أكذب منهم، ولا أجسر على

1- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 307/2. قال ابن عبد البر عقيب ذلك: «وهذا من قوله - أيضا - خلاف ما تقدم، وقد كان أهل العراق يضيفون إلى أهل المدينة أن العمل عندهم بأمر الأمراء، مثل هشام بن إسماعيل المخزومي وغيره؛ وهذا كله تحامل من بعضهم على بعض!».

2- ابن تيمية، رفع الملام 20، وهي في مجموع الفتاوى 241/20-242.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

صُنِعَ الحديثُ وَوَضِعَهُ؛ فَكَانَ مِنَ التَّثْبُتِ فِي الدِّينِ: التَّنَكُّبُ عَنْ رِوَايَتِهِمْ مِمَّا لَا يُعْلَمُ لَهُ فِي الْحِجَازِ أَصْلٌ*.

وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى هَذَا السَّبَبِ مِنْ كَلَامِ مَالِكٍ، مَا يُرَوَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ سَلْمَةَ الْخِزَاعِيِّ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ مَالِكٍ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، أَقَمْتُ عَلَى بَابِكَ سَبْعِينَ يَوْمًا حَتَّى كَتَبْتُ سِتِينَ حَدِيثًا! فَقَالَ: سِتُونَ حَدِيثًا! وَجَعَلَ يَسْتَكْثِرُهَا. فَقَالَ الرَّجُلُ: رُبَّمَا كَتَبْنَا بِالْكُوفَةِ أَوْ بِالْعِرَاقِ فِي الْمَجْلِسِ الْوَاحِدِ سِتِّينَ حَدِيثًا، فَقَالَ: "وَكَيْفَ بِالْعِرَاقِ دَارَ الضَّرْبِ، يَضْرَبُ بِاللَّيْلِ، وَيَنْفِقُ بِالنَّهَارِ!¹ فَجَعَلَ الْعِرَاقَ فِي صُنْعِ الْحَدِيثِ وَوَضِعِهِ، كِدَارِ الضَّرْبِ الَّتِي يُضْرَبُ فِيهَا النَّقْدُ؛ فَفِي كُلِّ يَوْمٍ جَدِيدٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ وَجَدِيدٌ مِنَ الْحَدِيثِ.

وهذا ما بيَّنه ابن تيمية رحمه الله بأجلى بيان وأوضحه، مع ضرب الأمثال؛ قال: «...وفي الجملة فمن جرب الرافضة في كتابهم وخطابهم، علم أنهم من أكذب خلق الله، فكيف يثق القلب بنقل من كثر منهم الكذب قبل أن يعرف صدق الناقل، وقد تعدى شرهم إلى غيرهم من أهل الكوفة وأهل العراق، حتى كان أهل المدينة يتوقفون أحاديثهم... وهذا مع أنه كان في الكوفة وغيرها من الثقات الأكابر كثيرًا، لكن لكثرة الكذب الذي كان أكثره في الشيعة: صار الأمر يشبهه على من لا يميز بين هذا وهذا؛ بمنزلة الرجل الغريب إذا دخل بلدًا نصحف أهله كذابون خوانون، فإنه يحترس منهم حتى يعرف الصدوق الثقة؛ وبمنزلة الدراهم التي كثر فيها الغش فإنه

1- الذهبي، سير أعلام النبلاء (8/114)، تاريخ الإسلام (11/327). وانظر الرواية بلفظ آخر في: المدارك (1/77)، من طريق مطرف. وانظر رواية أخرى عند ابن تيمية في منهاج السنة النبوية (2/284)، في المعنى نفسه، عن ابن مهدي.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

يحتس عن المعاملة بما مَنْ لا يكون نَقَادًا...؛ فالرافضة أكذب من كل طائفة باتفاق أهل المعرفة بأحوال الرجال»¹.

وقال الذهبي في سياق ما حُكِيَ عن مالك: "...الكذّابون يندرون بالحجاز، ويكثرون بالعراق"².

ودَهَب ابنُ تيمية³ والذهبي⁴، إلى أنّ مالِكًا سَلَكَ هذا المسلك لَعَدَمِ وَقُوفِهِ على التمييز بين صحيح حديث العراقيين وضعيفه، ولم تكن له خِبرَةٌ بِرُؤَاتِهِمْ؛ فكان لِزَامًا تَرْكُ رِوَايَاتِهِمْ، لَعَدَمِ صِحَّةِ التَّعْوِيلِ على خبر مجهولٍ رَويهِ. واستدلوا على ذلك، بما كان منه مِنَ الرِّوَايَةِ عن بعض العراقيين من مثل أيوب السخيتاني، وحميد الطويل؛ وكان ذلك منه بعد العلم بثقتهم، فروى عنهم؛ لذلك قال مالك: "ما حدّثكم عن أحدٍ إلا وأيوب أفضلُ منه". ومن لم يَزِرْ عنه كان لسبب عَدَمِ خِبرَتِهِ بأحوالهم.

وهذا الذي دَهَب إليه الإمامان، يُنتَقَدُ؛ مِنْ جِهَةِ أنّ سبب ترك مالِكٍ لروايات أهل العراق لم يكن فقط، لَعَدَمِ عِلْمِهِ بأحوال رُؤَاتِهِمْ؛ بل إنّ السبب الرئيس في ذلك هو ادّعاء الحجازيين احتواءهم على السنة، وأنه لم يَشُدَّ عنهم منها شيءٌ في الجملة؛ كما تقدّم. ومما يدلُّ على هذا، ذِكْرُ مالِكٍ للأسود وعلقمة ومسروق، وأنهم كانوا يقدّمون المدينة، فلم يَحْتَفَلْ بهم أهلُ المدينة، ولم يَزِرُوا عنهم؛ وظاهرٌ أنهم عِلِمُوا عنهم الوثاقَةَ والعلم؛ لكنهم اكتفوا بما عنهم من علم، واعتقادهم أنّ علمهم هو الصَّحِيح من العلم الذي استقرَّ عليهم التشريع. أمّا رواية مالك عن غير أهل المدينة، من مثل أيوب وحميد الطويل، فهو لا يَنْقُضُ هذا الأصل: لأنَّ هذه الرِّوَايَةَ كانت قليلةً جدًّا،

1- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية 248/2. وانظر: رفع الملام 20، وهي في مجموع الفتاوى 242/20، وصحة أصول أهل المدينة، ضمن مجموع الفتاوى 316-317.

2- الذهبي، تاريخ الإسلام، 4/726.

3- ابن تيمية، صحة أصول أهل المدينة، ضمن مجموع الفتاوى 316-317.

4- الذهبي، سير أعلام النبلاء (8/68-69)، تاريخ الإسلام، 4/726.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

فلعل لها خصوصية، بحيث انضمَّ إلى روايتهم بعض المعضدات جعلت مالكا يرجح جهة الصدق فيها والصواب في التأدية لها. ثم إنَّ مالكا لم يرو عن الكوفيين شيئا من السنن، مع لقياه لبعض العلماء منها، وعلى رأسهم سفيان بن سعيد الثوري؛ وهذا يؤكد استمرار مالكا على أصله في مزايلة روايات العراقيين، خاصة الكوفية منها.

السبب الثالث: وهو أتباع مالكا لمن تقدّمه من أهل المدينة في عدم الأخذ بروايات العراقيين. وقد تقدّمت النصوص في ذلك، وأبلغها ما كان من احتجاج مالكا، عند سماع محمد بن الحسن منه تلك المقالة؛ بقوله: "كذلك أدركت أصحابنا يقولون!". وفي الحق، إنَّ هذا ليس هو السبب الرئيس، وإنما السبب ما تقدّم قبله؛ ذلك أن أتباع مالكا لمن تقدّمه في هذا، لم يكن عن تقليد؛ بل كان صدورهم عن مدرّك واحد، وهو الاعتداد بالعلم المدني، وكثرة ما في العراق من دغل في الحديث الذي يروون.

الفرع الخامس: موقف العلماء من غير المالكية في بلديّة الرواية:

لكنَّ هذا المنهج في ترك رواية بعض الأمصار دون بعض، لم يكن عامًّا في أهل الحديث، فأكثر أهل العلم على خلافه؛ بل استقرَّ عملُ المحدثين بعد ذلك في مختلف الأمصار على العمل بكلِّ حديث من أيِّ مخرج خرج، بشرط صحته وسلامته من الخلل والعلل؛ فصار أهل الحديث عامّة لا يلتفتون إلى مخرج الحديث، فحيثما صحَّ السند وسلم من العلل القادحة، قبلوه وعملوا به. مع الإقرار بأنَّ أصحَّ حديث الأمصار هو حديث الحجازيين، مع مزيد التثبت فيما يرويه أهل العراق، حيث كثر الدغل في حديثهم¹؛ قال ابن تيمية: «وإن كان أكثر الناس على ترك التضعيف بهذا،

1- قال الخطيب في الجامع: «أصحُّ طرق السنن ما يرويه أهل الحرامين: مكة والمدينة؛ فإنَّ التدليس فيهم قليل، والاشتهار بالكذب ووضع الحديث عندهم عزيز... ولأهل اليمن روايات جيّدة، وطرق صحيحة؛ ومرجعها إلى الحجاز أيضا، إلا أنّها قليلة. وأمّا أهل البصرة، فلهم من السنن الثابتة بالأسانيد

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

فمتى كان الإسناد جيِّداً كان الحديث حُجَّةً سواء كان الحديث حجازياً أو عراقياً أو شامياً أو غير ذلك. وقد صنَّفَ أبو داود السَّجِسْتَانِيُّ كتاباً في مَفَارِيدِ أَهْلِ الْأَمْصَارِ مِنَ السُّنَنِ، يُبَيِّنُ ما اِخْتَصَّ بِهِ أَهْلُ كُلِّ مِصْرٍ مِنَ الْأَمْصَارِ مِنَ السُّنَنِ الَّتِي لَا تُوجَدُ مُسْنَدَةً عِنْدَ غَيْرِهِمْ مِثْلَ الْمَدِينَةِ، وَمَكَّةَ، وَالطَّائِفِ، وَدِمَشْقَ، وَحَمَصَ، وَالْكُوفَةَ، وَالْبَصْرَةَ، وَغَيْرَهَا»¹. وشبَّه بكلام ابن تيمية كلام البيهقي²، والذهبي³.

وقد كان الإمام الشافعي في أوَّل أمره يذهب مذهب شيخه مالك وغيره من أهل الحجاز في ردِّ الأخبار غير الحجازية⁴:

الواضحة ما ليس لغيرهم، مع إكثارهم وانتشار رواياتهم... والكوفيون كالبصريين في الكثرة؛ غير أن رواياتهم كثيرة الدَّعْل، قليلة السَّلامَة من العَلَل... وحديث الشَّامِيِّين أكثره مَراسيلٌ ومقاطيعٌ؛ وما اتَّصَلَ منه بمَّا أسنده الثقات فإنه صالحٌ؛ والغالب عليه ما يتعلَّق بالمواظع وأحاديث الرِّغائب... وللمصريين رواياتٌ مُستقيمةٌ؛ إلاَّ أنَّها ليست بالكثيرة». الجامع لأخلاق الراوي و آداب السامع 286/2-288. وانظر: مجموع الفتاوى 316/20. ومن أهل الحديث من يقدم رواية أهل الكوفة على رواية الشاميين؛ كابن مهدي. انظر: 1882/288/2. وانظر كلام الفلاس في حديث الشاميين: 1883.

1- ابن تيمية، رفع الملام 20، وهي في مجموع الفتاوى 242/20. وانظر: صحة أصول أهل المدينة، وهي في مجموع الفتاوى 317/20.

2- البيهقي، مناقب الشافعي 527/1-528، ومعرفة السنن والآثار 151/1/رقم 28، وابن عساكر، تاريخ دمشق 386/51، (نقلا عن البيهقي).

3- الذهبي، سير أعلام النبلاء 68/8-69، وتاريخ الإسلام، 726/4.

4- من النصوص التي دلت على ذلك:

[أ] رَوَى الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنِ الشَّافِعِيِّ قَوْلَهُ: «إِذَا جَاوَزَ الْحَدِيثُ الْحَرَمِينَ ضَعُفَ تُحَاغَهُ». [رواه ابن أبي

حاتم، آداب الشافعي 153، (ومن طريقه: الخطيب في: الجامع لأخلاق الراوي 1875/286/2)، والبيهقي

في: مناقب الشافعي 526/1، وأبو بكر الزبير العكبري في فوائده (رقم 62)؛ وجاء اللفظ عندهم:

"...جاوَزَ الْحَدِيثَ [الْحَرَمِينَ]...". ورواه ابن عبد البر في التمهيد 80/1، وجاء اللفظ عنده: "...جاوَزَ

الْحَدِيثَ [الْحَرَمِينَ]...". وفي سير أعلام النبلاء (24/10): «ويروى عنه: إذا لم يوجد للحديث أصلٌ في

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

والذي دلَّت عليه النصوص المأثورة عنه: أَنَّ الحَبَرَ المَرْوِيَّ في العِراق، وإنَّ صحَّ، وَبَلَغَ مِنَ الثَّبَتِ أَعْلَى الغَايَات؛ فليس هو بالمقبول، حتى يُعْتَبَرَ بما عند أهل

الحجاز ضعف، أو قال: ذهب نُحَاغُهُ». وفي تدريب الراوي (85/1): قال الشافعي: "إذا لم يوجد للحديث مِنَ الحِجَاز أصْلٌ، ذهب نُحَاغُهُ". حكاها الأنصاري في كتاب ذم الكلام].

[ب] وعن يُونُسَ بن عبد الأعلى قال: قال الشافعي: «كلُّ حديثٍ جاء مِنَ العِراق، وليس له أصْلٌ في الحِجَاز، فلا تَقْبَلُهُ، وإنَّ كان صَحِيحًا؛ ما أريدُ إلا نَصِيحَتَكَ!». [الذهبي، سير أعلام النبلاء 24/10)، السيوطي، تدريب الراوي (85/1). وانظر قريبا منه: الذب عن مذاهب مالك 6/أ].

[ج] وقال يُونُسُ بن عبد الأعلى: قال لي الشَّافعي: "ما أتاك من هاهنا - وأشار إلى العِراق -، لا يكون له هاهنا أصْلٌ - وأشار إلى الحِجَاز أو إلى المدينة -؛ فلا تَعْتَدُ به". [البيهقي، معرفة السنن والآثار ، 1/150/رقم 27].

[د] وقال يونس بن عبد الأعلى قال الشافعي رضي الله عنه في شيء ناظته فيه: "والله ما أقول لك إلا نُصْحًا، إذا وَجَدْتَ أَهْلَ المَدِينَةِ على شيءٍ، فلا يَدْخُلَنَّ قَلْبَكَ شَكٌّ أَنَّهُ الحَقُّ. وكلُّ ما جاءك، وإنَّ صحَّ وَقَوِيَّ كَلِّ القُوَّةَ، ولم تَجِدْ له بالمدينة أصْلًا، وإنَّ ضَعْفٌ -؛ فلا تَعَبَأْ به، ولا تَلْتَفِتْ إليه". [البيهقي، مناقب الشافعي، 526/1].

[هـ] وقال ابن أبي حاتم سمعتُ يونسَ بن عبد الأعلى يقول: سمعتُ الشافعي يقول: "والله لو صحَّ الإسنادُ من أصحاب أهل العِراق غاية ما يكون مِنَ الصَّحَّةِ، ثم لم أَجِدْ له أصلا - يعني بالمدينة ومَكَّة - على أيِّ وَجْهِ كان: مُرْسَلًا عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو مُتَّصِلًا، أو قال به واجدٌ من علماء الحِجَاز، أو على أيِّ وَجْهِ كان: لم أكنُ أعبأ بذلك الحديث؛ على أيِّ صححة كان. [البيهقي، مناقب الشافعي 526/1، من طريق ابن أبي حاتم. وهو في آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتم، ص 153، وفيه بعض الخلاف في النصِّ عمَّا في مناقب الشافعي للبيهقي. وسقط من نص آداب الشافعي "مُرْسَلًا عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو مُتَّصِلًا، أو قال به واجدٌ من علماء الحِجَاز، أو على أيِّ وَجْهِ كان". والظاهر أنَّ ذلك من انتقال النظر].

[و] وقال محمد بن عبد الله بن عبد الحكم: سمعتُ الشَّافعيَّ، وسأله يونسُ بن عبد الأعلى: إذا روى الحديثُ منصورٌ عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله؛ أتقوم به الحُجَّة؟ قال: لا، حتى يُرَوَى بالحِجَاز، وإنَّ كان مُنْقَطِعًا مع ذلك. وإنَّ بالعِراق قومًا صالحين ما يُسْتَظْهَرُ عليهم بأحدٍ. [رواه البيهقي في مناقب الشافعي 525/1. وانظره في: مجموع الفتاوى 20/242، 317، مختصرًا].

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

الحِجَاز؛ فَإِنَّ وُجِدَ لِرِوَايَةِ الْعِرَاقِيِّينَ أَصْلٌ فِي الْحِجَازِ قُبُلًا، وَإِلَّا تَرُكٌ وَلَمْ يُقْبَل. وَفَصَّلَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي وُجُوهِ الْإِعْتِبَارِ بِمَا عِنْدَ الْحِجَازِيِّينَ، فَلَيْسَ ذَلِكَ مَقْصُورًا عَلَى وَجْدَانِ الْخَبَرِ مَرُوبًا بِسَنَدٍ صَحِيحٍ مُوَصُولٍ: بَلْ قَدْ يَكُونُ حَدِيثًا مُتَّصِلًا، وَقَدْ يَكُونُ حَدِيثًا مُنْقَطَعًا مَرْسَلًا، وَقَدْ يَكُونُ قَوْلًا مِنْ أَقْوَالِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ الْحِجَازِيِّينَ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ وُجُوهِ الْإِعْتِبَارِ الَّتِي تَرْجِعُ إِلَى وَجْدَانِ أَصْلِ الْخَبَرِ عِنْدَ أَهْلِ الْحِجَازِ. وَرَبَّمَا كَانَ وَجْهُ الْإِعْتِبَارِ فِي نَفْسِهِ ضَعِيفًا، فَضَعُفُهُ لَا يَلْزِمُ إِسْقَاطَ الْإِسْتِظْهَارِ بِهِ فِي إِعْتِبَارِ أَخْبَارِ الْعِرَاقِيِّينَ. فَيُظْهِرُ مِنْ هَذَا أَنَّ مَذْهَبَ الشَّافِعِيِّ: التَّوَسُّطُ فِي أَخْبَارِ أَهْلِ الْعِرَاقِ، فَلَيْسَتْ هِيَ بِالْمُتْرُوكَةِ بَتَّةً، وَلَا بِالْمَقْبُولِ عَلَى جِهَةِ الْإِطْلَاقِ؛ بَلْ إِنَّمَا مَحَلُّ إِعْتِبَارٍ وَسَبْرٍ، فَتُعْتَبَرُ بِمَا هُوَ عِنْدَ أَهْلِ الْحِجَازِ.

لَكِنْ يُشْكَلُ عَلَيَّ النَّصُّ الْأَخِيرُ الْمَذْكُورُ مِنْ رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ عَنِ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى؛ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ: "وَإِنَّ بِالْعِرَاقِ قَوْمًا صَالِحِينَ مَا يُسْتَظْهَرُ عَلَيْهِمْ بِأَحَدٍ"؛ يَعْنِي: إِنَّ مِنَ الْعِرَاقِيِّينَ أَقْوَامًا، لَيْسُوا يَحْتَاجُونَ إِلَى مَا يُظَاهِرُ رِوَايَاتِهِمْ؛ فَهِيَ حُجَّةٌ بِنَفْسِهَا! وَجِهَةُ الْإِشْكَالِ: أَنَّ سِيَاقَ النَّصِّ يَدْفَعُ هَذَا، إِذْ سَأَلَ الشَّافِعِيُّ عَمَّا إِذَا رَوَى الْحَدِيثَ مَنْصُورًا عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ؛ أَتَقُومُ بِهِ الْحُجَّةُ؟ قَالَ: "لَا، حَتَّى يُرَوَى بِالْحِجَازِ". وَهَذَا السَّنَدُ الْمَسْئُولُ عَنْهُ، هُوَ مِنْ أَصْحَابِ مَا أَنْتَ وَاجِدُهُ فِي الْعِرَاقِ! فَإِنَّ لَمْ يَكُنْ رِوَاةً هَذَا السَّنَدِ مِنَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ بِالْعِرَاقِ، فَلَسْتُ أَدْرِي مَنْ يَكُونُونَ!

ثُمَّ إِنَّ الْإِمَامَ الشَّافِعِيَّ رَجَعَ عَنِ هَذَا الْقَوْلِ الَّذِي تَبَعَ فِيهِ مَالِكًا وَمُتَقَدِّمِي الْحِجَازِيِّينَ، إِلَى الْمَشْهُورِ مِنْ مَذَاهِبِ الْمُحَدِّثِينَ، فِي قَبُولِ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ، مِنْ أَيِّ الْمَخَارِجِ الْبُلْدَانِيَّةِ كَانَتْ: شَامِيَّةً أَوْ بَصْرِيَّةً أَوْ كُوفِيَّةً أَوْ مِصْرِيَّةً أَوْ يَمِينِيَّةً أَوْ يَمَامِيَّةً؛ فَالْعَبْرَةُ

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

بصحّة الحديث، وثُبت ناقله. ومِنَ الذين حَكَّوْا عن الشافعيّ رُجوعه إلى هذا القول:
البيهقيّ، وابنُ تيمية¹، والذهبي²، وغيرهم.

- واستدلّ البيهقيّ في "المناقب" و"معرفة السنن والآثار"، وغيره، على رُجوع
الشَّافعيّ عن هذا المذهب ب: [1] قال بحر بن نصر: أملى علينا الشافعيّ رحمه الله
قال: "مَنْ عُرِفَ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَمِنْ أَهْلِ بَلَدِنَا بِالصِّدْقِ وَالْحِفْظِ، قَبِلْنَا حَدِيثَهُ؛ وَمَنْ
عُرِفَ مِنْهُمْ وَمِنْ أَهْلِ بَلَدِنَا بِالْعَلْطِ، رَدَدْنَا حَدِيثَهُ؛ وَمَا حَابَيْنَا أَحَدًا، وَلَا حَمَلْنَا
عَلَيْهِ!"³. [2] وقال أحمد بن حنبل: قال لنا الشافعيّ: "أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِالْحَدِيثِ وَالرِّجَالِ
مَنِّي، فَإِذَا كَانَ الْحَدِيثُ الصَّحِيحَ فَأَعْلَمُونِي؛ إِنْ شَاءَ يَكُونُ كَوْفِيًّا أَوْ بَصْرِيًّا أَوْ شَامِيًّا،
حَتَّى أَذْهَبَ إِلَيْهِ إِذَا كَانَ صَحِيحًا"⁴.

فترى الشافعي، في الرّواية الأولى عنه، لم يُفرّق بين رُواة أهل الحجاز ورواه أهل
العراق، فَمَنْ كَانَ ثِقَةً مَقْنَعًا قُبِلَتْ رِوَايَتُهُ، وَمَنْ كَانَ ضَعِيفًا سَيِّئَ الْحِفْظِ رُدَّ حَدِيثُهُ؛ وَلَمْ
يُحَابِ الشَّافعيّ أَهْلَ بَلَدِهِ عَلَى غَيْرِهِمْ. وفي الرّواية الثانية التي رواها عنه أحمد، الدّلالة
البيّنة على مذهبه الذي رَجَعَ إليه، مِنْ الاعتماد على الخبر الصحيح، مِنْ أيّ المخارج
البلدانية كان. وكان الذي حَمَلَ الشَّافعيّ أَنْ سَأَلَ أَحْمَدَ إِعْلَامَهُ بِمَا صَحَّ مِنْ أَخْبَارِ
بَصْرِيَّةٍ أَوْ كَوْفِيَّةٍ أَوْ شَامِيَّةٍ -: أَنْ أَحْمَدَ كَانَ أَعْلَمَ مِنْهُ بِذَلِكَ؛ لِذَلِكَ لَمْ يَسْأَلْهُ عَنِ

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى 317/20. وانظر: الصواعق المرسله 558/2.

2- الذهبي، سير أعلام النبلاء 24/10.

3- مناقب الشافعي للبيهقي 528/1، معرفة السنن والآثار 150/1-151/رقم 28.

4- عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال، (رقم 1055). ومن طريقه البيهقي في: مناقب الشافعي
528/1، وأبو نعيم في: حلية الأولياء أبي نعيم 170/9. ومن طريق أبي نعيم، والبيهقي وغيرهما رواه: ابن
عساكر في: تاريخ دمشق 385/51-386. وانظر: سير أعلام النبلاء 213/11. وذكر ابن كثير (البداية
والنهاية 384/14، ط. هجر) هذا الأثر عن أحمد عن الشَّافعي، ولفظه: "...[حجازيا] كان أو شاميا أو
عراقيا أو [بمَنِيًّا]". وزيادة "حجازيا" و"أو بمَنِيًّا" لم أصف عليها؛ وهو لم يعزها.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

أخبار الحجازيين؛ قال البيهقي مُعلِّقاً على النصِّ الأخير: "وهذا لأنَّ أحمد بن حنبل كان من أهل العراق، فكان أعلمَ برجالها من الذي لم يكن من أهلها؛ وكان أحمد عند الشافعيِّ من أهلها، وكان أحمد عند الشافعيِّ من أهل العلم بمعرفة الرجال، فكان يرجع إلى قوله فيهم"¹.

- لكنَّ بجدُّ الشيخَ أبا محمَّد بن أبي زَيْدِ المالكيِّ يَحْكِي عن الإمام الشافعيِّ المذهبِ القَديم، من دون أن يُثبِت رُجوعه عنه؛ قال في بيان أوجه ترك العمل ببعض الأحاديث: «...أو يجهله أهلُ الحجاز معدِن العلم، ويُغرب به غيرهم، فيعرض بهذا ريبٌ في قبوله، وهذا نقوله نحن والشافعي معنا...»².

- وما يُشكِل في هذا المقام، أنَّ النصوص التي استدلَّ بها على المذهب القديم للشافعيِّ، هي من رواية يونس بن عبد الأعلى والرَّبِيع بن سليمان؛ وقد أخذَا عن الشافعي في مصر؛ فكيف يُقال إنَّ القول بترك أخبار غير الحجازيين من المذهب القديم المتروك! أمَّا الروايتان اللتان ذكرهما البيهقي استِدلالاً على ما نسبته إلى الشافعيِّ من رُجوعه إلى القول بقبول رواية العراقيين، فهي من رواية بحر بن نصر وأحمد بن حنبل؛ فأما بحر بن نصر فمصريٌّ، وأمَّا أحمد بن حنبل فعراقيٌّ، أخذَ عنه في بغداد وفي مكَّة، وهو يُعدُّ في رِوَاة القَديم! فالأمرُ مُشكِل!

لذلك يحتاج تحريُّر النُّقل عن الشافعيِّ إلى استقراء لاستدلالاته في كتبه، واحتجاجته بالأخبار غير الحجازية، والتحقيق في منهجه فيها: هل هو جارٍ على منهج التوسُّط، بعرض أخبارهم على علم الحجازيين؛ أو هو يُسَوِّي بين أخبار الرواة على اختلاف أمصارهم؟

1- البيهقي، مناقب الشافعي 528/1. وانظر في معناه ما نقله ابن عساكر عن البيهقي في: تاريخ دمشق

386/51؛ والظاهر أنَّ النقل من كتاب "المدخل" للبيهقي، وهو من الجزء المفقود من الكتاب.

2- ابن أبي زيد القيرواني، الذب عن مذاهب مالك 9/ب.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

لكن البيهقي من أئمة الاستقراء لمذهب الشافعي، وهو أعرف الناس في مذهب الشافعيين، بالأحاديث التي استدل بها الشافعي في كتبه، وقد جمع ما رواه في كتبه أو ذكره فيها، في كتاب "معرفة السنن والآثار"؛ لذلك فإن كلامه في رجوع الشافعي ليس مستنداً فقط - فيما يظهر - على الروايتين السابقتين، بل إنه يرفد ذلك باستقراءٍ لمنهج احتجاج الشافعي بالأخبار.

الفرع السادس: أثر هذا المنهج:

وكان لهذا المنهج المتقدم البيان عنه، بعض الآثار البارزة؛ وسأبين في هذا المقام أهم ما ظهر لي منها:

الأول: من الآثار الظاهرة لهذا المنهج في قبول الأخبار وتلقيها، أنه أنتج انكفاء أهل المدينة والحجازيين على العلم الموروث والمتناقل عندهم، مما كان مخرجه حجازياً؛ مما رسخ الخلاف الواقع بين فقهاء الحجازيين وفقهاء العراقيين؛ ذلك أن ترك الحجازيين لما انفرد به العراقيون من السنن، أو لما رووه معارضاً لما رواه الحجازيون، جعل رجوعهم إلى موافقتهم عسيراً. لذلك عد ابن تيمية هذا المنهج من جملة الأسباب التي أوقعت الخلاف بين فقهاء الأمصار، في الطبقات الأولى لعهد التفقه¹.

الثاني: كان لهذا المنهج أثر بارز في المناقرة بين مدرسة الحجازيين ومدرسة العراقيين، بل بين أهل العلم من الحجاز، وأهل العلم من العراق، بخاصة الكوفيين منهم. مما أوقع عصبية بين الفريقين، حمل بعضهم أن يتكلم بالكلام الغليظ في حق الفريق المخالف.

الثالث: ومن الآثار كذلك، تقارب الفقه المنقول عن المدنيين على اختلاف طبقاتهم، لانسجام المنهج الذي عولوا عليه فيما بينهم. لذلك لو نظرت في الفقه المأثور عن مالك، وقايسته بما نُقل عن بعض أقرانه، وبعض أشياخه، وبعض أشياخ

1- ابن تيمية، صحة أصول أهل المدينة، 21.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

أشياخه:- فإنك لا تُخطئ جهة التوافق الغالب في فقهه وفقههم. وهذا ناتج - ولا شك - عن التوافق المنهجي في الاجتهاد، ومنه التوافق المنهجي في قبول السنة وتلقيها.

الخاتمة:

- منهج ترك الأخبار غير الحجازية، منهج عُرف عن مالك، وكثير من مُتقدمي أهل الحجاز؛ وكان سبب ذلك راجعاً إلى اعتقادهم أنه لم يشذ عنهم من العلم شيء، بحيث يعلمه غيرهم ويجهلونه. كما أن الدَّعَل الكثير في حديث العراقيين، باعد الحجازيين عن القبول عنهم أخبارهم التي يروون.

- ما ذكره ابن تيمية والذهبي من أن مالكا ترك الرواية عن العراقيين، للجهل بأحوال زواتهم؛ لا يُسلم، إذ هذا يُعدُّ سبباً من جملة الأسباب، وليس هو السبب الرئيس في ذلك.

- توصلت الدراسة إلى أن ما عُزي للشافعي من اختلاف قوله في سلوك هذا المنهج، مما يجب إعادة التحرير له؛ للذي تقدّم البيان عنه من إشكال.

- هذا المنهج الذي جرى عليه مالك ومن كان قبله من أهل المدينة، في تنكّب حديث العراقيين، دالٌّ على بلديّة العلم في ذلك العهد؛ وكان لذلك آثارٌ بيّنة في الفقه الإسلامي:

تقارب المنقول الفقهي لدى فقهاء البلد الواحد، وفقه الكوفيّين على اختلافهم متقارب فيما بينه، وفقه المدنيّين متقارب فيما بينه كذلك؛ وهذا لتوحد العلم الحديثي في الجملة في البلد الواحد، إضافةً إلى تقارب المنهج الاستدلاليّ الفقهي.

ترسيخ الخلاف بين الحجازيين والعراقيين في مسائل الفقه، للاختلاف في قدر من السنة النبوية التي عليها بناء الأحكام الفقهية.

أورث هذا المنهج نفرةً بين الحجازيين والعراقيين، مما تلمح آثاره في لهجة كل فريق في حقّ الفريق الآخر.

التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين ----- د. حاتم باي

- مِنْ الْأُمُور الَّتِي تَظْهَرُ فِي الْمَسْأَلَةِ: أَنَّ الْمَالِكِيِّينَ فِي اسْتِدْلالاتِهِمْ عَلَى مَسَائِلِهِمْ، يُقَالُونَ مِنَ اللَّجَأِ إِلَى مِثْلِ هَذَا الْمَسْلُوكِ فِي دَفْعِ بَعْضِ مَا يَسْتَدِلُّ بِهِ الْمُخَالِفُ مِنَ أَخْبَارِ عِرَاقِيَّةٍ. بَلْ إِنَّكَ لَا تَكَادُ تُحْطَى مِنْهُمْ اسْتِدْلالاتٍ كَثِيرَةً بِأَحَادِيثِ أَهْلِ الْعِرَاقِ. وَهَذَا الَّذِي أَنْكَرَهُ عَلَيْهِمْ ابْنُ حَزْمٍ، وَنَسَبَهُمْ فِيهِ إِلَى التَّنَاقُضِ وَالسَّعْيِ إِلَى نُصْرَةِ الْمَسْأَلَةِ الْحَاضِرَةِ بِكُلِّ سَبِيلٍ، حَتَّى وَإِنْ رَكِبُوا مِثْلَ التَّنَاقُضِ وَالْحُلْفِ فِي مَنَهِجِ الْإِحْتِجَاجِ.

- هَذَا الْمَنَهِجُ الَّذِي جَرَى عَلَيْهِ مُتَقَدِّمُو الْحِجَازِيِّينَ، مَا فَتِيَ أَنْ تُرِكَ مِنْ قَبْلِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ؛ فَقَدْ جَرَى الْمُحَدِّثُونَ بَعْدُ - عَلَى اخْتِلَافِ بُلْدَانِهِمْ -، عَلَى طَلَبِ الْحَدِيثِ عَلَى اخْتِلَافِ مَخَارِجِهَا، وَالإِحْتِجَاجِ بِهَا إِنْ هِيَ اسْتَوْفَتْ شَرَايِطَ الْقَبُولِ؛ مَعَ الْإِعْتِرَافِ بِأَنَّ أَصَحَّ الْحَدِيثِ حَدِيثُ الْحِجَازِيِّينَ، وَأَنَّ فِي حَدِيثِ الْكُوفِيِّينَ دَعْلًا كَثِيرًا. وَهَذَا الدَّعْلُ قَدْ سَخَّرَ اللَّهُ لَهُ الْفُحُولَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْعِرَاقِ، لِبَيَانِهِ، وَنَحْلِ الصَّحِيحِ مِنْ حَدِيثِهِمْ، وَمَيَّزَهُ عَنِ سَقِيمِهِ وَمَدْحُولِهِ؛ كَمِثْلِ شُعْبَةَ وَابْنِ مَهْدِيٍّ وَيَجِيَّ بْنِ سَعِيدِ الْقَطَّانِ، وَغَيْرِهِمْ مِنْ أُمَّةِ الْحَدِيثِ فِي الْعِرَاقِ.

- وَمِمَّا يَنْبَغِي دِرَاسَتُهُ دِرَاسَةً مُسْتَقْصِيَةً: أَثَرُ هَذَا الْمَنَهِجِ فِي الْخِلَافِ الْفَقْهِيِّ عَلَى جِهَةِ التَّفْصِيلِ؛ وَيَكُونُ ذَلِكَ بِإِحْصَاءِ الْأَحَادِيثِ الْعِرَاقِيَّةِ الَّتِي لَا تَخْرُجُ لَهَا مِنْ بِلَادِ الْحِجَازِ وَبِخَاصَّةِ الْمَدِينَةِ، وَالنَّظَرِ فِي مَذْهَبِ مَالِكٍ فِيهَا. وَهَذَا يُفْضِي بِنَا إِلَى حَصْرِ تَقْرِيْبِيٍّ لِلأَحَادِيثِ الَّتِي لَمْ تَبْلُغْ مَالِكًا أَوْ بَلَّغَتْهُ وَلَمْ تَصَحَّ عِنْدَهُ، وَكَانَتْ سَبَبَ الْخِلَافِ. وَهَذَا مَا يُجَحِّمُ الْخِلَافَ وَيُقَرِّبُهُ بَيَانِ سَبَبِهِ الْحَقِيقِيِّ.

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف - حديث فضل العلم والعلماء أمونجا-

د. نوال بومعزة
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تطبيق آليات وإجراءات التداولية على حديث نبوي شريف يتعلق بطلب العلم، وإيجابيات الرحلة العلمية. وسيتم التحليل على استعمال مصطلحات التداولية:

- أفعال الكلام.
- اللفوظية.
- الحجاج.
- التفاعل والسياق.

ومن خلال ارتكاز الحديث النبوي الشريف على هذه المنظومة فإنه بذلك يتحوّل إلى مادة خام تستقبل آليات المناهج النقدية المعاصرة، وتؤكد على فكرة أنّ الحديث النبوي الشريف خطاب تداولي صالح لكل زمان ومكان.

Abstract:

The aim of this study is to try to apply the mechanisms of and the pragmatic methods on a prophetic saying concerning the acquisition of knowledge and the benefits of the scientific trip.

This analysis will be done through the use of a pragmatic terminology:

- Acts of language,
- The saying,
- The argument,
- Interaction and context.

The prophetic saying based on the criteria mentioned above, then becomes a raw material for studies making use of contemporary critical processes, confirming the idea that the prophetic saying is a pragmatic discourse appropriate for any time and in any location.

مقدمة

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة

اعتمد الرسول (صلى الله عليه وسلم) في إرسال خطابه على عملية التلغظ، مراعيًا في ذلك الخصائص الداخلية والخارجية المتحكمة في عملية الإرسال. نحاول من خلال هذه الدراسة تطبيق آليات وإجراءات المقاربة التداولية على حديث نبوي شريف في محاولة للتأكيد على الخصوصية الخطابية للأحاديث النبوية الشريفة الصالحة لكل زمان ومكان.

كما نحاول من خلال هذه الدراسة إبراز الجانب التداولي في حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) من خلال الإجابة عن أسئلة هامة من مثل: من مرسل الحديث؟ أي من يتم عملية الإرسال؟ فحوى الرسالة؟ متى وأين تتم عملية الإرسال؟ فالتداول هو في الحقيقة التواصل الفعّال الذي يعبر عن الغرض ويبلغ المقصود بسهولة ويُسر، أي إصابة المعنى من أقرب مرمى بلغة علماء العرب القدامى.

إنّ الجانب العلمي النفعي جانب حاسم في الحديث النبوي الشريف، يهدف الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى إيجاد المرونة اللازمة مع المواقف المختلفة، ممّا يتطلّب شحن خطابه بالقيم والتفسيرات المطلوبة لنشر تعاليم الدين الإسلامي، وتوجيه المسلم توجيهًا عقديًا وتربويًا وأخلاقيًا.

1- التداولية: خطاب ما بعد الحداثة.

يصطدم الباحث عن مفهوم التداولية بكمّ هائل من المجالات العرفية والفكرية التي تتدخل في تحديدها، فعدت ملتقى لمصادر أفكار فكرية وفلسفية مختلفة، فمن الصعب الحديث عن التداولية، لأنّ هذا التعبير يُعطي العديد من التيارات من علوم مختلفة، تتقاسم عددًا من الأفكار.. واللسانيون ليسوا وحدهم المعنيين بالتداولية، بل تعني الكثير من علماء الاجتماع والمناطقية، وتتجاوز اهتماماتها بمجموع الأبحاث المتعلقة بالمعنى والتواصل، وتطغى على موضوع الخطاب لتصبح نظرية عامة للنشاط الإنساني¹.

1 - خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، بيت الحكمة، الجزائر، ط2، 2012، ص 52، عن:

- Introduction aux lectures de D. maingueneau: l'analyse du discours, l'archive, Hachette , paris , 1991 , p170.

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة

شكّل ظهور كتاب فرانسواز ارمينغو عن التداولية سنة 1985، حدثاً هاماً فتح العديد من الآفاق للدراسات والبحوث؛ حيث تقع التداولية: " كأكثر الدروس حيوية في مفترق طرق الأبحاث الفلسفية واللسانية"¹، فأصبحت بذلك مركزاً لاهتمامات المنطقة والفلاسفة، والسوسولوجيين والسيكولوجيين والبلاغيين ودارسي اللسانيات وعلماء التواصل، فهي لا تهتم من حيث الدراسة بجانب واحد، بل تستوعبها جميعاً، فتعددت بذلك التسميات العربية المقابلة للمصطلح الأجنبي Pragmatique، فقليل: البراغماتية، والبراغماتيك وقييل التداولية، والمقامية والسياقية، والذرائعية، وتعددت دراسات الناقد المغربي أحمد المتوكل أولى إرهابصات التداولية في الوطن العربي؛ حيث تمحورت أبحاثه حول: الوظائف التداولية في اللغة العربية 1985، فكانت الدراسة مساهمة تداولية نحوية .

تعتمد التداولية في تكوين درسها على مجموعة من القضايا والموضوعات تعكس العلاقة الوطيدة بينها وبين اللسانيات، وترتكز بالخصوص على المقام الذي تحدث فيه الخطابات وعلاقة العلامات بمسئولياتها والمؤولين لها والوضع الذي ينطلقون منه بما يشمل اللغة والثقافة. هذا وتشهد التداولية توسعاً على جميع الأصعدة، فهي مفيدة لوصف ظواهر التناسق النصي، كما غزت آلياتها مجالات السيميائية، ومجال التعليم، واهتمت بالمتعلم ومقام التبليغ.

2- ملامح التداولية في الفكر النقدي العربي القديم.

إنّ الحتمية التاريخية تقتضي منّا البحث في التراث العربي عن ملامح الدرس التداولي الغربي الحديث، فقد حفلت الدراسات اللغوية العربية القديمة بالسامع، و" بيان دور المتكلم في صياغة الخطاب وإنتاجه، والإلمام بكل العناصر الفاعلة في الإبلاغ، ومعيار الصدق

¹ - فرانسواز ارمينكو، المقاربة التداولية، ت. سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب، 1986، ص 07.

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة

والكذب في الأساليب وفي الشعر، والمطابقة مع الواقع وعدمه، ذلك أن دراسة اللغة في التراث العربي، ميزتها بعض السمات التي هي من أهم المبادئ التداولية الحديثة"¹. كانت أفكارهم بمثابة التفكير التداولي الأول " فالنحاة والفلاسفة المسلمين، والبلاغيين والمفكرين مارسوا المنهج التداولي قبل أن يذيع صيته بصفته فلسفة وعلماء، رؤية واتجاهها أمريكيا وأوروبيا، فقد وظّف المنهج التداولي بوعي في تحليل الظواهر والعلاقات المتنوعة"². فتعددت بذلك مصادر التفكير التداولي اللغوي عند العرب، بين النحو والبلاغة، والنقد، والخطابة، وأصول الدين، ودرس القرآن الكريم بوصفه خطابا متكاملا مثلما نجده عند السكاكي في كتابه مفتاح العلوم، ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني.

3- الحديث النبوي المختار للتطبيق .

عن أبي الدرداء رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من سلك طريقا يطلب فيه علما، سلك الله به طريقا من طُرُقِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضَى لَطَالِبِ الْعِلْمِ . وَإِنَّ الْعَالَمَ لَيَسْتَعْفِرَ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ، وَالْحَيَاتَانُ فِي جَوْفِ الْمَاءِ . وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورْثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، وَإِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ"³.

1 - محمد سويرقي، اللغة ودلالاتها، تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، مج 28، ع3، مارس، 2000، ص 30.

2- المرجع السابق، صص 30، 31.

3 - رواه الإمام أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي في المقدمة، باب فضل العلم والعالم، رقم

4- الحديث النبوي الشريف: خطاب عملي وفكر مرن.

تتوفر الأحاديث النبوية الشريفة على المنظومة الاصطلاحية للمقاربة التداولية الحديثة، وهذا باعتبار أنّ النصوص والخطابات هي التي تستدعي المناهج والمقاربات النقدية، لذلك يمكن دراسة الحديث النبوي الشريف الشريفة من الجوانب الآتية:

أولاً - منتج الخطاب ومرسله.

أولت التداولية الحديثة اهتماما كبيرا لعنصري المتكلم والمخاطب بحكم: " أنّ الخطاب مُوجّه (من وإلى) أحد الطرفين فلا يمكن فهم الخطاب دون استحضار صاحبه وكذا الموجه إليه، فهما يعتبران ركنين أساسيين ومظهرين مهمّين في الحالات التكلّمية"¹. شكّل الرسول صلى الله عليه وسلم الذات المحورية التي تنتج الحديث النبوي السابق الذكر، فهو الذي تلفّظ بها من أجل التعبير عن مقاصده، وقد بيّن قدرة لغوية فائقة في تحديد كل موضوع، فالعلم والصدق والنصيحة مواضيع إنسانية جوهرية تُصَبّ في مصلحة الفرد والمجتمع، وفي اجتماعها تحقيق للمنفعة، وإنجاز للحضارة والرقي بالذات الإنسانية نحو الجمال والحق.

تنطلق هذه الأهداف من ذات متكلمة حكيمة، مؤدية من العليم الحكيم، بما أنزل عليه من آيات الكتاب المبين، فكان تكوينه خير تكوين، وثقيفه أول ثقيف، يعرف متى يتكلم، ومتى ينتقي الكلام، متى ينصح؟ متى يُحدّر، متى يضرب الأمثال والحكم، ومن يستعمل أسلوب الإشارة غير اللغوية لإصابة المعنى من أقرب مرمى، " فصدرت منه آيات بيّنات، وحكم خالديات، وعبارات في الأدب، كان لها شأن بعيد، وأثر حميد في تربية النفوس وإصلاحها، وتقويم الأخلاق وتهذيبها.. "². يعبر الحديث النبوي الشريف عن فكر

1 - طه عبد الرحمان، البحث في اللساني والسيميائي، الدلائل والتداوليات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المغرب، ط 1، 1995، ص 302.

2 - محمد عبد العزيز الخولي، الأدب النبوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2004، المقدمة.

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة

الرسول صلى عليه وسلم وكذا قدرته على البناء، فهو الموجّه باعتماده الفعل التوجيهي الإنجازي، الذي تحكّمه أساليب النهي النداء والأمر. تؤظف هذه الأدوات لتأكيد الدور الريادي للرسول صلى الله عليه وسلم، فهو يمتلك السلطة الدينية، وتعدّ السنة النبوية الشريفة المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن.

راعى الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه عن العلم مقام الخطاب وأحوال السامع، وأشكال إلقاء الخبر، وأنماط الطلب التي ينشئها، وما إلى ذلك من ظروف الحديث؛ حيث ارتكز الرسول صلى الله عليه وسلم على مفهوم تداولي يسمى الملفوظية L'enonciation، فالحديث الشريف ممارسة لغوية اضطلع بها الرسول الكريم. تعمل ملفوظية الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) على تفعيل الخبرة الذاتية، فمن خلال الحديث النبوي المختار، حملت هذه المقولة ثلاثة خصائص أساسية¹، وهي:

- بروز المتكلم الأنا من خلال استخدام اللغة، ممّا يسمح لها بالمرور من الحالة الافتراضية إلى ما يتطلّب الموضوع.

- موافقة الملفوظية وفق لما يريده المتكلم.

- نيتها أن الخطاب يسمح بوصف العالم وتقرير الحاجات المرجعية .

ثانيا - لغة الحديث النبوي الشريف (الخطاب).

يعدّ الحديث النبوي الشريف موضوع التحليل خطابا دينيا مقدّسا بالنسبة للأمة العربية المسلمة، فهو ركيزة أساسية من ركائز التشريع الإسلامي، فالحديث النبوي الشريف هو ما ورد عن الرسول محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم) من قول أو فعل أو تقرير. يشتمل الحديث النبوي الشريف السابق الذكر على مادة لغوية قابلة للمعالجة، فههدف اللغة في الحديث هدف تواصلية يعبر عن معاني، ويهدف إلى تحقيق مقاصد نفعية تصبّ في الصالح العام، فالحديث المنتقى يخدم الجميع، فهو في صلب موضوع أساسي وجوهري ألا وهو العلم وهو من الأحاديث النبوية الشريفة التي تزخر بها السنة النبوية،

¹ - خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 84، عن:

- Jean caire: esthétique de la communication , p 96.

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة

فللعلم منافع عديدة لا تحصى ولا تعد، والحديث في مجمله ضمّ القواعد الصحيحة لتحصيل العلم، ويبيّن المكانة العظيمة التي أعطاها الدين الإسلامي لطالب العلم، وبالتالي يتشكل الحديث المحفز لطالب العلم إطارا واسعا تجتمع فيه أنماط كثيرة من البنى الثقافية والنفسية والاجتماعية والمعرفية من تلك الأنماط:

- ضمّ الحديث النبوي الشريف جملة من المتتاليات السردية خضعت لأفعال الكلام les actes de language منجزة غرضها إحداث عملية التواصل بتوفير العبارات الإنجازية أو الأدبية الآتية.

- التعميم أثناء الحديث في قوله (صلى الله عليه وسلم) من سلك طريقا يطلب فيه علما، فكل سالك لتحصيل العلم مجتهد فيه يدخل في عموم الحديث وتنطبق عليه أحكامه، سواء بلغ درجة العلماء أو لم يبلغ، فهو موعود بالجزاء والفضل.

- التأكيد على النتيجة: في قوله سلك الله به طريقا من طرق الجنة، فالفعل الانجازي دخول الجنة "هو ما تؤكد النتيجة التي يصل إليها كل طالب للعلم، فالعلم هو الذي يعرف صاحبه بربه سبحانه وبحقوقه، وكل هذا يقود إلى مرضاة الله سبحانه وتعالى ويوصل إلى الجنة، إذن فالجنة نتيجة نفعية ينتظرها كل طالب للعلم.

- وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها رضى لطالب العلم¹.

يأتي في هذه الوحدة السردية أسلوب التفضيل، فاختيار الأفضل هو مبتغى الرسول (صلى الله عليه وسلم) حيث نجد في ذكر هذه الصورة أثر الحكمة النبوية، فالملائكة تتواضع لطالب العلم، فتخفض أجنحتها تواضعا له وتوقيرا وإكراما لما يحمله من ميراث النبوة.

- وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض، والحيتان في جوف

الماء.

¹ - اعتمدت في شرح معاني هذا الحديث على محاضرة الدكتور: صالح بن سعيد عمار، مادة الحديث التحليلي، قسم الكتاب والسنة، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة، 2012 - 2013 .

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة

يسترسل الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) في تفصيل صور الجزاء فيستعين بأكبر قدر ممكن من الأساليب الإقناعية أو ما يُعرف في التداولية بالحجاج argumentation وهو "جانب أساسي من أجل ترجيح خيار من بين خيارات قائمة وممكنة، إزاء الوضع الذي كان قائماً"¹ من أهم غايات الحجاج " استمالة المتلقي لما يعرض عليه، وأن يجعل العقول تدعى لما يطرح عليها، وأن يزيد في درجة إذاعتها باعتماد وسائل التأثير في عواطفه وخيالاته وإقناعه"²، فلما كان العلم به نجاة النفوس وسعادتها، ونجاة العباد على يدي العلماء وطلبة العلم، كان من في السماوات ومن في الأرض من الملائكة والحيوان، والطير والحيتان يستغفرون له، فسعادة الإنسانية تقوم على محور صورة الجهل الذي وإن انتشر في الأوساط إلا وحمل معه كل ظواهر الانحطاط والفساد، فلا يسلم منه إنسان ولا حيوان ولا جماد.

وتواصل صور الإقناع من الرسول (صلى الله عليه وسلم) في قوله:

- وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، فيأتي أسلوب المقارنة التفضيلية باستعمال التشبيه، فجعل فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وفيه تشبيه مطابق لحال القمر والكواكب، فالإضاءة واحدة، ونور العلم ممتد في أعمار العالم، فالعابد لا يعرف أمورا كبيرة فيما يتعلق بالعبادة، وهذا النقص يكمله العالم بعلمه وشرحه للأحكام والعبادات، فإذا مات العلماء، تحير الناس، ودخلوا في دائرة التيه والضياع.

يعتمد الرسول (صلى الله عليه وسلم) في تقديم هذه الصور على الحجاج الاستدلالي الذي يعتمد على البرهنة والبلاغة والعقل غايته بيان الحق، ووفقا لهذه المقارنة التفضيلية يمكن الحصول على:

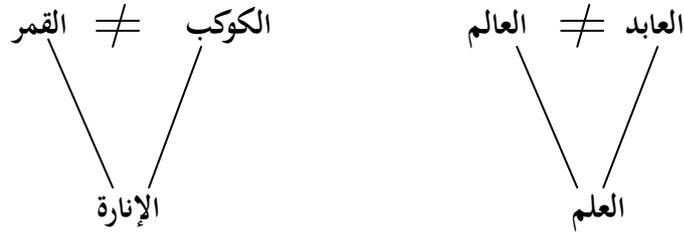
العابد = الكوكب

العالم = العمر

1 - خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 86.

2 - م، ن، ص، ن.

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة



فتتزيّن السماء بالقمر والكواكب، فإذا خسف القمر اختفت الكواكب، والحال ينطبق على الأمة الحقيقية التي تبني بالعلم، وتجعل من سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعلمه المثال الحقيقي للتقدّم والتفقه في الدين، وهذا ما يؤكد حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال:

"مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً، فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء وانبتت الكلاً والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس، فشربوا منها وزرعوا . وأصاب طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك الماء ولا تنبت الكلاً. فذلك مثل من فقهه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به"¹.

تتحقق منافع العلم بجوانبه الإيجابية لذلك يسترسل الرسول (صلى الله عليه وسلم) في عرضه لصور المشاهدة مصرّاً على إيصال قصده عند تجاوز الفعل، وعلى حصول أقصى مقتضى خطابه، والتأكيد على أنه لا يتوانى عن تعقب خطابه والتمسك بمدلوله.

- أمّا قوله "وإن العلماء ورثة الأنبياء، فهو خطاب إقناعي بأسلوب تحفيزي محكم، يدفع بكل طالب علم إلى الاجتهاد للوصول إلى النتيجة النفعية وهي وراثته الأنبياء في مناقبهم، وأخلاقهم وأهدافهم السلمية الإنسانية . فالأنبياء خير خلق الله، والعلماء أحق من يقوم مقام الأنبياء، وأحق الناس بميراثهم .

استعمل الرسول (صلى الله عليه وسلم) إستراتيجية إقناع تعتمد على التأثير القوي في المرسل إليه قصد إثبات نتائج أكثر، فمثل هذه الحجج لا يشوبها لا فرض ولا قوّة، فالمرسل " عندما يطالب غيره بمشاركته اعتقاداته، فإن مطالبته لا تكتسي صبغة الإكراه، ولا

¹ - رواه البخاري في كتاب العلم /باب: فضل من علم وعلم، رقم 79.

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة

تندرج على منهج القمع، وإنما تتبع في تحصيل غرضها سبلا، استدلالية متنوّعة تجرّ الغير جرّا إلى الاقتناع برأي المحاور، وقد تزدوج أساليب الإقناع بأساليب الامتاع من قوّة في استحضار الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمخاطب كأنه يراها رأي العين،¹ وتحقق منفعة الوراثة في قوله: فمن أخذه أخذ بحظ وافر، فيحضر أسلوب الترغيب، فمن أخذ بالعلم وهو ميراث النبوة، فقد أخذ بحظ وقسط وافرين، ذلك أن أعظم الحظوظ وأجداها ما نفع العبد ودام نفعه، وهي الرفعة الحقيقية كما قال الله تعالى: "ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"،² فاعتمد الرسول (ص) المبدأ الإقناعي ممثلا في "بنية الأقوال اللغوية وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب"³. لقد أتمّ الرسول (صلى الله عليه وسلم) من خلال هذا الحديث بشروط الحجاج القائم على المحاور ومراعاة طبيعة المخاطب، " فالحجاج في النهاية ليس سوى دراسة لطبيعة العقول ثم اختيار أحسن السبل لمخاورتها والإصغاء إليها ثم محاولة حيازة انسجامها الايجابي والتحامها مع الطرح المقدم، أما إذا لم توضع هذه الأمور النفسية والاجتماعية في الحسبان، فإن الحجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير"⁴، فالتشكيل اللغوي المميّز للحديث النبوي الشريف هو الوسيلة الإقناعية المعتمدة على تتابع الأقوال، وترابطها بشكل دقيق ومباشر.

عرض الرسول (صلى الله عليه وسلم) جملة من الصور التي يقبلها العقل والمنطق، فطلاب العلم والشغوفين به هم المقصودون بفحوى الخطاب، وهم المطالبون بإنجازه. لقد ارتكز الحديث النبوي السابق الذكر على آلية من آليات البلاغة العربية وهي آلية التمثيل، فتعقد صلة بين صورتين ليتمكن المرسل من الاحتجاج وبيان حججه، وهذا ما أكدّه الناقد

¹ - طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000،

ص 38.

² - سورة المجادلة، الآية 11.

³ - أبو بكر الغراوي، الحجاج واللغة، العمدة في الطبع، ط1، 2006، ص 14-15.

⁴ - عبد الله صوله، الحجاج، أطره ومنطلقاته من خلال مصنف في الحجاج الجديدة، ص 301.

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة

عبد القاهر الجرجاني في كتابه أسرار البلاغة: "واعلم أن مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورتها، كساها بحالة.. ورفع من أقدارها.. وضاعف قوامها في تحريك النفوس لها، فإن كان مدحا أبهى وأفحماً، وإن كان حجاجاً كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر.."¹ وقد كانت بلاغة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وصور التمثيل البيان الأبحر لملكته اللغوية الثرية والمتنوعة.

ثالثاً- مقام الحديث النبوي الشريف.

نعني بالمقام أو حال الخطاب مجموعة من العوامل التي تحيط بالكلام وتساهم في إيضاحه، وتساعد على فهمه وتفسيره، فكل كلام يتم إحداثه عن قصد يجد ما يبرره في شخصيتي المتخاطبين للإفهام والفهم، أي للإفادة، والدور الذي تلعبه القرائن المقالية والحالية في معرفة استعمال الأحاديث حسب مقتضيات ظروف التواصل وتنظيمها واستثمارها في وحدات لغوية تحدث فعلاً في أحوال معينة للتعبير عن مقاصد معينة. لهذه الأسباب اهتم محللو الخطاب بعلاقة السياق بالمقام، فالعلاقة من العناصر الأساسية المساهمة في تكوين الخطاب، إذ تعد نظرية السياق منهجاً لدراسة المعنى لما تميّزت به من اهتمام بالعناصر اللغوية والاجتماعية.

لقد اتسع مفهوم السياق، وأصبح مصطلحاً شائعاً في الدرس اللغوي الحديث، وتجاوز النقاد المفهوم العام له بوصفه ما يسبق أو ما يلحق لفظاً أو وحدة لإبراز معناها، وتطوّر مفهومه وبخاصة في الدراسات التداولية، حيث أصبح يحوي كل " الظروف الاجتماعية التي يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار في دراسة العلاقات بين الموقف والموقف اللساني .. ونقول أيضاً السياق الموقفى أو سياق المقام وهما المعطيات المشتركة بين المرسل والمتلقي حول السياق الثقافي والنفسي، الخبرات ومعارف كل واحد منهما"².

¹ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمد الفاظلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1999، ص 88.

² - Jean Dubois et autres: dictionnaire de linguistique ; Larrousse ; paris, paris ; 1988, p 120.

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة

لقد أحاطت العديد من الظروف الخارجية بحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) منها الاستهلال الذي أورده الإمام أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي (255هـ): "أخبرنا نصر بن علي الجهضمي حدثنا عبد الله بن داود الحريبي عن عاصم بن رجاء بن حيوة عن داود بن جميل عن كثير بن قيس، قال:

"كنت جالسا مع أبي الدرداء في مسجد دمشق، فجاءه رجل فقال: يا أبا الدرداء، إني جئتك من مدينة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، لحديث بلغني أنك تحدثه عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم).. "ثم يذكر أبو الدرداء رضي الله عنه باقي الحديث الشريف عن فضل العلم ومرتبة طالبه، فالحديث بقصته يمثل الرحلة في طلب العلم، فهذا رجل طالب علم يرحل من المدينة النبوية إلى دمشق الشام لأجل سماع حديث واحد، فحدثه أبو الدرداء رضي الله عنه بالحديث المناسب للمرحلة العلمية الشاقة، فمن تمثل سير سلفنا الصالح ونظر في معاناتهم في طلب العلم هانت عليه كل شدة، فقد كابدوا من الصعاب ما يفوق التخيل، وتركوا البلاد والأولاد، وهجروا اللذات والشهوات وجابوا الأرض مشارق الأرض ومغاربها، سعيا وراء حديث واحد أو لقاء شيخ أو معرفة مسألة، وأكد هذه المسألة ابن خلدون في المقدمة: "إن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم، والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما يتحلون به من المذاهب والفضائل، تارة: علما وتعلما ولقاء، وتارة: محاكاة وتلقينا بالمباشرة. إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكما وأقوى رسوخا، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات. ورسوخها وتفتحها".

يتجسد البعد التداولي في الحديث الشريف من خلال استخلاص الفوائد التي تحققها رحلة طلب العلم كتحصيل المعرفة الحقيقية لمعنى الصبر، وفي هذا الصدد قال الإمام الشافعي، رحمه الله: "حق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار منه، والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله تعالى في العون عليه". والترغيب في احتمال المشقة في طلب العلم، فالعلم يُؤتى ولا يأتي.

رابعاً- وضع الخطاب .

تكمن أهمية التداولية في محاولتها الإجابة عن أسئلة كثيرة ومتنوعة تتعلق بالمتكلم والسامع، ومنظومات التواصل والتفاعل وشروط الأداء . يحمل مفهوم وضع الخطاب العلامات الخصوصية المشتركة بين المتكلم والمخاطب، كما يحمل جملة الظروف والوضعيات التي نحن في حاجة إليها، من أجل فهم وتقييم ما يُقال، فتؤدي بذلك اللغة في الحديث النبوي الشريف وظيفتها الاجتماعية، ويتم إنجاز الفعل في السياق، فاللغة هي القاعدة المشتركة بين الطرفين، والرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) بنى خطابه على أساس نظام اللغة العربية، فالحديث الشريف أُلقي باللغة العربية مما عزز حبل التواصل بين المتكلم والمخاطب وأدى إلى التجاوب مع الحديث وفهم محتواه، فموضوع الحديث هو العلم ورحلة طالب العلم وهو الموضوع المبتغى من قبل السائل عن هذا الحديث.

عمل الرسول (صلى الله عليه وسلم) على لغة مسترسلة تحمل رؤية متكاملة لا يستقل فيها الشكل عن المضمون، ولأن البلاغة شعبة من شعب التواصل، فقد قامت بلاغة الرسول (صلى الله عليه وسلم) على مبدأ التواصل، واستخدام اللغة استخداماً سليماً، يضمن وصول المعاني إلى المخاطبين، كما هي في نفوس المتكلمين، بحسب اختلاف أحوالهم ومقاماتهم، وهذا ما يسمى بالسياق النفسي.

وفي السياق ذاته أيضاً ذكر أبو هلال العسكري: "وينبغي أن تعرف أقدار المعاني، فتوازن بينها وبين أوزان المستمعين، وبين أقدار الحالات، فتجعل لكل طبقة كلاماً، ولكل حال مقاماً، حتى تقييم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار الحالات. واعلم أن المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال".

إذن، ومن خلال ما سبق ذكره، يمكن القول أن بلاغة الرسول (صلى الله عليه وسلم) تجسدت في عدم الإجهاد والسهولة في القول، فتنوعت السياقات في حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فكانت رحلة طالب العلم الوظيفة المحورية في الحديث المختار، وموضوع طلب العلم ومراتبه الوظيفة البؤرة، فهذه الجولة القرائية لحديث واحد فقط، قادتنا إلى أن الحديث النبوي الشريف خطاب شكّل وحدة تواصلية بلاغية مبنية على

سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف----- د. نوال بومعزة

إستراتيجية لغوية ونفسية محكمة النسيج. حقق من خلالها الحديث النبوي الشريف جملة من الأهداف كان الترغيب في طلب العلم أهمها، فوجّه المنفعة في الحديث النبوي الشريف يكمن في تحقيق ما فيه خير ومنفعة للناس، وهذا باستعمال الرسول الكريم لإستراتيجية الإقناع المبنية على الخطاب الحجاجي الذي يتوّسل الصور الحسية القائمة على التمثيل والموازنة والاستعارة، حيث تهدف هذه الاستعمالات إلى تنويع الأساليب وتجميلها، مما يُقرّب المرسل إليه والزيادة في التأثير عليه وبالتالي إقناعه بمضمون الحديث، وهذا على الكفاءة اللغوية والتداولية للرسول الكريم عليه أفضل الصلاة أزكى سلام.

أحكام إتلاف المصحف الشريف

د. عادل مقراني

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة

الملخص:

لما كان المصحف الشريف كلام الله تعالى تأكدت في حقه جملة من الشروط والآداب المفضية إلى تعظيمه وتقديسه، وعدم امتهانه، وإلحاق ما يوجب الإثم لمن تعدى على حقه فعلا أو قولا، وللحاجة الماسة للتعرف في موضوع أحكام إتلاف المصحف الشريف؛ يعد هذا البحث تجلية لهذا الجانب المهم من أحكام المصاحف القرآنية، وقد قسمته إلى ثلاثة مطالب، الأول: إتلاف المصحف بقصد الاستخفاف. وتكلمت فيه عن حكم هذا النوع من الإتلاف، وصوره، أما **المطلب الثاني**: إتلاف المصحف للمصلحة الشرعية، وبينت فيه مفهوم المصلحة المفضية إلى الإتلاف، وحكم إتلاف المصحف للمصلحة الشرعية، وطرق الإتلاف المشروعة واختلاف العلماء فيها، وأما **المطلب الثالث**: شروط وأسباب إتلاف المصاحف والقائمين بالعملية. ووضحت شروط الإتلاف، وأسبابه، والقائم بإتلافها، ثم خاتمة البحث.

Summary of Research:

Since the Noble Quran was the word of God a series of conditions and rules led to its glory and sanctity. The people who insult the Noble Quran should be punished whether he insulted verbally or physically the need of an Islamic study concerning the punishment for those who destroy it is very important. This study is considered as a research that elucidates and explains one of the rules and teaching for the sanctity in the Noble Quran and it was divided into three demands:

First demand: the punishment of those who destroy it with different examples and the cases that allows this tearing of this book.

Second demand: the tearing of the Noble Quran for a legitimate purpose and showed the concept of interest leading to the destruction. and its Islamic ruling But the scientists of Islam had different views on the ways of destroying it and its approach.

Third demand: the condition and reasons of the tearing of the Noble Quran and those who destroy it and the conclusion of the study.

تمهيد:

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

لم تعرف البشرية عبر تاريخها الطويل كتاباً حظي بالعناية والاهتمام والرعاية على مر الأزمنة والعصور مثل القرآن الكريم، من حيث ترتيبه، و تحقيق قراءاته وكتابه، وطباعته، وبيان أحكامه ومعانيه، ورسم حروفه، فهو أشرف كتاب في الوجود؛ لأنه كلام رب البرية، فوجب تعظيمه وحفظه وصيانته من كل ما يسوءه، أو يكون سبباً لامتهانه، قال النووي: "أجمع المسلمون على وجوب تعظيم القرآن العزيز على الإطلاق وتنزيهه وصيانته"¹.
وقد تأكدت في حقه جملة من الآداب والأحكام الدالة على علو قدره ومنزلته، كاشتراط الطهارة لملاسته، والحذر من توسده واستدباره، وتعريضه لمضان امتهانه، أو بلّ الريق عند تقليب ورقه، وغيرها من الآداب المشعرة بقدسيته.

كما صرح غير واحد من أهل العلم أن الاستخفاف بالمصحف الشريف بأي وجه من وجوه الاستخفاف يعد ردة عن الإسلام، قال ابن فرحون المالكي: "ومن استخف بالقرآن أو بشيء منه أو جحدته أو حرفاً منه، أو كذب بشيء منه، أو أثبت ما نفاه أو نفى ما أثبتته على علم منه بذلك، أو شك في شيء من ذلك فهذا كافر بإجماع أهل العلم"².
فتعين على هذه الأمة القيام بكل ما هو مشروع لحفظ المصحف الشريف؛ لأن الناظر لصنيع سلف الأمة يجد حفظها له من جهتين: الأولى: من جهة صيانة الصحيح السالم من المصاحف، والثانية: من جهة إتلافهم للمصاحف التي قام المقتضى الشرعي الذي تنتفي معه احتمالات الاستخفاف والعبث .
والكلام على حكم إتلاف المصاحف أو الأجزاء القرآنية يمكن بسط القول فيه بحسب أقسام الإتلاف التي تحدث عنها العلماء، وهي ما كان القصد فيه الاستخلاف والامتهان، أو الإتلاف بقصد المصلحة المعتبرة شرعاً.

¹ - التبيان في آداب حملة القرآن، ص: 164، تحقيق: محمد الحجار، دار ابن حزم - بيروت - ط3: 1414 هـ - 1994 م.

² - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (2 / 214)، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1: 1406 هـ - 1986 م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

المطلب الأول:

إتلاف المصحف بقصد الاستخفاف.

ويحترم، ويوقر، ويصان عن كل ما ينفي قدسيته، ولا خلاف بين أهل العلم في حرمة إتلاف المصحف الشريف أو الأجزاء القرآنية إذا كانت طاهرة سليمة يمكن الانتفاع بها، كما قال ابن عبد الهادي رحمه الله: "ولا يجوز دفن مصحف صحيح ولا غسله"¹. لكن دافع الإتلاف معتبر في تعيين حكم الفعل والفاعل، فكان الاستخفاف من أصرح وأوضح المقاصد التي تكلم عليها العلماء في إتلاف المصحف الشريف.

الفرع الأول: حكم إتلاف المصحف بقصد الاستخفاف:

صرح العلماء أن إتلاف المصحف الشريف بأي وجه من وجوه الإتلاف يعد ردة عن الإسلام، قال الدردير رحمه الله: "وحرقت ما ذكر - أي القرآن وأسماء الله وأسماء الأنبياء وكذا الحديث - إن كان على وجه الاستخفاف فكذلك - يعني هي ردة"⁽²⁾. وقال القاضي عياض رحمه الله: "واعلم أن من استخف بالقرآن، أو المصحف، أو بشيء منه، أو سبهما، أو جحدده، أو حرفا منه، أو آية، أو كذب به، أو بشيء مما صرح به فيه من حكم أو خبر، أو أثبت ما نفاه، أو نفى ما أثبتته على علم منه بذلك، أو شك في شيء من ذلك؛ فهو كافر عند أهل العلم بإجماع. قال الله تعالى: **چڈڈ ژ ژ ژ ژ ژ ک ک ک ک ک ک ک ک ک ک ک** [فصلت: ٤١ - ٤٢]³ وقال ابن القيم: "ومنهم من يلقي المصحف في المكان الذي يرغب عن ذكره، ويقول إنما ألقيت كاغدا ومدادا، ومنهم من يجعله كرسيا له يضعه تحت رجله، ويرقى

¹ - مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة الأحكام، ص: 48. اعتنى به: أشرف عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، ط: 1: 1416هـ-1995م.

² - شرح السير الكبير للسرخسي (141/3)، تحقيق: حسن محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية- بيروت -، ط: 1997م.

⁽³⁾ الشفاء بتعريف حقوق المصطفى (1101/2)، تحقيق: محمد علي الجاوي، دار الكتاب العربي، ط: 1401هـ-1984م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

عليه ويتناول به حاجته، ومنهم من يكون له وعاء يضع فيه المصحف ونعله وغيره، ومنهم من يتوسده إلى غير ذلك من الأنواع التي فيها من الاستخفاف بالمصحف والإهانة له ما يدل على براءة فاعله من الله ورسوله وكتابه ودينه".¹

الفرع الثاني: صور إتلاف المصحف بقصد الاستخفاف:

لقد تنوعت وتعددت صور الاستخفاف بالمصحف الشريف المؤدية إلى إتلافه، والمتتبع لكلام العلماء يقف على نماذج لهذا الاستخفاف، ومن أهمها:

أولاً: إلقاءه في القاذورات والنجاسات استخفافاً: وهي من أشنع صور الاستخفاف بالمصحف الشريف التي ذكرها جل العلماء في باب الردة، وجعلوها من الأعمال المفضية إلى الكفر اتفاقاً، قال ابن تيمية: "وقد اتفق المسلمون على أن من استخف بالمصحف، مثل أن يلقيه في الحش أو يركضه برجله؛ إهانة له، أنه كافر مباح الدم".² ومن أقوال العلماء أيضاً:

1- قال القرافي: "الكفر قسمان: متفق عليه ومختلف فيه هل هو كفر أم لا؟ فالمتفق عليه نحو: الشُّرك بالله، وجحد ما عُلم من الدين بالضرورة، كجحد وجوب الصلاة والصوم ونحوهما، والكفر الفعليّ نحو إلقاء المصحف في القاذورات، وجحد البعث أو التُّبوت أو وصفه تعالى بكونه لا يعلم أو لا يريد أو ليس بحَيٍّ ونحوه".³ وقال أيضاً: "الرِّدَّة... عبارة عن قطع الإسلام من مكلفٍ، وفي غير البالغ خلافٌ، إما باللفظ أو بالفعل كالإلقاء بالمصحف في القاذورات، ولكليهما مراتبٌ في الظُّهور والخفاء".⁴

(1) الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعطلة (4/1428)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض-السعودية-، ط1: 1408هـ .

(2) مجموع الفتاوى (8/425) مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، -السعودية- ط: 1416هـ- 1995م.

³ - "أنوار البروق في أنواع الفروق" (1/224) دار الكتب العلمية ط1: 1418هـ.

⁴ - الذخيرة (12/13) تحقيق: محمد بو خبزة وآخرون، دار الغرب الإسلامي - بيروت - ط1: 1994م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

2- وقال النووي: في كتاب الرّدة: "هي قطع الإسلام، ويحصل ذلك تارة بالقول الذي هو كفر، وتارة بالفعل، والأفعال الموجبة للكفر هي التي تصدر عن تعمد واستهزاء بالدّين صريح، كالسجود للصنم أو للشمس، وإلقاء المصحف في القاذورات، والسّحر الذي فيه عبادة الشمس ونحوها".¹

3- وقال أبو البقاء الكفويّ: "والكفر قد يحصل بالقول تارة وبالفعل أخرى، والقول الموجب للكفر: إنكار مجمع عليه فيه نصّ، ولا فرق بين أن يصدر عن اعتقاد أو عناد أو استهزاء والفعل الموجب للكفر هو الذي يصدر عن تعمد، ويكون الاستهزاء صريحاً بالدّين، كالسجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات".²

4- قال الدّردير في باب الردّة وأحكامها: "الرّدة كفر المسلم المنتقّر إسلامه بالنطق بالشهادتين مختاراً، ويكون بأحد أمورٍ ثلاثة: بصريحٍ من القول كقوله أشرك أو أكفر بالله، أو لفظٍ، أي: قول يقتضيه... أو فعلٍ يتضمّنه أي: يقتضي الكفر ويستلزمه استلزماً بيّناً كإلقاء مصحف بقدر".³

5- قال السبكي: "كما يحكم على من سجد للصنم أو ألقى المصحف في القاذورات بالكفر، وإن لم يحدد بقلبه لقيام الإجماع على تكفير فاعل ذلك".⁴

6- قال الشيخ عليش: "باب في بيان حقيقة الرّدة وأحكامها... وسواء كفر بقول صريح في الكفر، كقوله كفر بالله أو برسول الله أو بالقرآن أو الإله اثنان أو ثلاثة أو المسيح ابن الله أو العزيز ابن الله، أو بلفظٍ يقتضيه، أي يستلزم اللفظ الكفر استلزماً بيّناً كجحد مشروعية شيءٍ مجمع عليه معلوم من الدّين ضرورةً، فإنّه يستلزم تكذيب القرآن أو

¹ - روضة الطالبين وعمدة المفتين (64/10)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط3: 1412هـ - 1991م

² - الكليات، ص 1219، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت - 1419هـ - 1998م.

³ - الشرح الكبير (301/4) طبعة دار الفكر.

⁴ - فتاوى السبكي (585/2)، دار المعرفة، لبنان - بيروت.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

الرسول, وكاعتقاد جسمية الله وتحيُّره، فإنَّه يستلزم حدوثه واحتياجه لمُحدِّثٍ ونفِيَّ صفات الألوهيَّة عنه جلَّ جلاله وعظم شأنه، أو بفعلٍ يتضمَّنُه، أيَّ يستلزم الفعلُ الكفرَ استلزماً بيِّناً، كالقاء أي رمي مصحفٍ، أي الكتاب المشتمل على النُّقوش الدالَّة على كلام الله تعالى بشيءٍ قدَّر أي مُستقَدِّر مُستعاف ولو طاهراً كبصاقٍ، ومثل إلقاءه تليخه به أو تركه به مع القدرة على إزالته لأن الدوام كالابتداء، وكالمصحف جزؤه والحديث القدسيِّ والنبويِّ ولو لم يتواتر وأسماء الله تعالى وأسماء الأنبياء عليهم الصلاة والسَّلام".¹

7- قال أبو عبد الله محمد بن قاسم الرِّصاع: "باب فيما تظهر به الرِّدَّة، قال الشيخ ابن شاس رحمه الله: ظهور الرِّدَّة إما بتصريحٍ بالكفر أو بلفظٍ يقتضيه أو فعلٍ يتضمَّنُه، قال الشيخ رحمه الله بعد نقله له قوله (بلفظٍ يقتضيه) كإنكارٍ غير حديث الإسلام وجوب ما عَلِمَ من الدِّين ضرورةً قوله (أو فعلٍ يقتضيه) كلبس الرِّثاء وإلقاء المصحف في طريق النجاسة أو السجود للصنم ونحو ذلك".²

8- وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: "الكفر قسمان: قسم يكون بأحد أمورٍ متفق عليها، وقسم يكون بأمرٍ مختلفٍ فيها.

فالأوَّل: نحو الشُّرك بالله ووجد ما علم من الدِّين بالضرورة، كجحد وجوب الصَّلَاة والصَّوم ونحوهما، والكفر الفعلي

كإلقاء المصحف في القاذورات، وكذلك جحد البعث أو النبوَّات".³

ثانياً: إحراق المصحف الشريف استخفافاً:

لا خلاف في ردة وكفر من أحرق المصحف الشريف على وجه الاستخفاف، حيث ذكر الدردير أن من موجبات

الردة: "إلقاء مصحف أو بعضه ولو كلمة، وكذا حرقه استخفافاً لا صوناً...".¹

¹ - ينظر: منح الجليل شرح مختصر خليل (205/9) دار الفكر، ط: 1409هـ - 1989م .

² - شرح حدود ابن عرفة (634/2)، دار الغرب الإسلامي، ط: 1993م.

³ - (19/35) صادر عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الطبعة الأولى، مطابع دار

الصفوة - مصر.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

وقال ابن باز: "أما إذا حرقه كارها له سابا له مبغضا له، فهذا منكر عظيم وردة عن الإسلام، وهكذا لو قعد عليه أو وطأ عليه برجله إهانة له، أو لطخه بالنجاسة أو سبه وسب من تكلم به، فهذا كفر أكبر وردة عن الإسلام والعياذ بالله".²

ثالثا: تمزيقه:

قال الشيراملسي: "ويحرم تمزيق المصحف عبثا؛ لأنه إزدراء به".³

المطلب الثاني:

إتلاف المصحف للمصلحة الشرعية

جعل العلماء إتلاف المصاحف والأجزاء القرآنية بقصد المصلحة الشرعية صورة من صور صيانتها، وطريقة لإكرامها وتعظيمها؛ لأن المصحف الشريف عرضة للتلف والبلل والتقادم الذي يجعله غير صالح للانتفاع به انتفاعا صحيحا، مما دفع بالعلماء لذكر الطرق المشروعة التي تحفظ للمصحف قدسيته ومكانته، وغرضه الصحيح الذي لأجله جُمع وُكُتِب.

الفرع الأول: مفهوم المصلحة المفضية إلى الإتلاف:

المقصود بالمصلحة المفضية إلى مشروعية إتلاف المصاحف، هي الحالة التي يكون عليها المصحف أو الأجزاء القرآنية حيث تنعدم الغاية منه، أو يصير سببا لخلاف قصده الذي كتب لأجله.

ولا ينبغي أن يتصور أن الغاية قاصرة على صلاحيته للقراءة فيه من عدمها؛ بل مفهوم المصلحة أعم من ذلك بكثير؛ وقد أحسن غانم قدوري حين قال: "إنّ جميع

¹ - الشرح الصغير (6/145 ، 146) دار المعارف، وانظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (4/301)، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، وبلغه السالك: أحمد الصاوي (2/416) تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط: 1415هـ - 1995م، و شرح مختصر خليل: الخرشى (7/62 ، 63) دار الفكر للطباعة - بيروت .

² - مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز (24/395)، جمعها: محمد بن سعد الشويعر، الناشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء.

³ - حاشية الشيراملسي على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (1/128). دار الفكر، بيروت، ط: 1404هـ/1984م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

المصاحف المخطوطة والمطبوعة في العالم، القديمة والحديثة، متفقة في الرسم والترتيب، ولا يُقدّم أيُّ منها أي إضافة إلى نص القرآن الكريم، لكن لكل نسخة من المصحف قيمة معنوية، وأهمية تاريخية وعلمية، لاسيما المخطوطة منها، ومن ثم تستحق أيُّ نسخة مخطوطة منها دراسة خاصة بها"¹ ومن وجوه الحاجة إليه:

1- الحاجة إليها في معرفة تاريخ المصحف الشريف، وخاصة أمهات المصاحف.

2- الحاجة إليها في معرفة تاريخ الخط؛ ووسائل الكتابة وأدواتها، وتاريخ العلامات في الكتابة العربية، فخطوط المصاحف القديمة في جميع الأمصار يرشد الباحثين إلى التاريخ العلمي للمسلمين، ويعينهم على معرفة وسائل الكتابة، وطرقها، وروادها، قال غانم قدوري: "...لأن جانباً كبيراً من تاريخ الكتابة العربية في تلك الفترة المتقدمة لا يزال غير معروف، ويظل الرسم العثماني بكل ما يقدم من أمثلة وصور لرسم الكلمات خير ممثل لواقع الكتابة العربية في تلك الحقبة، ولا شك في أن أي كشف جديد في مجال النصوص القديمة المكتوبة سيزيد الحقائق الكتابية التي يقدمها الرسم تأكيداً ووضوحاً".²

فبعض المصاحف القديمة التي لا يقرأ فيها لتلفها وعدم صلاحيتها لذلك، غير أنه لا يجوز أن تتلف لبقاء المصلحة

المعتبرة شرعاً؛ لأن إتلافها إهدار لثقافة الأمة ووجودها التاريخي، وتجاهل لطريق توثيقها العلمي ووسائل الكتابة عندها، كما قال غانم قدوري: "ولا شك في أن بعض المصاحف أكثر أهمية ودلالة من بعض، لكن أيُّ مصحف من المصاحف المخطوطة يرتبط بكاتب كتبه، وزمان كُتِبَ فيه، وبلد أو مدينة، وطريقة في الرسم، أو الضبط، أو الزخرفة أو التجليد، وكل ذلك ذو دلالة في دراسة شاملة تؤرخ للمصحف المخطوط في عصوره المتعاقبة، من كل الوجوه".³

¹ - لقاء الدكتور غانم قدوري الحمد مع شبكة التفسير، موقع ملتقى أهل التفسير.

² - رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية: غانم قدوري، ص: 233، طبعت اللجنة الوطنية العراقية، ط1: 1402هـ.

³ - المرجع السابق.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

3- الحاجة إليها عند الترجيح بمرسوم الخط، فقد صرح غير واحد من أهل العلم بذلك.

الفرع الثاني: حكم إتلاف المصحف للمصلحة الشرعية:

قد اتفق العلماء على جواز إتلاف المصاحف والأجزاء القرآنية إذا قام المقتضى الشرعي لذلك، بل منهم من أوجب ذلك، كما قال أحمد الدردير: "وحرق ما ذكر -أي القرآن وأسماء الله وأسماء الأنبياء وكذا الحديث-، إن كان على وجه الاستخفاف فكذلك (يعني هي ردة) وإن كان على وجه صيانتها فلا ضرر، بل ربما وجب".¹ غير أنهم اختلفوا في هذا الإتلاف المشروع في مسألتين:

المسألة الأولى: في جواز وعدم جواز بعض طرق الإتلاف، كالتحريق، والتشقيق والتمزيق، وإن اتفقوا في الغسل والدفن.

المسألة الثانية: أيهما أولى في طرق الإتلاف، هل الحرق أو الغسل، وهل يقدم الحرق أو الدفن؟

الفرع الثالث: طرق الإتلاف المشروعة واختلاف العلماء فيها.

من المهم التنبيه إلى عدم وجود طرق عصرية حديثة تختلف اختلافاً كلياً عن الطرق القديمة التي تطرق الفقهاء لذكرها في كتبهم، وما وجد منها فيرجع إلى تطوير الطريقة لا غير من مثل طريقة الفرغ، والحرق. وطرق الإتلاف المشروعة هي: الحرق والغسل والدفن والتشقيق أو التمزيق أو الفرغ.

الطريقة الأولى: الحرق:

اختلف العلماء في حكم حرق المصاحف التي ثبتت عدم صلاحيتها لسبب من الأسباب، إلى فريقين:

¹ - شرح السير الكبير للسرخسي (3/141)، تحقيق حسن محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، 1997م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

الفريق الأول: القائلون بجواز إتلافها بالحرق: وذهب إلى هذا القول المالكية

والشافعية، وبه قال بعض الحنابلة، وهو قول جمهور العلماء، ومن أقوالهم:

1- قال ابن بطلال المالكي في شرحه لحديث البخاري¹: "وفي أمر عثمان بتحريق

الصحف والمصاحف حين جمع القرآن جواز تحريق الكتب التي فيها أسماء الله تعالى وأن ذلك إكرام لها، وصيانة من الوطء بالأقدام وطرحها في ضياع من الأرض، وروى معمر عن ابن طاووس عن أبيه أنه كان يحرق الصحف إذا اجتمعت عنده الرسائل فيها بسم الله الرحمن الرحيم، وحرق عروة بن الزبير كتب فقه كانت عنده يوم الحرة"².

2- قال أحمد الدردير المالكي: "وحرق ما ذكر -أي القرآن وأسماء الله وأسماء الأنبياء

وكذا الحديث-، إن كان على وجه الاستخفاف فكذلك (يعني هي ردة) وإن كان على وجه صيانتها فلا ضرر، بل ربما وجب، وكذا كتب الفقه إن كان على وجه الاستخفاف بالشرعية فكذلك (أي هي ردة) وإلا فلا"³.

3- قال القرطبي المالكي: "قال القاضي أبو بكر لسان الأمة: جائز للإمام تحريق

الصحف التي فيها القرآن إذا أداه الاجتهاد إلى ذلك"⁴.

قال الخطاب في مصحف كتب من دواة ثم بعد الفراغ وُجد فيها فأرة مَيْتَةٌ: "وإن

كان لا يمكن غَسَله فيحتمل أن يفعل به ما تقدم من دفته، أو حرقه ونحوه"⁵.

4- قال الخطيب الشربيني الشافعي: "كره إحراق خشب نقش بالقرآن، إلا إن قصد

¹ - أخرج البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك في قصة جمع عثمان رضي الله عنه الناس على مصحف واحد، وفيه: " وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أم يحرق." كتاب فضائل القرآن: باب جمع القرآن رقم: 4987.

² - شرح ابن بطلال على صحيح البخاري (226/10)، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 2003م

³ - شرح السير الكبير للسرخسي (141/3)، الشركة الشرقية للإعلانات، ط: 1971م.

⁴ - الجامع لأحكام القرآن (55/1)، تحقيق: سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض.

⁵ - مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (119/1) دار الفكر، ط: 1412 هـ - 1992م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

به صيانة القرآن فلا يكره، كما يؤخذ من كلام ابن عبد السلام، وعليه يُجْمَلُ تحريق عثمان رضي الله تعالى عنه المصاحف".¹

5- قال ابن حجر الشافعي: "وأكثر الروايات صريحٌ في التحريق، فهو الذي وقع".²

6- قال الإمام الرحيباني الحنبلي: "وما تنجس أو كتب من قرآن أو حديث أو كتاب فيه ذلك بنجس يلزم غسله أو حرقه فإن الصحابة رضي الله عنهم حرقوه لما جمعه، قال ابن الجوزي: إنما فعلوا ذلك لتعظيمه وصيانته انتهى، وكان طاووس لا يرى بأساً أن تحرق الكتب صيانة لها عن الامتهان".³

7- ونقل الزركشي اختيار الحلبي لهذا القول: "قاله الحلبي قال وله غسلها بالماء وإن أحرقتها بالنار فلا بأس أحرقت عثمان مصاحف فيها آيات وقراءات منسوخة ولم ينكر عليه".⁴

8- وقال صديق حسن خان: " وإحراقه بقصد صيانته بالكلية لا امتهان فيه بوجه بل فيه دفع سائر صور الإهانة فهو الأولى بل المتعين، وأما القول بتعين الغسل ففساده ظاهر مع أنه لا يمكن في الأوراق المطبوعة كما لا يخفى".⁵

9- وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة بالمملكة العربية السعودية: "إذا بليت أوراق المصحف وتمزقت من كثرة القراءة فيها مثلاً، أو أصبحت غير صالحة للانتفاع بها، أو عثر فيها على أغلاط من إهمال من كتبها أو طبعها، ولم يمكن إصلاحها، جاز دفنها بلا تحريق،

¹ - مغني المحتاج للشريبي (73/1) تحقيق محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، ط: 1997م.

² - فتح الباري بشرح صحيح البخاري (636/8) إشراف: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379.

³ - مطالب أولي النهى (159/1)، منشورات المكتب الإسلامي، ط: 1961م.

⁴ - البرهان (106/2) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط: 1376 هـ - 1957 م.

⁵ - مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: المباركفوري (327/7) إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية - الهند - ط: 3: 1404 هـ، 1984 م

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

وجاز تحريقها ثم دفنها بمكان بعيد عن القاذورات ومواطئ الأقدام، صيانة لها من الامتهان، وحفظاً للقرآن من أن يحصل فيه لبس أو تحريف أو اختلاف بانتشار المصاحف التي طرأت عليها أغلاط في كتابتها أو طباعتها".¹

الفريق الثاني: القائلون بعدم إتلافها بالحرق: وذهب إلى هذا القول الأحناف، وبعض الحنابلة والشافعية، ويرى أصحاب هذا الرأي كراهية حرق المصحف، ومنعه حتى إذا قام المقتضى الشرعي لإتلافه؛ لأن الأولى دفنه أو غسله. وممن صرح بذلك من العلماء:

2- قال السرخسي الحنفي: "لا ينبغي له أن يحرق بالنار ذلك أيضاً؛ لأن من الجائز أن يكون فيه شيء من ذكر الله تعالى، ومما هو كلام الله، وفي إحراقه بالنار من الاستخفاف ما لا يخفى".²

3- قال ابن عابدين الحنفي: "وفي الذخيرة³: المصحف إذا صار خليفاً-أي: بالياً- وتعذرت القراءة منه لا يحرق بالنار إليه أشار محمد وبه نأخذ، ولا يكره دفنه وينبغي أن يلف بخرقه طاهرة، ويلحد له؛ لأنه لو شق ودفن يحتاج إلى إهالة التراب عليه وفي ذلك نوع تحقير إلا إذا جعل فوقه سقف، وإن شاء غسله بالماء، أو وضعه في موضع طاهر لا تصل إليه يد محدث ولا غبار ولا قدر تعظيماً لكلام الله عز وجل".⁴

4- قال البهوتي الحنبلي: "ولو بلي المصحف أو اندرس دفن نصاً، ذكر أحمد أن أبا الجوزاء بلي له مصحف فحفر له في مسجده فدفنه وفي البخاري أن الصحابة حرقتهم بالحاء المهمة لما جمعه وقال ابن الجوزي ذلك لتعظيمه وصيانته".⁵

¹ - جمعها: أحمد بن عبد الرزاق الدويش (144/4) رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء -الإدارة العامة للطبع - الرياض، ط: 1: 1417هـ - 1996م

² - شرح السير الكبير للسرخسي (141/3).

³ - ليست ذخيرة القرافي المالكي.

⁴ - حاشية ابن عابدين (422/6)، مطبعة دار الفكر، ط: 1966م.

⁵ - كشاف القناع عن متن الإقناع (166/1) تحقيق إبراهيم أحمد عبد الحميد، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: 1997م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

5- قال السيوطي الشافعي: " وحزم القاضي حسين في تعليقه بامتناع الإحراق؛ لأنه خلاف الاحترام والنووي بالكراهة، وفي بعض كتب الحنفية أن المصحف إذا بلي لا يحرق بل يحفر له في الأرض ويدفن وفيه وقفة لتعرضه للوطء بالأقدام".¹

الترجيح بين القولين:

إن القول بمشروعية طريقة الحرق هو قول جمهور العلماء؛ لفعل عثمان وأمره بحرق ما خالف مصحف الإمام، وكان ذلك بحضور الصحابة، كما صح في البخاري من طريق أنس بن مالك، أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يُعازي أهل الشام في فتح إزمينية، وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة: أن أرسلني إلينا بالمصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت بها إليه، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للزهد القرشيين: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سوى ذلك من القرآن، في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق".²

فيعتبر هذا حجة لمن قال بطريقة الحرق، وحجة على من ذهب إلى القول بعدم جواز إتلافها بالحرق.

الطريقة الثانية: الغسل أو المحو بالماء:

اتفق العلماء طريقة إتلاف المصاحف أو الأجزاء القرآنية بطريقة الغسل والحو بالماء، ولم أقف في حدود بحثي على من قال بخلاف هذا القول، وقد صرح بذلك جمع من العلماء

¹ - الإتيان (172/2).

² - أخرجه البخاري: كتاب فضائل القرآن: باب جمع القرآن رقم: 4987.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

منهم:

1- قال القرطبي: "من حرّمته ألا يمحوه من اللوح بالبصاق ولكن يغسله بالماء... ومن حرّمته ألا يتخذ الصحيفة إذا بليت ودرست وقاية للكتب، فإن ذلك جفاء عظيم، ولكن يمحوها بالماء".¹

2- قال الهيثمي: وأفتى بعضهم في مصحف تنجس بغير معفو عنه بوجوب غسله، وإن أدى إلى تلفه، ولو كان ليتيم ويتعين فرضه على ما فيه فيما إذا مست النجاسة شيئاً من القرآن بخلاف ما إذا كانت في نحو الجلد أو الحواشي".²

3- قال الرحيباني: "إن الماء والنار خلق من خلق الله تعالى، ويتجه المراد بغسل المصحف والكتاب بالماء وحرقهما بالنار إذا كانا - أي الماء والنار - طاهرين، أما إذا كانا نجسين فلا يجوز غسل ولا تحريق بهما، صونا لهما عن النجاسة، وحينئذ فيعدل إلى دفنهما في موضع لا تطؤه الأرجل؛ لأن عثمان دفن المصاحف بين القبر والمنبر، هذا إذا كانا مكتوبين بطاهر أما إذا كانا مكتوبين بنجس فغسلهما أو حرقهما بماء أو نار طاهرين أولى من دفنهما كما لا يخفى وهو متجه".³

الطريقة الثالثة: الدفن:

وصرح بهذه الطريقة الحنفية و الحنابلة، غير أنهم جعلوا لها شروطاً وضوابطاً تحفظ للقرآن قدسيته، كأن يجعل في خرقة طاهرة، ويدفن في محل طاهر غير ممتلئ لا يوطأ، وأن يلحد ولا يشق له حتى لا يهال عليه التراب فيمتلئ، وممن صرح بذلك:

1- قال الإمام العيني: "قال أصحابنا الحنفية إن المصحف إذا بلي بحيث لا ينتفع به

¹ - الجامع لأحكام القرآن (28/1).

² - تحفة المحتاج بشرح المنهاج (220/1): تحقيق: عبد الله محمود عمر محمد، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

³ - مطالب أولي النهى (159/1).

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

يدفن في مكان طاهر بعيد عن وطء الناس".¹

2- قال ابن عابدين الحنفي: "المصحف إذا صار خلقاً-أي: بالياً- وتعذرت القراءة منه... لا يكره دفنه وينبغي أن يلف بخرقة طاهرة، ويلحد له؛ لأنه لو شق ودفن يحتاج إلى إهالة التراب عليه وفي ذلك نوع تحقير إلا إذا جعل فوقه سقف".²

3- قال الحصكفي: "المصحف إذا صار بحال لا يقرأ فيه يدفن كالمسلم".³

4- قال ابن تيمية رحمه الله: "وأما المصحف العتيق والذي تحرق وصار بحيث لا ينتفع به بالقراءة فيه فإنه يدفن في مكان يصاب فيه كما أن كرامة بدن المؤمن دفنه في موضع يصاب فيه".⁴

5- قال ابن مفلح: "وقيل إن نجس ورقة المكتوب فيه أو كتب بشيء نجس أو بُلَّ واندرس أو غرق دفن كالمصحف نُص عليه في المصحف".⁵

الطريقة الرابعة: التشقيق أو التمزيق :

إذا كان العلماء لم يختلفوا في غسل المصاحف ودفنها صونا لها، فقد اختلفوا في طريقة التشقيق والتمزيق على قولين:

القول الأول: لا ينبغي تشقيق المصاحف وتمزيقها: لأن هذا الفعل يقطع الحروف ويفرق الكلم فيفسد المعنى ابتداءً، وهذا ازدراء بالمكتوب، وهو ما نقله الزركشي والسيوطي عن الحلبي، قال الزركشي: "مسألة: في حكم الأوراق البالية من المصحف: وإذا احتيج

¹ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري(537/13) دار إحياء التراث العربي - بيروت، وينظر: الفتاوى الهندية (323/5)

² - حاشية ابن عابدين (422/6).

³ - الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة (177/1)، دار الفكر - بيروت، ط: 1386.

⁴ - مجموع الفتاوى لابن تيمية 599/12.

⁵ - الآداب الشرعية والمنح المرعية (274/2) تحقيق: شعيب الأرنؤوط و عمر القيام، مؤسسة الرسالة- بيروت- ط3: 1419هـ، 1999م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

لتعطيل بعض أوراق المصحف لبلاء ونحوه فلا يجوز وضعه في شق أو غيره ليحفظ لأنه قد يسقط ويوطأ ولا يجوز تمزيقها لما فيه من تقطيع الحروف وتفرقه الكلم وفي ذلك إزراء بالمكتوب كذا قاله الحلبي¹.

ومن المحاذير التي يمكن أن يعلل به القول بالمنع؛ مآل هذه الأوراق الممزقة، وكيفية التصرف معها، والتي تنحصر في الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأول: وضعها في الحاويات المخصصة لرمي الأوراق، وهذا فيه اعتراض ظاهر، وهو مجاورتها لأوراق لا تتناسب وطبيعة الأوراق الممزقة التي كتب فيها كلام الله تعالى قبل تمزيقها، مع استحالة بقائها دون التصرف فيها.

الاحتمال الثاني: إتلاف الأوراق الممزقة بأحد طرق الإتلاف المشروع مثل الحرق، أو الدفن، وهذا الاحتمال يعترض عليه بإمكانية الحرق أو الدفن دون التمزيق.

الاحتمال الثالث: إعادة تصنيعها بعد وضعها في الماكينات الخاصة بالورق، حيث ورد سؤال لهيئة كبار العلماء حول هذا الموضوع فمنعت ذلك بإجماع أعضاء الهيئة².

القول الثاني: يجوز تمزيقها وتشقيقها صوتاً لها.

وذهب أصحاب هذا القول لجواز تمزيقها وتشقيقها إذا قام المقتضى الشرعي لهذه الطريقة، وحجتهم فعل عثمان، حيث ثبت عنه أنه شقق المصاحف، فقد روى عمر بن شبة بسند صحيح في تاريخ المدينة قال: "حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال حدثنا شعبة عن أبي إسحاق عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص قال: أدركتُ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شقق عثمان رضي الله عنه المصاحف، فأعجبهم ذلك أو قال: لم يُنكر ذلك منهم أحد"³

¹ - البرهان (106/2)، وينظر: الإتيان (172/2). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1394هـ - 1974 م.

² - (461/5) فتوى رقم (9798).

³ - تاريخ المدينة: عمر بن شبة (1004/3)، تحقيق: فهميم محمد شلتوت، و أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد، ص: 86. تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية - الرياض.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

لكن هذا التمزيق يجب أن يضبط لصعوبة الإتيان على جميع الحروف، ومن تمام ضبط هذه الطريقة أن تدفن هذه الأوراق الممزقة تمزيقا تاما؛ لأن تركها مع بقية الأوراق، أو رميها في الأماكن المخصص للرمي العام؛ وإن كان خاصا بالأوراق ففيه محذور جلي، وعليه جواز هذه الطريقة ابتداء مع العناية بالأوراق الممزقة كدفنها، والله أعلم.

الطريقة الخامسة: إغراق المصحف.

وهذه الطريقة أعم من الغسل، قال ابن عابدين: "أما غيره من الكتب التي لا ينتفع بها... يمحي عنها اسم الله وملائكته ورسله ويجرق الباقي، ولا بأس أن تلقى في ماء جار كما هي، أو تدفن وهو أحسن"¹.

المطلب الثالث:

شروط وأسباب إتلاف المصاحف والقائمين بالعملية.

بما أن إتلاف المصاحف خروج عن الأصل الواجب لها، وهو حفظها وصيانتها، وعدم امتهاؤها بأي وجه من الوجوه، فإن إتلافها متوقف على توفر جملة من الشروط والأسباب التي تجعل الإتلاف صورة من صور إكرامها وصيانتها، وطريقة من طرق عناية المسلمين بكتاب ربهم سبحانه وتعالى، كما قال ابن مفلح: "فقد جاز غسله وتحريقه لنوع صيانة"².

كما أن تعيين المصاحف التي ينبغي أن تتلف، ومن يتولى أمر الإتلاف من أهم المسائل ذات الصلة الوثيقة بموضوع إتلاف المصحف الشريف.

الفرع الأول: شروط الإتلاف:

من أهم شروط إتلاف المصاحف والأجزاء القرآنية:

1- أن يكون من باب الصيانة والحفظ له: وهذا شرط رئيس فاصل بين الإتلاف

¹ - حاشية ابن عابدين (1/177).

² - كتاب الفروع (1/248)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1: 1424 هـ -

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

المشروع وغير المشروع المفضي إلى الردة والكفر؛ لأن الحامل الأصلي على إتلاف المصاحف والأجزاء القرآنية هو إكرامها وصيانتها وحفظها حتى لا تهان ويستخف بها. وقد صرح غير واحد من العلماء بهذا الشرط، قال أحمد الدردير: "وحرق ما ذكر - أي القرآن وأسماء الله وأسماء الأنبياء وكذا الحديث-... إن كان على وجه صيانتها فلا ضرر، بل ربما وجب".¹ وقال ابن تيمية رحمه الله: "وأما المصحف العتيق والذي تحرق وصار بحيث لا ينتفع به بالقراءة فيه فإنه يدفن في مكان يسان فيه، كما أن كرامة بدن المؤمن دفنه في موضع يسان فيه".²

2- أن لا يكون من الأمهات؛ لأن الأمهات عمدة الإسلام فلا يليق إتلافها لضياح المصلحة الراجحة معها، فقد سئل أبو إسحاق الشاطبي عن كتاب أو مصحف تحل فيه نجاسة. فأجاب: " إن كانت نسخة المصحف أو الكتاب من الأمهات المعتبرة التي يرجع إليها أو يعتمد في صحة غيرها عليها، أو لا يكون ثم نسخة من الكتاب سوى ما وقعت فيه النجاسة، فالحكم أن يزال من جرم النجاسة ما استطيع عليه، ولا إثم للأثر، فإن الصحابة رضوان الله عليهم تركوا مصحف عثمان رضي الله عنه وعليه الدم، ولم يمحوه بالماء ولا اتلفوا موضع الدم لكونه عمدة الإسلام، وأما إن لم يكن الكتاب أو المصحف كذلك، ينبغي أن يغسل الموضع ويجبر إن كان مما يجبر، أو يستغنى عنه بغيره، والله أعلم، فهذا ما ظهر من الجواب"³

3- أن تتعذر صيانتها: فالمقدم وجوبا صيانة المصاحف قبل إتلافها، فلا يتعرض لحرقتها أو دفنها أو غسلها إلا عند تعذر إصلاحها، لأنه الإتلاف المشروع من قبيل الضرورة التي تقدر بقدرها. فإحراق كتب العلم والدين إتلاف للمصالح والمنافع، وأولى من ذلك

¹ - شرح السير الكبير للسرخسي (141/3)، تحقيق حسن محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، ط: 1997م.

² - مجموع الفتاوى: ابن تيمية (599/12).

³ - المعيار المغرب والجامع المغرب: الونشريسي (30-29/1) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، ط: 1401هـ-1991م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

وأسبق المصحف الشريف. فلا يتعين الإتلاف إلا إذا تعذر الإصلاح.

4- أن لا يُنتفع به¹: والمنفعة المرجوة من المصحف إذا تعذرت بحيث يصير عدم الانتفاع راجحا، وقتها يتعين الإتلاف، قال ابن عابدين: "أما غيره من الكتب التي لا ينتفع بها... يمحي عنها اسم الله وملائكته ورسله ويجرق الباقي، و لا بأس أن تلقى في ماء جار كما هي، أو تدفن وهو أحسن"²، وقال ابن تيمية رحمه الله: "وأما المصحف العتيق والذي تحرق وصار بحيث لا ينتفع به بالقراءة فيه فإنه يدفن في مكان يصاب فيه، وقال الإمام العيني: "قال أصحابنا الحنفية إن المصحف إذا بلي بحيث لا ينتفع به يدفن في مكان طاهر بعيد عن وطء الناس"³

وتقدير انتفاء الفائدة المرجوة من المصاحف القديمة البالية ليس لجميع الناس؛ لأن المنفعة ليست قاصرة على القراءة فقط.

الفرع الثاني: أسباب إتلاف المصاحف أو الأجزاء القرآنية.

إن المتتبع لكلام العلماء في مسألة إتلاف المصحف الشريف يلحظ حرصهم الشديد على حرمة وقدسيته؛ لذا يقف على تنصيبهم على الأسباب المعتبرة شرعا لجواز إتلافه، ومنها:

أولا: خشية الاختلاف والتفرق: وهذا من أظهر الأسباب الحاملة على إتلاف المصاحف والأجزاء القرآنية عند أول فعل في تاريخ هذه الأمة دال على مشروعية الإتلاف بالحرق أو الغسل أو الدفن أو المحو، قال ابن العربي عن جمع القرآن وإحراق بقيّة المصاحف: "وأما جمع القرآن، فتلك حسنته العظمى، وحصلته الكبرى، وإن كان وجدها

¹ - ضابط المنفعة هو نفسه مفهوم المصلحة المفضية إلى الإتلاف، ص 06.

² - حاشية ابن عابدين (1/177).

³ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري (13/537)، وينظر: الفتاوى الهندية (5/323)، ضبط: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية - بيروت - ط1: 1421 هـ - 2000 م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

كاملة، لكنه أظهره وردَّ الناس إليها، وحسم مادة الخلاف فيها".¹

وكذلك فعل مروان بمصحف حفصة رضي الله عنها بعد موتها، قال السخاوي: "فلما فرغ عثمان من أمر المصاحف حرق ما سواها، ورد تلك المصاحف الأولى إلى حفصة فكانت عندها، فلما ولي مروان المدينة طلبها ليحرقها فلم تجبه حفصة إلى ذلك ولم تَبعث بها إليه، فَلَما ماتت حضر مروان في جنازتها وطلب الصحف من أخيها عبد الله بن عمر وعزم عليه في أمرها، فسيرها إليه عند انصرافه فحرقها خشية أن تظهر فيعود الناس على الاختلاف".²

ثانيا: وقوع الغلط في المصاحف: سواء كان هذا الغلط متعمدا أو غير متعمد، وإن كان الأول من قبيل الأفعال الكفرية التي حكى فيها القاضي عياض إجماع أهل العلم، وأما الثاني وهو ما كان نتيجة سهو، وقد صرح العلماء بعدم تأثيم صاحبه، لكن يتعين عليه إصلاحه دون إتلاف المصحف بالكلية، كما قال العز بن عبد السلام: "لا يجوز لمن لا يعرف ضبط القرآن أن يضبطه، لما في ذلك من تضليل الجهال، وإذا كان هذا عالما فبدر منه ما لا شعور له به لم يأثم، إذ لا يخلو من مثل هذا أحد إلا المتبحرون في العربية، والأولى به أن يتفقد ما كتبه ليصلح ما عساه يتفق منه من لحن أو اختلال"³

وإذا تعذر الإصلاح اضطررنا إلى إتلافه صيانة له لقيام المصلحة الشرعية الراجحة التي يقدرها أهل الاختصاص، ومن نماذج الغلط الواقع في المصاحف:

أ- الغلط في كتابة الكلمات أو الآيات.

ب- الغلط في ترتيب الآيات أو السور.

¹ - العواصم من القواصم، ص 80، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - السعودية - ط1: 1419 هـ .

² - مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: علي القاري (4/1519)، دار الفكر - بيروت - ط1: 1422 هـ - 2002 م

³ - فتاوى العز بن عبد السلام، ص: 262، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الفتاح، دار المعرفة - بيروت - ط1: 1406 هـ - 1986 م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

ت- سقوط بعض أجزاء المصحف [النقص في المصحف].

وفي جميع هذه النماذج لا يلجأ إلى الإتلاف إلا إذا تعذر الإصلاح، كما جاء في نص فتوى اللجنة الدائمة جواباً عن كيفية التعامل مع المصاحف المغلوة أيهما أفضل: حرقها أم دفنها في التراب؟ وهل المصحف يعتبر مغلوفاً إذا كان هناك تقدّم وتأخير في السورة؟

أولاً: الواجب تصحيحه إن تيسر؛ محافظة على القرآن، وإبقاء على المال فإن لم يتيسر تعديل الغلط منع نشره بالقضاء عليه، إما بتحريقه أو دفنه"¹

وجاء أيضاً: "إذا بليت أوراق المصحف وتمزقت من كثرة القراءة فيها مثلاً، أو أصبحت غير صالحة للانتفاع بها، أو عثر فيها على أغلاط من إهمال من كتبها أو طبعها ولم يمكن إصلاحها جاز دفنها بلا تحريق، وجاز تحريقها ثم دفنها بمكان بعيد عن القاذورات ومواطن الأقدام، صيانة لها من الامتهان وحفظاً للقرآن من أن يحصل فيه لبس أو تحريف أو اختلاف؛ بانتشار المصاحف التي طرأت عليها أغلاط في كتابتها أو طباعتها"²

ثالثاً: إذا بليت بعض الأوراق وتمزقت: حيث يتعطل معها النفع المرجو من المصحف الشريف فيجوز إتلافها، كما صرح بذلك الأئمة والعلماء، قال الزركشي: "مسألة هو في حكم الأوراق البالية من المصحف، وإذا احتيج لتعطيل بعض أوراق المصحف لبلاء ونحوه فلا يجوز وضعه في شق أو غيره ليحفظ لأنه قد يسقط ويوطأ ولا يجوز تمزيقها لما فيه من تقطيع الحروف وتفرقه الكلم وفي ذلك إضرار بالمكتوب، كذا قاله الحلبي قال وله غسلها بالماء وإن أحرقتها بالنار فلا بأس"³ وقال ابن تيمية رحمه الله: "أما المصحف العتيق والذي تحزق وصار بحيث لا ينتفع به بالقراءة فيه، فإنه يدفن في مكان يسان فيه، كما أن

¹ - (23/6) رقم الفتوى: 6252 .

² - (25/6) الفتوى رقم 176 .

³ - البرهان في علوم القرآن (2/106).

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

كرامة بدن المؤمن دفنه في موضع يصاب فيه"¹. وقال القرطبي: "لا يتخذ الصحيفة إذا بليت ودرست وقاية للكتب، فإن ذلك جفاء عظيم، ولكن بمحوها بالماء"²، وقال أبو داود "باب حرق المصحف إذا استغني عنه" وروى أبو عبيدة عن إبراهيم قوله: "وكانوا يأمرن بورق المصحف إذا بلي أن يدفن"³

رابعا: إذا تنجست وتعذر تطهيرها: اتفق العلماء على وجوب تطهير المصحف الشريف إذا تنجس، وأمكن تطهيره؛ لأن بقاءه بالنجاسة استدامة لسبب امتهانه، كما أن تطهيره صيانة له، ومراعاة لحرمة، ولو أدى ذلك لتلفه بالكلية سواء بغسله، أو دفنه، أو حرقه، قال الهيثمي: "وأفتى بعضهم في مصحف تنجس بغير معفو عنه بوجوب غسله وإن أدى إلى تلفه"⁴ وقال ابن مفلح: "ويحرم أن يكتب القرآن وذكر الله تعالى بشيء نجس أو عليه أو فيه، فإن كتب به أو عليه أو فيه غسلًا. وقيل إن نجس ورقة المكتوب فيه أو كتب بشيء نجس أو بئلاً واندرس أو غرق دفن كالمصحف نُصَّ عليه في المصحف إذا بلي"⁵، وقال الدسوقي: "وأما لو كتب المصحف بنجس أو متنجس فإنه يبيل خلافا لبعضهم"⁶، وقال ابن مفلح: "وما تنجس أو كتب عليه بنجس غسل، قال أيضا: يلزم غسله"⁷، وقال محمد عليش: "وإن كتب مصحف بمداد متنجس محي بماء طهور أو أحرق"⁸.

الفرع الثالث: القائم بإتلاف المصاحف:

- 1- مجموع الفتاوى لابن تيمية (599/12).
- 2- الجامع لأحكام القرآن (28/1).
- 3- فضائل القرآن: القاسم بن سلام، ص: 243، تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين، دار ابن كثير-بيروت-ط1: 1415 هـ-1995 م
- 4- تحفة المحتاج بشرح المنهاج (220/1).
- 5- الآداب الشرعية والمنح المرعية (274/1).
- 6- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (61/1).
- 7- كتاب الفروع (248/1).
- 8- منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل (56/1).

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

من المتقرر أن إتلاف المصاحف ليس متروكا لعامة الناس؛ لعظم الأمر، وحاجة القائم به لفقه أحكام إتلاف المصحف الشريف. فأرى أن يفرق بين حالتين:

الحال الأولى: إذا كانت المصاحف كثيرة، فالإتلاف لولي الأمر، و أهل العلم، قال القرطبي: "جائز للإمام تحريق الصحف التي فيها القرآن إذا أداه الاجتهاد إلى ذلك"¹.

وهذا يدل عليه صنيع عثمان بن عفان رضي الله عنه حيث لقي الاستحسان من الصحابة رضي الله عنهم، قال مصعب بن سعد: ((أدركت الناس متوافرين حين حرق عثمان المصاحف فأعجبهم ذلك، وقال: لم ينكر ذلك منهم أحد"²، وقال علي رضي الله عنه: "يا أيها الناس، لا تغلوا في عثمان، ولا تقولوا له إلا خيرا في المصاحف وإحراق المصاحف، فوالله، ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا جميعا، قال: والله، لو وُلِّيت لفعلتُ مثلاً الذي فعل"³، وفيه إشارة إلى أن الأمر في مثل هذه المسائل لولي الأمر، ولأهل العلم، كما قال الطبري فيما فعله عثمان: "وجمعهم على مصحف واحد وحرف واحد وحرق ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه وعزم على كل من كان عنده مصحف مخالف للمصحف الذي جمعهم عليه أن يحرقه فاستوثقت له الأمة على ذلك بالطاعة ورأت أن فيما فعل من ذلك الرشد والهداية"⁴.

كما يمكن أن تلحق هذا الزمان الهيئات الشرعية المفوضة من ولي الأمر، كوزارة الشؤون الدينية ومديرياتها باعتبارها خليفة لولي الأمر؛ ولأنها القائمة على القضايا الشرعية، أو الهيئات والمراكز المتخصصة كما هو الحال في بعض الدول، وللوزارة الوصية على الشؤون

¹ - الجامع لأحكام القرآن (55/1).

² - كتاب المصاحف: ابن أبي داود ص: 19. تحقيق: محمد بن عبده، دار الفاروق الحديثة - مصر - ط1: 1423هـ - 2002م

³ - رواه ابن أبي داود في كتاب المصاحف باب جمع عثمان المصاحف ص 30. وصحح ابن حجر إسناده. ينظر فتح الباري (634/8).

⁴ - تفسير ابن جرير الطبري (63/1-64)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1: 1420 هـ - 2000 م.

أحكام إتلاف المصحف الشريف ----- د. عادل مقراني

الدينية أن تفوض من تراه أهلا للقيام بعملية الإتلاف .

الحال الثانية: إذا كان مصحفا خاصا: ففي هذه الحال لدينا احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون الشخص عارفا بأحكام الإتلاف، وشروطه، وطرقه، وما يتعلق به، فله أن يفعل ذلك، فقد ذكر الإمام أحمد أن أبا الجوزاء بلي له مصحف فحفر له في مسجده فدفنه.¹

الاحتمال الثاني: أن يكون الشخص جاهلا لأحكام الإتلاف وشروطه وطرقه؛ فهذا تتعين فيه الحرمة، لأن الأصل عدم الإتلاف.

وإن كان الأولى أن يعطى للجهات المسؤولة في الحالتين، غلقا لباب الفتنة، وباب التحرؤ على قدسية المصحف الشريف.

خاتمة:

يعتبر موضوع إتلاف المصاحف والأجزاء القرآنية من أهم الموضوعات ذات الصلة الوثيقة بأحكام القرآن الكريم التي ينبغي أن تأخذ حقيها من النظر والتعلم والتعليم والتطبيق، إذ نرى أن الإتلاف قد طال بعض المصاحف العريقة النافعة بحجج قاصرة، وفقه ضيق دون اعتبار للمفهوم العام لمعنى المصلحة المعتبرة عند الإتلاف، والمسؤولية واقعة على عاتق العلماء والدعاة والمؤسسات والجامعات المتخصصة والمساجد؛ التي يتعين عليهم جميعا رعاية المصحف الشريف، وحفظه وصيانته حال صلاحيته، وإكرامه حال تلفه، كما يجب أن توجد مراكز متخصصة في جمع المصاحف التالفة، والتصرف فيها وفق الأحكام الشرعية المنصوص عليه.

¹ - كتاب الفروع (1/194).

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية المعاصرة "دراسة مقارنة"

د. إبراهيم رحمانى
جامعة الوادي

الملخص:

إن للعرف في الشريعة الإسلامية مكانة معتبرة، نابعة من وظيفته القائمة على تسهيل وانسياب حركة المجتمع بما يعزز انسجامه وتجانسه؛ حيث يقوم بحماية منظومة القيم الاجتماعية من خلال توجيه السلوك ضد المؤثرات السلبية التي تعيق وظيفة المجتمع. وتحيل نصوص الكتاب والسنة إلى الرجوع إلى العرف واعتماده في معرفة الحكم الشرعي أو في تنفيذه، تأكيداً لأصالة الوظيفة التشريعية والقضائية للعرف، وتشجيعاً على استثماره والإفادة منه. والملاحظ أن الأعراف قد تصاب بأعطاب وأمراض، خاصة عند التحولات الاجتماعية؛ فتفقد وظائفها الحيوية أو كفاءتها الوظيفية، فتتحرف بها إلى التحايل والتعقيد، وتدفع بها للتركيز على المظاهر والشكليات وإهمال المضامين، كما تجعلها سريعة التغير قليلة الإلزام. وهذا كله يؤثر تأثيراً بالغاً على الأدوار الوظيفية للعرف؛ ومن ثم فإن أعرافنا الاجتماعية بحاجة ماسة إلى تلافي سلبياتها وحسن استثمار وتفعيل إيجابياتها. وتقتضي المصلحة الاجتماعية التصدي لوقف تدهور القيم والأعراف، من خلال صناعة أعراف صالحة جديدة، وبمواصفات تتسم بالحياة والنقاء القيمي.

Abstract :

Custom in Islamic law enjoys considerable prestige, stemming from its function based on facilitating and flow of society to enhance the harmony and homogeneity, where the custom tasks of protecting social values system by directing behavior against negative influences that hinder the function of society. The custom also analyzes the texts of the Quran and Sunnah by returning to the custom for adoption in knowledge of legal judgment or in its implementation, in order to emphasize the authenticity of the legislative and judicial function to custom, and to encourage investment and to benefit from it.

It is noted that the custom may be affected barbed diseases, especially in the social transformations; where they lose its vital functions or functional efficiency, and this significantly affect the functional roles of the custom. Thus, our social custom desperately needs to avoid their drawbacks, a good investment and activate the positives. Social interest requires tackling to stop the deterioration of values through the creation of new custom and suitable with vibrant attributes and values purity.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

مقدمة:

ومما لا شك فيه أن العرف يتولد من متطلبات المجتمع واحتياجاته المتجددة، وله دور محوري في تسهيل حركته، بحيث يحفظ منظومة القيم، ويحقق الانسجام والتجانس بين مكوناته، ويظهر هذا جليا في مختلف المناسبات الاجتماعية في الأفراح والأتراح. ومن ثم فإن أي انحراف أو سوء توجيه لهذا العرف سوف يكون له تأثير عميق على تماسك البنية الاجتماعية.

ومن جهة أخرى نجد أن شرائح واسعة في مجتمعاتنا قد حوّلت العادات إلى مقدسات - بقطع النظر عن مشروعية ذلك أو فائدته-؛ ففي مراحل الضعف تكاد تنعدم روح المغامرة كما أن كل جديد ينظر إليه بشيء من الريب الناشئ عن خمود الهمة وصعوبة التكيف. ثم إن قطاعا اجتماعيا له وزنه ارتبطت مصالحه بالمألوف السائد؛ لذلك فإن جهودا كبيرة تبذل لأجل الإبقاء على كل شيء على ما هو عليه على نحو ما جاء في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ. قَالَ أُولُو حِجَّتِكُمْ بَاهُدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف: 23، 24).¹

إن مجتمعاتنا المعاصرة مثقلة بأكوام من الأعراف والعوائد عالية التكلفة قليلة الفائدة، التي لا تتوافق مع منهج الإسلام في تنظيم الشؤون الاجتماعية، بل إن فيها ما يصادم الأحكام الثابتة، لكن الناس استمرروا تلك المخالفات وجعلوها مظهرا لثقافتهم وحياتهم اليومية.

وفي المقابل نجد شرائح اجتماعية أخرى -وأغلبها من الناشئة ومن سكان المدن- انسأقت مع التحولات المتسارعة وأسهمت في صياغة طبقات متعددة للأعراف الاجتماعية تختلف عن الموروث في أشكالها وفي مضامينها، وانقسم الناس في درجة تقديريها وإنزالها الموضوع المناسب في سلم القيم. وكان لهذا تأثير كبير على الأسرة المسلمة؛ ذلك أن أعرافا

¹ - بكار، عبد الكريم. نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي، (ط: 2؛ دمشق: دار القلم، 1422هـ/2001م)، ص51-52.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحماني

جديدة نشأت جنحت إلى التعقيد بدل التسهيل، وإلى الشكليات بدل المضامين، كما تراجعت درجة الالتزام بالأعراف وتمردت شرائح اجتماعية كثيرة عن الالتزام بها، واتخذت في بعض الأحيان أشكالاً من المباهاة والمشاكسة والاستفزاز.

هذا، وإن المصلحة الاجتماعية تقتضي بذل أقصى الجهود لأجل وقف تدهور القيم والأعراف من خلال صناعة أعراف خيرة تحافظ على تماسك البناء الأسري والاجتماعي المعاصر، وتستوعب المستجدات وفق القيم والتطلعات لمستقبل أفضل، وتصون المجتمع من التصارع والتآكل والانحيار.

وفي هذا الإطار نتطرق لموضوع: "الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية المعاصرة - دراسة مقارنة" من خلال ثلاثة مطالب؛ يتطرق الأول إلى مفهوم العرف، ويتناول الثاني وظيفة العرف التشريعية، ويعالج الثالث أثر التحولات الاجتماعية على وظيفة العرف.

المطلب الأول: مفهوم العرف

وسوف نتطرق في بيان مفهوم العرف إلى التعريف اللغوي، ثم الاصطلاحي في الفقه والقانون وفي العلوم الاجتماعية.

1- العرف في اللغة:

العرف في أصل اللغة بمعنى المعرفة، ثم استعمل بمعنى: الشيء المؤلف المستحسن، الذي تتلقاه العقول السليمة بالقبول.¹

قال ابن فارس (توفي 395هـ): "العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة.

فالأول: (العرف) عُرف الفرس، وسمي بذلك لتتابع الشعر فيه، ويقال: جاء القطا عرفاً عرفاً: أي بعضها خلف بعض.

والأصل الآخر: (المعرفة والعرفان) تقول: عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة، وهذا أمر

¹ - انظر: الفيومي، أحمد بن محمد (توفي 770هـ). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، ص 404.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

معروف...

والعرف: (المعروف)، وسمي بذلك لأن النفوس تسكن إليه".¹

2- العرف في الاصطلاح الفقهي:

أورد الشريف الجرجاني (توفي 816هـ) تعريفا للعرف قال فيه: "ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطباع بالقبول".² ويتبين من هذا التعريف ما يلي:

- قوله "ما استقر في النفوس": لفظ "ما" يعم الفعل والقول، فهو يجري في الأقوال والأفعال التعاملية والخلقية. ولفظ "استقر في النفوس" يخرج ما حصل نادرا ولم يكن عادة.
- وقوله "بشهادة العقول": يخرج ما استقر في النفوس من جهة الشهوات كتعاطي المسكرات، وما استقر في النفوس بسبب خاص كفساد الألسنة، أو ما استقر باقتران بعض الأشياء المكروهة أو المحبوبة بحدوث أمور معينة من باب الطيرة والتفاؤل.
- وقوله "تلقته الطباع بالقبول": يخرج ما أنكرته الطباع أو بعضها فإنه لا يكون عرفا.³

والتعريف المذكور رغم شموله وبيانه للمعنى، إلا أنه يؤخذ عليه أنه جعل قبول الطباع معيارا لقبول العرف، دون تحديد صفة ذلك القبول، ولا شروطه ولا ضوابطه. ومع أن هناك

¹ - ابن فارس، أحمد (توفي 395هـ). معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج4 (بيروت: دار الفكر، 1979م)، ص281.

² - الجرجاني، علي بن محمد الشريف (توفي 816هـ). التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1998م)، ص193.

³ - ينظر: أبو سنة، أحمد فهمي. العرف والعادة في رأي الفقهاء، (بدون ذكر ناشر ولا مكان النشر)، 1992م، ص10؛ والجدي، عمر بن عبد الكريم. العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، (المغرب: مطبعة فضالة، المحمدية، 1984م)، ص32؛ وابن التمين، محمد عبد الله. إعمال العرف في الأحكام والفتاوى في المذهب المالكي، (دبي: دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، 2009م)، ص23.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

من قيّد الطباع بالسليمة¹، إلا أن هذا القيد أيضا لا يُجرح من الإشكال، فمن أين تُعرف سلامة الطباع، أو حسننها من قبحها؟ ليس هناك إلا جهتان: العقل أو الشرع؛ أما العقل فالناس متفاوتون فيه، وتؤدي الإحالة إليه إلى تفاوت الأعراف فلا يستقر عرف مشترك، فلم يبق إلا الشرع، وهو لا يقبل إلا الأعراف الصالحة، أما الفاسدة فمردودة شرعا، فيكون التعريف قاصرا على العرف المقبول في الشرع، وهو غير شامل كما أريد له.²

وبناء عليه، فالمختار أن يقال في بيان معنى العرف: هو ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، واستمر الناس عليه، مما لا تردده الشريعة.³ أي: هو الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس وعرفته، وتحقق في قرارها وألفته، مستندة في ذلك إلى استحسان العقل المنضبط بالشرع، ولم ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة. وإنما يحصل استقرار الشيء في النفوس، وقبول الطباع له، بالاستعمال الشائع المتكرر، الصادر عن الميل والرغبة غير المخالفة لأحكام الشرع.⁴

3- العرف في الاصطلاح القانوني

من الثابت أن جوهر القانون هو ذلك المضمون الاجتماعي؛ لأن القانون نشأ بقصد تنظيم الحياة الاجتماعية.⁵ ويمثل العرف اعتياد الناس على سلوك معين في ناحية

¹ - ينظر: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (توفي 1252هـ). نشر العرف فيما بُني من الأحكام على العرف، ضمن كتاب: مجموعة رسائل ابن عابدين. ج2 (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ص112؛ الزرقا، مصطفى أحمد. الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: المدخل الفقهي العام، ج2(دمشق: مطابع ألف باء - الأديب، 1967م)، ص872.

² - ابن التمين، محمد عبد الله. إعمال العرف في الأحكام والفتاوى في المذهب المالكي، مرجع سابق، ص23.

³ - عوض، السيد صالح. أثر العرف في التشريع الإسلامي (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1979م)، ص52.

⁴ - انظر: أبو سنة، أحمد فهمي. العرف والعادة في رأي الفقهاء، مرجع سابق، ص10، والزحيلي، محمد. النظريات الفقهية (دمشق: دار القلم، وبيروت: الدار الشامية، 1993م)، ص166-167.

⁵ - حمدي، عبد الرحمن. فكرة القانون (القاهرة، دار الفكر العربي، 1979م)، ص4-5.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

معينة من حياتهم الاجتماعية، بحيث ينشأ لديهم اعتقاد بوجود قاعدة ملزمة يتعرض من يخالفها لجزاء مادي.¹

فالعرف في القانون الوضعي: مجموعة من القواعد غير المكتوبة، يتبعها الأفراد في سلوكهم أجيالاً متعاقبة، حتى نشأ الاعتقاد لديهم أنّ تلك القواعد أصبحت ملزمة، وأنّ من يخالفها سيتعرض إلى جزاء الجماعة.²

ويتنوع العرف من حيث مدى الإلزام به إلى عرف أمر وآخر مكتمل؛ فالعرف يكون أمراً إذا كان متعلقاً بالنظام العام أو الآداب العامة، ويكون العرف مكتملاً إذا كان غير متعلق بالنظام العام والآداب العامة. وفي العرف الأمر لا يجوز للأفراد الاتفاق على ما يخالف أحكامه، وفي العرف المكتمل يجوز للأفراد الاتفاق على مخالفة أحكام القاعدة العرفية.

ويفرّق القانون بين العرف والعادة الاتفاقية التي مفادها اتباع الأفراد لسلوك معين فترة من الزمن دون أن ينشأ في اعتقادهم إلزامية هذا السلوك، وقد أطلق عليها بعضهم تسمية: العرف الناقص. وهناك فروقاً جوهرية بين العادة الاتفاقية والعرف؛ فالقاضي يطبق العرف دون حاجة لتمسك الخصوم في النزاع به، أما العادة فإنها لا ترتقي إلى مرتبة القانون ولا يجوز للقاضي طلب تطبيقها إلا إذا تمسك بها الخصوم؛ كما أنه يتعين على القاضي افتراض العلم بالقاعدة العرفية، أما العادة فهي مجرد شرط من شروط العقد، ويجب على من يتمسك بها أن يثبت وجودها واتجاه إرادة الخصوم في النزاع إلى العمل بها؛ من جهة أخرى لا يجوز التدرع بالجهل بالقاعدة العرفية، أما في العادة الاتفاقية فإنه يجوز لأحد الخصوم الإدعاء بالجهل بها؛ وفي مجال الرقابة القضائية التي تباشرها المحكمة العليا يخضع القاضي في مجال القاعدة العرفية لنطاق تلك الرقابة أما العادة الاتفاقية فلا رقابة عليه فيها.

¹ - أبو السعود، رمضان. الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني، المدخل إلى القانون (الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، 2003م)، ص 84 وما بعدها. المهدي، نزيه محمد الصادق. المدخل لدراسة القانون (القاهرة: لاون، 1992م)، ص 156.

² - تناغو، سمير عبد السيد. النظرية العامة للقانون (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999م)، ص 141.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

هذا، ويعتبر العرف أصدق القواعد القانونية لأنه تعبير أصيل عن إرادة الأفراد داخل الدولة، وله دور هام في الحياة التشريعية، إلا أنه قد تعترضه صعوبات في حالة تغير الظروف الاجتماعية واقتضاء ملاحقة التطورات بما يحقق مصالح الجماعة، كما قد يكون العرف خاصاً بإقليم معين، بما يؤثر على وحدة النظام القانوني الواجب التطبيق.¹

4- العرف في اصطلاح العلوم الاجتماعية:

يذهب كثير من الباحثين إلى أن العرف في الدراسات الاجتماعية هو شكل من أشكال الأفعال الاختيارية التي نمت في مجتمع من المجتمعات. فهو مرتبط جذرياً بما يعتقدته غالبية أفراد المجتمع صحيحاً أو نافعاً بغض النظر عن النواحي المنطقية والقياس العقلي.² ويرى آخرون أن العرف معيار أو مقياس للحكم على السلوك، ويستمد صفة الإلزام والقهر من خلال مظاهر المقاومة والرفض وأشكال العقاب التي تحل بمن يخالف العرف.³

والظاهر أن مدلول العرف في الدراسات الاجتماعية واسع جداً، بحيث يتضمن المعنى الشائع للاستعمالات والعادات والتقاليد والمعتقدات والأفكار والقوانين وما شابه ذلك من مظاهر تراث وثقافة المجتمع.⁴ كما أن العرف في الدراسات الاجتماعية الغربية لا يقيم وزناً للبعد الديني؛ فقد يتواضع الناس على مسلك غير مقبول ديانة، ومع هذا يؤخذ ذلك العرف بعين الاعتبار كمعيار لضبط السلوك أو الحكم عليه؛ فالمرجعية في تكوين العرف وإن كانت لا تختلف بين الشريعة والدراسات الاجتماعية؛ فالجماعة هي التي تنشئ الأعراف باطرادها على السير على نهجه وقتاً طويلاً، إلا أن الشريعة الإسلامية بأحكامها

¹ - ينظر: عجة، جيلالي. مدخل للعلوم القانونية، ج1 (الجزائر: بري للنشر، 2009م)، ص315 وما بعدها.

² - مرسى، محمد عبد المعبود. دراسات في مشكلات الضبط الاجتماعي (القاهرة: لان، د.ت)، ص82.

³ - المرجع نفسه، ص83.

⁴ - مدبولي، جلال. الاجتماع الثقافي، ص87، بواسطة: عماد، عبد الغني. العادات والأعراف والتقاليد والتراث الشعبي في العلوم الاجتماعية، ص4-5.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

تهدب تلك الأعراف وتخلّصها من شوائب الانحراف، أو تتخلص منها وتنزع عنها صفة الاعتبار العرفي وتحولها إلى عمل غير مشروع، والأساس في هذا كله مدى تحقيق العرف للمصالح الجماعية والفردية التي جاءت الشريعة لرعايتها؛ في حين تبقى الدراسات الاجتماعية الغربية على الاعتبار العرفي بإطلاق مهما كان مضمونه.

المطلب الثاني: وظيفة العرف التشريعية

تعتبر الأعراف الاجتماعية انعكاساً لنتاج الأفكار والقيم المعتمدة في المجتمع، كما تعد استجابة طبيعية لحاجات البيئة الاجتماعية ومتطلباتها. إذ "تعمل الأعراف الاجتماعية على تسهيل وانسياب حركة المجتمع بشكل يصل إلى العفوية ليتطابق السلوك الاجتماعي، وتتلاشى الفوارق السلوكية، مما يعزز انسجام المجتمع وتجانسه، كما يظهر ذلك في المناسبات الاجتماعية المختلفة، كمناسبات الأفراح والأحزان.. حيث تحكم الأعراف المتبعة، وتوجه السلوك الاجتماعي حتى في طريقة اللباس ونوعه".¹

وعلى هذا يعمل العرف على حماية منظومة القيم الاجتماعية من خلال توجيه السلوك الاجتماعي ضد المؤثرات السلبية التي تعيق وظيفته. ولأجل نجاح العرف في مهمته؛ فإنه يقوم بتهيئة المناخ الملائم لنمو القيم الحيرة، ويشكل قوة ردع خارجية تمنع من اختراق وتجاوز تلك القيم، فيحسب المخالف لها حساباً، وحتى يستمر عنفوان العرف فإنه يكافئ الأفراد على مطابقة سلوكهم وانسجامهم مع القيم المتعارفة، وفي الوقت نفسه يعاقب المتسببين في تجاوز تلك القيم داخل المجتمع، من خلال وضعهم موضع الإحراج.²

¹ - العليوات، محمد. "وظائف العرف والتحويلات الاجتماعية"، مجلة البصائر، بيروت، عدد 27

(2003م)، ص72.

² - المرجع نفسه، ص72 وما بعدها.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

1- وظيفة العرف في التشريع الإسلامي:

لما كانت الشريعة الإسلامية تقيم أحكامها على اليسر ورفع الحرج ورعاية مصالح الناس في معاشهم ومعادهم؛ فإن للعرف مكانته في منظومة أحكام الشريعة، فالمذاهب الفقهية الإسلامية متفقة على اعتبار العرف مصدراً للتشريع ودليلاً تبنى عليه الأحكام الفقهية. ومن يتتبع أقوال المتقدمين منهم والمتأخرين يجد كثيراً من العبارات الدالة على حجية عرف الناس وعاداتهم حتى قالوا: "المشروط عرفاً كالمشروط شرطاً"، و"الثابت بالعرف كالثابت بالنص"، و"العادة محكمة".

وقد هداهم إلى هذا ما ورد في الكتاب والسنة بشأن اعتبار العرف. من ذلك:

أ- قال الله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف:199). فحيث أمر الله تعالى رسوله بأن يأمر بالعرف وهو ما اعتاده الناس وجرى عليه تعاملهم دل على اعتباره في الشرع، وإلا لما كان للأمر به فائدة¹.

ب- قال الله تعالى فيما يجب للزوجات على الأزواج من النفقة: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة:228). فقد قيدت الآية الإنفاق بما تعارفه الناس واعتادوه. وقال تعالى في الموضوع نفسه: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة:233)، فالآية صريحة في الإحالة إلى اعتماد العرف بشأن النفقة.

ج- جاء في السنة المطهرة أن النبي ρ نهي عن بيع ما ليس عند الإنسان فقال: "لا تبع ما ليس عندك"²، وعندما قدم المدينة وجد أهلها يتعاملون بالسلف "السلم" وهو نوع من بيع ما ليس عند البائع فأقرهم عليه³ بعد أن نظّمه لهم مراعيًا في ذلك عُرف العرب.

¹ - ينظر: البغاء، مصطفى ديب. أثر الأدلة المختلف فيها (ط:3؛ دمشق: دار القلم، ودار العلوم الإنسانية، 1420هـ/1999م)، ص273.

² - أخرجه مالك بن أنس (توفي 179هـ). الموطأ، برواية يحيى الليثي، الحديث رقم:1315، ج2، ص642، والترمذي، محمد بن عيسى (توفي 279هـ). سنن الترمذي، الحديث رقم:1232، ص293.

³ - أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل (توفي 256هـ). صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، الحديث رقم: 2240، ص534.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

د- قال الرسول ρ لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان: "حذي ما يكفيك وولدك بالمعروف."⁽¹⁾ وقال في حجة الوداع: "ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف."⁽²⁾ ومعنى المعروف في الحديثين: هو القدر الذي عُلمَ بالعادة أنه الكفاية.

وبناء عليه، فإن إحالة نصوص الشريعة من الكتاب والسنة إلى الرجوع إلى العرف، واعتماده في معرفة الحكم الشرعي أو في تنفيذه، تؤكد أصالة الوظيفة التشريعية للعرف، وتحيل إلى استثماره والإفادة منه.

يقول وهبة الزحيلي: "ونطاق تأثير العرف عند الفقهاء يتحدد في أنه حجة في تفسير النصوص التشريعية، وقد يراعى في تشريع الأحكام وتوليدها وتعديلها، وبيان وتحديد أنواع الإلزامات والالتزامات في العقود والتصرفات، والأفعال العادية حيث لا دليل سواه."⁽³⁾ وتتجلى الأهمية التشريعية للعرف حينما يكون العرفُ الدليلَ الوحيد الذي لا يجوز تجاهله، والتغاضي عنه، وهذا ما نصت عليه قواعد فقهية متعددة منها: "العادة محكمة"، و"الإذن العرفي كالإذن اللفظي"، و"استعمال الناس حجة يجب العمل بها".

هذا، ولئن كان للعرف لدى الناس سلطان، وله في الشريعة برهان؛ فإن بابه ليس مشرعا على مصراعيه، وإنما تضبطه شروط تميز الصالح من غيره، وتبين المجالات التي له فيها اعتبار، وبهذا يقطع الطريق على الاسترسال مع أهواء الناس والأغراض الفاسدة. وتتلخص شروط اعتبار العرف فيما يلي⁽⁴⁾:

أ. أن يكون العرف مطّردا أو غالبا؛ أي: أن يكون العمل به - لدى متعارفيه - مستمرا

¹ - أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل (توفي 256هـ). صحيح البخاري، كتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها، ونفقة الولد، حديث رقم: 5359، ص 1365.

² - حديث صحيح أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث (توفي 275هـ). سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب صفة حج النبي صلى الله عليه وسلم، حديث رقم: 1905، ص 330.

³ - الزحيلي، وهبة. نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي (ط: 3؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ)، ص 170.

⁴ - البغا، مصطفى ديب. أثر الأدلة المختلف فيها، مرجع سابق، ص 280 وما بعدها؛ والزحيلي، محمد. النظريات الفقهية، مرجع سابق، ص 176 وما بعدها.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

في جميع الحوادث لا يتخلف في واحدة منها، وهذا هو معنى الاطراد. أو أن يكون العمل به جاريا في أكثر الحوادث إذا لم يكن في جميعها، وهذا هو معنى الغلبة.

ب. أن يكون موجودا عند إنشاء التصرف، بمعنى كون حدوث العرف سابقا عن حدوث التصرف ثم يستمر إلى زمانه فيقارن حدوثه، لأن العرف إنما يؤثر فيما يوجد بعده لا فيما مضى قبله.

ج. أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه؛ أي: لا يوجد من المتعاقدين عند إنشاء التصرف تصريح أو عمل منهما يفيد عكس ما جرى به العرف.

د. أن لا يكون العرف مخالفا لأدلة الشرع.

هـ. أن يكون العرف عاما في جميع البلاد إن كان هذا العرف مما يخص به العام أو يقيد به المطلق من نصوص التشريع.

و. أن يكون ملزما يتحتم العمل بمقتضاه في نظر الناس.

وإنّ هذه الشروط المذكورة تصبح عديمة الفائدة إذا لم يكن هناك تصميم جماعي لإخضاع الأعراف القائمة لها؛ لأنه بدون هذا التصميم تصبح تلك الشروط لا تساوي شيئا؛ إذ يظل الباب مفتوحا أمام الوصوليين فيتمسكون بأعراف بالية إذا كانت في صالحهم أو يحاولون بثّ أعراف أخرى من ذلك النوع. وهكذا يتوصل المغرضون إلى تحقيق مآربهم عن طريق المغالطة.¹

2- وظيفة العرف في القانون الوضعي:

يتصدر العرف المبادئ القانونية التي صاغها البشر منذ أقدم العصور، وكما أنه لا يزال في التشريع الحديث مصدرا دائما² فهو دليل للحكم حيث لا يوجد دليل غيره في مختلف التشريعات؛ ذلك أن جوهر القانون هو مضمونه الاجتماعي؛ فما وجد القانون إلا

¹ - أبو عجيبة، مصطفى عبد الرحيم. العرف وأثره في التشريع الإسلامي (ط:1؛ ليبيا: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان بطرابلس، 1986م)، ص19.

² - ينظر: فرج، توفيق حسن. المدخل للعلوم القانونية (ط:1؛ بيروت: الدار الجامعية، 1988م)، ص 250 وما بعدها.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

لتنظيم الحياة الاجتماعية.¹

لقد كان العرف المصدر التاريخي الأول لكافة النظم القانونية أيا كانت؛ فهو المصدر الأول للقانون الروماني الذي يعتبر أصل النظام اللاتيني. وهو المصدر الأول للقانون الإنجليزي الذي هو أصل النظام القانوني الأنجلو سكسوني. وما زال العرف يحتل مرتبة كبرى في كلا النظامين.²

ومع هذا فإن تعقد الروابط الاجتماعية بين الأفراد، والتطور الحاصل للجماعات البشرية أظهر عجز العرف عن مسايرة الأوضاع الحديثة، لأنه ينمو نموا بطيئا لا يمكن من مسايرة سرعة التغير الاجتماعي، ولا يقوى على الهيمنة في تنظيم جميع الشؤون الاجتماعية؛ ولهذا تراجع العرف عن موقع الصدارة لصالح التشريع كمصدر للقانون، ومما زاد في تأكيد اعتبار التشريع في المقام الأول وجود سلطة لها من الوسائل والنفوذ ما يمكنها من فرض التشريع.³

هذا، ولكي يصبح العرف مصدرا من مصادر القانون لا بد أن يكون عاما وقديما وثابتا ومطابقا للنظام العام والآداب في المجتمع، وأن يتولد في أذهان الناس الشعور بضرورة احترامه، وأن مخالفته تستوجب توقيع الجزاء عليهم.⁴

ومهما تكن أهمية العرف في صناعة التشريع، فإنه لا يزال يحتل مقاما لا يمكن الاستغناء عنه ضمن مصادر القانون في الدول المختلفة؛ ففي القانون المدني الجزائري - مثلا- تبوأ العرف الرتبة الثالثة في مصادر القانون بعد التشريع ومبادئ الشريعة، حيث جاء في المادة الأولى منه: "يسري القانون على جميع المسائل التي تناولها نصوصه في لفظها أو في فحواها، وإذا لم يوجد نص تشريعي، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية،

¹ - فرج، توفيق حسن. المرجع نفسه ص181؛ وعبد الرحمن، حمدي. فكرة القانون، مرجع سابق، ص4-5.

² - فرج، توفيق حسن. المرجع السابق، ص181، 250، 262.

³ - المرجع نفسه، ص251.

⁴ - المرجع نفسه، ص254.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

فإذا لم يوجد فبمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة." مع ملاحظة أن العرف يدخل ضمن مبادئ الشريعة، وتخصيصه بالذكر صراحة تأكيد لأهميته التشريعية.

المطلب الثالث: أثر التحولات الاجتماعية على وظيفة العرف

إن مما يستدعي النظر المتجدد أن الأعراف الاجتماعية قد تصاب بأعطاب وأمراض، خاصة عند التحولات التي تتعرض لها المجتمعات؛ فقد تفقد الأعراف وظائفها الحيوية أو كفاءتها الوظيفية؛ مما يجعلها عرضة للتحويل والتغير، والتأثير سلبيًا على انسجام المجتمع واستقراره.¹

ويمكن رصد أهم صور تأثير التحولات الاجتماعية على وظيفة العرف في الجنوح إلى التحايل والتعقيد، والتركيز على المظاهر والشكليات، وسرعة التغير، وتراجع قوة الإلزام.

1- أثر الجنوح إلى التحايل والتعقيد على وظيفة العرف:

إنَّ التحول الاجتماعي يسبب صوراً من اهتزاز القيم، الذي يغري بتجاوزها بشكل غير صريح، وبعيدا عن استفزاز أحكام التشريع والأعراف المستندة إليها، ولأجل الهروب من التناقض الداخلي، ومن الصدام مع المجتمع في حال المخالفة الصريحة للقيم الاجتماعية، يتكون عرف اجتماعي خجول ابتداءً متجاوز للقيم والأعراف انتهاءً، يعتمد في التعبير عن نفسه على التحايل لصناعة السلوك الجديد، ويبحث عن طرق ملتوية وغير مباشرة لإخراج الفكرة الجديدة إلى الواقع، ويقوم هذا السلوك الجديد بالترويج لنفسه تدريجياً ليحجّل نفسه موقعاً داخل النسيج الاجتماعي ولو بعد حين.²

أمثلة عن اتجاه الأعراف الاجتماعية نحو التحايل والتعقيد:

أولاً: اللباس المحتشم بالنسبة للمرأة:

ومن الأمثلة البارزة في مسألة التحايل لأجل تغيير القيم ما يتعلق باللباس المحتشم للمرأة، وهو موضوع له أهميته البالغة كحكم شرعي، وله تأثيره الاجتماعي العميق في

¹ - العليوات، محمد. "وظائف العرف والتحويلات الاجتماعية"، ص73.

² - العليوات، محمد، "وظائف العرف والتحويلات الاجتماعية"، المرجع السابق، ص74.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

أخلاق الأسرة والمجتمع، كما له الدور الوقائي بالغ الأهمية في مسائل حماية الأعراض وصيانتها. حيث تتجه أعراف جديدة في الوقت الحاضر إلى التحايل على الحجاب، عن طريق بعض الأزياء الجديدة، التي تقوم بجزء بسيط من وظائف الحجاب، وحيث إن العرف الاجتماعي المستند على الحكم الشرعي ينكر التبرج والسفور ويحرمه، فيلجأ عندئذ العرف الجديد إلى التحايل على العرف السائد ليأخذ طريقه في التشكيل تدريجياً كسلوك عام موازياً للأول ومنافساً له، استغلالاً لحالة المجتمع المتحول الذي يشهد اضطراباً قيمياً شديداً، فلموقف من العرف الجديد يكون بارداً ومحايباً، ولا يشكل قوة ردع كافية.¹

وبهذا يتجلى لنا انحراف العرف الاجتماعي عن حماية القيم وصيانتها من التبدل والتغير، والذي سبب هذا الانحراف هو نزوع الناس إلى التحايل والتعقيد بفعل عوامل مختلفة اقتصادية، سياسية، إعلامية، وجغرافية... وبالتالي لم يعد العرف معبراً عن حقيقة القيم ويفقد مصداقيته في المجتمع بسبب مسلك التحايل والالتواء، وهذا مكنم الخطر في هذا النوع من التحول في الأعراف التي يتخلى فيها العرف عن وظيفته في تنظيم وتسهيل وانسياب مختلف العلاقات الاجتماعية، وفي تيسير العقود والعلائق، وفي إزالة الحواجز المصطنعة والتعقيدات الضارة التي تنتج التأزم الاجتماعي.²

ثانياً: المهور وتكاليف الزواج

إن من أكثر المظاهر الدالة على الاتجاه نحو التعقيد ما نشهده من انسياق مجتمعاتنا إلى المبالغة والتكلف في المهور والهدايا وحفلات الخطوبة والزواج، مما جعل المجتمع يكلف نفسه دفع فواتير باهظة التكلفة ومرهقة إلى حد كبير، كان من الأجدر أن توظف في مشاريع تنموية تعود على المجتمع بالفائدة.³

هذا من جهة، ومن جهة أخرى وهي الأخطر نجد الأعراف الاجتماعية الجديدة تعرقل سعي الشباب للزواج، بسبب تلك التكاليف المرهقة، حيث يعجز الشباب عن

¹ - المرجع نفسه، ص74.

² - المرجع نفسه، ص73.

³ - المرجع نفسه، ص73.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

توفيرها؛ ويؤول الأمر في آخر المطاف إلى اتجاه الأعراف الاجتماعية نحو مزيد من التعقيدات مما يجعل الأزمات الاجتماعية تتراكم ويمتد أذاها إلى جوانب كثيرة من الحياة.¹ إن من أكثر المشكلات عميقة الأثر في حياة الأمة وفي تكوينها مشكلة الزواج بالنسبة إلى الشباب، فالواقع المشهود أن الكثير من شبابنا يُعرضون عن الزواج إلى أن يتجاوز الواحد منهم سن الثلاثين؛ ويترتب على ذلك أن الكثيرات من بناتنا يتعطلن عن الزواج إلى تلك السن، فيضيع على الجنسين ربيع الحياة، وبهجته وقوته، ويضيع على الأمة نبات ذلك الربيع، ثم تضيع بسبب ذلك أخلاق وأعراض وأموال، وإذا زادت هذه المشكلة فشواً، واستحكم في الناس هذا العرف الفاسد، فإن الأمة تتلاشى في عشرات من السنين.² إن الذين يتوقون إلى العفة والحياة الطبيعية كما أمر الله سبحانه وتعالى؛ تجد الواحد منهم يجيبك إذا سألته: كيف أتزوج مع هذه الشروط المرهقة، وهذه العوائد التي تجلب الإفلاس على الأغنياء، فكيف بالفقراء أمثالنا؟ والحقيقة أن أكثر هؤلاء لصادقون في كثير من هذه المعاذير، وإن لعذرهم ليين ولا تلحقهم في هذا ملامة، وإنما اللوم كل اللوم على هذه المجتمعات التي نبذت هداية السماء، وسيرة العقلاء، وتناولت هذه المسائل الكبيرة بالنظر القصير.³

يقول محمد البشير الإبراهيمي (توفي 1385هـ): "ولو أننا وقفنا عند حدود الله، ويسرنا ما عسرته العوائد من أمور الزواج، لما وقعنا في هذه المشكلة، ولكننا عسرنا اليسير، وحكمنا العوائد، والعجائز القواعد، في مسألة خطيرة كهذه، فأصبح الزواج الذي جعله الله سكناً وألفة ورحمة — سبيلاً للقلق والبلاء والشقاء، وأصبح اللقاء الذي جعله الله عمارة بيت وبناء أسرة — خراباً لبيتين بما فرضته العوائد من مغالاة في المهور، وتفنن في النفقات والمغارم."⁴

¹ - المرجع نفسه، ص 73، وعلوان، عبد الله ناصح. عقبات الزواج وطرق معالجتها (ط: 6؛ القاهرة: دار السلام، 1423هـ/2002م)، ص 107.

² - الإبراهيمي، محمد البشير. عيون البصائر (الجزائر: شركة دار الأمة، 2007)، ص 323.

³ - الإبراهيمي، المرجع نفسه، ص 324، 325.

⁴ - المرجع نفسه، ص 325.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

ومع انتشار الوعي الديني في مجتمعاتنا ظننا أن الأعراف الفاسدة قد ماتت أو أنها أوشكت أن تموت؛ لكن داعي الشيطان إليها دعا فأسمع؛ فإذا بمجتمعاتنا تنقاد بسهولة إلى أعراف جديدة أكثر قسوة، بفعل تعقيدات الحياة اليومية، وتأثير وسائل الإعلام المختلفة، والتفنن في تسويق عادات وأعراف الغرب.

إنَّ مشكلة المغالاة في المهور ومصاريف الزواج قد أفضت بنا الأعراف السيئة فيها إلى سلوك سبيل منحرف عما تقتضيه الحكمة، وعما تقتضيه المصلحة، وهو تنزّل الأغنياء للفقراء رفقا بهم، وتيسيرا عليهم، فأصبح الفقراء يتناولون إلى مراتب الأغنياء ويقلدونهم تشبها بهم ومجارة لهم، والضعيف إذا جرى القوي انبت¹ وهلك.

ومما سبق تتأكد لدينا جملة حقائق حريّ بنا وضعها في المقام الأسمى والاهتمام الكبير، وتوظيف كل الإمكانيات لإبرازها والتذكير بها في جميع المحافل، وأهمها ما يلي:

- أن يغلب على الصداق معنى كونه هدية رمزية تعبّر عن صدق التوجه نحو الزواج.
- استبعاد الأغراض غير المشروعة كالإكثار في المصاريف لأجل المباهاة والتفاخر.
- التيسير وعدم تكليف النفس ولا الآخرين أكثر من قدرتهم.
- الإشادة بالكسب الحلال البعيد عن الشبهات، فإنه كثير البركة وإن قلت كميته.

ثالثا: التكلف والمبالغة في المناسبات الاجتماعية:

من الأمثلة كذلك في اتجاه الأعراف نحو التعقيد ما نشهده على صعيد العلاقات الاجتماعية بين الناس، حيث أصبحت فاتورة العلاقات الاجتماعية بدورها باهظة ومكلفة، بسبب المبالغة والتكلف في الضيافة، وهدايا البيوت الجديدة، والمواليد الجدد، وحفلات الختان، والنجاح في الدراسة، والترقي في الوظائف ونحوها. وفي كل يوم يستحدث الجديد الذي يرفع فاتورة الإنفاق الأسري؛ مما ينتج عنه تناقل وعزوف كثير من الناس عن تلك العلاقات المكلفة، والحرص على التخلص من أعباء اجتماعية ومالية ونفسية مكلفة لا قبل لهم بها؛ وينجم عن ذلك مخاطر جمّة، وأزمات حادة اجتماعية ونفسية بالغة الأثر، تؤدي

¹ - ينظر: الإبراهيمي، المرجع نفسه، ص359، وعلوان، عبد الله ناصح. عقبات الزواج وطرق معالجتها، مرجع سابق، ص107 وما بعدها.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

إلى تهلّل بنية العلاقات الاجتماعية، والانسحاب التدريجي من الحياة العامة، ويؤول الأمر إلى انتشار أمراض العزلة النفسية، والتفكك والتشردم داخل المجتمع.¹

رابعاً: التفريط في ممارسة حق القوامة باسم الحرية الشخصية:

إن الذي يلاحظ وضع أغلب الأسر في المدن الكبرى يكاد يجزم أن الرجل لا سلطان له على أهل بيته؛ فكل فرد من العائلة يقرر وينفدّ دون أدنى اعتبار لصاحب البيت، حيث تخرج المرأة أو البنت أو تدخل دون رقيب ولا حسيب في الليل أو النهار، ولا يأخذ الرجل خبراً إلا إذا كان المطلوب منه شيئاً من الدعم المادي ونحوه، أو على سبيل الإعلام فقط.

والذي كانت عليه الأسرة العربية المسلمة وتوارثته الأجيال أن الكلمة الأولى والأخيرة لرجل البيت، على أهله وعلى أولاده، والذي دعمته الشريعة الإسلامية أن الزوجة تطيع زوجها في العمل المشروع ولا تخرج من البيت إلا بإذنه وفي حدود التزام الأخلاق الإسلامية. لكن مع هذا التفتّح الإعلامي، وانتشار موجات حرية المرأة، ودعوات الحرية الشخصية؛ اتخذ كل ذلك ذريعة لسلب الزوج أو تنازله عن حقّ ممارسة سلطته في إدارة شؤون الأسرة بما يحفظها من كل أشكال الانحراف وما أكثرها في هذا العصر.

وبناء على ما سبق فإن الحاجة ملحة اليوم إلى بعث نفس جديد في الأعراف الصالحة وتفعيلها لتمكين من القيام بوظائفها في تنظيم الحياة الاجتماعية، والسير بها بشكل انسيابي ومتوازن، والحيلولة دون الوقوع في الاضطراب والتشتت.

2- أثر المظاهر والشكليات في الأعراف على وظيفية العرف:

عند المقابلة بين الجوهر والمظهر، أو الشكل والمضمون، تنصرف شدة العناية غالباً بأحدهما على حساب الآخر. والنظر المتزن يقتضي تغليب كفة المضمون والجوهر، فالإسلام يدعونا إلى العناية بالمظهر والتجمل في كل شيء، إلا أننا لا نتمارى في أن النصوص الشرعية توجهنا إلى صرف جل الاهتمام إلى المضامين والحقائق. لكن حين تسيطر الشكليات على نفسية مجتمع؛ فإنها تأبى إلا أن تصبغ جوانب الحياة كلها، فتتضاءل المضامين،

¹ - ينظر: العليوات، محمد، "وظائف العرف والتحويلات الاجتماعية"، مرجع سابق، ص 73-74.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

وتستهلك الطاقات الحية في أمور ليس فيها أي مردود يذكر.¹

وإن المجتمعات التي تضيق فيها مساحة العلاقات الاجتماعية والمشاعر الطيبة، ويضمّر التواصل الاجتماعي، وتتناثر الأسر خاصة في المدن الكبرى؛ بسبب كثرة المشاغل وقلة العلاقات العائلية وندرتهما من جهة، وبسبب سطحية العلاقات الشخصية وكونها في أكثر الأحوال عابر وآنية من جهة أخرى؛ فإن الفرد يتملّكه شعور رهيب بالغرابة، وتلقّنه الجهولية؛ إذ لا يكاد في زحمة الحياة يعرف أحداً تمام المعرفة، ولا يكثر له ولأحواله أحد، بل لا تكاد تربطه - إلا نادراً - علاقة أخوية متينة بأحد من الناس... فهو في أكثر أحواله شخصية نكرة في مجتمع مزدحم، ولا يجد دفعا لإحساسه بالجهولية إلا أن يعوّض عن تعاسته بإثارة انتباه المجتمع، عن طريق التفاخر والتباهي والتنافس بالمظاهر الشكلية.² فإذا كان هؤلاء الجهولون المتفاخرون كثرة في مجتمع معين، فلا شك أن من حولهم يصطبغ بصبغتهم ويتأثر بهم؛ فيصبح المسلك التفاخري القائم على الشكليات والمبالغة فيها مظهرا اجتماعيا مستساغا أول الأمر، ثم مرغوبا فيه بعد فترة، ويصل الأمر في آخر المطاف إلى اعتباره عرفا يتحرج الناس من مخالفته.

إن الأعراف إذا اتجهت نحو المظاهر والشكليات؛ فإنها تفرّط ضرورة في المضمون فتفقد وظائفها الأساسية، وتنحدر فاعليتها إلى مستويات جدّ متدنية.

وعلى سبيل المثال نجد العرف يؤازر وظيفيا قيم الأسرة وتماسكها في المجتمعات الإسلامية، وينتج قدرا كبيرا من التكامل والتعاقد والتساند الأسري على خلفية القيم الواضحة في هذا الموضوع، لكن العرف نفسه في حالة التحولات يتجه نحو الإبقاء على الجانب الشكلي في العلاقات الأسرية ويهمل المضمون، ومن ثم يظهر الضعف في التكامل والتساند والتعاقد وتسود المظاهر الشكلية الباردة.³

¹ - بكار، عبد الكريم. نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي، مرجع سابق، ص 50-51.

² - الكعبي، حاتم. التغيير الاجتماعي وحركات المودة، ص 157 بواسطة: الأبيض، أحمد. فلسفة الزي الإسلامي (ط:1؛ دمشق: دار المعراج، 2010م)، ص 81.

³ - العليوات، محمد. "وظائف العرف والتحويلات الاجتماعية"، مرجع سابق، ص 75.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

فإذا كان بعض أفراد الأسرة يمرون بظروف صعبة صحية أو مالية أو اجتماعية ونحوها؛ فيلتفتون فلا يجدون من يؤازرهم، فلا شك أنهم يتساءلون عن مصداقية أن يكون لهم أقارب وعشيرة. وحيث إن العرف في حالة تهلل وضعف من حيث الكفاءة الوظيفية، فإنه لا يملك إلا أن يتجه للمحافظة على الأشكال والمسميات في العلاقات الأسرية الحالية من المضمون، فتجتمع الأسر في مشاهد تمثيلية في المناسبات الفردية أو الجماعية، في الأفراح أو الأحزان، لإثبات الحضور، ولأجل عيون الناس، ثم ينفذ اللقاء دون أن يكون له أثر إيجابي يستحق الذكر، بل على العكس من ذلك، فقد يكون الجانب الشكلي مرهقا ومتقلا بالكلفة، باعنا على التبرم والاستخفاف، وتصبح العلاقات الأسرية غير ذات أهمية ولا جدوى، وتتفكك عرى المجتمع ويفقد وحدته وقوته.¹

ومن الأمثلة الموروثة التي تغلب جانب الشكل على المضمون ما نجده في كثير من مجتمعاتنا من الامتناع عن تزويج البنت الصغرى إلى أن تتزوج أختها الكبرى، وحصص التزويج بين أفراد القبيلة أو العائلة الكبيرة، ومعارضة تزويج أصحاب المستويات المتوسطة ماديا، ونحو ذلك من إقامة معايير شكلية ومادية جائزة لا تراعي المطلوب شرعا باعتماد الخلق والدين، وتحقيق التعارف الإنساني والتعاون على البر والتقوى.

ولئن كانت الشكلية محدودة الأثر لدى السابقين فيما يتعلق بشؤون الأسرة من خطبة وزواج؛ فإن التحولات الاجتماعية الراهنة أفرزت أشكالا وصورا جديدة نسفت لدى الكثيرين البقية الباقية من الأعراف الخيرة الموروثة. ومن أهم مظاهر تلك الشكليات رفض من يتقدم لخطبة الفتاة قبل إتمام دراستها الجامعية، وامتناع أغلب الجامعيين عن الزواج - مع القدرة على أعبائه- إلا بعد الحصول على وظيفة دائمة، وظهرت شروط جديدة في المتقدم للزواج كأن تكون له وظيفة حكومية، سكن خاص، وسيارة. وشاع بين فئات اجتماعية كثيرة مطلب انفصال سكن الزوجية بأن يكون بعيدا عن سكن العائلة الأم. كما رأينا صوراً من الإلزام العائلي بأن يكون حفل الزواج في فندق خمس نجوم، وتكون سيارة الزفاف من نوع كذا. ثم شاع لدى فئات أخرى قضاء الشهر الأول من الزواج خارج

¹ - المرجع نفسه، ص75.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

الوطن، أو في منطقة سياحية باهظة التكلفة. وفي كل يوم نسمع الجديد من إكراهات الواقع القائم على المبالغة في الأمور الشكلية، وإهدار المضامين والقيم التي على أساسها يتم بناء الأسرة المسلمة واستقرارها.

3- أثر سرعة التغير على وظيفية العرف:

إن الأعراف معرضة باستمرار للتبدل والتغير من حين لآخر، وتتفاوت درجات التغير، حيث نجد أعرافاً تنهار، وأخرى تولد ويعلو مقامها. وإن المفاهيم والقيم الوافدة تولد قناعات جديدة تسهم بقسط كبير في انهيار أعراف لصالح أعراف أخرى، إذ الأعراف وليدة الحاجة والبيئة الاجتماعية ومتطلباتها.¹

ومن الأمثلة في سرعة تغير الأعراف ما يتعلق بخروج المرأة للدراسة والعمل، وما استتبعه من ظهور قناعات وسلوكات جديدة تتجاوز الأعراف السائدة القاضية بتفرغ البنت أو الزوجة للخدمة داخل البيت ورعاية أفراد الأسرة.²

ولئن كان خروج المرأة للدراسة والعمل يحقق مصالح مادية ومعنوية، إلا أنه فتح الباب واسعاً للجرأة على اجتياز كثير من القيم الاجتماعية الأصيلة، ولعل أهم الجوانب التي مسّها الضرر ما يلي:

- مراعاة الضوابط الشرعية والأعراف الاجتماعية في اللباس والزينة.
- خروج المرأة من البيت دون حاجة.
- سفر المرأة وإقامتها خارج محل إقامة الأهل والمحارم.
- معايير الاختيار الزوجي لدى الجنسين.
- تغليب الدراسة والوظيفة على الزواج وبناء أسرة.
- التحرر من القيود الأخلاقية في التعامل بين الجنسين.
- المبالغة في الخصوصية الفردية.

4- أثر تراجع قوة الإلزام على وظيفة العرف:

¹ - المرجع نفسه، ص76.

² - المرجع نفسه، ص76.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

يظهر أن الأعراف الاجتماعية تمر بمرحلة الميوعة بعد الصلابة وهي في طريقها للتبدل والتغير، حيث ينقسم الأفراد في تقديرها. فقد كانت تشكل في الأصل قوة ردع حقيقية للأفراد باتجاه المحافظة على انسجام السلوك الاجتماعي، بل إن الأمر يحصل بصورة لا شعورية عند الكثيرين، رغبة في التوافق، وخشية وخوفا مركزا في الذات من تجاوز الأعراف ومخالفتها، خصوصا ذات الشأن والتقدير والاحترام الاجتماعي.¹

والظاهر أن هيبة الأعراف وقوة الردع فيها تنسحب وتراجع تحت وقع التحول الاجتماعي، بحيث تفقد قوتها الضاغطة على الأفراد باتجاه تقويم السلوك، وتوافقه مع اتجاه العرف. والذي يؤكد تراجع العرف الظهور العلني السافر وغير المكتث بل والمستغز أحيانا لتصرفات مخالفة للعرف السائد؛ وبالتالي تفقد الأعراف الصالحة وظيفتها في قوة الإلزام لأجل حفظ المجتمع من الاضطراب أو وخروجه عن حد الاعتدال.²

وما من شك في أن اضطراب القيم في زحمة التحولات، وكذا جهل الأجيال الجديدة بالدور الرائد للأعراف الاجتماعية الصالحة في حفظ التوازن الاجتماعي وتقويم السلوك؛ يضرب كل ذلك في أساسات القيم الداعمة لقوة وهيبة الأعراف الاجتماعية الصالحة ويعتجل باضمحلالها.

إن واجب أهل الرأي والمشورة في المجتمع أن يشيدوا بالنماذج الصالحة الموروثة في مختلف المحافل وبمختلف الوسائل، والتعاون لأجل إنشاء وتفعيل جمعيات تعاونية واسعة الانتشار تختص بتقديم المساعدات والنصح والتوجيه النفسي والاجتماعي للأفراد والعائلات؛ بما يعزز القيم الأصيلة ويفعل أداءها الاجتماعي. وتسهر تلك الجمعيات على إعداد كتيبات ومطويات ورسائل إعلامية خفيفة الحجم وواسعة الانتشار، ويراعى في إعدادها مخاطبة جميع شرائح المجتمع، لأجل التوجه نحو تطهير الأعراف الاجتماعية من الشوائب.

إن أعرافنا الاجتماعية بحاجة ماسة إلى دراسات أكاديمية متخصصة تناقش سبل

¹ - المرجع نفسه، ص75-76.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص75.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

تلافي سلبياتها، وحسن استثمار وتفعيل إيجابياتها، وإتاحة نتائج تلك البحوث والدراسات ليستفيد منها الجميع. وفي الوقت نفسه لا مفر من إعادة الاعتبار للأعراف الصالحة، والقيم النبيلة؛ ولعل أول خطوة في ذلك ضرورة سد الفراغ في أعرافنا من خلال صناعة أعراف أكثر ملاءمة، وتنبع من القيم الأصيلة لمجتمعاتنا.

وقد يتعرّض أول الأمر هذا العرف الجديد إلى قدر من الممانعة الاجتماعية، فالواجب يقتضي مزيدا من التماسك والتأزر والصبر لمقاومة مختلف الضغوط الموجهة إلى تفكيكه في عالم يتجه صوب التحلل من القيم في كثير من الأحيان، وقد كتب الله عز وجل لكثير من الأعراف الاجتماعية الفاعلة البقاء والصمود من خلال نموذج بشري متواضع في عدده، إلا أنه كبير بأهدافه، عنيد في قناعاته، بصير بأفعاله، مستسهلا للصعاب، متجاوزا للضغوط المختلفة.¹

ومع هذا كله، فإن الأعراف الجديدة لا تتمكن فعلا داخل المجتمع ما لم توجد الأرضية الاجتماعية الواعية بوظيفة تلك الأعراف والمؤمنة بجدواها وأهميتها، ومن ثم فإن الأمر يحتاج إلى قدر كبير من التثقيف وبث الوعي، وبلغة بسيطة مفهومة ومتداولة، وتحويل الخطاب الثقافي إلى برامج عملية تمشي على الأرض، وإلا فستبقى تلك الدعوات مجرد شعارات نخبوية متداولة في المجالس والمنتديات دون النفوذ إلى عمق الواقع الاجتماعي.²

الخاتمة:

بعد هذه الإطلالة السريعة حول الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية المعاصرة، يمكننا القول بأن العرف هو ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول، واستمر الناس عليه، مما لا ترده الشريعة، ويعمل العرف على تسهيل وانسياب حركة المجتمع بشكل يصل إلى العفوية لتتلاشى الفوارق السلوكية، مما يعزز انسجام المجتمع وتجانسه، كما يقوم بحماية منظومة القيم الاجتماعية من خلال توجيه السلوك الاجتماعي ضد المؤثرات السلبية التي تعيق وظيفته. وتحيل نصوص الشريعة من

¹ - العليوات، محمد. "وظائف العرف والتحويلات الاجتماعية"، مرجع سابق، ص80.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص79-80.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

الكتاب والسنة إلى الرجوع إلى العرف لاعتماده في معرفة الحكم الشرعي أو في تنفيذه، كما تؤكد أصالة الوظيفة التشريعية والقضائية للعرف، وتشجع على استثماره والإفادة منه. ولا يكون العرف معتبرا إلا بتوفر ضوابطه وشروطه التي تميز صالحه من غيره، وتبين مجالات الرجوع إليه، وهي: أن يكون العرف مطردا أو غالبا، وأن لا يعارض العرف تصريح بخلافه، وأن لا يكون العرف مخالفا لأدلة الشرع، وأن يكون العرف عاما في جميع البلاد إن كان هذا العرف مما يخص به العام أو يقيد به المطلق من نصوص التشريع، وأن يكون ملزما يتحتم العمل بمقتضاه في نظر الناس.

إن الأعراف قد تصاب بأعطاب وأمراض، خاصة عند التحولات الاجتماعية؛ فتفقد وظائفها الحيوية أو كفاءتها الوظيفية مما يؤثر سلبا على انسجام المجتمع واستقراره، وتؤثر تلك التحولات على الأعراف فتتحرف بها إلى التحايل والتعقيد، وتدفع بها للتركيز على المظاهر والشكليات وإهمال المضامين، كما تجعلها سريعة التغير قليلة الإلزام. وهذا كله يؤثر تأثيرا بالغا على الأدوار الوظيفية للعرف؛ ومن ثم فإن أعرافنا الاجتماعية بحاجة ماسة إلى تلافي سلبياتها وحسن استثمار وتفعيل إيجابياتها. وإن تنقية الأعراف الاجتماعية وحسن توجيهها يحتاج إلى صبر جميل، ونفس طويل، ووسائل سمعية بصرية متنوعة.

وتقتضي المصلحة الاجتماعية التصدي لوقف تدهور القيم والأعراف، من خلال صناعة أعراف صالحة جديدة، وبمواصفات تتسم بالحياة والنقاء القيمي؛ لتحويل مجرى الحياة الاجتماعية البائسة إلى مجار حيوية مفعمة بالفكر الناضج والأخلاق القويمة، والأساليب المبتكرة القادرة على الحفاظ على قيم الأصالة في المجتمع.

هذا، ولما كانت التحولات الاجتماعية متسارعة، وقوة تأثيرها عميقة؛ فإن متابعة مظاهر تلك التحولات، وحجم وأبعاد آثارها على الفرد والأسرة والمجتمع؛ يقتضي القيام بدراسات اجتماعية معمقة قائمة على الإحصاءات والبيانات المؤكدة، وتتوسع تلك الدراسات لتشمل مختلف الشرائح الاجتماعية.

والحمد لله في البدء والختام، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

وسلم.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

قائمة المصادر والمراجع:

1. الإبراهيمي: محمد البشير (توفي 1385هـ)، **عيون البصائر**، الجزائر: شركة دار الأمة، 2007.
2. ابن التمين: محمد عبد الله، **إعمال العرف في الأحكام والفتاوى في المذهب المالكي**، دبي: دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ط1، 1430هـ/2009م.
3. ابن النجار: محمد بن أحمد الفتوحى (توفي 972هـ)، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ/1997م.
4. ابن عابدين: محمد أمين بن عمر (توفي 1252هـ)، **مجموعة رسائل ابن عابدين**، بيروت: عالم الكتب، د.ت.
5. ابن فارس: أبو الحسين أحمد (توفي 395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، 1399هـ/1979م.
6. أبو السعود: رمضان، **الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني: المدخل إلى القانون**، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، 2003م.
7. أبو داود: سليمان بن الأشعث (توفي 275هـ)، **سنن أبي داود**، حكم على أحاديثه وعلق عليها: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط2، د.ت.
8. أبو سنة: أحمد فهمي، **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، (بدون ذكر ناشر ولا مكان النشر)، ط2، 1412هـ/1992م.
9. أبو عجيبة: مصطفى عبد الرحيم، **العرف وأثره في التشريع الإسلامي**، ليبيا: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان بطرابلس، ط1، 1986م.
10. الأبيص: أحمد، **فلسفة الزي الإسلامي**، دمشق: دار المعراج، ط1، 2010م.
11. الأصبحي: مالك بن أنس (توفي 179هـ)، **الموطأ**، برواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
12. البخاري: محمد بن إسماعيل (توفي 256هـ)، **صحيح البخاري**، دمشق: دار ابن

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

كثير، ط1، 1423هـ/2002م.

13. البغا: مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دمشق:

دار القلم، ودار العلوم الإنسانية، ط3، 1420هـ/1999م.

14. بكار: عبد الكريم، مدخل إلى التنمية المتكاملة رؤية إسلامية، دمشق: دار

القلم، ط2، 1422هـ/2001م.

15. بكار: عبد الكريم، نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي، دمشق: دار القلم،

ط2، 1422هـ/2001م.

16. الترمذي: محمد بن عيسى (توفي 279هـ)، سنن الترمذي، حكم على أحاديثه

وعلق عليها: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1،

د.ت.

17. تناغو: سمير عبد السيد، النظرية العامة للقانون، الإسكندرية: منشأة المعارف،

1999م.

18. الجرجاني: علي بن محمد الشريف (توفي 816هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم

الأياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط4، 1418هـ/1998م.

19. الجدي: عمر بن عبد الكريم، العرف والعمل في المذهب المالكي

ومفهومهما لدى علماء المغرب، المغرب: مطبعة فضالة، المحمدية، 1404هـ/1984م.

20. الزحيلي: محمد، النظريات الفقهية، دمشق: دار القلم، وبيروت: الدار

الشامية، ط1، 1414هـ/1993م.

21. الزحيلي: وهبة، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، بيروت:

مؤسسة الرسالة، ط3، 1402هـ.

22. الزرقا: مصطفى أحمد، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: المدخل الفقهي

العام، دمشق: مطابع ألف باء - الأديب، ط9، 1967م.

23. الصالح: صبحي، معالم الشريعة الإسلامية، بيروت: دار العلم للملايين،

ط1، 1975م.

الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية ----- د. إبراهيم رحمانى

24. عبد الرحمن: حمدي، فكرة القانون، القاهرة، دار الفكر العربي، 1979م.
25. عجة: الجليلي، مدخل للعلوم القانونية، الجزائر: برقي للنشر، 2009م.
26. علوان: عبد الله ناصح، عقبات الزواج وطرق معالجتها، القاهرة: دار السلام، ط6، 1423هـ/2002م.
27. العليوات: محمد، "وظائف العرف والتحويلات الاجتماعية"، مجلة البصائر، بيروت، عدد 27، 1423هـ/2003م.
28. عوض: السيد صالح، أثر العرف في التشريع الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1399هـ/1979م.
29. فرج: توفيق حسن، المدخل للعلوم القانونية، بيروت: الدار الجامعية، ط1، 1988م.
30. الفيومي: أحمد بن محمد (توفي 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ/1994م.
31. القرالة: أحمد ياسين، "وظائف العرف في التشريع الإسلامي"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية. جامعة آل البيت، الأردن، المجلد: 3، عدد: 1، 1428هـ/2007م.
32. مرسي: محمد عبد المعبود، دراسات في مشكلات الضبط الاجتماعي، القاهرة: لان، د.ت.
33. المهدي: نزيه محمد الصادق، المدخل لدراسة القانون، القاهرة: لان، 1992م.

الهجرة غير الشرعية (الحرقة) في ضوء الشريعة الإسلامية

د. نبيل زياني
جامعة الطارف

الملخص:

الهجرة غير الشرعية ظاهرة انتشرت بين شبابنا رغم خطرها الكبير على حياتهم، وجدوا لها المبررات، واعتبروها الأمل الوحيد للخروج من مشكلاتهم، فبالإضافة إلى الجهود السياسية والقانونية والاجتماعية التي ترمي إلى الحد من هذه الظاهرة، يتناول هذا المقال الزاوية الشرعية للظاهرة، بأسلوب سهل يُرعى وصوله إلى قلوب الشباب، بيّن مفهوم الظاهرة ومرجعيتها الاصطلاحية، وركز على حكمها الشرعي باعتبارها مخاطرة مميتة، كما بيّن فضل الإقامة في الأوطان العربية والإسلامية، وكيف يمكن التغلب على أسباب هذه الظاهرة.

إن الإطلاع على الأحكام الشرعية لظاهرة الهجرة غير الشرعية له دور كبير في الحد من انتشارها، لأنها نتجت عن فراغ روحي وفقير عقدي وتقصير في حب للوطن، لا ينحو من مخاطر الهجرة غير الشرعية إلا من تشبع بتلك القيم من جديد.

Abstract:

Illegal immigration, a phenomenon that has spread among our young people, despite their danger tourists are rushing their lives, they are justified and considered it as the only hope to get out of their problems, increase the political and legal efforts to arrest this phenomenon deals with this question in terms of legitimacy of the phenomenon in a manner easy concept clearer historical origin and focused on its judgment in Islamic jurisprudence as deadly risk and the importance of staying in the Arab and Islamic countries and how our young people overcome the causes of this phenomenon

المقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وبعد :

لا نجد أفضل من تراثنا العلمي الأصيل في معالجة قضايانا المستجدة، بحكم أن ذلك التراث كان مصدر إشعاعه الوحي الشريف والسنة المطهرة، وشيدت صرحه عقليات جبارة استطاعت توفير نصوص عاجلت مشاكل أجيال جاءت بعدها بقرون طويلة، فكم فقه علمائنا الأوائل من مسائل لم يتحقق وقوعها في زمنهم، وكم نعيش اليوم من مسائل غاب عنا فقهها الأصيل، هو سفينة النجاة التي نرسو بها في بر الأمان ودار الجنان.

من هذه المسائل ظاهرة الهجرة غير الشرعية التي تسمى في بلادنا اختصاراً بـ : "الحرقه"، آفة فتكت بالشباب، وشبهه خطيرة سممت عقولهم، برروها بدعوى أن الضرورات تبيح المحضورات، من غير فهم منهم لهذه القاعدة الفقهية التي جاءت للنجاة بالنفس وليس لإهلاكها، كما اعتذروا لها بالفقر والبطالة غير ذاكين لحال آباءهم وأجدادهم، كانوا أشد فقراً وأشد تنكياً ولم يغامروا بحياتهم فيحرموا أنفسهم من عيش الآخرة بعدما حُرِّموا من عيش الدنيا، فأين عقول هذا الشباب وفطنته وذكاءه؟ من أين استمدوا كل هذه العزيمة على "الحرقه"؟ لماذا لم يسألوا عن:

- . معناها؟ ومرجعيتها التاريخية بين الإثبات والنفي؟
- . حكم ركوب البحر مع مظنة الهلاك؟
- . القدرة على حفظ الدين مع الهجرة غير الشرعية؟
- . حكم الغريق الميت من هؤلاء؟
- . حكم من رجع إلى أهله بعد محاولة "الحرقه"؟
- . فضل الإقامة في الأوطان الإسلامية؟

المهجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني

1. مفهوم "الحرقه" ومرجعيتها في الميزان:

"الحرقه" . بالقاف . هي في اللغة من الفعل أحرق الشيء إذا أشعل فيه نارا، والحرقاة بضم الحاء وتشديد الراء: "ضربٌ من السفن فيها تَرَامِي نيرانٍ يُرْمَى بها العدوُّ في البحر"¹ .
وأما "الحرقه" في اصطلاحنا المعاصر فهي تلك المهجرة غير الشرعية وغير القانونية من دول العالم الثالث إلى دول الغرب . وأكثرها من شمال إفريقيا إلى أوروبا، وغالباً ما تكون سرية وعبر البحر، بدافع الفرار من البطالة والبحث عن فرص للعمل، أو مجرد المغامرة وحب الاستكشاف، وهي خطيرة جدا ومميتة في كثير من حالاتها.

لا تبد العلاقة واضحة بين المعنى اللغوي للكلمة والمعنى الاصطلاحي، وإذا عدنا إلى أصل المهجرة كظاهرة بشرية مجردة عن تلك الصفات لا نجد خلافا في مشروعيتها، وإنما وقع النزاع في كونها أصل أم استثناء، فالبعض يعتبر أن المهجرة أصل وفطرة في المخلوقات وحدث من أجل البحث عن البقاء، ظهرت مع الإنسان منذ فجر التاريخ، وتظهر مع كثير من الحيوانات كالأسماك والطيور، فهي ظاهرة كونية وإحدى سنن الحياة وفطرة وقانون وجودي. والعرض الآخر يعتبرها استثناء، لولا الضرورة لما هاجر الإنسان، والأصل أن يمكن في وطنه بين أهله، لأن كل من هاجر تشده المشاعر والأشواق إلى الوطن والأهل ولا يهدأ له بال حتى يعود، وهذا عين الفطرة، وهذا الراجح في تقديري، لأن المهجرة وإن كانت سنة كونية من جهة؛ فهي تأتي لأسباب طارئة ومحمّمة إذا زالت هذه الأسباب عاد الإنسان إلى وطنه الذي لا يجد الاطمئنان والراحة في غيره.

وإذا عدنا إلى ظاهرة "الحرقه"، فإن أول ما ينفي عنها الشرعية هو الطريقة التي تتم بها، مهما كانت غايتها صالحة، فغاية العمل والكسب والتنزه مشروع؛ لكن لا تكفي المقاصد الحسنة لجواز كل الأعمال، وإنما لا بد من السير وراء الشريعة والقانون والموازنة بين المصالح والمفاسد.

¹ - الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1984/1404، ص464/2، بتصرف قليل.

المهجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني

استمدت المهجرة غير الشرعية في بلادنا مصطلح "الحرقه" . حسب الكثير من الشباب . من اعتقادهم أن طارق بن زياد¹ عندما تجاوز البحر لفتح الأندلس أحرق السفن التي وصل بها، كرسالة للجيش بألا يفكروا في التولي عن القتال، وتعبيرا عن قراره بفتح الأندلس أو الشهادة لا غير، فتيمن شبابنا بهذه الواقعة واستمدوا منها القوة والعزيمة على المهجرة مهما كلفتهم أنفسهم وأموالهم، فلا بد من الوقوف مع هذه المرجعية التاريخية، ووضعها في ميزان التاريخ لمعرفة الحقيقة من الوهم.

اشتهرت مقولة: " العدو أمامكم والبحر وراءكم فليست لكم النجاة إلا بالسيوف"، وشاع بأن طارق بن زياد نادى بذلك بعد حرقه للسفن، قبيل موقعة واد برياط يوم 28 رمضان سنة 92 هـ، من أجل تحريض الجيش على القتال في بلاد لا يعرفونها، أمام جيش مهول لم يرو عددا مثله من قبل، لكن لا وجود لهذا الأثر في سيرة طارق بن زياد، والصحيح أنه من كلام أرباط الذي انتدبه النجاشي لقتال ذو نواس ملك اليمن اليهودي الذي حفر الأخدود وأحرق المؤمنين من النصارى، فركب أرباط البحر حتى انتهى إلى عدن ثم أحرق السفن وقال: "يا معشر الحبشة: العدو أمامكم والبحر وراءكم ولا منجى لكم إلا الصبر حتى تظفروا أو تموتوا كراماً"²، هذا عن مصدر المقولة، أما عن معناها وارتباطه بطارق بن زياد فلا يمكن أن يستقيم للأسباب الآتية:

. ليس لهذه الحادثة ذكر في كتب السير والمغازي فضلا عن ذكر إسنادها وصحتها، بل لم ينقلها أي كاتب مسلم من ذلك العصر سواء أكان معروفا بالصدق والتثبت أم غير ذلك، وسواء أكان مؤرخا أم فقيها أم غيرهما³، ويحتمل وجودها في كتب التاريخ الأوروبية

¹ - طارق بن زياد الليثي . بالولاء (50 - 102 هـ)، أصله من البربر، أسلم على يد موسى بن نصير وكان من أشد رجاله، فتح الأندلس سنة 92 هـ، ولما تم لموسى فتح طنجة، ولاء عليها.

² - النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: مفيد قميحة، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، (236/15).

³ - الكتاب الوحيد الذي وجدته ذكر حادثة حرق السفن هو كتاب الأعلام للزركلي، في ترجمته لطارق بن زياد (217/3) وقد ذكر بعده مصادر ترجمته مثل معجم ماستعجم للبكري وجمهرة أنساب العرب

المجرة غير الشرعية (الحرق) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني
التي لا تلتزم بالمنهج الإسلامي في نقل الأخبار الذي يقوم على قاعدة: إن كنت ناقلاً
فالصحة أو مدعياً فالدليل.

. لو حدثت هذه الواقعة حقاً؛ لأتبعها تعليق أو نقد أو تعليق من خليفة أو فقيه أو
محلل عسكري، ولرأينا في كتب الفقه الحكم الشرعي لهذه الواقعة، وغيرها من التحاليل
والمناقشات التي تتبع حادثة بهذا الحجم، لكن لم أجد في كتب التاريخ والفقه الأصلية
المتوفرة لدي أي شيء من هذا القبيل.

- المعروف عن المسلمين أنهم غير محتاجين لمثل هذا الأسلوب في التحريض على
القتال، وهم الذين قطعوا البحر وبذلوا الغالي والنفيس من أجل نيل الشهادة في سبيل الله،
فكيف يلجأ قائدهم إلى تحريضهم بهذه الطريقة التي تدل على الخوف والتولي يوم الزحف
وهو من الكبائر؟

- لا يمكن لقائد محنك مثل طارق بن زياد أن يحرق سفنه التي تؤمن له العودة في
حالة النصر أو الهزيمة.

. لم يكن طارق بن زياد يملك تلك السفن، بل كان استأجرها من يوليان قائد سبته
، فكيف يكون له الحق في إحراق ما لا يملك؟

. يحتمل أن يكون المؤرخون الأوروبيون هم الذين أشاعوا هذا الخبر؛ لأنهم عجزوا عن
تفسير انتصار اثني عشر ألف فاتح أكثرهم من الرجال، على جيش قوامه مائة ألف من
الفرسان، لم يجدوا في تاريخهم أن القلة تهزم الكثرة، فلجئوا إلى ذلك التخمين وقالوا: لولا
حرق السفن لانسحب المسلمون، وفروا إلى بلادهم قبل المعركة¹.

لابن الكلبي ونهاية الأرب في أنساب العرب للقلقشندي ونفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب
للتلمساني .. وقد رجعت إلى هذه الكتب فلم أعثر على حادثة حرق السفن، الزركلي، خير الدين،
الأعلام قاموس تراجم، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط13، 1998م.

¹ - د. عبد الحليم عويس، إحراق طارق بن زياد للسفن أسطورة لا تاريخ، دار الصحوة للنشر والتوزيع،
القاهرة، ط1، 1416 / 1995م، ويراجع: الأستاذ راغب السرحاني، سلسلة تاريخ الأندلس من الفتح إلى
السقوط، سلسلة مسموعة من إصدار مؤسسة التقوى للأقراص العلمية، الشريط الأول.

المهجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني
والحاصل أن استمداد ظاهرة "الحرقه" من حادثة حرق السفن من طرف طارق
بن زياد لا أساس له من الصحة، فلا يجوز الاستشهاد أو التأسى به على ظاهرة المهجرة غير
الشرعية.

2- حكم ركوب البحر مع مظنة الهلاك:

لا خلاف في جواز المهجرة ذات المقاصد الشرعية السامية، كالسياحة في الأرض
للتفكير في خلق الله وطلب الرزق والعلم والصحة وصلية الأرحام وجلب المصالح للأوطان
وخدمتها ..، إذا كان ذلك كله مقرونا بضمان السلامة وانتفاء الخطر، فمن ركب البحر
بهذه الصفة وأصابه مكروه فإن له أجرا عظيما، روى أبو داود في باب فضل الغزو من
كتاب الجهاد حديث أم حرام عن النبي ﷺ أنه قال: "المائد في البحر الذي يصيبه القيء له
أجر شهيد، والغرق له أجر شهيدين"¹، والمائد الذي يُدَارُ برأسه من ريح البحر واضطراب
السفينة بالأمواج، له أجر الشهيد في سبيل الله، ومن غرق في سبيل الله شُفعت شهادته،
هذا كله مشروط بصلاح النية والعمل، ونُسب للشافعي في منافع السفر الحلال قوله:

تغربت عن الأوطان في طلب العُلا ... وسافر في الأسفار خمس فوائد

تفرُّج همٍ واكتساب معيشة ... وعلمٌ وآدابٌ وصحبةٌ ماجد

هذا ما لم تتجاوز المهجرة شروطها الشرعية وضوابطها المحددة، كحسن النية وموافقة
ولي الأمر، والعزيمة على حفظ الواجبات الدينية وعدم الوقوع في المخالفات والحرمات
وضمان السلامة، وكلما احتل شرط من هذه الشروط اشتدت كراهة المهجرة حتى تبلغ
التحريم، وهذا ما يغلب على ظاهرة "الحرقه".

فبما أنها تتم بطريقة سرية ومستعجلة وانتهازية تفتقد لمعظم أسباب السلامة التقنية
والعلمية، فإنها مظنة الهلاك لا محالة، وفي هذه الحالة لا يجوز ركوب البحر إذا كان مظنة
الخطر والضرر ولو بأقل الاحتمالات، فمن ركب البحر في حالة اضطرابه أو ركبه غير عالم
بمسالكه وتقلباته أو غير ضابط لمركبه، غير متيقن من سلامته وقدرته على تجاوز البحر أو

¹ - أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، مع تعليقات الألباني، دار الكتاب العربي،
بيروت، دط، (2/315)، رقم 2495 وإسناده حسن.

المجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني
ركبه مع وجود قرصان وقطاع وغيرها من الأخطار ... فهو آثم بلا شك، لأنه عرض نفسه
للهلاك والله تعالى يقول: "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ"¹، قال الإمام الشوكاني: "وللسلف في معنى الآية أقوال سيأتي بيانها وبيان سبب
نزول الآية، والحق أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فكل ما صدق عليه أنه
تهلكة في الدين أو الدنيا فهو داخل في هذا، وبه قال ابن جرير الطبري، ومن جملة ما
يدخل تحت الآية أن يقتحم الرجل في الحرب فيحمل على الجيش مع عدم قدرته على
التخلص"²، قلت: إذا كانت المخاطرة بالنفس وتعرضها للهلاك المحقق ممنوعة في الحرب
الواجبة شرعاً؛ فكيف فيما دونها في الحكم والشرف؟

وقال رسول الله ﷺ: "من ركب البحر بعد ما يرتج فقد برئت منه الذمة"، قال
الهيثمي: "رواه أحمد مرفوعاً وموقوفاً وكلاهما رجاله رجال الصحيح"³، وقال ابن
حجر: "إسناده حسن"⁴، والمقصود بارتجائه: اضطرابه وتقلبه بشدة بحيث تصعب النجاة
منه، ويقاس على الارتجاج كل خطر محقق، أما قوله: "برئت منه الذمة"، وفي لفظ: "برئت
منه ذمة الله" وفي آخر: "فلا ذمة له" أي: حُرِّمَ من حفظ الله وعنايته، فإن لكل واحد
من الله عهداً بالحفظ والكلاءة، فإذا ألقى بنفسه في التهلكة، وفعل ما حرم عليه أو خالف
ما أمر به، خذلت ذمة الله تعالى، وهذا الحديث صريح في إفادة تحريم هذه المجرة غير
الشرعية المحفوفة بالمخاطر، وذكر ابن القيم أن ذكر براءة الله من العبد من الألفاظ التي

¹ - البقرة / 195.

² - الشوكاني، فتح القدير، (1/297).

³ - الهيثمي، نور الدين، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ط دار الفكر،
بيروت، لبنان، 1994/1414م، كتاب الأدب، باب فيمن نام على سطح بغير تحجير أو ركب البحر عند
ارتجائه، (8/186، 187).

⁴ - العسقلاني، أحمد بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن
باز، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د
ط، 1379هـ، باب 75، (6/87).

المهجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني

يستفاد منها التحريم¹، وقال ابن حجر: "ونقل ابن عبد البر أنه يحرم ركوبه عند ارتجائه اتفاقاً"²، وجاء في الفقه المالكي تحريم ركوب البحر إذا كان مظنة الخطر ولو لقصد العبادة، كما ورد في أحكام الحج من مواهب الجليل شرح مختصر خليل: "تنبيه: يجب على من أراد السفر في البحر أن لا يركب الغرر المتفق على تحريمه، وهو ركوبه في غير إبانة ووقت هيجانه"، وأورد نقولاً للعلماء في هذا الباب ثم قال: "تلخص من النصوص المتقدمة أنه إذا غلب العطب في الطريق حرم الخروج"³، قلت هذا في عبادة الحج وهي من أركان الإسلام، فكيف بما دونها، وهذا مستفاد من ترجيح علماء المقاصد لحفظ النفس على حفظ الدين، بدليل سقوط أو تأجيل الكثير من العبادات أو جزء منها على العاجز والمريض الذي يخاف على نفسه التلف⁴، ولأن النفس حق آدمي يتضرر بما يصيبها والدين حق الله تعالى لا يتضرر بما يصيبه، قال ابن الجوزي: "العاقل إذا أراد سلوك طريق يستوي فيها احتمال السلامة والمهلك؛ وجب عليه الكف عن سلوكها"⁵، فكيف إذا غلب احتمال المهلك على احتمال السلامة، كما هو واقع في ظاهرة المهجرة غير الشرعية؟

¹ - الزرعي، ابن القيم الجوزي، محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز عطا وآخرون، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416 . 1996 . (2/237).

² - فتح الباري، باب 41، (77/11)، ولم أجد كلام ابن عبد البر في كتبه المتاحة.

³ - الخطاب الرعي، شمس الدين محمد بن محمد الطرابلسي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، طبعة خاصة، 2003/1423م، كتاب الحج، باب في أحكام الحج، 477/3، وللإفادة العلمية فإنه لم يصح حديث: "لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز في سبيل الله، فإن تحت البحر نارا، وتحت النار بحرا"، رواه أبو داود والبيهقي، وسندهما ضعيف لأن فيه بشير بن مسلم الكندي مجهول.

⁴ - يستثنى إذا تعلق الأمر بوجود الدين كله، أي إذا هُدد الإسلام بالقضاء عليه كلية، فحينئذ يقدم الإنسان نفسه فداء للدين.

⁵ - ابن مفلح، شمس الدين المقدسي، كتاب الفروع، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ودار المؤيد، ط1، 1424هـ / 2003م، (5/238)، ولم أعثر على كلام ابن الجوزي في مؤلفاته المتاحة.

المهجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني

3. حفظ الدين والهجرة غير الشرعية:

من الشروط الواجب توفرها في كل مهاجر مسلم أن يتيقن من حفظ دينه وعدم تأثره بعادات وتقاليد المجتمع الغربي المستمدة غالبا من الفكر العلماني والإلحادي الذي لا يراعي قواعد الدين والأخلاق، ولأهمية هذا الشرط تحدث عنه القرآن الكريم والسنة الشريفة ووقف عنده الفقهاء كثيرا، ولما كان معظم "الحرقه" اليوم لا يعيرون اهتماما لهذا الشرط وجب علينا الوقوف عنده ولو باختصار.

قال الله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا * وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا*¹، سبب نزول هذه الآية مازال قائما إلى يومنا هذا، أولئك الذين يهاجرون إلى بلاد الغرب فيعرضون أنفسهم لمختلف المخاطر من الامتهان إلى الموت، وفي صحيح البخاري عن ابن عباس: "إن ناسا من المسلمين كانوا مع المشركين يكثرون سواد المشركين على رسول الله ﷺ فيأتي السهم يُرمى به فيصيب أحدهم فيقتله أو يضرب فيقتل، فأنزل الله تعالى هذه الآية"²، روى الحافظ ابن كثير عن الإمام الضحاك بسند صحيح قوله: "نزلت هذه الآية الكريمة عامة في كل من أقام بين ظهرايني المشركين وهو قادر على الهجرة وليس متمكنا من إقامة الدين، فهو ظالم لنفسه مرتكب حراما بالإجماع و بنص هذه الآية"³، وقال الإمام القرطبي: "وفي هذه الآية دليل على هجران الأرض التي يعمل فيها بالمعاصي"، ونقل عن سعيد بن جبير قوله: "إذا

¹ - سورة النساء / 97 . 100 .

² - فتح الباري، ابن حجر العسقلاني (312/1).

³ - ابن كثير، إسماعيل، عماد الدين أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، تحقيق مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة، جيزة، ط1، 1421 . 2000، (228/4).

الهجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني

عَمَلٌ بِالْمَعَاصِي فِي أَرْضٍ فَاخْرَجَ مِنْهَا، وتلا: { أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا }¹، علق عليه ابن حجر قائلًا: "واستنبط سعيد بن جبير من هذه الآية وجوب الهجرة من الأرض التي يعمل فيها بالمعصية"²، أما الأحاديث المؤيدة لهذا الأصل فكثيرة، منها حديث "إنكم إن شهدتم أن لا إله إلا الله وأقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وفارقتم المشركين وأعطيتم من الغنائم الخمس وسهم النبي ﷺ والصفى - و ربما قال: و صفيه - فأنتم آمنون بأمان الله و أمان رسوله"³، وحديث جرير بن عبد الله البجلي قال: "أتيت النبي ﷺ وهو يبائع فقلت: يا رسول الله ابسط يدك حتى أبايعك واشترط علي فأنت أعلم، فقال: أبايعك على أن تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتناصح المسلمين وتفارق المشرك"⁴، ومن طرق وألفاظ أخرى: أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، وقوله: لا تسكنوا المشركين ولا تجامعوهم فمن ساكنهم أو جامعهم فهو منهم، وقوله: من أقام مع المشركين فقد برئت منه الذمة، وقوله: لا يقبل الله من مشرك بعد ما أسلم عملا حتى يفارق المشركين إلى المسلمين...

هذه المناهي جعلت العلماء يعدون هذا النوع من الهجرة من الكبائر⁵، كما جاء في تكملة حاشية رد المحتار بعد ذكر الكبائر: "(وركوب بحر) أي بحر الهند، وهو البحر الأحمر المعروف الآن ببحر السويس، بأنه إذا ركب البحر إلى الهند فقد خاطر بنفسه ودينه، ومنها

¹ - القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427 . 2006، (64/7).

² - فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، (8/236).

³ - أحمد بن حنبل، المسند، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420/1999م، مسند الكوفيين، حديث الأعرابي، وإسناده حسن بتعليق المحقق، رقم (34/340).

⁴ - المصدر السابق، مسند الكوفيين، من حديث جرير بن عبد الله، وهو صحيح بتعليق المحقق، رقم 19238 (31/561).

⁵ - لا بد من التنبيه على وجود مذهب آخر للعلماء في جواز البقاء بين المشركين بشرطين هما التمكن من تأدية الواجبات الدينية والرجوع إلى الوطن في أي وقت يشاء.

المجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني
سكنى دار الحرب وتكثير سوادهم وعددهم، وتشبهه بهم لينال بذلك مالا، ويرجع إلى أهله
غنيا، فإذا كان لا يبالي بما ذكر لا يأمن أن يأخذ من عرض الدنيا فيشهد بالزور"¹، قال
القيس بن الخطيم:

وما بعض الإقامة في ديار ~ ~ ~ يهان بها الفتى إلا بلاء
وبعض خلائق الأعداء داء ~ ~ ~ كداء البطن ليس له دواء

4. حكم الغريق الميت من الحرقه ؟

إن مشاعر الحسرة والأسى لتردح في قلوبنا بذكرنا لهذا الحكم، حيث يعتبر عامة
الفقهاء الغريق الميت المهاجر غير الشرعي منتحرا، وهو من أشد أنواع القتل، وفاعله معرض
لعذاب أليم، كما دلت عليه أحاديث عديدة في الصحيحين، منها حديث أبي هريرة عن
النبي ﷺ قال: "من قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم
خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن شرب سما فقتل نفسه؛ فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا
فيها أبدا، ومن تردى من جبل فقتل نفسه؛ فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها
أبدا"²، و اعتبر العلماء أن من عرض نفسه للخطر ومات، كان كمن قتل نفسه تماما، وفي
قوله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا"³، لأمس علماء التفسير ظاهرة
"الحرقه" الواقعة اليوم، وبينوا حكمها الشرعي، قال أبو حيان في تفسير هذه الآية: "ظاهرة
النهي عن قتل الإنسان نفسه كما يفعله بعض الجهلة بقصد منه أو بحملها على غرر يموت

¹ - محمد علاء الدين أفندي، تكملة حاشية رد المختار، فقه حنفي، إشراف مكتب البحوث والدراسات،
دار الفكر، بيروت، لبنان، د ط، 1415 . 1995م، (564/1).

² - القشيري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، عناية بيت الأفكار الدولية، د ط، 1415 / 1998م،
كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار وأنه لا
يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، رقم 175 ، ص 69.

³ - النساء / 29.

المجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني

بسببه¹، وأكد الفقهاء تحريم المخاطرة بالنفس المؤدية للموت، وأنه لا فرق بينها وبين من قتل نفسه مباشرة، قال ابن مفلح: "ومن أمسك الحية كمدعي المشيخة فقتلته فقاتل نفسه، وإمسك الحيات جناية فإنه محرم"²، وفي كشف القناع: "ونظير ذلك ما يقتل غالباً من المشي في الهواء على الجبال، والجري في المواضع البعيدة مما يفعله أرباب البطالة والشطارة، ويحرم إعمانتهم على ذلك وإقرارهم عليه"³، كما اعتبر الفقهاء من خاطر و تعدى على دار للسرقة فوقع في حفرة وراء الباب أو فخ أو سقط من سور فمات، فقد قتل نفسه بتعديه، ولم يفرق الكثير من العلماء بين المخاطر بنفسه المرید لقتلها وغير المرید، فكله انتحار، قال الأستاذ عبد القادر عودة: "والانتحار قد يكون عمداً، وقد يكون خطأً، وكلاهما محرم"⁴.

وأبادر بالتنبيه إلى أمر مهم، هو الحذر من الحكم على هذا النوع من "الحرقه" بدخول النار والخلود فيها كما يظهر من حديث أبي هريرة، لأنه لا يُخلد في جهنم مسلم، ونحن لا نُكفر مسلماً بمعصية وإن كانت كبيرة من الكبائر، ونعتقد أنه مؤمن بإيمانه فأسق بكبيرته، وأمره إلى الله تعالى إن شاء غفر له وإن شاء عذبه، فيجوز الترحم عليه والدعاء له وتعزية أهله، لأن بعض العلماء اشتروا أن يكون المخاطر بنفسه مریداً لقتلها، والقاتل لنفسه مستحلاً لذلك، حتى يكون محللاً في النار، قال ابن حجر في حديث جندب بن عبد الله مرفوعاً: "كان فيمن كان قبلكم رجل به جرح فجزع؛ فأخذ سكيناً فحز بها يده؛ فما رقأ الدم حتى مات قال الله تعالى: "بادرني عبدي بنفسه حرمت عليه الجنة"، قال

¹ - الأندلسي، أبو حيان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413/1993م، (241/3).

² - الفروع لابن مفلح، (366/9).

³ - البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع عن متن الإقناع، فقه حنبلي، تحقيق محمد أمين الضناوي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1417/1997م، كتاب الجنائيات، فصل شبه العمدة، (448/4).

⁴ - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي في الإسلام مقارنة بالإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت، (447/1).

المجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني
الحافظ: "يقتضي تخليد الموحّد في النار.. والجواب من أوجه؛ أحدها: أنه استحل ذلك
الفعل فصار كافراً"¹، وقال الشوكاني: "وعلى هذا فتكون الأحاديث الواردة في تخليد من
قتل نفسه في النار وتحريم الجنة عليه مقيدة بأن يكون مريداً للقتل"².
ورتب العلماء فرقا بين من غرق في البحر على طاعة من دون مخاطرة، ومن غرق
فيه على معصية ومخاطرة، فالأول معدود من الشهداء والثاني:
. لا ينال الشهادة بالغرق، كما في حاشية رد المحتار: "الغريق من الشهداء، ويستثنى
منه من ركب البحر لمعصية"³، وقال ابن تيمية: "ركوب البحر جائز إذا غلب على الظن
السلامة، وبدون ذلك فليس له أن يركبه للتجارة، فإن فعل فقد أعان على قتل نفسه ومثل
هذا لا يقال له شهيد"⁴.
. دمه هدر.

. اختلفوا في وجوب دفع كفارة قتل نفسه من ماله.
. اختلفوا في حكم تجهيزه والصلاة عليه، لاختلاف فهمهم لحديث جابر بن سمرة
قال: "أتى النبي ﷺ برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه"⁵، والمشاقص هو المقص.
فلاشك أن النفس العاقلة تأنف أن تكون يوماً موضع نزاع بين الفقهاء على جثته
الهامة ماذا يفعلون بها.

¹ - فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، (500/6).

² - نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، دار الجيل، بيروت، د ت،
(101/11).

³ - حاشية رد المحتار، 275/2

⁴ - الحرائي، احمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار
الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1408 - 1987م، كتاب الجنائز، مسألة رقم 373 . 13،
(22/3).

⁵ - رواه مسلم في كتاب الجنائز، باب ترك الصلاة على القاتل نفسه، رقم 107، ص377، وقيل أن
المشاقص هو نصل السهم إذا كان طويلاً.

المهجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني

5. حكم من رجع إلى أهله بعد محاولة "الحرقه":

دلت النصوص السابقة على أن المهاجر غير الشرعي مُخاطر بنفسه غير مدرك ومقدر لعواقب الأمور، ومن كان هذا حاله فهو عند الفقهاء سفیه مسلوب العدالة، يُحجر عليه ولا تقبل شهادته، وانظر إلى قول الإمام سحنون في قضية هذا "الحرق" بالذات: "من ركب البحر إلى بلاد الروم في طلب الدنيا فهي جُرحة"¹، قوله "جرحة" معناه تجريح، كتجريح المحدثين للفاسق وفاقد المروءة، فهم يردون حديثه وشهادته بذلك، وانظر إلى أصرح من ذلك، قول عثمان الزيلعي: "ركوب البحر للتجارة أو التفرج يسقط العدالة، لأنه مخاطر بدينه ونفسه لينال المال، فلا يأمن أن يكذب لأجل المال"²، والأبلغ من التجريح وإسقاط العدالة قولهم بتعزير من خاطر بنفسه حتى الموت ليكون عبرة لمن بعده، جاء في التشريع الجنائي في الإسلام: "ويترتب على تحريم الانتحار أن يعاقب شريك المنتحر؛ سواء كان الاشتراك بالتحريض أو الاتفاق أو العون، وإذا لم يمت من حاول الانتحار عوقب على محاولته الانتحار، وعوقب معه شركاؤه في الجريمة، وعقوبة الجميع هي التعزير"³، ومن ثم فلا غرابة أن يرجع "الحرق" بعد تجربته في البحر ليجد نفسه مع تجربة أخرى في السجن، في ظل القوانين التي استحدثتها معظم دول المتوسط لمنع المهجرة غير الشرعية والمعاقبة عليها بالسجن.

وتجد العلماء والصالحين المقدرين لحرمة النفس، يستنكفون عن ركوب البحر في الجملة، ولو صلحت النية وتيقنت السلامة، حماية لأنفسهم من عالم متقلب بالأهوال والشدائد، حتى نبهوا على ظاهرة ارتبطت قديماً بالبحر، هي خطورة تأثيره على صحة راحته النفسية والعقلية، فإنه إن نجا من الهلاك الكلي؛ لن ينجو من هلاك جزئي، كبلاء يصيبه في عقله، وقد حكى ابن حزم عن عبد الملك بن طريف قال: "وهو من أهل العلم والذكاء

¹ - الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1420. 1999م، (375/4).

² - الزيلعي، عثمان، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مطبعة بولاق، د ط، 1315هـ، (292/2).

³ - التشريع الجنائي في الإسلام، (447/1).

المهجرة غير الشرعية (الحرقة) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني
وصحة البحث، وكان ذا حظ من الحفظ عظيم، لا يكاد يمر على شيء سمعه يحتاج إلى استعادته، وإنه ركب البحر فمر به هول شديد أنساه أكثر ما كان يحفظ، وأخل بقوة حفظه إخلالاً شديداً، ولم يعاوده ذلك الذكاء بعد"¹، وكان شائعاً عند الفقهاء حدوث ضرر عقلي لمن يركب البحر، فتناولوا أحكامه وأثره على الصلاة والعبادات كما في مواهب الجليل: "من كان يعلم من نفسه إنه إذا ركب البحر حصل له ميد² يغيب عقله منه ويغمى عليه فيترك الصلاة بالكلية، فلا خلاف في عدم جواز ركوبه، ومن كان بهذه المثابة فخروجه للحج إنما هو شهوة نفسانية بل نزعة شيطانية"³، ما أعظم هذا الفقه وما أوضح دلالاته على تكريم الإسلام للإنسان وأنه لا يستو من علا في بر الأمان و من رسب في ظلمة القيعان.

6. فضل الإقامة في الأوطان الأصلية؟

الإقامة في الأوطان فضيلة، وسنة رسول الله ﷺ، تدل على كمال العقل وصلاح النفس، والخروج من الأوطان ومفارقة الأهل والأقارب لغير ضرورة شرعية يدل على مرض في النفس وضعف في التفكير.

ما هاجر النبي ﷺ وصحبه من مكة إلى المدينة إلا عندما تعسرت عليهم عبادة الله جل وعلا، وهي أسمى غاية يعيش لها الإنسان، خرجوا مكرهين، وفي هذا الموقف الذي انفصل فيه العبد عن التراب الذي نبت منه، باح النبي ﷺ بحبه لوطنه، هذا ما نلمسه من كلمته الشهيرة التي خاطب بها مكة: "ما أطيبك من بلد وأحبك إليّ، ولولا أن قومي

¹ - الأندلسي الظاهري، علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ساقية الجنزير، بيروت، لبنان، ط1، 1980م، (388/1).

² - الميد: مصدر ماد بميد مَيِّدًا، إذا تمايل وتحرك، وأصاب الإنسان المَيِّدُ، إذا أصابه الدُّوار عن ركوب البحر.

³ - مواهب الجليل، (125/4).

المهجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني
أخرجوني منك ما سكنت غيرك"¹، مقالة فيها دلالة مشرقة علي البعد الوطني النبي ﷺ،
وفطرة الانتماء، تؤكد أن حب الوطن من تمام الإيمان، مما يحمل الشباب مسؤولية الاقتداء
برسول ﷺ، فيحبون وطنهم حبا يقتضي المرابطة فيه والمحافظة عليه في جميع المستويات،
كتأدية العمل بإتقان، والوقوف ضد المتربصين به، والمحافظة على لغته، والتسلح بالعلم،
ومسايرة التقدم العلمي والتقني، وتقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد.. وكله من
الإسلام.

يؤكد هذا المعنى موقف النبي ﷺ بعد فتح مكة، عندما تمكن المسلمون من ممارسة
عبادتهم فيها، فإن النبي ﷺ منع الناس من الخروج منها وقال: "لا هجرة بعد الفتح"²،
فتحسر بعض الناس على أجر الهجرة والمهاجرين، فرغبهم النبي ﷺ في الإقامة في أوطانهم،
وإقامة الدين فيها مهما وجدوا من معوقات، فذلك يعدل أجر الهجرة، قال النبي ﷺ:
"العبادة في الهرج كالهجرة إلي"³، والهرج هو الفتن، وفي صحيح البخاري: باب السفر قطعة
من العذاب، أخرج تحته حديث: "السفر قطعة من العذاب يمنع أحداكم طعامه وشرابه
ونومه، فإذا قضى نهمته فليعجل إلى أهله"، قال ابن المنير: أشار البخاري بإيراد هذه الترجمة
في أواخر أبواب الحج والعمرة أن الإقامة في الأهل أفضل من المجاهدة"⁴، أي أفضل من
مجاهدة المناسك في الحج، وقال ابن بطال: "فيه حض وندب على سرعة رجوع المسافر إلى
أهله عند انقضاء حاجته، والعرب تشبه الرجل في أهله بالأمر"⁵.

¹ - الترمذي، محمد بن إسماعيل بن سورة، سنن الترمذي، تعليق وعناية محمد ناصر الدين الألباني وحسن مشهور آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، د ت، كتاب المناقب، باب فضل مكة، وصححه، رقم 3926، ص880.

² - فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، (38/6).

³ - رواه مسلم في كتاب الفتن، باب فضل العبادة في الهرج، رقم 130، ص1184.

⁴ - فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، (622/3).

⁵ - ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، ضبط وتعليق أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، د ط، د ت، (4/454)، بتصرف.

المهجرة غير الشرعية (الحرقه) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني

فلا راحة ولا سعادة للإنسان إلا في وطنه وبين أهله، بالخصوص إذا علمنا التفسير القانوني والفلسفي للمهجرة يفيد بأنها عقد واجب الالتزام بين المهاجر والبلد الذي هاجر إليه، عقد يقتضي الانخراط والمشاركة في خدمة البلد المهاجر إليه، مقابل الاستفادة من بعض الحقوق وبعض الحماية، أما وقد هاجر الإنسان فلا يسعه إلا أن يكون جزءاً من المجتمع الثاني ثقافة وسلوكاً، وهذا ما لا يرضاه الكثير من الناس، لا يقدرّون على الاندماج والانتماء فيغرقون في العزلة، ويتحول بعضهم إلى شخص يعاني الكراهية للآخرين وكراهية الآخرين له، لا الغرب يعجبه ولا الشرق يسعده، ثم يتحول إلى إنسان عدائي وعنيف، يخرق المبدأ الذي هاجر وفقه والتزم به مع تلك الدولة، ويصل إلى وضع لم يحسب له حسابه من قبل.

فلا ينبغي لأحد أن يهاجر حتى يتدبر أموراً كثيرة أهمها:

- المهجرة مقايضة بين المال والكسب من جهة، والوطن والدين والثقافة من جهة أخرى، وكم ذهبت هذه الثلاثة أو بعض منها بلا رجعة، وأصبح صاحب وطن غريباً فيه.
- المهجرة قرار لا يتعلق بالرجل وحده، وإنما يتعلق بأصوله وحواشيه وفروعه، كلهم يصيبهم شرر المهجرة وألم الانسلاخ.. فليُنظر شبابنا في هذه الحقوق.

خاتمة وتوجيهات:

في خلاصة هذه المقالة أذكر أهم النتائج وبعض النصائح:

1- حرمة المخاطرة بالنفس المؤدية لموتها، والمهجرة غير الشرعية شكل من أخطر أشكال المخاطرة بالنفس، وفاعلها آثم وإن لم يحصل له مكروه.

2- علاج ظاهرة "الحرقه" لا يتوقف على تلبية مطالب الشباب المادية؛ بقدر ما يتوقف على علاج طريقتهم في التفكير، وخلق الرؤية عندهم، بحكم قرب عهدهم بالفتوة

المهجرة غير الشرعية (الحرقة) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني
والاعتماد على غيرهم في تلبية الرغبات، فالشباب ينطلق من الأحلام والحماسة وقلة الخبرة،
يتهور ويعدل عن الواقعية، يمد بصره إلى آفاق بعيدة ويتمنى اختزال الزمن للوصول إلى تلك
الآفاق دون تكاليف، هذا ما يختلف مع الدرس البليغ الذي ورثناه عن نبينا ﷺ حين قال:
"إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليغرسها"¹،
فالغرس أهم من الثمرة، والعمل أولى من النتيجة، وإن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة.
3- إذا سلمنا بأن البطالة هي السبب الرئيس لظاهرة "الحرقة"، كونها تقتل فيهم

النشاط وتعطل إبداعهم وتجعلهم ضحايا قلة فرص العمل، فإن مفتاح الرزق في:
. إيمان الشباب بأن العمل الشريف مهما قل شأنه عبادة ينال عليها الأجر والثواب،
لأن إعفاف النفس عن المهانة ورذالة العيش واجب شرعا، ووجوب التوكل على الله في
طلب الرزق والإخلاص في ذلك، والله تعالى يقول (إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا)².
. عدم التخيير بين أسباب الرزق، واشتراط تحقيق الثروة، فما من نبي إلا رعى الغنم،
وكان داودُ حداًداً وكان نوحٌ نجاراً، وما من عمل إلا وله شرف إلا البطالة لا شرف لها،
يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أرى الفتى فيعجبني، فإذا قيل لي لا حرفة له سقط
من عيني³، وكان أبو بكر الصديق رضي الله عنه بعد مبايعته بالخلافة يغدو كل يوم إلى
السوق يبيع ويبتاع⁴، فلا يجعل الشباب أعين الناس مانعة لهم من مزاوله أعمالهم التي
تيسرت لهم.

. الصبر طريق الرزق، والعجلة تغلقه، قال الشاعر :

إني رأيت وفي الأيام تجرية ... للصبر عاقبة محمودة الأثر

¹ - محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، تح: محمد فؤاد عبد الباقي وتعليق الألباني، دار البشائر
الإسلامية، بيروت، ط2، 1989م، ص 168، قال الألباني: صحيح.

² - الكهف / 30.

³ - علاء الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تح: بكري حيان وصفوة السقا،
مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ/1981م، (4/123).

⁴ - محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، دت، ص (3/186).

المهجرة غير الشرعية (الحرقة) في ضوء الشريعة الإسلامية ----- د. نبيل زباني

وقلّ من جدّ في أمرٍ يحاوله ... استصحب الصبر إلا فاز بالظفر
شباب الأمة :

هذه أوطانكم، وهذه أنفسكم وأخلاقكم، أمانات بين أيديكم، فلا تبيعوا ما لا
تملكون إلى من لا يستحقون؟

. الإقامة في بلادكم خير لكم من الإقامة في مكة أشرف البلدان.

- هذه أنفسكم وأموالكم التي جمعتم للهجرة: لا ترموا بها في البحر، فإنها مفتاح

الفرج.

- جعل الإسلام التغريب عن أرض الوطن شكلا من أشكال العقوبة، فكيف

تختارون التغريب والنفى طائعين؟ لا يعاقب نفسه مخلوق عاقل.

. الصبر والثقة؛ هما المركب الذي تركيبونه في بحر العسر، للوصول إلى بر اليسر، (فَإِنَّ

مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا).

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية في الديانة اليهودية
د. يوسف العايب
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

الملخص:

يتناول هذا المقال جهود ابن تيمية في رده على العقيدة اليهودية، وبالخصوص عقيدة الألوهية، وقد تصدى ابن تيمية لانحرافات اليهود وافتراءاتهم في حق الله تعالى، ونقدمهم فيما ذهبوا إليه من خلال مجموعة من المؤلفات القيمة التي يأتي على رأسها كتابه القيم: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، وينبني منهجه في النقد من خلال ما ذهب إليه في تقرير التوحيد وتقسيمه إلى ثلاثة أقسام هي توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، والتي جعله المقاييس في نقد فكرة الألوهية في الديانة اليهودية، وهذا ما نحاول بيانه في هذا المقال.

Abstract :

This article examines the efforts of Ibn Taymiyya in response to the Jewish faith, especially the God's divinity, and the critical method of Ibn Taymiyya is based on his experiences in the report of Monotheism and the divided into three sections, which are steps in the critique of the idea of divinity in the Jewish religion, and that's what we're trying declaration to this article

مقدمة:

يتسم مفهوم الألوهية لدى اليهود والنصارى بالإضطراب، وإضفاء الصفات البشرية على الله تعالى حتى تكاد تختلط صفات الله تعالى بصفات الإنسان لدى القارئ للعهد القديم والجديد، فكلاهما -الله والإنسان- يتبادلان الحديث وجها لوجه ويتشاجران ويتنصر الإنسان أحيانا كما سيأتي الحديث عنه في ثنايا هذا المقال.

ويتبن للنظر في كتب التراث أن العلماء المسلمين قد أولوا عقيدة الألوهية في الأديان خاصة الكتابية منها -اليهودية والنصرانية- الاهتمام الأكبر، والجهد الأعظم من الدراسة والتمحيص، والرد على هذه العقيدة، ويرجع هذا الاهتمام الكبير إلى عناية القرآن الكريم بإثبات وحدانية الله تعالى ومحاربه لكل مظاهر الانحراف العقدي الذي عرفته البشرية على مر التاريخ.

ويعتبر الشيخ تقي الدين ابن تيمية -رحمه الله- من علماء الإسلام الأوائل الذين اهتموا بالرد ونقد العقائد المنحرفة عن عقيدة التوحيد، سواء أكانت تلك العقائد المنحرفة من داخل الإسلام نفسه أو من خارجه، ومن جملة العقائد والأديان التي اهتم ابن تيمية بالرد عليها ونقدها الديانة اليهودية في شكلها المنحرف، وهذا انطلاقا مما سجله المولى عز وجل عليهم في القرآن الكريم من البعد عن التوحيد والدين الذي أنزله على أنبيائه ورسله الذين بُعثوا إليهم.

ولا شيء أخطر عند اليهود من الانحراف الذي وقعوا فيه في اعتقادهم في الله تعالى، فقد حرفوا التوراة التي جاء بها موسى -عليه السلام- وعوضا عن كونها مجموعة من الوصايا مكتوبة على عدد من الألواح، أصبحت مجموعة كبيرة من الأسفر والكتب المنسوبة زورا إلى موسى -عليه السلام-، كما لم يتورعوا مع أنبيائهم ورسلمهم الذين بعثهم الله إليهم لهدايتهم

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

وإخراجهم من الظلمات إلى النور، فاتهموهم بالفواحش والموبقات، وكذبوهم وقتلوا من لم يطعهم في عصيانهم وتمردهم على الله تعالى.

ولكن الانحراف الكبير كان في لب الدين الذين جاء من عند الله تعالى على لسان أنبيائه ورسله، ألا وهو الانحراف العقدي، خاصة ما تعلق منه بالإلهيات، فقد حرف اليهود اعتقادهم في ألوهية الله تعالى، وأن الأديان الوضعية التي تفتري على الله الكذب والبهتان.

ولقد انبرى الشيخ ابن تيمية -رحمه الله- للرد على ما افتراه اليهود في حق الله تعالى، ونقدهم فيما ذهبوا إليه من خلال مجموعة من المؤلفات القيمة التي يأتي على رأسها كتابه القيم: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، وكتابه: الرسالة التدمرية، والفتاوى، واقتضاء الصراط المستقيم، وكتاب الإيمان، وكتاب درء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة، وغيرها من الكتب التي سنعتمد عليها لبيان كيفية دفاع ابن تيمية على عقيدة التوحيد وردة على فكرة الألوهية في الديانة اليهودية.

وستتطرق في ثنايا المقال إلى كيفية رد ابن تيمية على الاعتقاد اليهودي حول الذات الإلهية من خلال دفاعه عن أقسم التوحيد الثلاثة والتي هي: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، وقد وجه -رحمه الله- نقده إلى جملة من الافتراءات التي تمس بأقسام التوحيد الثلاثة.

أولاً: نقد اعتقاد اليهود في ربوبية الله تعالى:

يؤمن اليهود بوجود الله تعالى، لكن لا يوجد خلط في الاعتقاد في الذات الإلهية في دين من الأديان مثلما يوجد في الديانة اليهودية، سواء أعلق ذلك بربوبية الله تعالى أو ألوهيته أو في أسمائه وصفاته، فالمطالع لكتاب اليهود يجد خلطاً كبيراً فيما يتعلق بالخلق والتدبير وملك الكون، وهذا من خلال النصوص الموثقة في كتابهم، فالأصل في اعتقادهم أن الله تعالى هو الخالق

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

للكون المدبر لما فيه، المحيي والمميت، لا يشاركه أحد في ذلك، لكن في نفس الوقت توجد نصوص أخرى تثبت وجود غير الله تعالى يتصرف في الكون أو يسيطر عليه أو يتأثر به. وليس الغرض من البحث إثبات النصوص التي تثبت توحيد الربوبية لله تعالى، وإنما الغرض هو بيان انحراف اليهود في هذا النوع من التوحيد وغيره، لذا سنذكر بعض النصوص التي تقدر في توحيد الربوبية في الديانة اليهودية وكيف تصدى لها الشيخ ابن تيمية بالرد والتفنيد وبيان شناعة افتراءها على الذات الإلهية، ومن تلك النصوص ما يأتي:

أ- "في ذلك الزمان، يقول الرب، يُخْرِجُونَ عِظَامَ مُلُوكِ يَهُودَا وَعِظَامَ رُؤَسَائِهِ وَعِظَامَ الكَهَنَةِ وَعِظَامَ الأنبياءِ وَعِظَامَ سُكَّانِ أُورَشَلِيمَ مِنْ قُبُورِهِمْ، وَيَنْشُرُونَهَا بُحَاةَ الشَّمْسِ والقَمَرِ وَكُلِّ قُوَّاتِ السَّمَاءِ الَّتِي أَحْبَبُوهَا وَعَبَدُوهَا وَسَارَوْا وَرَاءَهَا وَآلَتَمَسُوهَا وَسَجَدُوا لَهَا، فَلَا تُجْمَعُ وَلَا تُدْفَنُ، وَتَكُونُ زِبْلاً عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ"¹. وهذا النص يثبت بأن اليهود عبدوا القمر والشمس وسجدوا لهما اعتقاد منهم بأن لهما أثراً على البشر في نشر أمراض الجنون والصرع².

ويرد ابن تيمية -رحمه الله- على هذا الاعتقاد الفاسد الذي يطعن في ربوبية الله تعالى بأن جميع المخلوقات والتي منها الكواكب والشمس والقمر مربية لله لأنها من جملة الحوادث، وما كان حادثاً لك يكن سبباً للخير ولا للشر يقول رحمه الله عليه: "العلماء متفقون على إثبات حكمة الله في خلقه وأمره، وإثبات الأسباب والقوى، وليس من السلف من أنكر كون حركات الكواكب قد تكون من تمام أسباب الحوادث، ... وقد ثبت في الصحيحين عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته، ولكنهما آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده.."، ومن هذا يتضح أن -

¹ - إرميا: 8: 1-2.

² - قاموس الكتاب المقدس، ص: 743.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

الشمس والقمر والكسوف وغيره- من آيات الله يخوف الله بها عباده قال تعالى: " وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا " ¹ 2.

ب- "وَأَنْتَهَى اللَّهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَهُ، وَأَسْتَرَحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ كُلِّ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَهُ، وَبَارَكَ اللَّهُ الْيَوْمَ السَّابِعَ وَقَدَّسَهُ، لِأَنَّهُ فِيهِ أَسْتَرَحَ مِنْ كُلِّ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَهُ خَالِقًا" ³.

وهذا النص ينسب لله -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- التعب والنصب لأنه احتاج للراحة بعد خلق السماوات والأرض، فهو يدل على ضعف الإله وعدم كمال قدرته، وقد رد القرآن الكريم على هذا الافتراء: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ" ⁴.

كما أن هذا النص وغيره من النصوص التي تنسب للإله بعض الصفات البشرية التي تحط من قيمة الإله وتقده في مقام الربوبية مثل النص الذي ينسب للإله الندم "فَعَدَلَ الرَّبُّ عَنِ الْإِسَاءَةِ الَّتِي قَالَ إِنَّهُ يُنْزِلُهَا بِشَعْبِهِ" ⁵، وفي نص آخر ندم الرب على خلق الإنسان لما رآه متماديا في الفساد على الأرض: "فَنَدِمَ الرَّبُّ عَلَى أَنَّهُ صَنَعَ الْإِنْسَانَ عَلَى الْأَرْضِ وَتَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ" ⁶.

ويرد ابن تيمية على هذه النصوص التي تقده من مقام الربوبية وتجعل من الخالق مخلوقا، فتشبيهه الله تعالى ووصفه بالصفات البشرية يطعن في ربوبيته الكاملة والشاملة، يقول -رحمة الله

¹ - الإسراء: 59.

² - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ص: 270.

³ - التكوين: 2، 2.

⁴ - سورة ق: 38.

⁵ - الخروج: 32، 14.

⁶ - التكوين: 6، 6.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

عليه-: "قد ثبت بالعقل ما أثبتته السمع من أنه سبحانه لا كفاء له ولا سمجي له، وليس كمثلته شيء فلا يجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات ولا حقيقة شيء من صفاته كحقيقة شيء من صفات المخلوقات"¹.

ثانيا: نقد اعتقاد اليهود في ألوهية الله تعالى:

1- نقد عبادة اليهود للأصنام:

كان تأثر اليهود بالأمم الوثنية المجاورة لهم مبكرا حتى في حياة موسى -عليه السلام- وهذا ما سجله المولى عز وجل عليهم في القرآن الكريم حيث يقول تعالى: "وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبِعُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"².

ومن النصوص التوراتية التي تثبت انحراف اليهود في عقديّة الألوهية وعبادتهم للأصنام ومعبودات الأمم الوثنية ما جاء في سفر القضاة: "فَأَقَامَ بَنُو إِسْرَائِيلَ بَيْنَ الْكَنْعَانِيِّينَ وَالْحِثِّيِّينَ وَالْأَمُورِيِّينَ وَالْقَرِيزِيِّينَ وَالْحَوِثِيِّينَ وَالْيَبُوسِيِّينَ، وَاتَّخَذُوا بَنَاتِهِمْ زَوَاجَاتٍ لَهُمْ وَأَعْطَوْا بَنَاتِهِمْ لِبَنِيهِمْ، وَعَبَدُوا آلِهَتَهُمْ، وَصَنَعَ بَنُو إِسْرَائِيلَ الشَّرَّ فِي عَيْنِ الرَّبِّ، وَنَسُوا الرَّبَّ إِلَهُهُمْ، وَعَبَدُوا الْبَعْلَ وَالْعَشْتَارُوتَ، فَغَضِبَ الرَّبُّ عَلَى إِسْرَائِيلَ، وَبَاعَهُمْ إِلَى يَدِ كُوشَانَ رِشْعَتَائِهِمْ، مَلِكِ أَدُومَ، وَاسْتَعْبَدَ بَنُو إِسْرَائِيلَ لِكُوشَانَ رِشْعَتَائِهِمْ ثَمَانِي سِنِينَ"³.

كما جاء في سفر إرميا ما نصه: "وَقُلْ: اِسْمَعُوا كَلِمَةَ الرَّبِّ يَا مُلُوكَ يَهُودَا وَيَا سُكَّانَ أُورَشَلِيمَ. هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْقُوَّاتِ، إِلَهُ إِسْرَائِيلَ: هَاءَ نَدَا أَجْلِبُ عَلَى هَذَا الْمَكَانِ شَرًّا، كُلُّ مَنْ سَمِعَ بِهِ تَطَلُّ أُدْنَاهُ، لِأَنَّهُمْ تَرَكَوْنِي وَشَوَّهُوا هَذَا الْمَكَانَ، وَأَحْرَقُوا فِيهِ الْبَحُورَ لِإِلَهَةٍ أُخْرَى لَمْ يَعْرِفُوهَا

¹ - ابن تيمية، الرسالة التدمرية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، ط: 6، 2000، ص: 55.

² - الإعراف: 7.

³ - سفر القضاة: 3، 5-8.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

هم ولا آبؤهم ولا ملوك يهوذا، وملأوا هذا المكان من دم الأبرياء، وبنوا مشارف البعل ليحرقوا بنيتهم بالنار مُحْرقاتٍ للبعل، ممَّا لم أمُرَّ به ولم أتكلَّم به ولم يخطرُ ببالي"¹.

ويرد ابن تيمية على هذا الانحراف العقدي الذي يمس توحيد الألوهية بقوله: "وكانت بنو إسرائيل أمة عاصية تارة يعبدون الأصنام والأوثان، وتارة يعبدون الله، وتارة يستحلون محارم الله بأرض الجبل فلعنوا على لسان داود"².

ويقول -رحمة الله عليه- في الجواب الصحيح: "أما الذين ظلموا فما يشك أحد أنهم اليهود الذين سجدوا لرأس العجل وكفروا بالله مرار كثيرة ليست واحدة وقتلوا أنبياء الله ورسله وعبدوا الأصنام"³.

2- نقد عبدتهم للعجل:

اشتهر اليهود بعبادة الحيوانات كالأغنام والعجول والحيات، كما اشتهروا بصناعة التماثيل على هيأتها⁴، ومن أشهر تلك المواقف القادحة في ألوهية الله تعالى والتي تعبد بها اليهود لغير الله، عبادتهم للعجل وصناعة العجل الذهبي في حياة موسى -عليه السلام-، وقد ورد هذا في التوراة نفسها حيث جاء في سفر الخروج: "ورأى الشعب أنَّ موسى قد تأخَّر في النزولِ مِنَ الجبلِ، فاجتمعَ الشعبُ على هارونَ وقالوا له: ((قُمْ فَاصْنَعْ لَنَا آلِهَةً تَسِيرُ أَمَامَنَا، فَإِنَّ موسى، ذَلِكَ الرَّجُلَ الَّذِي أَصْعَدَنَا مِنْ أَرْضِ مِصْرَ، لَا نَعْلَمُ مَاذَا أَصَابَهُ فَقَالَ لَهُمْ هَارونَ: ((انزِعُوا

¹ - سفر إرميا: 19، 3-5.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزائر، دار الوفاء، ط: 3، 2005، ج: 28، ص: 606.

³ - ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي حسن ناصر، عبد العزيز إبراهيم العسكر، دار العاصمة، الرياض، ط: 1، 1414، ج: 2، ص: 44.

⁴ - أحمد شلي، مقارنة الأديان، اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، ط: 8، 1988، ص: 181.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

حَلَقَاتِ الذَّهَبِ الَّتِي فِي آذَانِ نِسَائِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ، وَأَتُونِي بِهَا)). فَتَزَعُ كُلُّ الشَّعْبِ حَلَقَاتِ الذَّهَبِ الَّتِي فِي آذَانِهِمْ، وَأَتُوا بِهَا هَارُونَ. فَأَخَذَهَا وَصَبَّهَا فِي قَالْبِ، وَصَنَعَهَا عِجْلاً مَسْبُوكاً. فَقَالُوا: ((هَذِهِ آهْتُكَ، يَا إِسْرَائِيلَ، الَّتِي أَصْعَدْتِكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ)) فَلَمَّا رَأَى هَارُونَ ذَلِكَ، بَنَى مَذْبَحاً أَمَامَ الْعِجْلِ وَنَادَى قَائِلاً: ((عَدَاً عِيدٌ لِلرَّبِّ)). فَبَكَرُوا فِي الْعَدِ وَأَصْعَدُوا مُحْرَقَاتٍ وَقَرَّبُوا ذَبَائِحَ سَلَامِيَّةً، وَجَلَسَ الشَّعْبُ يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ، ثُمَّ قَامَ يَلْعَبُ.

والنص كما يفترى على الله الكذب يفترى على هارون الكذب كذلك من خلال جعله السبب في عبادة اليهود للعجل، فمن خلال النص هو الذي صنع العجل وأمرهم بعبادته، هذا مخالف لما جاء في القرآن الكريم.

ويرد ابن تيمية على هذه الافتراءات في الجواب الصحيح بقوله: "ضرب أهل مصر العشر ضربات وهم يرون ذلك جميعه، ويعلمون أن الله يصنعه لأجلهم، وأخرجهم من مصر بيد قوية وشق لهم البحر وأدخلهم فيه، وصار لهم الماء حائطا عن يمينهم وحائطا عن شمالهم، ودخل فرعون وجميع جنوده في البحر وبنو إسرائيل ينظرون ذلك، فلما برز موسى وبنو إسرائيل من البحر وخلفهم فرعون يجنوده فيه أمر الله موسى أن يرد عصاه إلى الماء فعاد الماء كما كان، وغرق فرعون وجميع جنده في البحر، وبنو إسرائيل يشهدون ذلك، فلما غاب عنهم موسى أتى الجبل ليناخي ربه وأخذ لهم التوراة من يد الله، تركوا عبادة الله ونسوا جميع أفعاله وكفروا به وعبدوا رأس العجل من بعد ذلك"¹.

3- نقد عبادتهم الملائكة:

نهي المولى عز وجل عن عبادة الملائكة في القرآن الكريم: "وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَوْلِيَاءَ أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ"²، كما بين تعالى أنه لا أحد

¹ - ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج: 3، ص: 226.

² - آل عمران: 80.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

يستنكف عن عبادته حتى الملائكة المقربون "وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ"¹.

وقد ثبت كما يذكر هذا العلامة ابن حزم في كتابه "الفصل" أن اليهود قد عبدوا الملائكة، فكان لهم ملك خصصوا له عشرة أيام من أول أكتوبر يعبدونه فيها، ويطلقون على هذا الملك اسم "الرب الصغير"².

وقد رد ابن تيمية على هذه الانحراف العقدي، حيث أشار أن أهل الكتاب عبدوا الملائكة استشفاعا بهم عند الله تعالى، وهذا من الشرك في العبادات التي لم يأذن الله بها³.

فالشركون هم الذين يخاطبون الملائكة والأنبياء والصالحين بعد موتهم عند قبورهم وفي مغيبهم⁴، على الرغم كما يقول ابن تيمية أن جميع هؤلاء مخلوق لله تعالى، يقول -رحمه الله-: "قالت طائفة من العلماء: كان أقوام يدعون الملائكة والأنبياء كالعزيز والمسيح وغيرهما، فبين الله تبارك وتعالى أن هؤلاء عباده كما أنتم عباده يرجون رحمته كما ترجون رحمته ويخافون عذابه كما تخافون عذابه ويتقربون إليه كما تتقربون إليه وقال تعالى: "مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ"⁵ 1".

¹ - النحل: 49.

² - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ج: 1، 223.

³ - ابن تيمية، الفتاوى، ج: 1، ص: 158.

⁴ - ابن تيمية، الفتاوى، ج: 1، ص: 126.

⁵ - آل عمران: 79.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

وبين -رحمة الله عليه- كفر من اعتقد نفع الملائكة أو الأنبياء لذواتهم في تفسير الآية السابقة فيقول: "فبين الله تعالى أن من اتخذ الملائكة والأنبياء أرباب فهو كافر مع اعتقاده أنهم مخلوقون فإنه لم يقل أحد قط أن جميع الملائكة والنبين مشاركون لله تعالى في خلق العالم وقد قال تعالى: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ"²، وقال: "وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ"³ فأخبر سبحانه عن المشركين أنهم كانوا يقرون بأن خالق العالم واحد مع اتخاذهم آلهم يعبدونهم من دون الله يتخذونهم شفعاء إليه أو يتقربون بهم إليه"⁴. ويرد ابن تيمية على اليهود وغيرهم ممن يعتقدون في وساطة الملائكة والبشر بقوله أن من اعتقد أن الله لا يعلم أحوال عباده حتى يخبره الملائكة أو الأنبياء فهو كافر لأن الله يعلم السر وأخفى، قال تعالى: "وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ"⁵.

ومن اعتقد أن الله عاجز عن تدبير رعيته لذا لا بد من أعوان من ملائكة وبشر فقد كفر، لأن الله تعالى ليس له ظهير ولا ولي من الدل، قال تعالى: "قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ رَزَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ"⁶.

ومن اعتقد بأن الله لا يريد النفع لرعيته والإحسان إليهم إلا بمحرك يحركه لذلك فقد كفر كذلك، فمن كان يعتقد أن من الملائكة أو البشر من له دور في تحريك إرادة الله لجر نفع لأي

¹ - ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج: 1، ص: 122.

² - يوسف 106.

³ - لقمان: 25.

⁴ - ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج: 1، ص: 123.

⁵ - الشورى: 11.

⁶ - سبأ: 22.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

كان فقد أشرك بالله، فلا يوجد كما يقول ابن تيمية من يكرهه تعالى على خلاف مراده، أو يعلمه ما لم لم يكن يعلم، أو من يرجوه الرب ويخافه¹.

4- نقد توسلهم وعبادتهم للأنبياء:

لقد نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- عن اتخاذ القبور مساجد ومعابد، لكي لا تصبح كما فعل اليهود بقبور أنبيائهم وصالحهم، فحولوها إلى أوثان تعبد من دون الله تعالى.

وقد ذكر هذا ابن تيمية في كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم" فقال: "روى مسلم في صحيحه عن جندب بن عبد الله البجلي قال: "سمعت النبي -صلى الله عليه وسلم- قبل أن يموت بخمس وهو يقول: ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحهم مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، إني أنهاكم عن ذلك"... ثم ذكر ابن تيمية تعليقه على الحديث متناولا سبب النهي فقال: "إنه -صلى الله عليه وسلم- ينهانا عن ذلك، ففيه دلالة على أن اتخاذ من قبلنا سبب لنهينا، إما مظهر للنهي وإما موجب للنهي وذلك يقتضي أن أعمالهم دلالة وعلامة على أن الله ينهانا عنها، وأنها علة مقتضية للنهي"².

ثم يضيف ابن تيمية وجوب اجتناب ما فعله اليهود بقبور أنبيائهم قائلا: "وعلى التقديرين يعلم أن مخالفتهم أمر مطلوب للشارع في الجملة والنهي عن هذا العمل بلعنة اليهود والنصارى مستفيض عنه -صلى الله عليه وسلم- ففي الصحيحين عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: (قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)³، وفي لفظ مسلم (لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)¹".

¹ - ابن تيمية، الفتاوى، ج: 1، ص: 126 - 128.

² - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ج: 1، تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط: 1، 1404هـ، ص: 292.

³ - صحيح البخاري، 55 / 437.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

وأكد ابن تيمية أن النهي عن اتخاذ القبور مساجد والتوسل بالأنبياء وقبورهم كما هو منهي عنه في الإسلام ومن الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو منهي عنه في شريعة موسى - عليه السلام-، فقد ورد في سفر التثنية ما نصه: " إِذَا دَخَلْتَ الْأَرْضَ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِيَّاكَ، فَلَا تَتَعَلَّمْ أَنْ تَصْنَعَ مِثْلَ قَبَائِحِ تِلْكَ الْأُمَّمِ، لَا يَكُنْ فِيكَ مَنْ يُحْرِقُ ابْنَهُ أَوْ ابْنَتَهُ بِالنَّارِ، وَلَا مَنْ يَتَعَاطَى عِرَاقَةً وَلَا مُنَجِّمًا وَلَا مُتَكَهِّنًا وَلَا سَاحِرًا، وَلَا مَنْ يُشْعَوِدُ وَلَا مَنْ يَسْتَحْضِرُ الْأَشْبَاحَ أَوْ الْأَرْوَاحَ وَلَا مَنْ يَسْتَشِيرُ الْمَوْتَى، لِأَنَّ كُلَّ مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ هُوَ قَبِيحَةٌ عِنْدَ الرَّبِّ، وَبِسَبَبِ تِلْكَ الْقَبَائِحِ سَيَطْرُدُ الرَّبُّ إِيَّاكَ تِلْكَ الْأُمَّمِ مِنْ أَمَامِكَ"³.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه النقطة في الفتاوى حيث يقول -رحمه الله-: "وهذا الذي نهى عنه النبي -صلى الله عليه وسلم- من هذا الشرك -زيارة الأنبياء والمشايخ للتوسل إليهم أو سؤال الله بهم أو سؤال الله عندهم- هو كذلك في شرائع غيره من الأنبياء ففي التوراة أن موسى عليه السلام نهى بني إسرائيل عن دعاء الأموات وغير ذلك من الشرك"⁴.

5- نقد عبادتهم لأحبارهم:

أخبرنا القرآن الكريم عن عبادة اليهود لأحبارهم وعلمائهم، وذلك بطاعتهم في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله، فقال تعالى عنهم: "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهًا واحدًا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون"⁵.

¹ - صحيح مسلم: 530.

² - ابن تيمية، الفتاوى، ج: 11، ص: 11.

³ - التثنية: 18، 9-12.

⁴ - ابن تيمية، الفتاوى، ج: 1، ص: 357.

⁵ - التوبة: 31.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

وقد شرح الرسول -صلى الله عليه وسلم- كيفية عبادة اليهود لأحبارهم في حديث عدي بن حاتم، الذي أخبره بأنهم يطيعون أحبارهم فيما يحلون ويحرمونه عليهم من أوامر وتشريعات بغير ما أنزل الله إليهم¹.

وهذا عين ما جاء في التلمود الذي يعرف عند اليهود بالتوراة الشفهية "اعلم أن أقوال الحاخامات أفضل من أقوال الأنبياء"²، كما تعتبر أقوال الحاخامات عند اليهود أفضل من أقوال الإله نفسه "إن تعاليم الحاخامات لا يمكن نقضها ولا تغييرها ولو بأمر الإله"³.

وقد أشار ابن تيمية إلى أن اليهود عبدوا الرجال من دون الله إذ قالوا لن نسبق أحبارنا بشيء فما أمرونا بشيء ائتمرنا به وما نؤنا عنه انتهينا، ونبدوا كتاب الله وراء ظهورهم فكانت تلك عبادتهم لهم، فهم لم يصلوا ويصوموا لهم ويدعواهم من دون الله تعالى، لكن حرموا لهم ما أحله الله تعالى، وأحلوا ما حرمه الله تعالى فأطاعوهم في ذلك، واستشهد الشيخ ابن تيمية بالآية من سورة التوبة السابقة⁴.

ثم تناول ابن تيمية حديث عدي بن حاتم خلال تفسير آية التوبة فقال رحمه الله: "وفي حديث عدي بن حاتم وكان قد قدم على النبي -صلى الله عليه وسلم- وهو نصراني فسمع

¹ - منصور عبد الوهاب، فتاوى الحاخامات رؤية موضوعية لجذور التطرف في المجتمع الإسرائيلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص: 123.

² - شمعون مويال، التلمود أصله وتسلسله وآدابه، ترجمة: الدكتورة ليلى أوالمجد والدكتور رشاد الشامي، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ط: 1، 2004، ص: 72

³ - نفس المرجع: ص: 72.

⁴ - ابن تيمية، كتاب الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1983، ص: 61.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

هذه الآية قال: فقلت: أنا لسنا نعبدهم قال: "أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتحلونونه؟ قال: قلت بلى، قال: فتلك عبادتهم"¹.

وقد أكد ابن تيمية أن طاعة المخلوقين في معصية الخالق من الشرك في ألوهية الله تعالى، فالآية احتتمت بتنزيه المولى عز وجل نفسه عن شرك اليهود لاتخاذهم أحبارهم من دونه فقال تعالى منكرا ذلك عليهم: " قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ"².

كما بين -رحمة الله عليه- أن حال كل من العابد لغير الله ومعبوده في نار جهنم والعياذ بالله، مستدلا بقوله تعالى: " احشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ (22) مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ"³، وقوله أيضا: " إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ"⁴.

6- نقد عبادتهم للشيطان:

لم يرد في توراة اليهود بأنهم عبدوا الشيطان مباشرة، لكن الشيخ ابن تيمية يرى بأنهم عبدة للشيطان، سواء أعلنوا ذلك أم لا، وقد بنى ابن تيمية رأيه نتيجة عصيانهم وخروجهم عن طاعة وعبادة الله تعالى، وتبديل شرع الله وما أنزله على أنبيائه ورسله بأقوال وأفعال الأحبار والحاخامات.

كما أن الخروج عن عبادة الله هو في نظر ابن تيمية عين الانقياد والطاعة والعبادة للشيطان، فيقول رحمة الله عليه: "ما دام الكافر كافرا فإنه لا يعبد الله، وإنما يعبد الشيطان،

¹ - ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج: 1، ص: 344.

² - التوبة: 31.

³ - الصفات: 22- 23.

⁴ - الأنبياء: 98.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

سواء كان متظاهرا، أو غير متظاهر به كاليهود، فإن اليهود لا يعبدون الله وإنما يعبدون الشيطان، لأن عبادة الله عز وجل إنما تكون بما شرع وأمر، وهم وإن زعموا أنهم يعبدونه فتلك الأعمال المبدلة والمنهي عنها هو يكرهها ويغضها وينهى عنها فليس عبادة"¹.

وقد استدل ابن تيمية على ما ذهب إليه بقوله تعالى: " قُلْ هَلْ أَنْبَيْتُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَظِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ"²، وقوله أيضا: " أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ"³.

وقد بين بأن المقصود من الطاغوت في الآتين بقوله: "وقد أخبر الله عن اليهود بأنهم عبدوا الطاغوت وهو اسم جنس يدخل فيه الشيطان والوثن والكهان والدرهم والدينار"⁴.

فبين رحمة الله عليه بأن اليهود لا يعبدون الله، بل يستكبرون عن عبادته، فهم معطلون لعبادة الله، متبعون لأهوائهم عابدون للشيطان، كما قرر ابن تيمية كذبهم في قصدهم لعبادة الله تعالى إذ قالوا: نحن نقصد عبادة الله، وبين أن عبادتهم إنما تتجه لمعبودهم المتصف بالصفات التي وصفوه بها من الفقر والبخل والعجز، هذه الصفات التي إنما تصدق على الشيطان، إذ يتنزه الله عنها، قال رحمه الله: "والرسول والمؤمنون لا يعبدون هذا المعبود التي تعبده اليهود، فهو منزه عما وصفت به اليهود معبودها من جهة كونه معبودا لهم، منزه عن هذه الإضافة، فهو ليس

¹ - ابن تيمية، الفتاوى، ج: 16، ص: 556.

² - المائدة 60.

³ - النساء 51.

⁴ - ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج: 2، ص: 47.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

معبودا لليهود وإنما في جبالهم صفات ليست في صفاته زينها لهم الشيطان فهم يقصدون عبادة المتصف بتلك الصفات وإنما هو الشيطان"¹.

7- عبادة الكواكب:

تأثر اليهود بالأمم الوثنية التي تعبد الكواكب والشمس والقمر والظواهر الكونية من دون الله تعالى، وقد ثبت ذلك في كتابهم في أكثر من موضع، منها ما جاء في سفر حزقيال: "ثُمَّ أَتَى بِي إِلَى دَارِ بَيْتِ الرَّبِّ الدَّاخِلِيَّةِ، فَإِذَا عِنْدَ مَدْخَلِ هَيْكَلِ الرَّبِّ، بَيْنَ الرُّوَاقِ والمَذْبَحِ، نَحْوُ خَمْسَةِ وَعِشْرِينَ رَجُلًا ظُهُورُهُمْ إِلَى هَيْكَلِ الرَّبِّ وَوُجُوهُهُمْ نَحْوَ الشَّرْقِ، وَهُمْ يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ نَحْوَ الشَّرْقِ."².

كما جاء في سفر إرميا ما يثبت عبادتهم للشمس والقمر: "وَيَنْشُرُوهُمَا نُجَاةَ الشَّمْسِ والقَمَرِ وَكُلِّ قُوَاتِ السَّمَاءِ الَّتِي أَحْبَبُوهَا وَعَبَدُوهَا وَسَارَوْا وَرَاءَهَا وَآلَتَمَسُوهَا وَسَجَدُوا لَهَا، فَلَا تُجْمَعُ وَلَا تُدْفَنُ، وَتَكُونُ زِينًا عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ."³.

وقد حرم المولى عز وجل عبادة الشمس والقمر والكواكب بقوله: " لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ"⁴.

كما بين ابن تيمية -رحمه الله- أن في القرآن الكريم الرد على الذين عبدوا الكواكب والشمس والقمر وذلك في خطاب الخليل إمام الخنفاء إبراهيم -عليه السلام- وأشار إلى أن

¹ - ابن تيمية، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، جمع وتقديم: محمد السيد الجنيد، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط: 2، 1984، ج: 2، ص: 232.

² - حزقيال: 8، 16.

³ - سفر إرميا، 8، 2.

⁴ - فصلت: 37.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

هؤلاء العبدة هم من الصابئين المشركين الذين علماؤهم الفلاسفة اليونانيون وقد اتخذوا الأصنام على صور الكواكب وطبائعهم، فكان ذلك من أعظم أسباب عبادة الأصنام¹.

ثالثا: نقد اعتقاد اليهود في صفات الله تعالى:

هناك العديد من النصوص التوراتية التي تثبت لله تعالى صفات الكمال والجلال، ولكن في نفس الوقت هناك الكثير من النصوص التي تنتقص من جلال الله تعالى وصفاته العليا، وسنذكر في الآتي بعض هذه النصوص التي فيها افتراءات على الصفات الإلهية وكيف رد عليها ابن تيمية -رحمه الله-.

أ- الافتراء على الله واتهامه بالفقر والبخل والتعب:

فقد ثبت في القرآن الكريم هذه حيث قال تعالى: "لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ"²، وفي هذا يقول ابن تيمية: "أما التوحيد، فإن اليهود شبهوا الخالق بالمخلوق فوصفوا الرب سبحانه بصفات النقص التي يختص بها المخلوق، فقالوا أنه فقير وبخيل، وأنه تعب وغير ذلك"³، واستدل رحمة الله عليه بالآية السابقة من سورة آل عمران على اتهام الله تعالى بالفقر، وبقوله تعالى: "وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ"⁴ على اتهامه تعالى بالبخل، وبالتوراة نفسها على

¹ - ابن تيمية، الفتاوى، ج: 2، ص: 446.

² - آل عمران: 181.

³ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ج: 4، ط: 2، 1991، ص: 78.

⁴ - المائدة: 14.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

الافتراء على الله واتهامه بالتعب، وقد ساق النص الآتي للدلالة على ذلك¹: " وَأَنْتَهَى اللَّهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي عَمَلَهُ، وَأَسْتَرَّاحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ كُلِّ عَمَلِهِ الَّذِي عَمَلَهُ"².

ب- الافتراء على الله واتهامه بالبكاء والحزن والندم:

وقد وردت هذه الصفات جميعا في التوراة اليهودية، فعن الحزن جاء في العهد القديم ما نصه: " يَقُولُ الرَّبُّ: لَا دَوَاءَ لِحَسْرَتِي فَإِنَّ قَلْبِي فِي سَقِيم"³، وفي نص آخر نجد: " وَرَأَى الرَّبُّ أَنَّ شَرَّ الْإِنْسَانِ قَدْ كَثُرَ عَلَى الْأَرْضِ وَأَنَّ كُلَّ مَا يَتَصَوَّرُهُ قَلْبُهُ مِنْ أَفْكَارٍ إِنَّمَا هُوَ شَرٌّ طَوَالَ يَوْمِهِ، فَندِمَ الرَّبُّ عَلَى أَنَّهُ صَنَعَ الْإِنْسَانَ عَلَى الْأَرْضِ وَتَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ"⁴.

وفي الندم نجد النص الآتي: " فَعدَلَ الرَّبُّ عَنِ الْإِسَاءَةِ الَّتِي قَالَ إِنَّهُ يُنْزِلُهَا بِشَعْبِهِ"⁵.

ويرد ابن تيمية على جملة هذه الصفات المشينة بقوله: "اليهود الذين يصفونه بالبكاء والحزن وعض اليد حتى جرى الدم ورمد العين وباللغوب والفقر والبخل وغير ذلك من النقائص التي يجب تنزيه الله تعالى عنها، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا"⁶.

ت- نسبة الولد لله تعالى:

زعمت فرقة الصدوقيين بأن الله قد اتخذ عزيزا ولدا، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم، حيث جاء في سورة التوبة قوله تعالى: " وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ"⁷.

¹ - ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج: 4، ص: 233.

² - التكوين: 2، 2.

³ - إرميا: 8، 18.

⁴ - التكوين: 6، 5-6.

⁵ - الخروج: 32، 14.

⁶ - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 4، ص: 236.

⁷ - التوبة: 20.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

وفي سفر التكوين نصوصاً تثبت لله تعالى الولد، فله مجموعة من الذكور تزوجت حسنات آدميين، وأنجبوا منهم نسلاً يمتاز ببسطة الجسم هم الجبابرة: "وَلَمَّا أَبْتَدَأَ النَّاسُ يَكْثُرُونَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ، وَوُلِدَ لَهُمْ بَنَاتٌ، اسْتَحْسَنَ بَنُو اللَّهِ بَنَاتِ النَّاسِ. فَأَخَّضُوا لَهُمْ نِسَاءً مِنْ جَمِيعِ مَنْ اخْتَارُوا. فَقَالَ الرَّبُّ: ((لَا تَثْبُتُ رُوحِي فِي الْإِنْسَانِ لِلْأَبَدِ، لِأَنَّهُ بَشَرٌ، فَتَكُونُ الْأُثْمَةُ مِثَّةً وَعِشْرِينَ سَنَةً)). وَكَانَ عَلَى الْأَرْضِ جَبَابِرَةٌ فِي تِلْكَ الْأَلْأَمِ، وَبَعْدَ ذَلِكَ أَيْضاً حِينَ دَخَلَ بَنُو اللَّهِ عَلَى بَنَاتِ النَّاسِ فَوُلِدْنَ لَهُمْ أَوْلَادًا، هُمُ الْأَبْطَالُ الْمَعْرُوفُونَ مِنْذُ الْقَدَمِ"¹.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الافتراء، وقال بأن طائفة الصدوقيين هي التي قالت بهذه المقولة²، وزعمت بأن عزير هو ابن الله تعالى، وقد اورد رحمه الله حكاية عن افتراءهم قوله تعالى: "وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ"³.

خاتمة:

وفي ختام البحث يتبين لنا أن منهج ابن تيمية -رحمه الله- في نقد عقيدة الألوهية في الديانة اليهودية تقوم على منهجه في تقرير التوحيد الإسلامي، فهو ينقد عقيدة الألوهية اليهودية انطلاقاً بما تقرر عنده في التوحيد الإسلامي حول عقيدة الألوهية وما يخص الذات الإلهية ذاتاً وصفات.

فالتوحيد عند ابن تيمية لا يكون إلا بتوحيد الله في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، وهذا ما لم يكن في الديانة اليهودية التي تشرك بالله وتفتري على الله الكذب، كما تنسب من الأقوال والأفعال ما يطعن في ربوبية الله الكاملة إلهيته الشاملة وفي صفاته العليا وأسمائه الحسنى.

¹ - التكوين: 6، 1-4.

² - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط: 1، ج: 3، ص: 37.

³ - التوبة: 29.

نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية ----- د. يوسف العايب

وفي تصدي ابن تيمية لهذه الافتراءات ودفاعه عن التوحيد الكامل والشامل، لم يخرج ابن تيمية عن حدود النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، مشيراً في بعض الأحيان إلى بعض النصوص التوراتية التي تثبت التحريف والتألي على الله تعالى والحدش في ألوهيته الكاملة والشاملة.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية

أ. أسمهان بوعيشة
جامعة باتنة

الملخص :

لا زالت الآراء متباينة حول علاقة مخطوطات البحر الميت بالكنيسة المسيحية الأصلية، ولازال صراعا وجدلا كبيرا بين من يحاول أن يعقد الصلة بين معلم الحق والصدق المشار إليه في مخطوطات البحر الميت وبين المسيح تارة ويوحنا المعمدان أو يعقوب أخ المسيح -بحسب الأناجيل - تارة أخرى، وبين من ينفي أي صلة بالمسيح والمسيحية، رغم أن البراهين على تشابه معتقدات وطقوس وأفكار أصحاب المخطوطات مع الكنيسة الأولى عند مؤرخي المسيحية أرجح، وفي خضم هذا الجدل سعى اللاهوتيين المسيحيين إلى نفي هذه الصلة، وأن التشابه لا يعدو سوى أن يكون بسبب اشتراك النحلتين في الوسط والبيئة اليهودية، كما اتهموا من عمل على دراسة وبحث هذا الموضوع بالسعي للترويج لأفكار تهمز المجتمع المسيحي بغرض تحقيق الشهرة والمال .

Summary:

Yet seen the divergence on the relationship of the manuscript of the Dead Sea and the early church, is still a great debate between those who try to maintain the link between the truth teacher referred to the Dead Sea and between Christ, and sometimes John the Baptist or Jacob the brother of Christ - according to the Gospels - at other times, and between those who deny any connection with Christ and Christianity, although the evidence of the similarity of beliefs , rituals and ideas owners of manuscripts with the early church is most likely, in the midst of this controversy, Christian theologians have sought to deny such a link, and that the similarity nothing more than to be due to the involvement of these two communities in Jewish environment, and also accused the work on the subject to try to shake off the ideas of the Christian community to achieve fame and money.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية -----أ. أسمهان بوعيشة

المقدمة :

مرت سنوات طويلة على اكتشاف مخطوطات البحر الميت، غير أن كل هذه المدة لم تخضع للدراسة العلمية الموضوعية بعيدا عن الخلفية الدينية إلا في حالات قليلة ونادرة، قام بها بعض العلماء وتعرضوا فيها للتشويه والتقليل من قيمة أبحاثهم العلمية وُرمي بعضهم بالجهل، أما أغلبهم فقد قرر الدخول في صف المنظومة اللاهوتية حتى لا يُتهم، وهو ما أدى إلى إقصاء تداول علاقة الملقوفات بالمسيحية والكنيسة الأولى في القدس، ومحاوله إلحاق الوثائق قصرا بالقرن الثاني قبل الميلاد، كما سعى بعض العلماء المرموقين ومن أعضاء فرق البحث المخولة بدراسة وترجمة هذه المخطوطات من أمثال Burrows¹ و Geza Vermes² وغيرهم إلى قطع الصلة بين هذه المخطوطات والمسيحية الأولى رغم اعترافهم بالتقارب الجلي بين النحلتين. كما نشر R. Leigh و M. Baigent كتابهما خديعة مخطوطات البحر الميت وتساءلا كيف لثلة من العلماء الكاثوليك أن تحتكر هذه المخطوطات؟ واتهما الفاتيكان وحراس العقيدة المسيحية صراحة بالتماطل في نشرها لأنها تضع روايات الكنيسة الرسمية عن العقيدة المسيحية في مأزق .

ورغم اكتشاف المخطوطات في 1947 فلم ينشر أغلبها إلا في سنة 1991، وادعت بذلك الدوائر المسيحية أن نشرها في العلن دليل على عدم تشكيلها خطرا على اللاهوت المسيحي، فهل هناك علاقة بين تعاليم مخطوطات البحر الميت وتعاليم المسيح؟ ولماذا تأخر نشرها؟ وما حقيقة هذه المخطوطات؟

¹ - (1889-1980) لاهوتي أمريكي ومن المشاركين في دراسة المخطوطات . wikipedia

² - (1924-2013) لاهوتي مجري وأستاذ جامعة أكسفورد من أصول يهودية تمسحا والديه ليعود هو

إلى اليهودية في 1957 ومن المختصين بدراسة مخطوطات البحر الميت . wikipedia

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية -----أ. أسمهان بوعيشة

اكتشاف المخطوطات :

يعود فضل اكتشاف المخطوطات إلى صبي من البدو الفلسطينيين في 1947، ثم توالت الاكتشافات بمساعدة علماء الآثار وفي مقدمتهم ¹Roland de Vaux، ويعد الكهف رقم أربعة أهم الكهوف حيث عثر فيه على 380 مخطوطة، والكهف 11 الذي عثر فيه على مخطوطات شبيهة بالكهف الأول ونصوص سليمة تماما، وقد تم توزيع مخطوطات الكهف الأول المكتشفة عام 1947 بين الجامعة العبرية في القدس ودير القديس مرقس في القدس أنداك.²

ويطلق اسم مخطوطات البحر الميت على مجموعة المخطوطات التي تم العثور عليها فيما بين 1947 و1956 داخل كهوف الجبال الواقعة غربي البحر الميت في مناطق قمران ومريعات وخربة ميرد وعين جدي ومسادا على بعد عدة كيلومترات من أريحا.

وكانت هذه المخطوطات خاضعة للملكية الأردنية غير أن نشوب الحرب بين إسرائيل والعرب في 1967 أدى إلى سقوط الضفة الغربية تحت السيطرة الإسرائيلية، وكذلك متحف القدس الذي به المخطوطات، ولم يفلت من هذا المصير سوى المخطوطة النحاسية لأنها كانت في عمان أنداك.³

ولما بدأت الحفريات دلت التنقيبات على بقايا جدران وفخاريات، وهو ما يدل على جماعة كبيرة ومنظمة، كما وجدت نقود عديدة تعود إلى الحقبة اليونانية والرومانية خاصة فترة الحرب ضد روما 67-68 م.⁴

¹ - (1971-1903) أب دومينيكي فرنسي ورئيس الفريق الدولي المكلف بدراسة المخطوطات ومدير

مدرسة الكتاب المقدس والآثار الفرنسية بالقدس . Wikipédia

² - صمويل يوسف: المدخل إلى العهد القديم، ط3، (القاهرة: دار الثقافة، 2008)، ص ص. 48-49 وانظر بالتفصيل قصة الاكتشاف على سبيل المثال لا الحصر هالة العوري: أهل الكهف قراءة في مخطوطات البحر الميت، ط1، (بيروت: رياض الريس للنشر والكتب، 2000)

³ - أحمد عثمان: مخطوطات البحر الميت، مكتبة الشروق، ص 10، 16.

⁴ - بولس الفوغالي: كتابات قمران، ط1، (بيروت: الرابطة الكتابية، 1997)، ج1، ص 13-14 .

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية -----أ. أسمهان بوعيشة

ومنذ 1965 تُعرض أجزاء من لفائف البحر الميت في القدس في المتحف الإسرائيلي في جناح يسمى مزار الكتاب، وبعض الحبر المستخدم في الكتابة بهت بدرجة كبيرة حتى أن الحروف صارت لا يمكن قراءتها بالعين المجردة، غير أن الحروف ظهرت بوضوح عندما تم تصويرها بفيلم حساس للأشعة تحت الحمراء، وكان أول من استخدم هذا الفلم هو برنامج الفضاء كطريقة لدراسة وتصوير الأرض باستخدام أجهزة التصوير في الفضاء¹

علاقة الأسينيين بمخطوطات البحر الميت :

كتب Edmund Wilson² في مقال له يتمم ما كتبه عن المخطوطات في سنة 1955، فأشار إلى أن الأب Roland De Vaux في كتابه L'Archéologie et Les Manuscrites de La Mer Morte أكد أن المخطوطات تعود إلى الأسينيين الذين أشار إليهم فيلون وفلافيسيوس سيفيوس مؤرخ اليهود (37-100م)، وأن هذه الجماعة سكنت تلك المنطقة بحسب ما أشار إليه Pline -المؤرخ الروماني- منذ نهاية القرن الثاني قبل الميلاد إلى غاية 68م، وعلى الأرجح فإن هذه المخطوطات حفظت في تلك المغارات من أجل إبعادها عن الرومان.³

ويعد Dupont-Sommer⁴ من الأوائل الذين نسبوا المخطوطات القمرانية إلى طائفة الأسينيينو بدايات المسيحية في كتابه les Ecris Esséniens découverts près de la Mer Morte الذي تطرق فيه لمعلم الصدق الوارد ذكره في المخطوطات، وإشكالية وجود

¹ - ستيفن م. ميلر وروبرت ف. هوبر: تاريخ الكتاب المقدس منذ التكوين وحتى اليوم، ترجمة: وليم وهبة ووجدي وهبة، (القاهرة: دار سيوبرس، 2008)، ص 219.

² - صحفي أمريكي وناقد أدبي ومختص في الشؤون الآسيوية في جريدة The New Yorker وله كتاب عن المخطوطات بعنوان: The Dead Sea Scrolls

³ - Edmund Wilson: « The Dead Sea Scrolls 1969 », The New Yorker, March 22, 1969, p 45

⁴ - 1900-1983 مستشرق وأستاذ السوربون عضو مدرسة الكتاب المقدس والآثار بالقدس ومفسر للكتاب المقدس ودارس لمخطوطات البحر الميت ومختص في النقوش الفينيقية والآرامية والعبرية ، كان كاهنا ثم نزع عنه ثوب الكهانة Wikipedia وأسد رستم ص، 71

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة

علاقة بين الاسينيين والمسيحية وبهذا يكون قد أبعد أي نظريات أخرى حول علاقة طوائف أخرى بهذه المخطوطات، كما اعتقد Dupont أن معلم الصدق مات شهيدا، وغير مستبعد أن يكون الأسينيين قد أصيبوا أيضا بعدوى الوطنية والتحرر في مجابهة السلطة الرومانية، كما أمنوا بالمسيحانية وقرب انتهاء الأزمنة، وظل Dupont مقتنعا بأن جماعة قمران تركت بصماتها على المسيحية الناشئة آنذاك.¹ ومال العلماء منذ الخمسينات إلى أن جميع المخطوطات الموجودة في الكهوف وفي خرائب المستوطنة القريبة هي ذات صلة مشتركة، وكسبت في الوقت نفسه فكرة تحديد أن الأسينيين هم السكان القدماء لقمران قبولا عاما (وهو رأي Geza Vermes الذي يؤكد عليه منذ 1977 ويرى أنه أكثر منطقية وواقعية)، ويشكك بعضهم هذه الأيام بالنظرية الأسينية ويحاول ربط فريق قمران بالفريسيين أو الصدوقيين، أو القنائين أو المسيحيين اليهود.²

وقد عبر يوسيفيوس عن مسالة هذه الجماعة، ووصفهم فيلون في إحدى مصادره بجماعة يهودية مصرية مسالمة تمارس العلاج، وفي موضع آخر يذكر بأنهم لا يسافرون من غير حمل السلاح، كما أنه ومنذ أوساييوس القيصري وصف كُتاب المسيحية المعالجين كجماعة مسيحية في الإسكندرية.³

ودافع كثير من أعضاء الكنيسة المحافظون منذ 1980 على أن الأسينيين طائفة وجدت في الفترة السابقة للمسيحية، كما نفوا أي علاقة للأسينيين بالكنيسة.⁴

¹- Simon Marcel: A. Dupon-Sommer: Les Ecrits Esséniens découvert près de la mer morte, in Annales, économies société civilisation, 17annés, n2, 1962, pp374-376.

²- غيزا فيرم: النصوص الكاملة لمخطوطات البحر الميت، ترجمة وقدم له: سهيل دكار، ط1، (دمشق وبيروت: دار قتيبة /2006)، ص43-44.

³- Batch Cristophe: « Le pacifisme des esséniens un mythe historiographique »Revue de Qumrân, 2004, 83, 21/3

⁴- Gerald Messadié: GesSources, (Paris: Robert Laff, 1989), p54.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة
وهناك إشارات قوية على علاقة هذه الجماعة بتلاميذ النبي إشعيا الذين انفصلوا عن
اليهود، وراحوا يعدون الطريق في البرية لمحيء المخلص عند آخر الأيام حيث عثر على كثير
من كتاباته، وكانوا يفسرونه تفسيرهم الخاص الذي احتفظوا به. وهناك من يرى بأن
مخطوطات قمران هي لجماعة يهودية متطرفة تعرف باسم سيكاري كانت تسكن في منطقة
البحر الميت عند عين الجدي والماسادا.¹

مخطوطات البحر الميت في ثرات آباء الكنيسة:

في القرن الثالث الميلادي ذكر أوريجانوس - من آباء الكنيسة - أنه استخدم مخطوطة
عبرية ويونانية كانت عنده محفوظة في جرار في كهوف قرب أريحا، وفي القرن التاسع
الميلادي قام تيموثاوس الأول - أب في الكنيسة الشرقية - بكتابة رسالة إلى سرجيوس رئيس
أساقفة عيلا م أشار فيها إلى عدد كبير من المخطوطات العبرية التي وجدت في كهف قرب
أريحا.² وأضاف أسد رستم مؤرخ الكرسي الأنطاكي بأن من أخبر تيموثاوس الأول بالأمر
هم بعض المهتمدين من اليهود الذين يثق بكلامهم، وأن راعيا عربيا شاهد كلبه يدخل إلى
هذا الكهف ولا يخرج منه فتبعه إليه فإذا به أمام مجموعة من الكتب، فصعد إلى أورشليم
وأخبر اليهود، فنزل كثيرون منهم إلى الكهف فوجدوا كتباً من العهد القديم وغيرها، وأكد
المهتمدون اليهود أنهم وجدوا بين هذه الكتب ما يؤيد موقف النصارى من نصوص العهد
القديم في جدلهم مع اليهود.^{3 4}

¹ - أحمد عثمان: مخطوطات البحر الميت، ص 19، 89-90.

² - ف.ف. بروس وآخرون: قصة الكتاب المقدس (كل ما تريد أن تعرفه عن الكتاب المقدس)، تحرير:
فيليبو سالي كومفرت ترجمة: ندى بريدي، ط1، (القاهرة: دار الثقافة الهيئة القبطية للخدمات الاجتماعية،
2012)، ص 120

³ - Barthelemy .D.and Milik, J.T: Discovery in the Judeaean Desert, (1955), 1, 88,
n.4;Eissfeld.O.Der Anlass Zur Entdeckung der HohleundihreAhnlicheVorgange,
Th, lit, Zeit, 1949, 597-600Testamentus, 1951, 44

نقلا عن أسد رستم: مخطوطات البحر الميت، ط2، (بيروت: المكتبة البولسية، 1990) ص 30 .

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية -----أ. أسمهان بوعيشة
وكتب حسداي بن شيروت في القرن العاشر إلى ملك الخزر اليهودي في جنوب
روسيا، أن اليهود خبأوا كتبهم في كهف عند السبي البابلي وذلك في 586 ق.م، وأنهم
علموا أولادهم أن يواظبوا على الصلاة في هذا الكهف، وأن أحد اليهود وجده مملوء
بالكتب فأخرجها.¹

نشر مخطوطات البحر الميت:

ما الجدل الذي أثاره نشر مخطوطات قمران؟ يكمن سبب الجدل في أن بعض
الوثائق التي اكتشفت عام 1952 في المغارة رقم 4 لم تنشر أبدا إلا في 1991؛ وبعد ثلاثون عاما
من توزيع مهام قراءة النصوص ونشرها لا يزال العالم لا يعرف بدقة ما هي طبيعة النصوص
التي وقعت في أيدي بعض الباحثين، الأمر الذي أيقظ الشكوك حول وجود أمر قد يمس
المعتقدات الراسخة.²

يقول Geza Vermes-و هو من المختصين بمخطوطات قمران ونشرها-: "...بقي
279 نصا لم تلمس تماما، ومفيد أن نلاحظ أن ثلث النصوص الخاضعة الآن للنشر المبدئي
قد ظهر للناس منذ 1991..."³

وما تدفق من الكهف رقم أربعة يشكل تحديا لدراسة العهد القديم، حيث جاءت
رقاع الأسفار الخمسة للتوراة متفقة في كل نقاطها الأساسية مع النسخة السامرية، والسؤال
الذي يطرح نفسه كيف لطائفة يهودية متمتة أن تعتمد على النسخة السامرية المرفوضة من
اليهودية؟⁴

¹-Serget, S, Ein Alter Bericht Uber den Fund Hebraischer Hand schriften in
einerHohle: ArchivOrientalni, 1953, 263-269 .

نقلا عن: أسد رستم: مخطوطات البحر الميت، ص 31

²- دوبرونومر ومارك فيليلنكو: التوراة كتابات ما بين العهدين، ترجمة: موسى الخوري، ط1، (سوريا: دار
الطليعة، 1998)، ص28

³- غيزا فيرم: النصوص الكاملة لمخطوطات البحر الميت، ترجمة: سهيل زكار، ط1، (سوريا: دار قتيبة،
2006)، ص 83.

⁴- هالة العوري: أهل الكهف قراءة في مخطوطات البحر الميت، ط 1، (بيروت: دار رياض الريس،

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة

التأريخ للمخطوطات :

طبقت فحوص القياس بالأشعة الكربونية أولاً على القماش الذي غلف واحدا من اللفائف مبكرا في 1951، وكان التاريخ الذي اقترح هو 33 م، ونتيجة تطور التقنيات في التسعينات مكن من إخضاع ثمان مخطوطات للفحص بواسطة ما يعرف باسم الطيف التدرجي الجماعي أو (أ.م.س)، وقد تبين أن ستا منها ترقى إلى ما قبل المسيحية بشكل مؤكد، واثنان فقط تتراوحان وسطيا فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادي الأول، وخلاصة القول يحدد الرأي العام للباحثين تاريخ مخطوطات قمران فيما بين 200 ق.م و70 م، مع وجود جزء يسير من النصوص يحتمل عودة تاريخه إلى القرن الثالث قبل الميلاد، والمهم هو الجزء الأعظم من المواد المتوفرة يعود إلى القرن الأول قبل الميلاد.¹

علاقة مخطوطات البحر الميت بالمسيحية الأولى:

في القرن الثامن عشر انتشرت فكرة المسيح الأسيني على يد Johann Georg Wachter، حيث ذهب إلى أن المسيح تلقى تعليمه بينهم كما أخذ عنهم مبادئ الطب والعلاج لتحقيق معجزاته، واستطاع أن ينجو من الصلب بفضل الإسعافات الطبية للأسينيين لما امتازوا به من معارف في هذا المجال، ثم بدأت تنتشر قصص عن استمرار حياة المسيح وزواجه من مريم المجدلية.²

وكتب Powell Davies قسيس الموحدين الذين لا يؤمنون بألوهية المسيح أن في دروج البحر الميت أعظم اعتراض على صحة العقيدة المسيحية، كما صنف كتابا أسماه The meaning of the Dead Sea Scrolls، وضمنه تهجما شديدا على علماء اللاهوت في الولايات المتحدة واتهمهم بالمداهنة والخداع والتضليل، ثم قال متحديا أن نصوص قمران توجب إعادة النظر في جذور المسيحية،³

(2000)، ص20.

¹ - غيزا فارم: النصوص الكاملة لمخطوطات البحر الميت، ص42-43.

² - Jorg Frey: Qumran et le Nouveau Testament, problèmes de méthodologie et exemples concrètes, conférence donné à l'institut catholique de paris, 9juin 2009, p3.

³ - أسد رستم: مخطوطات البحر الميت وجماعة قمران، ص79-80.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية -----أ. أسمهان بوعيشة

وكتب Jhon Marc Allegro وهو من أهم أعضاء الفريق الدولي المشكل في بداية الاكتشاف من أجل تحقيق المخطوطات، عن عدم نشر مخطوطات قمران بعد مرور عشرون عاما، وتساءل عن الجهات المتخوفة من نشرها، وسعى من خلال مقاله المنشور في مجلة Harper الإجابة عن تساؤلات صادمة حول أصول المسيحية وأصلية العهد الجديد، كما شكك في فريق العلماء المكلف بتحقيق وترجمة المخطوطات الذي أبدى درجة عالية من التكم، وهو ما أثار الكثير من الشكوك حول المعتقدات الرئيسية للكنيسة المسيحية، وكان واضحا أن هذا الاكتشاف سيخلق تذبذبا لدى اللاهوتيين المسيحيين .¹

وفي كل أبحاثه بقي André Dupont-Sommer يردد أنه يعمل على إبراز الأصول الأسينية للمسيحية، وأن العهد القديم اليهودي يعلن عن عهد جديد مسيحي، كما اقر بأن هناك أوجه تشابه كبيرة بين المسيح ومعلم الحق والبر، ولكن مع هذا هناك اختلافات بين الاسينية والمسيحية، وأن المسيحية لم تنمو وتنتشر بهذه السرعة إلا بفضل التربة الخصبة التي هيأتها الأسينية، بل وتوصل بالمقارنة بين الأسينية والكنيسة الأولى إلى أن هذه الأخيرة ليست سوى حركة اسينية أخذت عن الحركة الأم نظامها وطقوسها ومعتقداتها وطريقة تفكيرها وتصوفها وروحانياتها .²

ويقرر Dupont أن المسيحية لم تخرج من أحشاء الأسينية فقط، بل من الطوائف المتعددة المتأثرة بالأسينية والمنتشرة بكثرة في فلسطين في القرن الأول الميلادي قبل الميلاد، والتي يمكن أن نصنف ضمنها حركة يوحنا المعمدان، ويؤكد على مدى أهمية مكتشفات قمران لإيضاح الرؤيا حول أصول المسيحية، كما يدرج المسيحية في خانة الحركة اليهودية الفلسطينية أنداك، وهو ما دفع علماء الأديان إلى ربط الصلة بين المسيحية والتقاليد الدينية والأدبية اليهودية، وحسب Dupont فإن المسيحية أخذت من منبعين هما اليهودية والهيلينية، فالمسيحية كان عليها أن تظل مرتبطة بحركة أصلية يهودية فلسطينية، وفي الوقت نفسه

¹ - jhon Marco Allegro: The untold story of the dead sea scrolls, Harper, aout 1966.

² - Florentino Garcia Martinez: André Dupont- Sommer et les Manuscrits de la mer Morte, comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles - lettres, 147 e année, N4, 2003, p 1431-1432.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية -----أ. أسمهان بوعيشة
اكتسبت صبغة هيلينية، ولكن هذا التفسير بدوره يضع المسيحية في مأزق وهو كيف أثرت
الهيلينية على حركة يهودية معروفة بخضوعها للتقاليد والديانة اليهودية؟¹
وقد أثار Edmund Wilson ضجة بفضل مقالاته وكتابه عن المخطوطات مما بعث
الشك في الجماهير المسيحية أنداك من أن يكون هذا الاكتشاف ليس فقط مثيرا للشبهات
حول المعتقدات ووحدة الإيمان المسيحي، بل أيضا مشككا في نزاهة ونوايا الفريق الدولي
القائم على عملية التحقيق والترجمة للمخطوطات، وهو ما جعل الجماهير المسيحية مرتابة
في كل ما يصدر من ترجمات، لأن الفريق المكلف بالنشر سيعمل جاهدا من أجل عدم
التعارض مع المعتقدات المسيحية. ورغم تطمينات رجال الدين المسيحي حول تفرد الديانة
المسيحية، فإن عدد كبير من المتابعين لقضية المخطوطات لم يتوانى عن التساؤل كيف
تكون المسيحية ديانة منبثقة عن اليهودية؟ وتحمل في نفس الوقت كثيرا من ملامح جماعة
قمران، ومع هذا أصبحت في شكلها النهائي مختلفة تماما عنهما، كما اندفع الكثيرون
للمقارنة بين المخطوطات العبرية في الترجمة الإنكليزية والعهد الجديد في نسخته السبعينية
اليونانية المتداولة في لغات عدة، لإدراك أن هناك الكثير من الاختلاف بين الأدب السامي
الذي ظهرت فيه المسيحية وبين اليونانية القديمة، مما أدى إلى التشكيك في أمانة الرسل
وخاصة بولس.²

ورأى البروفيسور الإسرائيلي YgaëlYadin بأن نص لفيفة الهيكل حوى الأوامر التي
أمرها الله مباشرة على موسى-عليه السلام-، وهو ما يدخلها في دائرة الكتابات الرؤيوية
اليهودية التي صبغت جملة الفكر الأسيني شأنها في ذلك شأن باقي الكتابات الآسينية التي
وجدت في قمران كرؤيا موسى وإبراهيم وعزرا واخنوخ وحتى آدم، هذه الكتب الغير معترف
بها والمرفوضة في الحاخامية اليهودية الرسمية، قُبلت وحفظت من طرف عدد كبير من
الجماعات في البدايات الأولى للمسيحية الشرقية، كما أن المدارس الحديثة أضافتها إلى

¹ _ Antoine Guillaumont: André Dupont Sommer: Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la mer morte, in « Revue de l'histoire des religions », t 145 N2, 1954, pp 233-234 .

² _ Jhon Marco Allégro: « The Untold Story of The Dead Sea Scrolls ».

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة
مجموع المخطوطات العبرية والآرامية التي وجدت في المغارات لتشكل بها كتاب مقدس
جديد لطائفة الاسينيين، هذه الأخيرة كان لها دور الوسيط بين الكتابات اليهودية التقليدية
وكتابات العهد الجديد المسيحي.¹

ولم يتوانى أسد رستم في محاولة تشويه جميع من عقدوا الصلة بين المسيحية
ومخطوطات قمران ومعلم الصدق والمسيح، فتكلم عن Ernest Renan وكيف أنه أمعن في
التيه والضلال ولم يعد يقام لكتابه وزن ولا يشغل به فكر، حينما قال منذ مائة عام أن
المسيحية أسينة نجحت نجاحا كبيرا.²

الأدلة على تشابه المسيحية الأصلية مع مخطوطات قمران:

حاول كثير ممن أرجع ولادة المسيحية إلى المحيط الآسيني الاعتماد على مجموعة من
البراهين أوجزها فيما يلي:

- اطلع Teicher الأستاذ في جامعة كامبريدج على اللفظ آبيونيم في التعاليق
القمرانية فقال أن جماعة قمران من الأبيونيين، أي المسيحيين الأوائل الذين تمسكوا
بالناموس فعارضوا بولس وغيره ممن أحب أن تكون الرسالة عالمية لا يهودية فقط.³ كما
رأى كثير من علماء العهد الجديد أنه لم تكن للمسيح نوايا تأسيس كنيسة لأتباعه وإنما
كان تطورا جاء بعد مماته.⁴

- تعرف الجماعة نفسها بأصحاب "العهد الجديد"، وإن استخدمت تعريفات
أخرى مثل المجمع، الفرقة، الجمعية والجماعة⁵، كما كان مصطلح حراس العهد من

¹ - YadinYgaël: un nouveau manuscrit de la mer morte, «le rouleau du Temple»,
in compte rendue des séances de l'Académie des inscription et belles-lettres,
111e année, N4, 1967, pp.618-619.

² - أسد رستم: مخطوطات البحر الميت وجماعة قمران، ص77.

³ - Joseph A.FitzmyerS.J: the Qumran scrolls the Ebionites and their literature,
journal of jewish studies2, 1951, p335

⁴ - vol76, N1, March 1957, p 8-11. -- j. Philip Hyatt: the Dead sea Discoveries,
Retrospect and Challenge, « The Society of Biblical Literature »

⁵ - هالة العوري: أهل الكهف، ص 227

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة

المصطلحات التي سمي بها أفراد مجتمع قمران، وهو بالعبرية الأصلية بريت نوزاري Brit- Nozareni ومن هذا المصطلح تشتق كلمة Nozrim، وهي إحدى الأسماء العبرية الأقدم لطائفة عرفت لاحقاً بالمسيحيين، وكذلك تشتق الكلمة العربية الحديثة التي تعبر عن المسيحيين نصرانيون Nasrani من المصدر ذاته، وهكذا ينطبق الأمر ذاته أيضاً على كلمة نازوريان Nazorean أو نازارين Nazarene الذي كان الاسم الذي يلقب به المسيحيون القدماء أنفسهم في كل من الأناجيل وأعمال الرسل، وعلى نقيض افتراضات النسق التقليدي الأخير لم يكن لها علاقة البتة بنشأة يسوع في الناصرة التي لم تكن أصلاً في ذلك الوقت، ويبدو أنه كان مريكا للمعلقين القدماء مواجهة المصطلح المجهول نازوريان Nazorean التي قادهم إلى التوصل إلى نتيجة مفادها أن عائلة يسوع تنحدر من الناصرة، وهكذا يبدو أن مجتمع قمران كان نظيراً للكنيسة القديمة المؤسسة في أورشليم أي الناصريين الذين اتبعوا يعقوب أخ المسيح، وفي الواقع يقر تعليق حبقوق بكل صراحة بأن جهاز الحكم في قمران كان فعلاً في القدس في ذلك الوقت، وتسرد الأجزاء الأخيرة من أعمال الرسل قصة بولس بمجتمع أورشليم المؤلف من اتباع يسوع المباشرين بقيادة يعقوب أخ المسيح تلك الطائفة التي أطلق عليها بعد ذلك المسيحيون الأوائل، كما تشير أعمال الرسل إلى يسوع بالنصراني The Nazorene أو باللغة اليونانية Nazoraion¹

- يجبر لوقا في بداية سفر أعمال الرسل بأن الجماعة المسيحية الأولى كانت تعيش حياة جماعية مثالية، حيث كانت تشترك في الممتلكات وتتناول الأكل جماعة بعد أن تبتدأ أولاً بطقس التعميد، وكل هذه الطقوس مرتبطة بانتظار نهاية الكون، فالأمر كله مرتبط بإعادة استرجاع إسرائيل الحقيقية (أعمال 2/44 و 4/32 و 5/11-11 و لوقا 12/33 ويوحنا 12/6)، كما أن المسيحية اليهودية في فلسطين أخذت مسمى الأيبونية أي الفقراء وهو ما يشكل أيضاً نقطة التقاء مع طائفة الأسينيين.²

¹ - مايكل بيحنت وريتشارد لي: خديعة مخطوطات البحر الميت، ترجمة: وسيم عبده، ط 1، (سوريا: صفحات، 2010-202، 203، 208).

² - Martin Hengel: Les manuscrites de Qumran et Les Origines chrétiennes, p

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة

- هذه الطائفة ورغم يهوديتها فقد تأثرت في عباداتها وعقائدها بمصادر أجنبية كالهيلينية والفارسية (في مسألة الثنائية)، وهو ما نلمسه أيضا في الإنجيل الرابع ولاهوت بولس والمسيحية الأولى.¹

- كتب هذه الطائفة يغلب عليها الأدب التبني، وكان أتباعها ممن يؤمنون بنهاية الأزمنة وينتظرون يوم المحاسبة، ويعتقدون بأن التطهير يكون في زمانهم، وهو ما يتطابق مع ما ذهب له Schweitzer² الذي كان يرى في المسيحية الأولى جماعة أخروية apocalyptique، كما أن قانون الجماعة يتشابه مع أتباع المسيحية الأولى بحسب موعظة الجبل (متى 5)³.

- استطاع العلماء من فك وشرح مخطوط دمشق- وهو أول أثر مادي لطائفة الأسيينيين- الذي وجد في معبد يهودي بالقاهرة سنة 1896، وبفضل تعليقات على سفر حقوق المكتشف في مخطوطات البحر الميت سنة 1952، تمكن العلماء من إيجاد الرابطة بين الطائفة ومخطوط دمشق، مما أضاف ملامح رئيسية حول طائفة أبناء صادوق الذين هم أصحاب العهد الجديد في دمشق (المشار له في مخطوط دمشق)، كما أظهر انتقال الأسيينيين من البحر الميت إلى دمشق إثر موت أو قتل مؤسس أو مصلح الطائفة معلم الصدق، وهو بحسب ما يظهر من المخطوطات كاهن منتخب من الله، وموسى جديد في أعين أتباعه.⁴ وهذه الأوصاف لمعلم الصدق تجعل منه أكثر قربا من شخص المسيح.

1443-1444.

¹ - j . Philip Hyatt: the Dead sea Discoveries, Retrospect and Challenge, p8 8-11.

² - (1875-1965) فيلسوف، طبيب، لاهوتيو موسيقي ألماني، حاصل على جائزة نوبل للسلام لفلسفته على تقديس الحياة من أهم كتبه البحث عن يسوع التاريخ Wikipédia

³ - j . Philip Hyatt: the Dead sea Discoveries, Retrospect and Challenge, p 8-11.

⁴ - David Madeleine : A. Dupont Sommer: Nouveaux Aperçues sur les manuscrits de la mer morte, in «A annales économies Société, Civilisations, », Année 1955, Volumes 10, N1, p109.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية -----أ. أسمهان بوعيشة

- كلمة قديس شائعة في المسيحية ولكنها مذهلة في نصوص قمران بحسب النصوص الافتتاحية لهذه الأخيرة، حيث نجد معلم الحق يعلم القديسين أن يعيشوا وفقا لكتاب قانون المجتمع، وفي رسالة بولس إلى رومية 25/15 يقول: "أنا الآن ذاهب لأورشليم لأخدم القديسين" (31/15 و 2/16 وغيرها).

- في مخطوط الحرب الذي عثر له على نسختين في الكهف الأول والرابع (وهو الكهف الذي تعمد الفريق الدولي التماطل في نشره)، تبث فيه أن القائد الأعلى لإسرائيل ضد قوات الكتيمة (التي فسرها البعض بالرومان) يدعى المسيح على نحو لا لبس فيه، مع أن بعض المعلقين سعوا إلى إخفاء هذا الاسم وستره بالإشارة له باسم جلالة الملك المدهون بالزيت، وفي لفافة الحرب عمد Geza Vermes إلى ترجمة المخلص إلى thineanoited أي المسوح لك في محاولة للتمويه.

- عثر في قمران على قطع نقدية تتوزع ما بين 135 ق.م و 132م مع هذا أصر De Vaux على أن قمران دمرت في 68 م.¹

- يشير الاصحاح 7 من أعمال الرسل إلى أول شهيد في المسيحية وهو استفانوس وفي دفاعه عن نفسه أشار إلى الرجل الصالح والعاقل الذي تنبأ الأنبياء بقدمه (في إشارة إلى المسيح)، وهذه المصطلحات تحمل على نحو فريد طابعا قمرانيا، حيث يرد ذكر الرجل الصالح على نحو متكرر في مخطوطات البحر الميت بأنه الصديق Zaddik، ومن الجذر نفسه يشتق معلم البر في المخطوطات "زيديكسموريه ها _ Zedex - Moreh ha"، كما يتحدث المؤرخ يوسيفيوس عن معلم يدعى صدوق sadduc أو زادوك Zadok بأنه قائد لجماعة يسوعية ويهودية مناهضة للرومان .

- وفقا لرسالة بولس إلى غلاطية 17/1-18 قضى ثلاث سنوات في دمشق - وهي على الأرجح غير دمشق سوريا وإنما قمران-، وبحسب ما جاء في مخطوطات البحر الميت

¹ - ما بكل بيحنتو لي: خديعة مخطوطات البحر الميت، ص 170، 186-187

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة

فقد كانت مدة فترة الاختبار والتدريب للقادمين الجدد إلى مجتمع قمران ثلاث سنوات، مما يبين أنه كان بين القمريين ليتلقى التعاليم.¹

- يظهر يعقوب أخ المسيح من خلال أعمال الرسل ويوسيفيوس ومؤرخي الكنيسة أنه رجل صالح، وبدراسة Eisenman² لمخطوطات قمران وخاصة تفسير حبقوق ومع تجميع التفاصيل المجزأة من نصوص قمران تكشف أمر استثنائي مشابه للأحداث الواردة في أعمال الرسل ويوسيفيوس ومؤرخي الكنيسة، فقد روت المخطوطات عن شخصية منفردة وهو معلم البر وهو قدوة يحمل الفضائل نفسها التي يتحلى بها يعقوب، وكان على هذا المعلم أن يواجه خصمين مختلفين أحدهما كان يلقب بالأفاك وهو دخيل أجنبي له أن الانضمام إلى الجماعة ثم انقلب مرتداً، ودخل في نزاع ضد المعلم وسرق جزءاً من مذهب الجماعة، وبحسب تفسير حبقوق فإن الأفاك لم يصغي إلى النبأ الذي تلقاه معلم البر من عند الرب، كما يورد النص أن الأفاك استهزأ بالناموس بين جموع المصلين، وهذه الآثام نفسها اتهم بها بولس كما جاء في أعمال الرسل، أما عدو المعلم الثاني فكان من الخارج وهو حنانيا كبير الكهنة وزعيم جماعة كهنة الصدوقيين وهذا بحسب Eisenman بعد أن وجد أوجه الشبه جلية بين الكاهن اللعين في المخطوطات والشخصية التاريخية لكبير الكهنة حنانيا.

- كشف Eisenman أن مصطلحات مثل الأيونيين، المسيحيين الفلسطينيين الأسينيين والصدوقيين هي أسماء مختلفة للفكر ذاته³

- المثال الآخر هو ما يعرف بجذادة القيامة فقد جرى في هذا العصر وصف عصر مملكة الآخرة بواسطة تحرير الأسرى وشفاء الأعمى وتقويم المحدث، وإبراء الجريح، وبعث الميت، والإعلان عن بشائر طيبة للفقراء، ومثل هذا وجد في الأناجيل حيث عُدد الانتصار

¹ - المرجع نفسه، ص 209 ، 211

² - عالم أمريكي بالكتاب المقدس والآثار واديان الشرق والقانون الإسلامي اشتهر بأعماله حول المخطوطات ومدير كلية الدراسات اليهودية المسيحية وأصولهما اشتهر بأعماله عن مخطوطات البحر الميت وأصول المسيحية Wikipédia.

³ - بيحنت ولي: خديعة مخطوطات البحر الميت، 226-227، 233

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسهمان بوعيشة

على المرض والشيطان علامة على ظهور مملكة الرب،¹ وهذا ما روي أن يسوع قد أعلنه: "ولكن إن كنت بإصبع الله أخرج الشياطين فقد أقبل عليكم ملكوت الله". لوقا 20/11 وسببه تساؤل يوحنا المعمدان فيما إذا كان يسوع الرسول الأخير فأرسل له: "يسوع وقال له: اذهب وأخبر يوحنا بما تسمعان وتنظران، العمي يبصرون والعرج يمشون، والبرص يطهرون، والصم يسمعون، والموتى يقومون، والمساكين يبشرون". متى 4/11-6.

كما أن التعارض بين الجسد والروح الذي طالما تحدث عنه بولس يمكن أن نجد له في النصوص القمرائية سند: "الجسد الشيطاني والخطايا" (بحسب ما جاء في المغارة رقم 1)، وهو ما يعيق الإنسان عن الحصول على الإنقاذ الإلهي بإمكاناته الخاصة: "...جميع البشر ذاهبون إلى الظلمة... لأن البشر لا يقدر أن يثبتوا خطاهم، فمن الله كل بر ومن يده... وبدونه لا يصنع أي شيء"²

- يصل بعض الباحثين إلى أن التقاليد الواردة حول الكنيسة الأم في القدس التي أخبر بها لوقا في أعماله ولاهوت بولس ويوحنا، تستخدم مصطلحات ثرية تنحدر أساسا من المحيط الديني للقدس الذي يحمل وبشكل أكيد بصمات الفكر الأسييني.³

- قرأ Sommer شرح حقوق فصرح بأن المسيح يبدو كتجسد لمعلم الخير، كما كان تلاميذ معلم الصدق يعتقدون أنه مرسل من الله وأنه المسيح ومخلص العالم، ولقد وقف في وجه هذا المسيح الذي هو معلم الصدق الكهنة اليهود وحكموا عليه بالموت ونفذوه فيه، وهذا يشابه الإيمان بالمسيح وبأنه مخلص وكيف حكم عليه اليهود والرومان، ولا يخفى أن معلم الصدق والمسيح قد أسس جماعة تعتقد أن معلمهم سيعود ليحكم العالم.⁴

¹ - غيزا فيرم: النصوص الكاملة لمخطوطات البحر الميت، ص 51-52 .

² - المغارة رقم 1 من قانون الطائفة 10/11-11، مأخوذة من ترجمة بولس الفغالي: كتابات قمران، ج1، ص 61.

³ - Martin Hengel: Les manuscrites de Qumran et Les Origines chrétiennes in: comptes rendue des sciences de l'Académie des inscriptions et belles - lettres, 147 e, année, N4, 2003 p1445.

⁴ - محمود العابدي: مخطوطات البحر الميت، (الأردن: منشورات دار الثقافة والفنون، 1967)، ص 317.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة

- يرسم Eisenman نموذج أولي أو مسيحية أخرى لم يكن فيها المسيح بعد الشخصية المحورية، وكيف أن المسيحية اليهودية جزء من الوسط الذي نشأت فيه وهم الآسنيون والغيوريين والناصرين Nazoreens والأبيونيين والصابئة وغيرها، كما وصف الجماعة المسيحية الأولى كحركة وطنية مسيحية كهنوتية تقية متشددة وتمسكة بالناموس، وفي هذا الوسط الذي نشأت فيه قارن بينها وبين مسيحية بولس، وكيف تحولت على يديه إلى ديانة هيلينية أبعدت مسيحية يعقوب أخ المسيح وورث يسوع عن مسرح الأحداث، باتفاق بينه وبين السلطة الرومانية لأغراض سياسية كان الهدف منها القضاء على حركة التحرر اليهودية آنذاك، أي مسيحية يونانية أقصت التوراة والهوية اليهودية وجعلت من المسيح فادي ومخلص روحي لمملكة روحية، وهذه الأفكار ليست جديدة فصورة المسيح في الأناجيل اليونانية جعلت منه يأكل الطعام مع الخُطاة وجُباة الضرائب ويشرب الخمر ويقدم في عادات شعبه ويستتهر بالتوراة، كل هذه الصفات من إنتاج أعداء اليهودية من الوثنيين.¹

- نشر نص في 1990 نسا صغيرا من مخطوطة دمشق، وأثار هذا النص اهتماما كبيرا بسبب التشابه الكبير بينه وبين الاصحاح الأول من إنجيل لوقا عن مولد المسيحي، والذي يتعلق بالبشارة التي حملها جبريل إلى مريم "سيكون عظيما في الأرض وابن العلي يدعى".²

- يقارن مركز بولس في كنيسة أورشليم حسب ما تصنفها أعمال الرسل بمركز المشرف العام الوارد ذكره في كتاب النظام في مخطوطة دمشق، وصلاحيات الرسل الاثني

وهذا الكتاب عبارة عن ترجمة لكتاب Millar Burrows, The Dead Sea Scrolls, 1956 وهو أحد أعضاء الفريق الدولي المكلف بترجمة المخطوطات مع شروحات من العابدي .

¹ - Robert M.Price, « Robert Eisenman's James The Brother Of Jesus: A Hight-Critical Evaluation », institute for Higher Critical Studies, 1997 .

² - أحمد عثمان: مخطوطات البحر الميت، ص 53 .

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة
عشر في أعمال الرسل تعيد إلى الذاكرة مجلس الاثني عشر مدنيا وثلاثة كهنة الموصوف في
كتاب النظام القمرياني.¹

- قورنت آراء بولس فيما يخص لغز الفوضى المشار إليها في الرسالة الثانية إلى أهل
سالونيك 7/2 بفكرة (لغز الشر) في مزامير الشكر، كما أن ثنائية البحر الميت تذكرنا بما
يطابقها من ثنائية الروحو الجسد للسماوي والأرضي في رسائل بولس، وفي الرسالة الثانية
إلى أهل كورنتس 14/6-15، ويقارن بولس بين العدل والظلم - بين النور والظلام - و بين
المسيح وبلعال، واسم بلعال وهو اسم واضح في المخطوطات غير مذكور في العهد الجديد
إلا في هذا المجال، ولقد فسر ذلك بأن بولس استعمل في هذا شيئا من تراث المسيحيين
الاولائل الذي يشابه أفكار هذه الطائفة، وهناك تقارب في الأفكار بين رسائل بولس إلى
الرومانيين 20/3 وإلى أهل غلاطية 16/2، وبين الفقرات التالية في مزامير الشكر :

أنا أدرك بأن العدل لا يملكه إنسان

كما أن ابن النسان لا يملك الصلاح

وإلى الله العلي تعود أعمال الصلاح.

- إن الخلاص في نظر القمريانيين كما في نظر بولس لا يعني الغفران والتطهر
فحسب ولكنه يعني أيضا الاشتراك في الحياة الروحية المشتركة، ويتحدث أحد مزامير الشكر
عن "الاجتماع الأبدي" وعن "جيش القديسين" وعن "التناول مع مجمع بني السماء"،
وكثرة ظهور هذه الفكرة في العهد الجديد لا تحتاج إلى برهان .

- الصدى الذي تردد في الرسائل إلى أهل أفسس ورسالة بطرس حدا ببعض
الكتاب أن يقول لو رفع اسم المسيح من الرسائل لتبادر إلى ذهن القارئ بأن هذه الرسائل
من مخطوطات وادي قمران، وهناك أيضا تماثل قوي بين ما جاء في أفسس 16/6 "جميع
سهام الشرير المشتعلة" مع أحد مزامير الشكر لدى الطائفة .

¹ - العابدي: مخطوطات البحر الميت، ص 318-319.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة

- هناك فقرة في مزامير الشكر فسرت بأنها تعني ميلاد المسيح من أم هي عبارة عن الطائفة أو المجتمع على صورة امرأة في حالة الطلق، وفي رؤيا يوحنا 12/1-6 توجد حكاية عن امرأة تلد مولودا ذكرا مكتوبا عليه أن يحكم جميع الأمم بقضيب من حديد .

- الصيغ الأدبية المستعملة في العهد الجديد بالإضافة إلى الأفكار اللغوية والدينية مطابقة لما ورد في المخطوطات، والنشيدان في الاصحاحين الأولين من الإنجيل لوقا يشبهان مزامير الشكر في كثير من المقاطع، ورسالة بولس إلى أهل كولوسي 1-12/14 يرى البعض فيها ترتيبا للمسيحيين الأوائل وهي مشابهة في الفكر والأسلوب والشكل لمزامير الشكر القمرانية.

- التأخير الطويل للمجيء الأخير المأخوذ من شرح حبقوق يعيد إلى الذاكرة ما جاء في رسالة بطرس الثانية الاصحاح الثاني عن التأخير في مجيء المسيح، كما أن الوصف لنهاية العالم في مزامير الشكر يشبه الوصف الموجود في نفس الرسالة¹.

- التشابه بين إنجيل يوحنا ورسالتيه مع مخطوطات البحر الميت أكثر من التشابه الموجود بين باقي الأناجيل ومخطوطات البحر الميت، وأكثر الأمثلة وضوحا حول التشابه اللفظي هو ما جاء في مزمو الحتام لكتاب النظام "كل ما هو كائن يجري حسب إرادته وبدونه لا يتم شيء" وهذا يتشابه مع ما جاء في يوحنا 3/1 "و بدونه لا يتم شيء مما تم"، وتميز هذا الإنجيل أيضا بثنائية النور والظلمة بما يقابلها في مخطوط الحرب عن جيوش بلعال وأعماله التي تتم في الظلام، كذلك يقول يوحنا: " وهذه هي الدينونة إن النور قد جاء إلى العالم وأحب الناس الظلمة أكثر من النور، لأن أعمالهم كانت شريرة، لأن كل من يعمل السيئات يُبغض النور، ولا يأتي إلى النور لئلا تُوبخ أعماله"²

- يرى بعض العلماء أن كاتب إنجيل يوحنا كان عضوا أو زعيما في طائفة قمران،

¹ - العابدي: مخطوطات البحر الميت، ص 321-330، 324.

² - 19/3 - 20 وانظر 4/1-5، 9، 5/9/ 12/8، 10-9/11، 10-35/12، 36-35، 46، 1 يوحنا 5/1-7، 2

يوحنا 10-8/2

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية -----أ. أسمهان بوعيشة

كما رأى بعضهم أنه من المحتمل أن تكون صلة بين يوحنا صاحب الإنجيل والطائفة عن طريق يوحنا المعمدان وهم المشار لهم في أعمال الرسل 1/19-7، أو يحتمل أن يكون يوحنا هو تلميذ يوحنا المعمدان الذي تبع المسيح حسب ما جاء في يوحنا 1/35-40 .

- تم العثور في الحفريات على مخطوط في حالة سيئة يستشف منه الحديث عن مولد غلام تحت برج يمتلك ميراثا روحيا مميّزا، وينتمي إلى بيت النور ليصبح "أمير النور"، وذلك أحد الألقاب التي تخلعها الجماعة على المخلص مما يدل على انهماك فلكيي الجماعة في مراقبة تزامن حركة الكواكب في السماء للاستدلال على مراقبة أمير النور، الأمر الذي اعتبره Allegro مصدرا غير مستبعد لرواية متى عن مولد المسيح وقدم الجوس من الشرق.¹

- تتحدث الوثائق عن عضو خرج عن الجماعة دعتة بالكذاب والمهرج ومنبع الكذب، استطاع السطو على جزء من عقيدة الجماعة وأخذ ينشرها على نحو مختلف، مستخدما مصطلحات الجماعة ولكن في سياق سلمي مغاير ومن دون اعتبار للناموس، اللافت في هذا الصدد هو إصرار بولس وتكراره منحين لأخر بأنه ليس بكاذب "...إني لست أكذب" غلاطية 20/1 وتيموثاوس 7-2/1 و2 كورنتوس 31/11 فرسائل بولس تشوبها رغبة محمومة في تبرئة نفسه من الزيف والكذب.²

- الأثر الأسيني لا سيما ما يتعلق بالمسائل الأخروية eschatologie والظاهرة بقوة في أعمال الرسل، يدل على تأثير الفكر الأسيني على بولس.³

- يرى البعض أن يسوع احتفل بالفصح الأخير يوم الأربعاء كعادة الأسينيين على خلاف الفريسيين الذين احتفلوا به يوم الجمعة، وهو ما يعزز الدليل على أن يسوع كان أسينيا تلقى تعليمه في قمران وانعزل عن اليهود، كما يفسر النزعة المعادية لهم والتي طبعت الأناجيل الرسمية والأبوكريفا .

¹ - العابدي ص 327-328.

² - Eisenman: thedeadseascrolls, 134 أهل الكهف: نقلا من هالة العوري:

³ - Gérald Messadié: l'incendiaire vie de Saul Apotre, (ParisMRRobert Laffont, 1991, p442.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية -----أ. أسمهان بوعيشة

- الفراغ الذي تتركه الأناجيل المتوافقة عن الخمسة عشر سنة التي تفصل بين بلوغ المسيح سن الرشد وبين ظهوره العلني أمام اليهود في المعبد ، وبحسب البعض لا يستبعد أنه قضاها بين الأسنينين¹.

وأكد Jose O'Callaghan أن جذاذات لإنجيل مرقص وأعمال الرسل ورسالة بولس إلى أهل رومية وجدت بين النصوص في مخطوطات قمران²، كما أن الدراسات الحديثة سلطت الضوء على التوافق بين تعاليم المسيح والحركات الاجتماعية والفكرية الموازية لزمانه بما فيها الحركة الأسينية، وقد اتفق أغلب العلماء على أن لمخطوطات قمران أهمية كبرى في معرفة فترة مهمة من تاريخ المسيحية ألا وهي الكنيسة الأولى، وأن هذه المخطوطات أعطت أبعادا جديدة لمعرفة أصل المسيحية³.

-استخدم يوحنا كثيرا من مصطلحات الاسنينين لإظهار روح البارقليط، مثل "روح الحقيقة" "الروح القدس" "ابن النور" "نور الحياة" "السير في الظلمات" "السير في الحقيقة" "يعطي شهادة عن الحقيقة" "صنع الحقيقة" "أعمال الله" "الأفعال الشريرة" "غضب الله" "مملوءة بالرحمة" "الحياة الأبدية"، كل هذه الألفاظ وغيرها كثير موجود في مخطوطات قمران⁴.

ورغم ما تقدم من آراء وقرائن ترجح صلة مكتشفات البحر الميت بالمسيحية الأولى، إلا أن بعض علماء المسيحية يحاول أن يُبعد أي علاقة لهذه الجماعة بالديانة الجديدة، ومن

¹ - Gérald Messadié: les Sources, (ParisMRobert Laffont, 1989, p 108, 145, 53

ويقدم ميساديه أدلة عدة عن تناول يسوع للفصح بحسب تقويم الأسنينين أنظر ص37.

² - Jose O'Callaghan: papirosnéotestamentaios en la cueva 7 de Qumran , Biblica, 53, 1971, p91-100 d'après: Jorg Frey: Qumran et le Nouveau Testament, , problèmes de méthodologie et exemples concrètes, conférence donné à l'institut catholique de paris, 9juin 2009, p3

³ - HershelShanks: l'aventure des manuscrites de la mer morte, 1996, p4-5

⁴ - R.E .Brown: The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Episrles, catholic Biblical Quarterly17, 1955, p403-419, D'après Jorg Frey: Qumran et le Nouveau Testament p11.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة
هؤلاء الألمانى Frey حيث يرى أن عقد التماثل بين العهد الجديد ومخطوطات قمران يطرح
إشكاليتين مهمتين:

- عدم وجود إشارات صريحة للمسيح وتلاميذه في المخطوطات.

- عدم ذكر لقمران وجماعتها في كتابات ما بين العهدين.¹

وكرد على هذين الاعتراضين أقول:

- أن أسلوب كتابات قمران يغلب عليه الطابع الرمزي النبوي المشفر بدليل أن
معلم الحق لم يصرح باسمه رغم قيادته للجماعة، كما أن أهم مخطوط للجماعة وهو مخطوط
دمشق ذهب أغلب العلماء إلى أنه لا يعني دمشق سوريا، بل رمز لمكان داخل بلاد
اليهودية آنذاك ولا يستبعد أن تكون قمران نفسها.

- عملت الكنيسة الرسمية في القرون الأولى على إعدام كل الكتابات التي لا تتوافق
مع رؤيتها أو تربط الصلة بين المسيحية واليهودية، فلا يستبعد أن تكون أحد هذه الكتب
التي تربط بين المسيح وقمران عرفت نفس المصير.

- من غير المعقول ألا يعرف المسيح أو الطائفة شيئا عن الآخر وهو الذي عاش
وأبغاه في الفترة المزامنة لتخريب معالم الطائفة عام 68م، وهي نفسها التي كانت تبشر
وتنتظر المسيح، وإذا اعتمدنا القرآن على أن عيسى -عم- هو المسيح وهو المبشر به في
إشعيا (أهم كتب الطائفة) فمن المستحيل ألا تكن لهذه الطائفة أي علاقة بالمسيح، هذا إن
لم يكن هو معلم الصدق الذي بعد أن أجه الله من الصلب عاش بينهم إلى أن توفاه الله
لذلك تعمدت الطائفة إخفاء هويته، ثم إن عدم ذكر الطائفة في الأناجيل يعود دون شك
بسبب خروج أحد أعضائها كما أشار إلى ذلك مخطوط دمشق وتبشيره بأفكار مغايرة
لأفكار الطائفة، ولا يستبعد أن يكون بولس، وهو ما يفسر ربما مسعاه الدائم رغم فريسيته
كما يدعي إلى التنكر لناموس موسى الذي ظلت الطائفة متشبثة به، ثم بسبب أن عيسى

¹ - Jorg Frey: Qumran et le Nouveau Testament, 9juin 2009, p5.

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية ----- أ. أسمهان بوعيشة
لم يكن سوى نبي لبني إسرائيل، وهو نفسه صرح بأنه لم يرسل إلا للخراف الضالة من بني
إسرائيل كما جاء في متى، لكن بولس أراد أن يجعل من المسيحية ديانة عالمية هيلينية .
- لا يوجد دليل قاطع على أن هذه المخطوطات ترجع إلى الأسينيين إذ كثير من
العلماء يشكك في هذا الأمر، وربما تعود إلى الأيونيين أو الناصريين الذين تعرضوا للمتابعة
والإلغاء من الكنيسة الرسمية ولا معلومات كافية عن هاته الجماعات .
- أن عدم ذكر الأناجيل لهذه الطائفة في حين ذكرت الصدوقيين والفريسيين
والسامريين يعود لأسباب عدة منها صراع المسيح مع هؤلاء وخاصة الفريسيين، ثم لأنه
وببساطة ينتمي إلى هذه الجماعة لذلك تعمد كُتاب الأناجيل المحرفة إلغائهم من التاريخ
المسيحي.

دون شك تعتبر مخطوطات البحر الميت أعظم مكتبة في التاريخ القديم وقد استفاد
منها العلماء في مجال دراسة العهد القديم على حساب العهد الجديد، ورغم تطمينات
العلماء وتأكيدهم على عدم وجود قبلة لاهوتية وذلك في مؤتمر عقد سنة 1991، فقد أثار
أحد النصوص الجدل بين العلماء وهو يصف بحسب تفسير Eisenman مسيحا متأما،
لكن Vermes رفض هذا التفسير¹. والسؤال الذي يظل يطرح بقوة رغم تطمينات العلماء
هو لو كانت فعلا هذه المخطوطات لا تشكل قبلة لاهوتية فلما كان التماطل في النشر؟

الخاتمة :

بعد هذا العرض المقتضب لما يشوب هذا الإشكال من تضارب وجدل قائم في الجماع
العلمية الغربية، حتى أسست من أجله الدوريات العلمية المتخصصة، أصل إلى النتائج التالية:
- أن كل القرائن والشواهد المادية تعقد الصلة بين المسيحية الأولى وبين المعالم الفكرية
والعقدية لأصحاب مخطوطات البحر الميت، والأدلة السالفة التي سُقتها ترجح كفة أن المسيحية
ديانة ولدت في تربة قمران، وأن المسيح كان معلم الصدق أو أحد تلاميذه لأن كثير من أفكار
وطقوس الطائفة يتفق مع الكنيسة المسيحية الأولى في القدس.

¹ - مقدمة التوراة كتابات ما بين العهدين، ج1 ص32

مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية -----أ. أسمهان بوعيشة

- أن تملل وتباطؤ فريق البحث الدولي المكلف بهذه المخطوطات دليل آخر على أن هذه الوثائق كانت تحوي في جنباتها ما يهدد اللاهوت المسيحي واليهودي، لذلك سعت الكنيسة المسيحية الكاثوليكية ممثلة في الفاتيكان على إدارة شؤونها وتعطيل نشرها من أجل إخفاء ما يهدد كيانها وأسباب وجودها .

- اتهم إسرائيل الأب R. De Vaux بمعاداة السامية ثم فيما بعد لأحد أعضاء الفريق وهو الإنجليزي J.Strugnell إلى حد إدخاله مستشفى المجانين، وتسلم رئاسة الفريق الدولي المكلف بدراسة المخطوطات الإسرائيلي E.Tov، وبعد أن وضعت إسرائيل يدها على دراسة المخطوطات، تشكل وبسرعة كبيرة وبعدد ضخمة من العلماء بلغ 55 عالم، بدأ التركيز على اتهام ولوم جهودات العلماء السابقين وعلى رأسهم DE Vaux، والإعلاء من دور إسرائيل في تمكين العلماء من الاطلاع ودراسة وترجمة المخطوطات، ثم بعدها لاحظت نوع من التوافق بين إسرائيل والفاتيكان وكأنه أصبح لهذين الدولتين توجه أو ربما اتفاق يسير نحو استبعاد أي توجس من هذه المخطوطات على المنظومة اللاهوتية اليهودية والمسيحية، وتركيز العلماء الإسرائيليين على يهودية الكتب بغرض تثبيت أقدامهم على الأراضي الفلسطينية، ومن جهة أخرى مسعى دائم للفاتيكان لاستبعاد أي علاقة بين جماعة قمران وبداية المسيحية.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر

أ.موسى كاسحي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

الملخص:

عرفت مرحلة التسعينات جملة من النصوص التشريعية المنظمة للاستثمارات خارج قطاع المحروقات قصد تشجيع هذا الأخير وفك العزلة عنه، ومسايرة التوجهات الجديدة التي سلكها الاقتصاد الوطني وهو الانتقال من النظام الاقتصادي المخطط إلى النظام الاقتصادي الحر، وتحضيراً للانضمام المرتقب للمنظمة العالمية للتجارة والدخول في منطقة التبادل الحر مع الاتحاد الأوروبي في إطار اتفاقيات الشراكة، فكل هذه العوامل أوجبت على الدولة إعادة النظر في أطرها القانونية، وتجسد ذلك بالفعل من خلال الإجراءات التي تضمنها قانون النقد والقرض، وكذا المرسوم التشريعي رقم 12/93 المؤرخ في 10/05/1993 والمتعلق بترقية الاستثمارات. سنحاول في هذا البحث التعرض لأهم ما جاءت به قوانين الاستثمار منذ الاستقلال وحتى هذه الفترة بخصوص الضمانات والتسهيلات والمزايا الممنوحة لجلب وتشجيع الاستثمارات وخلق فرص الشغل، وكذلك التعرض للآليات الإجرائية لتحسيد هذه الحوافز في أرض الواقع عن طريق الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار ANDI.

abstract:

Given the nineties directed a number of legislative Organization for investment outside the oil sector in order to keep pace with new trends that have continued the national economy, a transition from a planned economy system a free economic system, in preparation for joining the World Trade Organization and to engage in the commercial area with the European Union in the framework of partnership agreements, each of these factors required the State to revise legal frameworks and already embody through the procedures in the Code of Money and Loan and the 10.05.1993 Decree No. 93/12 dated and upgrading investments. We will try in this exhibition of research for the largest came from investment laws since independence and until that time the guarantees and facilities and privileges granted to bring and encourage investment and job creation, as well as the largest exposure to the achievement of these laws in the field and is the National Agency for Investment Developing ANDI

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

المقدمة:

في إطار عولمة اقتصادية واسعة الأبعاد، تسعى الكثير من البلدان إلى بناء قاعدة اقتصادية تكسبها مكانة تنافسية في السوق العالمية، ولتحقيق ذلك كان عليها أن تعمل على إنجاز وجلب أكبر قدر ممكن من الاستثمارات التي تعد أول مصدر للتنمية. ومنه تحظى عملية الاستثمار - وخاصة في العشرة الأخيرة - باهتمام خاص، وذلك نتيجة للدور الهام الذي تلعبه في رفع مستويات المداخيل والمعيشة، وخلق المزيد من فرص العمل، والتعزيز في قواعد الإنتاج، وبالتالي تحقيق العديد من الميزات التنافسية.

ومن هنا المنطلق تحتل الاستثمارات دورا استثنائيا في الدول النامية، خاصة في ظل تصاعد مؤشرات المديونية والفقر والبطالة، وبالتالي لابد من العمل على جلب الاستثمارات الأجنبية من جهة، وتنشيط الاستثمار المحلي والسيطرة عليه من جهة أخرى.

وفي هذا الإطار قامت الجزائر بسن العديد من التشريعات التي تمنح حوافز مغرية للمستثمرين سواء المحليين أو الأجانب، وذلك لتحقيق عدة أهداف سواء داخلية، مثل تحقيق الانتعاش الاقتصادي، توسيع المشروعات المتميزة لكثافة العمالة حتى يتم خلق مناصب شغل وتقليص حجم البطالة، وأهداف أخرى خارجية مثل: تحقيق إحلال الإنتاج المحلي للمنتجات المستوردة للحد من الواردات، والتنوع في المنتجات الموجهة للتصدير. وبناء على ذلك تبلور إشكالية هذه الورقة البحثية في التساؤل التالي:

ما هي الاستراتيجية أو السياسة الضريبية الهادفة إلى ضمان حماية وكسب ثقة

المستثمرين في الجزائر؟

ومن أجل معالجة هذا الموضوع بمختلف أبعاده فسوف يتم التطرق إن شاء الله إلى

ما يلي:

المبحث الأول: أشكال التحفيز الجبائي

المبحث الثاني: القوانين المحفزة للاستثمار في الجزائر

المبحث الثالث: الحوافز الجبائية التي تقدمها الوكالة الوطنية لتطوير

الاستثمار

المبحث الأول: أشكال التحفيز الجبائي

أولاً: التحفيز الجبائي الخاص بالتشغيل¹:

إن القضاء على مشكل البطالة من الاهتمامات الكبرى لأية دولة سواء نامية أو متقدمة فالدول المتقدمة تعاني البطالة نتيجة تطورها التكنولوجي ودخول عصر الإعلام الآلي، لذا فإن مشكلة البطالة مطروحة محليا ودوليا، ولمواجهتها سطرت الكثير من الدول برامج متعددة ومتنوعة لتخفيف من حدته، ومن بين الحلول الاقتصادية المطروحة ضمن السياسة الاقتصادية، التحفيز الجبائي الموجه والهادف لتشجيع التشغيل وهذه الحوافز تتمثل فيما يلي:

- الامتيازات الجبائية: تمنح المؤسسات المشغلة لليد العاملة إمكانية الخصم من دخلها الخاضع للضريبة مبالغ محددة لكل شخص تم تشغيله وكل منصب عمل تم توفيره في المشروع الاستثماري هذا الإجراء يمكن أن يخفف من تكلفة اليد العاملة بالنسبة لأرباب العمل وبالتالي يؤدي إلى الزيادة في الطلب عليه.
- التخفيض الضريبي: المؤسسة التي تشغل يدا عاملة أكبر يمكن لها الاستفادة من تخفيضات في معدل الضرائب على الأرباح أو غيرها من الضرائب الأخرى والمتعلقة بالأجور، وهذا التخفيض يحسب على أساس النسبة الموجودة بين رأس المال واليد العاملة، فإن كانت منخفضة تستفيد من معدل أكبر والعكس صحيح .
- الرفع من كلفة رأس المال: يمكن جعل استخدام اليد العاملة ذات فعالية بشكل أكبر وإذا تمت الزيادة في كلفة رأس المال كأن تفرض ضرائب مرتفعة على التجهيزات وهذا الإجراء يمكن أن يؤدي إلى زيادة إيرادات الدولة على عكس الحوافز المباشرة للتشغيل، كما أن الضرائب على رأس المال سهلة التسيير والتحصيل عكس تلك الموجهة مباشرة للتشغيل.

¹ - بن الجوزي محمد، الإصلاحات الجبائية وانعكاساتها الاقتصادية والمالية في الجزائر في الفترة 1992-1998، رسالة ماجستير في العلوم الاقتصادية معهد العلوم الاقتصادية جامعة الجزائر، 1998، ص58.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

ثانيا: التحفيز الجبائي الخاص بالتصدير¹:

تعد الجمارك عنصرا أساسيا من عناصر بناء الاقتصاد الوطني وما يؤديه من دور حيوي في تقديم خدمات للمستثمرين من خلال عدة إجراءات جمركية متطورة لتنشيط ومضاعفة الحركة التجارية، وتكون الحوافز الجبائية الممنوحة في إطار التصدير كما يلي:

● التخفيض في الضرائب على الدخل: يمكن للمؤسسات التي تصدر منتجاتها لاستفادة من إعفاء كلي على دخلها الناتج عن التصدير، إذا توفرت بعض الشروط سواء من ناحية طبيعة المنتج أو على أساس الصادرات .

● التخفيضات من الحقوق الجمركية: مثلما يكون الحال بالنسبة لتشجيع الاستثمار بإعفاء من الحقوق الجمركية يمكن منح المستورد تخفيضا على المواد الأولية والتجهيزات الضرورية التي تدخل مباشرة في إنتاج المنتجات والسلع التي يتم تصديرها.

● التخفيض من الرسم على القيمة المضافة: معظم الدول تفرض ضرائب على القيمة المضافة على المبيعات ورقم الأعمال تعفى من الدفع هذه الضرائب عندما تكون بصدد عملية التصدير، وقد تشمل الضرائب على الآلات المواد الأولية التي تدخل مباشرة في الإنتاج الموجه لتصدير، بإدخال تجهيزات ذات فعالية ومردودية اقتصادية .

ثالثا: التحفيز الجبائي الخاص بالاستثمار الأجنبي²:

تلجأت الحكومة إلى منح العديد من الامتيازات الجبائية للمستثمرين الأجانب، لكسر الحواجز والعراقيل الكثيرة التي تحول دون تحقيق الأهداف المتمثلة في استقطاب رؤوس أموال أجنبية، ويتجلى جلب هذه الحوافز الخاصة بالمستثمرين الأجانب إما عن طريق:

- اتفاقيات ثنائية: تلجأ الكثير من الدول إلى إبرام اتفاقيات ثنائية وجماعية تخص الجباية وذلك من اجل تخفيض العبء الضريبي الناتج عن طريق الازدواج الضريبي وهذه

¹ - الجوزي محمد، المرجع نفسه، ص58.

² - مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية، الحوافز، سلسلة الاونكتاد بشأن مسائل اتفاقات الاستثمار الدولية، الأمم المتحدة، جنيف 2004، ص 6-7-8.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي
الاتفاقيات تشمل الإعفاءات والتخفيضات ويستفيد منها مواطنون البلدان المصادقة على
هذه الاتفاقيات إلغاء كافة القيود على الاستيراد والتصدير .
- عن طريق أحادي: يعبر عنها عادة بقوانين الاستثمار التي تمنح إعفاءات وامتيازات
لتشجيع وترقية الاستثمارات المحلية والأجنبية كما يقدم ضمانات خاصة بالأجانب.

رابعاً: التحفيز الجبائي الخاص بالاستثمار عموماً¹

تستفيد المؤسسات أو الأشخاص الذين يباشرون مشاريع استثمارية من إعفاء
مؤقت أو دائم جزئي أو كلي من دفع الضرائب على الأرباح أو غيرها، ويمكن تقسيمها إلى:
1. الإعفاءات ذات الطابع الاجتماعي: الهدف منها مساعدة بعض الفئات
الاجتماعية أكثر حرماناً لتحسين ظروفهم الاجتماعية كالمعوقين، الفلاحين ... الخ.
2. الإعفاءات ذات الطابع الثقافي والعلمي: الهدف منها تطوير البحث العلمي
وبعثه لخدمة التنمية والتطوير الاقتصادي والاجتماعي لأنه أساس كل تطور لا بد أن تركز
على البحث العلمي.

3. الإعفاءات ذات الطابع الاقتصادي: وذلك من خلال الإعفاءات الدائمة
الموجهة لبعض المشاريع الاستثمارية والأنشطة الاقتصادية هي مشاريع تراها الدولة ذات
أهمية لما لها من انعكاسات إيجابية على باقي القطاعات لأخرى كقطاع التصدير لأنه يوفر
العملة الصعبة، ويكون الهدف الطويل المدى هو تحديد الهيكل الإنتاجي.

4. إعفاءات على الضرائب غير المباشرة:

- الإعفاء من الرسم على النشاط المهني: وتتحدد قيمة المبالغ المعفى بنسبة رقم
الأعمال الناتج عن عملية التصدير.
- الإعفاء من الضريبة على أرباح الشركات لمدة 5 سنوات وفق شروط وهي أن
المؤسسة مرهونة بإعادة استثمار الأرباح المحققة.

² - ساعد بوراوي، الحوافز الممنوحة للاستثمار الأجنبي المباشر في دول المغرب العربي - الجزائر، تونس،
المغرب - دراسة مقارنة، رسالة ماجستير في العلوم الاقتصادية، كلية العلم الاقتصادية، جامعة الحاج لخضر
باتة، 2007، ص 62-63.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

- الاستفادة من نظام الشراء بالإعفاء.

المبحث الثاني: القوانين المحفزة للاستثمار في الجزائر

لقد شهد القانون المتعلق بتنظيم وتشجيع الاستثمارات عدة تطورات في الجزائر، وكان ذلك ابتداء من قانون 1963 إلى غاية الأمر رقم 03/01 كآخر تشريع، وفي هذا المبحث سنسلط الضوء على مختلف التطورات التي مر بها قانون الاستثمار في الجزائر من خلال معرفة ما تضمنته وما احتوته.

أولاً: قوانين فترة الستينات

نتطرق في هذا المطلب إلى قانوني الاستثمار لسنة 1963 و1966.

1. قانون الاستثمار لسنة 1963:

والذي جاء في مرحلة صعبة من الناحية الاقتصادية نتيجة للتخريب الذي تعرضت له المنشآت والهياكل الاقتصادية من طرف المستعمر، لذلك فإن المستثمرين رفضوا المخاطرة بالاستثمار في الجزائر¹، ولهذا تم إصدار أول قانون متعلق بالاستثمارات، والمتمثل في قانون 63. 277 المؤرخ في 26 جويلية 1963²، من أجل النهوض باقتصاد الدولة، ودفع عجلة التنمية فيها وإنعاش الاقتصاد الوطني من جديد، وكان يهدف هذا القانون إلى الحفاظ على رأس المال الأجنبي ومحاولة الإبقاء عليه، والذي كان موجودا قبل الاستقلال، وذلك لتمويل الاقتصاد الوطني، خاصة وأن الجزائر في تلك الحقبة كانت تعاني ندرة في رأس المال، بشرط أن تكون الاستثمارات المنجزة مناسبة للنظام الاشتراكي، وهذا ما ثمنته المادة 23 منه حيث نصت على ما يلي: "إن الدولة تتدخل بواسطة الاستثمارات العمومية بإنشائها لمؤسسات وطنية أو مؤسسات ذات اقتصاد مختلط بمشاركة الرأس المال الأجنبي والوطني، من أجل جمع

¹ - AIT SAD, Les codes des investissements privés 1963-1993, Revue algérienne des sciences juridiques économique et politique, université d'Alger, 1997, P 250.

² - قانون 63-277، المؤرخ في 23 جويلية 1963، المتعلق بقانون الاستثمارات، الجريدة الرسمية، العدد 8،

الصادرة في 2 أوت 1963.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي
الشروط الأساسية لتحقيق اقتصاد اشتراكي خاصة في القطاع والنشاطات التي تمثل أهمية حيوية للاقتصاد الوطني"¹.
ولقد منح هذا القانون عدة امتيازات للمستثمرين الأجانب نذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر :

1. ضمان ثبات واستقرار القروض المتوسطة والطويلة الأجل.
2. الاستفادة من نظام جبائي ثابت لمدة 10 سنوات، ولا يتعدى 15 عام بالنسبة للشركات التي يفوق استثمارها 5 ملايين دينار جزائري².
أما فيما يتعلق بمدى تطبيق هذا القانون في أرض الواقع، فإنه لم يتم ذلك، وهذا راجع إلى المحيط السياسي القائم على نظام اشتراكي والذي أسسه القطاع العام، وبالتالي إقصاء دور القطاع الخاص في الحياة الاقتصادية، بالإضافة إلى ضعف الهياكل القاعدية، وارتفاع تكاليف عناصر الإنتاج، كلها أسباب أثرت سلبا على جلب الاستثمارات الأجنبية المباشرة .

2. قانون الاستثمار لسنة 1966:

جاء قانون الاستثمار لسنة 1966³ بعد قانون الاستثمار لسنة 1963، والذي بين مكانة وأشكال الاستثمار الأجنبي المباشر، وكذا الضمانات والامتيازات التي يقدمها للمستثمر الأجنبي، هذا وقد تميز قانون 284/66 عن سابقه بالسماح للمستثمرين الخواص . أجانب أو محليين . بتحقيق استثمارات في القطاعات الصناعية والسياحية فقط⁴، كما يمكن للدولة أن تتدخل بمفردها أو بمساهمة رأس مال خاص في هذه القطاعات في شكل شركات مختلطة.

¹ - المادة 23 من قانون 63 / 277، المتضمن قانون الاستثمارات، المؤرخ في 26 جويلية 1963.

² - المادة 10، من القانون أعلاه.

³ - انظر المرسوم التشريعي 284/66، المتضمن قانون الاستثمارات، المؤرخ في 15/09/1966، الجريدة الرسمية، العدد 80، الصادر في 17 سبتمبر 1966.

⁴ - أي أن الدولة فقط لها الحق للاستثمار في القطاعات الحيوية الأخرى للدولة، وليس من حق القطاع الخاص.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

أما فيما يخص الضمانات والامتيازات الممنوحة للمستثمرين الأجانب والمحليين فنذكر ما يلي:

● حق تحويل الأرباح والعوائد من الاستثمار إلى البلد الأم، الضمان بالتعويض في حالة التأميم ونزع الملكية.

● ضمان تسهيلات الحصول على تسبيقات مصرفية من الصندوق الوطني للتنمية في حالة قيام شركة خاصة أجنبية أو محلية بإبرام عقد مع الدولة.

● تخفيض معدل الفائدة لغاية 3% على القروض الطويلة والقصيرة الأجل.

● الإعفاء الكلي أو الجزئي لحقوق التسجيل ولحق التحويل على الملكية العقارية (خلال 10 سنوات) والرسم على الأرباح الصناعية والتجارية.

● وفيما يخص التقييم، لهذا القانون فانه حقق قفزة نوعية مقارنة بقانون 277/63 فيما يتعلق بجلب رأس المال الخاص (الأجنبي أو المحلي) بالإضافة إلى إنشاء شركات مختلطة بين المتعاملين الخواص، إلا أن هذا القانون عرف الفشل كسابقه نظرا للسياسة الاقتصادية المنتهجة في الجزائر والمتمثلة في الاقتصاد الاشتراكي والقائم على احتكار الدولة لكل المجالات الحيوية، وبالتالي إقصاء القطاع الخاص منها، والملكية العامة لوسائل الإنتاج، إضافة إلى ممارسات البيروقراطية المعقدة... الخ

ثانيا: قوانين فترة الثمانينات

● تميزت هذه الفترة بصدور قانونين لتشجيع الاستثمارات أولها سنة 1982 والثاني سنة 1986.

1. قانون الاستثمار لسنة 1982

دخلت الجزائر مع بداية الثمانينات مرحلة جديدة، اعتمدت على لا مركزية الاقتصاد وتأسيس الشركات المختلطة الاقتصادية حسب ما أقره القانون 82 . 11 المؤرخ في 21 أوت 1982¹، حيث تمثل المشاركة الجزائرية نسبة 51% من رأس مال هذا النوع من

¹ - قانون رقم 82 . 11 المؤرخ في 21 أوت 1982، المتعلق بالاستثمار الاقتصادي الخاص الوطني، الجريدة الرسمية، العدد 34، الصادرة في 24 أوت 1982.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

الشركات، بينما لا تتجاوز حصة الأجانب نسبة 49% كحد أقصى، ولقد قدم القانون عدة ضمانات للمستثمرين الأجانب: كحق المشاركة في اتخاذ قرارات تسيير الشركة وفق قواعد القانون التجاري، وضمان حق تحويل الأرباح غير المعاد استثمارها.

بالإضافة إلى بعض الامتيازات المالية ونذكر منها:

1. الإعفاء من الضريبة العقارية لمدة 5 سنوات.

2. الإعفاء من الضريبة على الأرباح الصناعية والتجارية لمدة 5 سنوات.

غير أنه خلال تلك الفترة سجلت نتائج جد محتشمة وذلك راجع إلى العراقيل المتمثلة في البيروقراطية، كذلك الاستثمارات الخاصة الأجنبية والمحلية لم تكن من أولويات البرنامج الاقتصادي آنذاك.

2. قانون الاستثمار لسنة 1986

3. دخلت الجزائر في هذه المرحلة أزمة اقتصادية نتيجة لانخفاض أسعار البترول، وهذا ما أدى إلى حدوث اختلالات في التوازنات الكلية في الاقتصاد الوطني، وعلى ضوء هذه الأحداث، أصدر أصحاب القرار قانون 13/86¹، والذي جاء متمما لقانون 11/82 حيث أقر الاستثمار الأجنبي المباشر في الواقع الاقتصادي الجزائري، وذلك في شكل الشركات المختلطة، بحيث تتم الشراكة إجباريا بين رأسمال أجنبي بنسبة 49% من رأسمال الشركة ورأسمال مؤسسة عمومية بـ 51% من رأسمال الشركة، هذا وقد منح القانون الجديد عدة حقوق²:

- حق المشاركة في التسيير.
- تحويل أرباح المنتج المحصل عليه من عمليات التنازل عن الأسهم.
- ضمان التعويض في حالة التأميم أو نزع الملكية.
- تحويل جزئي لأجور العمالة الأجنبية .

¹ - قانون 13/86، المتضمن قانون الاستثمارات، المؤرخ في 19/08/1986.

² - تومي عبد الرحمان، واقع وآفاق الاستثمار الأجنبي المباشر خلال الإصلاحات الاقتصادية في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاقتصادية والتسيير، جامعة الجزائر، 2000. ص 57.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

● رفع أو تخفيض رأسمال الشركة المختلطة.

وكتقييم نظري لكل هذه القوانين في هذه المرحلة فإن الاستثمار الأجنبي المباشر لم يكن مرغوبا فيه، خاصة في نظام مشبع بالأفكار والذهنيات الاشتراكية.

ثالثا: قوانين فترة التسعينات

صدرت في هذه المرحلة قوانين جديدة متعلقة بتطوير الاستثمارات الأجنبية المباشرة، والمتمثلة في قانون 10/90¹، والمرسوم التشريعي رقم 12/93²، وهذا لإعطاء الاستثمارات الأجنبية الفرصة لإنعاش الاقتصاد الوطني.

1. قانون النقد والقرض لسنة 1990

يعتبر قانون النقد والقرض رقم 90 . 10 بمثابة تنظيم جديد لمعالجة ملفات الاستثمارات الأجنبية على مستوى بنك الجزائر، ولقد نص هذا القانون على الاستثمارات وهو ليس بقانون استثمار، لكنه تنظيم لسوق الصرف، وحركة رؤوس الأموال³. ولقد ألغى هذا القانون الأحكام المتعلقة بأغلبية رأس المال المحلي بالنسبة للشركات المختلطة، كما أدخل تمييزا بين الأشخاص المقيمين وغير المقيمين⁴، حيث يرخص لغير المقيمين بتحويل رؤوس الأموال إلى الجزائر لتمويل أي نشاطات اقتصادية غير مخصصة صراحة للدولة أو المؤسسات المتفرعة منها، أو لأي شخص معنوي مشار إليه صراحة بموجب نص قانوني: "حدد مجلس النقد والقرض بموجب نظام يصدره"⁵، كما يسمح القانون بتحويل المداخيل والفوائد، وإعادة تحويل رؤوس الأموال، كما أنها تتمتع بالضمانات

¹ - قانون رقم 10/90، المتعلق بالنقد والقرض، المؤرخ في 14 أبريل 1990ص.

² - مرسوم تشريعي رقم 12/93، المتعلق بترقية الاستثمارات، المؤرخ في 5 أكتوبر 1993 .

³ - دحماني سامية، الاستثمار الأجنبي المباشر في الدول النامية حالة الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، 1998، ص174.

⁴ - الشخص غير المقيم هو كل شخص طبيعي أو معنوي يكون المركز الرئيسي لنشاطه الاقتصادي خارج الجزائري والمقيم كل شخص يكون المركز الرئيسي لنشاطه الاقتصادي في الجزائر.

⁵ - المادة 184 من قانون 10/90.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي
الملحوظة في الاتفاقات الدولية التي وقعت عليها الجزائر مع عدة بلدان وهذا ما أكدته المادة
184 منه.

نستنتج أن قانون النقد والقرض كان تطبيقه، وتبنيه من طرف السلطة الجزائرية بمثابة
أول نقلة نوعية قامت بها هذه الأخيرة لفتح الباب أمام المستثمر الأجنبي وتدفق رؤوس
الأموال نحو الجزائر، وهذا ما يوحي بوجود رغبة سياسية للانتقال بالاقتصاد الجزائري من
اقتصاد موجه إلى اقتصاد سوق.

2. قانون الاستثمار لسنة 1993

إن الإصلاحات التي قامت بها الجزائر تعكس رغبة الدولة في الانسحاب من
النشاط الاقتصادي مع تهيئة المحيط لضمان قيام الاستثمارات الخاصة، ولقد تم تكريس ذلك
فعليا بموجب المرسوم التشريعي 12/93¹، الذي هيا المحيط العام للاستثمار، حيث حدد هذا
المرسوم التشريعي النظام الذي يطبق على الاستثمارات الخاصة الوطنية والأجنبية التي تنجز
في الأنشطة الاقتصادية المنتجة للسلع والخدمات، وغير المخصصة صراحة للدولة أو لأي
شخص معنوي معين صراحة بموجب نص تشريعي².

ولقد جاء هذا المرسوم لتجسيد فكرة ترك الحرية للمستثمرين³، مع الحفاظ على
الضوابط التي تلزمهم خدمة هذا الجانب من النشاطات، بإعطاء هذا الأخير معايير قانونية
تسمح بمسايرة الانفتاح، وتطوير التقنيات من أجل تعزيز التطور، والمساهمة في تنمية القدرات
الإنتاجية الوطنية، والتقليل من الاستيراد والتبعية الاقتصادية.
كذلك فإن هذا المرسوم التشريعي كان نتيجة فكرة السعي إلى إعطاء ووضع ثقة
للقطاع الخاص، خاصة بعدما قامت الجزائر بالتوقيع على جملة من الاتفاقيات الثنائية،

¹ - ordonnance 12/93 ,relative en développement de l'investissement.

² - المادة 2 من قانون 93/12، المتعلق بتطوير الاستثمار.

³ - قانون الاستثمارات والنصوص التشريعية والتطبيقية، منشورات وكالة ترقية الاستثمارات، الجزائر،
1995، ص 9.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي
والمتمعددة الأطراف التي تسعى إلى تشجيع وحماية الاستثمارات¹ وترتكز فلسفة هذا المرسوم
التشريعي على:

. إنهاء التفرقة بين الاستثمار الخاص من جهة المستثمر المقيم والمستثمر غير المقيم.
. عدم فرض تشكيلات ثقيلة، ومعقدة بهدف تسهيل إجراءات عملية الاستثمار في
الجزائر.

. تقدم التسهيلات للمستثمرين الأجانب على المستويين الجبائي والجمركي.
وفي هذا الإطار تم تأسيس وكالة ترقية ودعم ومتابعة الاستثمار APSI التي تسعى
إلى تقديم التسهيلات المختلفة، كما تضمن متابعة احترام المستثمرين للالتزامات التي تعهدوا
بها بالاتصال مع الإدارات المعنية².
غير أن هذا المرسوم التشريعي تم إلغائه بموجب الأمر 03/01، وذلك لعدة أسباب
نذكر منها:

- ثقل الإجراءات البيروقراطية، وتعدد مراكز القرار، والنزاع حول الصلاحيات.
- تعقيد الحصول على الوعاء العقاري لتمرکز المشروع الاستثماري .
- صعوبة الاستفادة من أشكال تمويل الاستثمار .
- غياب مساعدة المقاول في مرحلة انطلاق المشروع.
- مركزية الجهاز المكلف بترقية الاستثمار .

رابعاً: قانون الاستثمار رقم 03/01

في سياق الإصلاحات الاقتصادية التي اعتمدها السلطة الجزائرية منذ سنوات
عديدة، تم إدراج الأمر رقم 0301³، والذي ألغى كل الأحكام السابقة المخالفة له، فغاية
المشروع من إصدار القانون الجديد هي العمل على تعميق الإصلاحات الاقتصادية وتحسين

¹ - Ali mebrouri , encouragement et protection d'investissement en Algérie, revue
la lettre juridique ,Algérie , p2.

² - مرسوم تنفيذي رقم 94/، 319 مؤرخ في 17/10/1994، يتضمن صلاحيات وتنظيم سير وكالة دعم
ومتابعة وترقية الاستثمار.

³ - أمر رقم 03/01 المؤرخ في 20 أوت 2001، يتعلق بتطوير الاستثمار.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

فعاليتها، وذلك بتوفير الأدوات القانونية التي تتلاءم مع مرحلة التطور الاقتصادي والسياسي والاجتماعي التي وصلتها الجزائر، وخلق المناخ الملائم لدفع وتنشيط الاستثمارات الوطنية والأجنبية بكيفية تمكن من تحفيز النشاط الاقتصادي وخلق ناصب عمل.

ولبلوغ هذه الأهداف، نجد أن الأمر الجديد المتعلق بترقية الاستثمارات قد قدم للمستثمرين الأجانب نظاما قانونيا جبائيا جديدا وماليا مناسباً يمنح لهم حوافز ومنافع جبائية ومالية وجمركية كافية، بالإضافة إلى تبنيه أربعة مبادئ نجدها هامة في نجاح أي قانون استثماري، وهي مبدأ حرية الاستثمار، رفع القيود الإدارية عليه، عدم الالتجاء إلى التأميم وحرية تحويل رأس المال والعوائد الناتجة عنه، والتحكيم الدولي¹.

ولقد جاءت الأحكام المتعلقة بحرية الاستثمار عامة، مما يفهم منه احتوائه للاستثمار الوطني العمومي والخاص، وكذا الاستثمار الذي ينجز في إطار نظام الامتيازات والرخص. فالأمر 03/01 لم يجعل الاستثمار محصورا في بعض القطاعات دون الأخرى، عكس ما نصت عليه المادة 183 من قانون النقد والقرض، والمادة الأولى من المرسوم التشريعي 15.93، إن هذا الاتجاه الذي ذهب إليه المشرع إليه فيما يتعلق بالنشاطات التي كان يمكن أن تخضع للدولة أو لأحد فروعها، من شأنه إثارة اهتمام كبير لدى المستثمرين الخواص الوطنيين في داخل البلاد وخارجها، هذا ولقد قدم القانون عدة ضمانات تتعلق بحرية تحويل رؤوس الأموال وحق اللجوء إلى التحكيم الدولي في حالة حدوث نزاع أو خلاف بين المستثمر الأجنبي والجزائر.

المبحث الثالث: الحوافز الجبائية التي تقدمها الوكالة الوطنية لتطوير

الاستثمار

¹ - محمد يوسف، مضمون أحكام رقم 03/01 متعلق بتطوير الاستثمار ومدى قدرته على تشجيع الاستثمارات الوطنية والأجنبية، مجلة إدارة، العدد 23، 2001، ص 22.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

أولاً: التعريف بالوكالة وهيكلها التنظيمي: جاءت هذه الوكالة للتسهيل والتقليل من الإجراءات وتنظيم أقصى دعم ومساعدة للاستثمار قد تأسست وفق المادة 8 من المرسوم التشريعي 12/39 الصادر بتاريخ 5 أكتوبر 1993 المتعلق بترقية الاستثمار وفي 2001/8/22 صدر مرسوم رئاسي طبقاً للأمر 01/03¹ حولت الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار ANDI وعلى أساس هذا المرسوم تم توزيع الوكالة على المستوى الجهوي إلى أربعة وكالات فرعية، هي: وكالة الجزائر لتطوير الاستثمار "وسط"، وكالة وهران لتطوير الاستثمار "غرب"، وكالة ورقلة لتطوير الاستثمار "جنوب"، وكالة عنابة لتطوير الاستثمار "شرق".

تحمل هذه الوكالة نفس مهام وأهداف التي كانت تصبوا إليها الوكالة الوطنية لدعم وترقية الاستثمار غير أن الاختلاف يكمن في أليه منح الامتياز حيث انه في السابق كانت تمنح الامتيازات على أساس النظام العام والنظام الخاص وعض بالنظام الاستثنائي، أما بالنسبة لآليات منح الامتياز الخاصة بالإجاز والاستغلال. أما الآن فتمنح امتيازات الإجاز فقط وبعد الانتهاء من الإجاز يقدم المستثمر طلب منح امتيازات الاستغلال التي تمنح حسب مقاييس لم تحدد بعد ومن المتوقع أن تستفيد منها الاستثمارات الحساسة والكبرى لا غير. والجدول الأتي يوضح الهيكل التنظيمي للوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار ومهامها كما يلي:

الجدول رقم (1): مصالح مهام الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار

الإدارة العامة	يرأسها رئيس الحكومة تتمثل مهمته في الموافقة والتوقيع على المشاريع وذلك بمنح الامتيازات الإضافية إلى التسيير الداخلي للوكالة وتنقسم الإدارة العامة إلى إدارات فرعية: إدارة الأمانة، إدارة الموارد البشرية، إدارة الوسائل العامة، إدارة البحث.
مصلحة دراسة وتقييم المشاريع	مهمتها دراسة ومعالجة ملفات المستثمرين المقدمة وتقييمها.

² - لعماري وليد، الحوافز والحوافز القانونية للاستثمار الأجنبي في الجزائر، مذكرة ماجستير في العلوم القانونية، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2011، ص 78.

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

مصلحة الشباك الوحيد	مهمتها الوحيدة توجيه المتعاملين كما تعتبر مكان إيداع الملفات من طرف المتعاملين وسحب القرارات المقدمة من طرف المصلحة
مصلحة المتابعة والمساعدة	مهمتها متابعة الاستثمارات عن طريق منح امتيازات اليد المدفوعة الذي يعد الامتياز الأخير المقدم من طرف المصلحة من خلاله تصبح مهمة الرقابة على المشاريع الاستثمارية ومدى إنجازها ومطابقتها الشروط المبرمة بالإضافة إلى ذلك فإن لها مهمة التوجيه
مصلحة الأرشيف والإعلام الآلي	مهمتها تسجيل وحفظ الدفاتر التابعة وتقديم الإحصائيات وكل ما يتعلق بالإعلام الآلي

المصدر: المصدر: الوكالة الوطنية لدعم وتطوير الاستثمار www.andi.dz

ثانيا: آليات منح الامتياز: تمنح الوكالة امتيازات غالبيتها جبائية وتمنح على مرحلتين الأولى مرحلة الإنجاز والثانية مرحلة الاستغلال، وتمنح هذه الامتيازات بناء على قرار الوكالة بعد تقويم قبلي للمشاريع الاستثمارية، وذلك على أساس الجداول وشيكات التحليل التي صادق عليها مجلس الإدارة، ولقد حددت وزارة الصناعات الصغيرة والمتوسطة شيكات التحليل والمقاييس لتنقيط المشاريع وعلى أساسها تمنح الامتيازات. وسوف نتطرق إلى دراستها كما يلي:

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

● مقاييس منح الامتياز:

1. تموقع المشروع هناك تقاسيم لمناطق الاستثمار حيث نجد من خلال هذا التقسيم نظامين جبائيين هما نظام عام والنظام الخاص، فالنظام العام يشمل المدن والمناطق التي لا تحتاج إلى تدخل الدولة في ترقية الاستثمارات وهي تعرف بالمناطق الحضرية، أما النظام الخاص فيشمل ثلاث مناطق:

✓ نظام البلديات التي تحتاج إلى توسيع اقتصادي على مستوى كل ولاية ويقصد بها البلديات الفقيرة والمحرومة قصد فك العزلة.

✓ نظام النطاق الجنوبي: ويشمل ولايات شمال الصحراء .

✓ نظام الجنوب الكبير: ويشمل ولايات الجنوب الكبير.

2. التمويل الذاتي: حيث أن كلما زادت نسبة مساهمة المستثمر في تمويل مشروعه كلما ارتفعت مدة الإعفاء تتغير هذه النسبة من 30%، 50%، 100% وعلى وفقها تتغير مدة الإعفاء.

3. التبعية بالنسبة للخارج: وهو ما يدعى نسبة الاندماج أي عندما يستعمل المستثمر المواد الجزائرية تختلف نسبة الامتياز عما هو عندما نلجأ إلى مواد مستوردة .

4. مناصب الشغل المقترحة: حيث تتغير أيضا نسبة الامتياز حسب مناصب الشغل المقترحة والمتوفرة تزيد كلما توفت مناصب الشغل والعكس صحيح.

5. قطاع النشاط: نقصد بها الاستثمارات التي لها أهمية بالنسبة للاقتصاد الوطني وذلك بالأخذ بعين الاعتبار التكنولوجيا والنشاطات ذات الأولوية في المخطط الوطني.

● مقاييس تنقيط المشروع:

يقابل كل مشروع منح الامتيازات السابقة الذكر معامل يبين أولويتها حتى السياسة الاقتصادية وطبيعة الامتياز وينقط كل مقياس بصفر (0) أو واحد (1) وبهذه الطريقة تحدد مدة الامتيازات التي تتراوح بين السنة والثلاث سنوات بالنسبة لمرحلة الإنجاز وبين ثلاثة سنوات وعشرة سنوات بالنسبة لمرحلة الاستغلال وحددت المعاملات لكل مقياس على الشكل التالي:

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

التمويل الذاتي (2) معاملان

قطاع النشاط (3) معاملات

الشغل (1) معامل

وجود الشركة (2) معاملين

نأخذ مثال استثمار فيما يخص القطاع العام " إنشاء جديد "

التمويل الذاتي:

6. بالنسبة لقطاع الفلاحة والصناعة - إذا كانت نسبة التمويل تفوق 30% النقطة

(01)

- إذا كانت نسبة التمويل تقل عن 30% فالنقطة (0)

- إذا كانت نسبة التمويل الذاتي تفوق 40% النقطة (1)

- إذا كانت نسبة التمويل الذاتي أقل من 40% النقطة (0)

بصفة عامة إذا كانت نسبة التمويل أقل من 20% لا يستفيد المستثمر من الامتيازات لمدة

لا تقل عن سنتين ولا تزيد عن خمس سنوات بالنسبة للضريبة على أرباح الشركات IBS،

والدفع الجزائي VF والرسم على النشاط المهني TAP.

التبعية للخارج:

- عندما يلجأ المستثمر إلى مواد أجنبية من 50 فالنقطة (0)

- عندما يلجأ المستثمر إلى استعمال مواد أولية جزائرية أكثر من 50% فالنقطة (1)

- عندما يكون الإنتاج من أجل استغلال سلع كانت مستوردة فالنقطة (1)

قطاع النشاط:

- إذا كانت المشاريع في قطاعات النشاط ذات أهمية بالنسبة للاقتصاد الوطني فالنقطة (1)

قيمة المشروع :

- إذا كانت قيمة المشروع أكثر من 700000 دج فالنقطة (1)

- إذا كانت قيمة الاستثمار أقل من 700000 دج فالنقطة (0)

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

وجود الشركة بالجزائر:

- إذا كان الشريك غير مقيم بالشركة الجزائرية

- إذا قدم الشريك حصة أقل من 30% عملة صعبة فالنقطة (0)

- الاستثمارات التي يتم تمويلها 100% من قبل الشركاء المقيمين فالنقطة (1)

هكذا ندرس باقي الاستثمارات في القطاع الخاص والاستثمارات المنمية للمقدرات أو المعيدة لتأهيل أو إعادة الهيكلة أو إعادة الهيكلة والتوسيع.

تسجل قرارات منح الامتيازات أو رخصة في محضر يبلغه المدير العام لسلطة الوصية وأعضاء مجلس الإدارة في اجل أقصاه 8 أيام في تاريخ اتخاذ القرار توقيع المدير العام المطابقة وتسليمه إلى المستثمر في اجل أقصاه 60 يوم من تاريخ طلب الامتياز والتصريح بالاستثمار

يبين قرار منح الامتياز عنوان لشركة المستثمر عنوان المقر الاجتماعي القانون الأساسي للشركة

فرض النشاط المقر في المشروع موضوع هذا القرار الأنشطة الرئيسية المعزى القيام بها نظام المزايا الممنوحة مدة المزايا الممنوحة الالتزامات التي يتحملها المستثمر بعد منح الامتياز تقوم الوكالة طيلة مدة الامتياز بمتابعة ومساعدة المستثمر للتأكد من انه قد احترم وذلك في اتجاهين.

1- اتجاه المستثمر: التأكد من انه لا يتعرض له أي عائق في إنجاز مشروعه ومساعدته عند الحاجة لدى الإدارة والهيئات المعنية بصفة أو أخرى لإنجاز المشروع.

2- اتجاه السلطات العمومية: التأكد من مدى احترام القواعد والالتزامات المتبادلة والمبرمة مع المستثمر مقابل المزايا الممنوحة.

وتتم الرقابة أيضا عن طريق إيداع المستثمر مرة في السنة لدى الوكالة كشف يبرر فيه مدى تنفيذ الالتزامات التي تعهد بها.

ثالثا: أنواع الامتيازات الممنوحة من طرف الوكالة

تنقسم الامتيازات إلى نوعين :

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

1- امتيازات الإنجاز: نقصد بالإنجاز إنشاء المشروع وتختلف مدة الإنجاز من سنة كأدنى حد إلى ثلاث سنوات كأقصى حد وتمس هذه الإنجازات ما يلي:
- الإعفاءات الكلية أو الجزئية من حقوق تحويل الملكية، كل الإقتناءات العقارية التي تدخل في الاستثمارات لمدة سنتين .

- الإعفاء الكلي أو الجزئي من الرسم على القيمة المضافة TVA بالنسبة لسلع والخدمات التي تدخل في الاستثمارات، سواء كانت مستوردة أو تم اقتنائها من السوق المحلية.

- تخفيض بـ 5% من نسبة تطبيق حقوق التسجيل لعقود التأسيس والزيادة في رأس المال.

- تخفيض نسبة تطبيق الحقوق الجمركية DD على السلع المستوردة والتي تدخل مباشرة في إنجاز المشروع.

- إعفاء الملكيات العقارية التي تدخل في إطار الاستثمار من الرسم العقاري ابتداء من تاريخ الحصول عليها ولمدة 3 سنوات.

أما فيما يخص الجنوب الكبير فبالإضافة إلى الامتيازات المذكورة يستفيد المستثمر من:

- التنازل بالدينار الرمزي على العقار الصناعي الموجه للاستثمار .

- مساهمة الدولة بنسبة 50% فيما يخص البناءات الداخلة في إنجاز المشروع .

- الاستفادة من نسب مخفضة على الفوائد الناتجة عن القروض البنكية .

وتدخل كل هذه الامتيازات حيز التنفيذ ابتداء من تاريخ إمضاء قرارات الإعفاء.

2- امتيازات الاستغلال:

نقصد بما الامتيازات التي يحصل عليها المستثمر أثناء انطلاقه أو بداية مزاولته

النشاط المعني وتختلف مدة الاستغلال من حيث اختلاف المشروع (من 5 سنوات إلى 10 سنوات)، وتمثل في:

- الإعفاء من الضريبة على أرباح الشركات IBS

- الإعفاء من الدفع الجزائي VF

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

- الإعفاء من الرسم على النشاط المهني TAP

- الاستفادة من سنة مخفضة من دفع اشتراكات أرباح العمل، مع تحمل الدولة لفارق الاشتراكات المذكورة وذلك تعويضا للنسبة المئوية التي حددها التشريع والتنظيم في مجال الضمان الاجتماعي.

- الإعفاء من دفع مستحقات الملكية العقارية التي تدخل في إطار الاستثمار، ومن الرسم العقاري ابتداء من تاريخ الحصول عليها ومدة الامتياز هي فترة الاستغلال. أما بالنسبة للجنوب الكبير فبالإضافة إلى كل الإعفاءات السابقة الذكر يستفيد المستثمر من: تكفل الدولة التام باشتراكات أرباح العمل 100%، يبدأ هذا الامتياز ابتداء من إثبات حالة الدخول الكامل في الإنتاج.

بعد الانتهاء من مدة الإعفاءات في المجالين "إنجاز، استغلال" ودائما في إطار تشجيع الاستثمارات وترقيتها، تطبق نسبة منخفضة على الضرائب الخاصة بأرباح الشركات تقدر بنسبة 50% بالنسبة للإرباح المعاد استثمارها.

أما في حالة التصدير يستفيد المستثمر أو المنتج من إعفاء على ضريبة أرباح الشركات، الدفع الجزائي، الرسم على النشاط المهني وذلك حسب رقم أعمال الصادرات.

رابعا: العلاقة بين الوكالة ومفتشيه الضرائب

يمكن القول أنه توجد علاقة تكاملية بين الوكالة ومفتشيه الضرائب وذلك عن طريق دراسة الوسيط بينهما في الآن ذاته:

● المستثمر بالنسبة ANDI

● المكلف بالضريبة بالنسبة للمفتشية

حيث يقوم هذا الأخير بتكوين ملف جبائي، بعدها تقدم المفتشية للمكلف

بالضريبة الوضعية الجبائية الخاصة به، تضم هذه الأخيرة وثيقتين هما:

* التصريح بالاستثمار

* طلب الامتياز

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

تقدم هذه الوثائق في شكل ملف إلى ANDI التي تقوم بدورها بدراسته، وبناء على مقاييس محددة من طرفها يقدم قرار منح الامتياز أو رفض الامتياز. في حالة الحصول على قرار منح الامتياز يقوم المستثمر بإكمال ملفه الجبائي وذلك بتقديم إلى مفتشيه الضرائب الوثائق التالية:

- قرار منح الامتياز المقدم له من طرف الوكالة .
- فاتورة معدات الإنتاج الداخلة في إنجاز المشروع .
- تقديم تصريح بالوضعية الجبائية .
- إعلان بداية النشاط.

وعلى أساس الملف الجبائي للمكلف يصبح هذا الأخير ملتزما قانونيا أمام الوكالة ومفتشيه الضرائب التابع لها بما يلي:

1- مرحلة الإنجاز:

يقدم المكلف بالضريبة تصريحا شهريا عن طريق الوثيقة "G50" التي تضم IRG, TVA, TAP VF, IBS, والتصريح أمامها انه موصى من طرف ANDI طوال مدة الامتياز، حتى نهاية السنة يقدم المكلف ميزانية جبائية "الأصول، الخصوم" جدول حسابات النتائج، جدول الاهتلاكات، المؤونات، فائض القيمة حول الاحتياطات، الميزانية التفصيلية الخاصة بالاستثمارات خلال السنة وتدخل امتيازات الإنجاز حيز التنفيذ من تاريخ صدور هذا القرار.

2 - مرحلة الاستغلال:

الالتزام بالقرارات الممنوحة من قبل الوكالة بنفس طريقة مرحلة الإنجاز وتدخل هذه الامتيازات مرحلة التنفيذ منذ تصريح المكلف أو المستثمر في بداية نشاطه الإنتاجي وفي حالة عدم دخول المستثمر مرحلة الاستغلال تقوم المفتشية بإخطار المستفيد عن طريق الوثيقة C 4 بضرورة دفع المستحقات التي استفاد منها في مرحلة الإنجاز.

يرر المستثمر موقفه فإذا كان مرره مقبول يتلقى تسهيلات من طرف المفتشية أما إذا كان غير مقبول تحسب له جميع الحقوق التي أعفي منها في وثيقة تدعى الإشعار بالدفع

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي
التي ترسل إلى المديرية وهذه الأخيرة ترسلها إلى قابضة الضرائب وبدورها تجبره على الدفع
وإذا لم يلتزم بذلك تحجز البضاعة أو السلعة المعنية .

الخاتمة:

توصلنا من خلال هذا البحث إلى ما يلي:

1. تسعى الجزائر جاهدة إلى مد يد العون للمستثمرين عن طريق التشريعات الضريبية المتاحة لهم.
2. كان من أبرز مظاهر سعي الدولة لجلب الاستثمار إصدار القوانين المتتالية، وهو الأمر الذي لا مناص منه لبناء قاعدة اقتصادية متينة، خاصة في هذه المرحلة الحساسة التي تمر بها الجزائر والتي تسعى من خلالها للوصول إلى تنمية اقتصادية شاملة.
3. الإصلاحات المتتالية للنظام الجبائي الجزائري تبرز عدم استقرار وعجز في الوصول إلى الأهداف العامة للدولة.
4. التسهيلات الضريبية الممنوحة من قبل المشرع الجبائي تخدم الاستثمار كمرحلة أولية لدخول السوق إلا أنها لا تزال بعيدة إذا ما قورنت بالدول الأخرى.
5. من بين التسهيلات الضريبية التي تمنحها الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار ما يلي:

- الإعفاء من الضريبة على أرباح الشركات IBS.
- الإعفاء من الرسم على القيمة المضافة TVA.
- الاستفادة من سنة مخفضة من دفع اشتراكات أرباب العمل.
- الإعفاء من دفع مستحقات الملكية العقارية.
- 6. تختلف مدة الامتياز الممنوح تبعا لاختلاف المشروع (من 05 إلى 10 سنوات).
- 7. رغم كل الجهود التي بذلتها الدولة في سياساتها الاستثمارية المتعاقبة، إلا أنها ما تزال بعيدة كل البعد عن تطلعاتها.

المراجع:

الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي

1. AIT SAD, Les codes des investissements privés 1963-1993, Revue algérienne des sciences juridiques économique et politique, université d'Alger, 1997.

2. قانون 63-277، المؤرخ في 23 جويلية 1963، المتعلق بقانون الاستثمارات، الجريدة الرسمية، العدد 8، الصادرة في 2 أوت 1963.

3. المادة 23 من قانون 63 / 277، المتضمن قانون الاستثمارات، المؤرخ في 26 جويلية 1963.

4. المرسوم التشريعي 284/66، المتضمن قانون الاستثمارات، المؤرخ في 15/09/1966، الجريدة الرسمية، العدد 80، الصادر في 17 سبتمبر 1966.

5. قانون رقم 82 . 11 المؤرخ في 21 أوت 1982، المتعلق بالاستثمار الاقتصادي الخاص الوطني، الجريدة الرسمية، العدد 34، الصادرة في 24 أوت 1982.

6. قانون 13/86، المتضمن قانون الاستثمارات، المؤرخ في 19/08/1986.

7. تومي عبد الرحمان، واقع وآفاق الاستثمار الأجنبي المباشر خلال الإصلاحات الاقتصادية في الجزائر، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاقتصادية، الجزائر، 2000.

8. قانون رقم 10/90، المتعلق بالنقد والقرض، المؤرخ في 14 أفريل 1990.

9. مرسوم تشريعي رقم 12/93، المتعلق بترقية الاستثمارات، المؤرخ في 5 أكتوبر

1993 .

10. دحماني سامية، الاستثمار الأجنبي المباشر في الدول النامية حالة الجزائر، رسالة

ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر، 1998.

11. ordonnance 12/93 ,relative en développement de l'investissement

12. قانون الاستثمارات والنصوص التشريعية والتطبيقية، منشورات وكالة ترقية

الاستثمارات، 1995.

13. Ali Mebrouri , encouragement et protection d'investissement en Algérie, revue la lettre juridique ,Algérie.

14. مرسوم تنفيذي رقم 94/، 319 مؤرخ في 17/10/1994، يتضمن صلاحيات

وتنظيم سير وكالة دعم ومتابعة وترقية الاستثمار.

- الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر ----- أ. موسى كاسحي
15. أمر رقم 03/01 المؤرخ في 20 أوت 2001، يتعلق بتطوير الاستثمار.
16. محمد يوسف، مضمون أحكام رقم 03/01 متعلق بتطوير الاستثمار ومدى قدرته على تشجيع الاستثمارات الوطنية والأجنبية، مجلة إدارة، العدد 23، 2001.
17. بن الجوزي محمد، الإصلاحات الجبائية وانعكاساتها الاقتصادية والمالية في الجزائر في الفترة 1992-1998، رسالة ماجستير في العلوم الاقتصادية معهد العلوم الاقتصادية جامعة الجزائر، 1998.
18. مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية، الحوافز، سلسلة الاونتكاك بشأن مسائل اتفاقات الاستثمار الدولية، الأمم المتحدة، جنيف 2004.
19. ساعد بوراوي، الحوافز الممنوحة للاستثمار الأجنبي المباشر في دول المغرب العربي - الجزائر، تونس، المغرب - دراسة مقارنة، رسالة ماجستير في العلوم الاقتصادية، كلية العلم الاقتصادية، جامعة الحاج لخضر بآة، 2007.
20. لعمار ي وليد، الحوافز والحوافز القانونية للاستثمار الأجنبي في الجزائر، مذكرة ماجستير في العلوم القانونية، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2011، .

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي في مجال الصيرفية الإسلامية

أ. مريم شطيبي محمود
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –

الملخص:

تقدم البنوك التقليدية خدمات مالية لا يمكن الاستغناء عنها حيث تعتبر الأعمال المصرفية عصب النشاط الاقتصادي في كل دولة. لكن قيام عمل البنوك على أساس الربا ليس ضرورة بدونه لن تستطيع أن تؤدي دورها في تسهيل المعاملات، فعندما حرم الإسلام الربا أحل البيع والمعاملات المالية القائمة على تحقيق العدل والمساواة، فكان البديل الإسلامي للنظام الربوي الذي يقوم على أساس الفائدة هو نظام المشاركة في الربح والخسارة، ولم يعد ذلك البديل مسألة نظرية وإنما بظهور المصارف الإسلامية أصبح واقعا ملموسا وتطبيقا عمليا يقدم خدمات تلبي رغبات العملاء وحاجاتهم في إطار الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية. كما كان هناك توجه عالمي ملحوظ نحو المصرفية الإسلامية بتوجه بعض البنوك التقليدية أو بعض فروعها للعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية وذلك بسبب النجاحات التي حققتها المصرفية الإسلامية. ويعتبر بنك الجزيرة السعودي رائدا في مجال المصرفية الإسلامية حيث استمر في إستراتيجيته نحو التميز بابتكار وتقديم خدمات ومنتجات مصرفية حديثة تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، كما نجح في تحسين مستوى الأداء بارتفاع الأرباح والعوائد المحققة.

Abstract :

Traditional banks provide financial services that we can not get rid of them, in that banking businesses are considered the nerve of the economic activity in every state. However, the bank's work based on usury is not a necessity that with-out it the bank can not play its role in facilitating dealings. When Islam prohibits usury, it allows sale and financial dealings based on the realization of justice and equality thus, the Islamic substitute for the system of usury based on benefit is a system sharing profit and loss. This substitute is no longer a theoretical issue, but with the emergence of Islamic banking, it became a concrete reality and a practical application that provides services that meets the clients want and need within the frame-work of the observance of the provision's Islamic jurisprudence. As there was a tendency towards Islamic banking by changing some traditional banks or some of their branches to work according to the Islamic jurisprudence, this is because of the successes that Islamic banking achieve. The Saudi El Jazira bank is regarded as the pioneer in the field of Islamic banking, it goes on in its strategy towards excellence by innovating and providing recent banking services and products that corresponds with the provisions of Islamic jurisprudence. Also, it succeeds in improving the level of the performance by increasing accomplished earnings and dues.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

مقدمة:

يتمثل الدور الأساسي للمؤسسات المصرفية في قيامها بالوساطة المالية بين المدخرين والمستثمرين وذلك بالتوفيق بين وحدات الفائض ووحدات العجز عبر أساليب معينة تتمثل في الاقتراض والإقراض بفائدة محددة ومعلومة مسبقاً، حيث يقوم العمل المصرفي التقليدي أساساً على التعامل بنظام الفائدة. ولما كان من حق المسلمين أن يكون لهم مؤسسات مالية ومصرفية يتعاملون معها على أساس عقيدتهم ودينهم الذي حرم الربا، أنشأت المصارف الإسلامية لتكون بديلاً إسلامياً عن المصارف التقليدية وجاءت بآليات تختلف من حيث أساسيات العمل عن سابقتها وذلك من خلال بلورة أحكام الشريعة الإسلامية في العمل المصرفي، حيث يقوم العمل المصرفي الإسلامي على أساس المشاركة في الربح والخسارة المستند على قاعدة الغرم بالغنم، وذلك من خلال استخدام مختلف الصيغ الموافقة لأحكام الشريعة الإسلامية في التمويل والاستثمار، كما لا يمكن إغفال الدور الفعال للمصارف الإسلامية في تحقيق التكافل الاجتماعي وتقديم مختلف الخدمات الاجتماعية. فهل تمكنت المصارف التي بلورت أحكام الشريعة الإسلامية في عملها المصرفي من التميز فعلاً في مجال المصرفية الإسلامية؟

ومن أجل الإجابة على هذا التساؤل تم تقسيم البحث إلى المحاور التالية:

المحور الأول: مقومات العمل المصرفي الإسلامي

المحور الثاني: إستراتيجية بنك الجزيرة السعودي للتوجه نحو المصرفية الإسلامية

المحور الثالث: المنتجات المصرفية الإسلامية المبتكرة والمطبقة في بنك الجزيرة السعودي

المحور الرابع: تقييم تجربة بنك الجزيرة السعودي في مجال المصرفية الإسلامية

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

المحور الأول: مقومات العمل المصرفي الإسلامي

أنشأت المصارف الإسلامية لتكون بديلا عن المصارف التقليدية وجاءت بآليات وأهداف تسعى إلى إحداث تغيير في العمل المصرفي من حيث أساسيات العمل عن طريق بلورة أحكام الشريعة الإسلامية.

أولا: قيام العمل المصرفي الإسلامي على أساس المشاركة

إن الأساس الذي قامت عليه المصارف الإسلامية يتمثل في عدم الفصل بين أمور الدين وأمور الدنيا، فكما يجب مراعاة ما شرعه الله في العبادة يجب مراعاة ما شرعه الله في المعاملات بتحليل ما أحله وتحريم ما حرمه واعتماد الشريعة أساسا لجميع التطبيقات واتخاذها مرجعا لذلك.

1- قواعد العمل في المصارف الإسلامية

عندما حرمت الشريعة الإسلامية الحصول على فائدة (ربا) فقد سمحت بالحصول على الربح ذلك أن المال الذي لا يرغب أو لا يستطيع مالكة أن يستثمره بنفسه يمكن أن يعطيه لمن يعمل فيه، فالإسلام يرى أن المال لا يلد مالا وإنما العمل هو الذي يقوم بهذا الدور عن طريق توجيه الجهد نحو الاستثمار بجميع الوسائل التي تخضع لمبادئ الشريعة الإسلامية، وقد وجدت المصارف الإسلامية لذلك، حيث تقوم بالتركيز على أن تكون مواردها المالية ناتجة عن تلك الطرق التي أجازها الإسلام في كيفية الحصول على المال وكذا أوجه استخدامه¹. وعليه العمل المصرفي الإسلامي يشترك فيه رأس المال مع العمل فيقوم على أساس المشاركة في الربح والخسارة والذي يحقق العدالة والمساواة بين صاحب المال من جهة وصاحب الجهد من جهة أخرى حيث يلتزم المصرف الإسلامي بقاعدة أساسية هي قاعدة الغرم بالغنم، وتعد هذه القاعدة الفقهية والتي يسير عليها نظام المصارف الإسلامية بشكل أساسي من أبرز مقومات العمل المصرفي الإسلامي، إذ لا غنم إلا مع توقع

¹ - حدة رايس، دور البنك المركزي في إعادة تحديد السيولة في البنوك الإسلامية، الطبعة الأولى، إيتراك للنشر، القاهرة، 2009م، ص 209.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

الغرم¹. ويقصد بهذه القاعدة أن الحق في الحصول على المكاسب أو الأرباح يكون بقدر تحمل المخاطر أو الخسائر، وبعبارة أخرى فإن الحق في الربح يكون بقدر الاستعداد لتحمل الخسارة² بشرط أن يتفقا مسبقا على تقسيم الأرباح أو الخسائر بنسب معينة.

2- الودائع في المصارف الإسلامية

يقوم العمل المصرفي الإسلامي على أساس المشاركة في حصص الملكية حيث يعامل المودعين كما لو كانوا حملة أسهم المصرف، وبالتالي لا يعطي لهم ضمانا بالقيمة الاسمية ولا معدل محدد مسبقا على ودائعهم فإذا حقق المصرف أرباحا فمعنى ذلك أن المودعين يحق لهم الحصول على نسبة معينة من هذه الأرباح، وإذا حقق خسارة يكون من المتوقع أن يشارك المودعون في هذه الخسائر أيضا ومنه يحصلون على معدل سالب للعائد³. مما يعني أن المصارف الإسلامية تقبل الودائع على أساس المضاربة بحيث يكون المصرف مضارب وأصحاب الودائع هم رب المال وهي ما يطلق عليها بالحسابات الاستثمارية⁴ يقوم المصرف باستثمارها على ضمانتها أصحابها لأنه لا يضمن مثل هذه الودائع⁵ وتكون لها حصة من الربح يجب تحديدها مسبقا في نظام المصرف أو في عقد الوديعة، وفي مقابل هذه الحصة من الربح تتعرض هذه الودائع إلى خطر الخسارة⁶.

3- صيغ التمويل التي تعتمد على نظام المشاركة في المصارف الإسلامية

¹ - إبراهيم عبد الحليم عبادة، مؤشرات الأداء في البنوك الإسلامية، الطبعة الأولى، دار النفائس، الأردن، ص 36.

² - فؤاد محيسن، «أسس العمل المصرفي الإسلامي»، رسالة دكتوراة منشورة، ص 66.

³ - ضياء مجيد، البنوك الإسلامية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1997م، ص 38.

⁴ - حسين محمد سمحان، موسى عمر مبارك، محاسبة المصارف الإسلامية، الطبعة الأولى، دار المسيرة، الأردن، 2009م، ص 41.

⁵ - عبد الله الطاهر، موفق علي الخليل، النقود والبنوك والمؤسسات المالية، الطبعة الثانية، مركز يزيد، 2006م، ص 256.

⁶ - رفيق يونس المصري، المصارف الإسلامية: دراسة شرعية لعدد منها، الطبعة الأولى، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ص 14.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

تقوم المصارف الإسلامية بتمويل مختلف الأنشطة على أساس المشاركة في الربح والخسارة باستخدام الصيغ الإسلامية التي تتمتع بعنصر المسؤولية المشتركة، وتتمثل أهمها في:

أ- **شركة العنان:** يتم التمويل بالمشاركة في قيام المصرف الإسلامي بتقديم حصة من إجمالي التمويل اللازم لتنفيذ العملية على أن يقدم الشريك الآخر الحصة المكملة بالإضافة إلى قيام هذا الأخير بإدارة عملية المشاركة والإشراف عليها، فتكون حصته مشتملة على حصة في المال إضافة إلى حصة العمل والخبرة والإدارة، ويتم توزيع الأرباح المتوقعة بينهما على أساس حصول المصرف على نسبة منه مقابل تمويله وحصول الشريك على نسبة مقابل تمويله وعمله أما في حالة الخسارة فيتحمل كل طرف نصيبه حسب نسب حصص التمويل¹. وهي مشروعة لقول الله تعالى: «فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ» [النساء: 12].

ب- **المضاربة:** تعتبر المضاربة نظام تمويل إسلامي يقوم من خلاله المصرف الإسلامي بتسخير المال لكل قادر على العمل وراغب فيه بحسب خبرته وبراعته واجتهاده على أن تكون حصة كل منهما جزءاً شائعاً ومعلوماً من الربح المتفق عليه ابتداءً عند التعاقد. وهي مشروعة لقوله تعالى: «وَعَاخِرُونَ يَصْرِفُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» [المزمل: 20].

ج- **المزارعة:** تعتبر شركة بين طرفين أو أكثر لدى أحدهما الأرض التي لا يستطيع زراعتها ويقدم الآخر العمل والجهد والخبرة والقدرة في زراعتها، ويتم توزيع الناتج عن عملية المزارعة بينهما². وتعتبر إحدى الصيغ الاستثمارية في المصارف الإسلامية حيث يكون المصرف صاحب الأرض وشريكه هو العامل الذي يقدم جهده وعمله من أجل خدمة هذه الأرض.

¹ - محمد محمود المكاوي، أسس التمويل المصرفي الإسلامي بين المخاطرة والسيطرة، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، مصر، 2009م، ص 28.

² - فليح حسن خلف، البنوك الإسلامية، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، عمان، 2006م، ص 364.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

د- المساقاة: تعني الاتفاق بين طرفين يقوم أحدهما بمهمة سقي مزروعات الطرف الآخر وبالذات الأشجار في البساتين كالنخيل أو الفواكه وغيرها، وقسمة الحاصل بينهما حسب الاتفاق. وهي أيضا أن يدفع الرجل الشجرة لمن يخدمها وتكون غلتها بينهما¹. وتطبق هذه الصيغة في المصارف الإسلامية على أساس أن المصرف هو صاحب المزروعات التي تحتاج إلى من يسقيها فيكون الطرف الثاني في الشركة هو العامل الذي يقدم عمله للمصرف.

هـ- المراجعة: تعرف بأنها "بيع يمثل الثمن الأول مع زيادة ربح"². وصورة هذه المراجعة في العمل المصرفي الإسلامي أن يلجأ شخص ما إلى المصرف الإسلامي راغبا في شراء سلعة محددة المواصفات مقابل ربح يتفقان عليه زيادة، وغالبا ما يشتري المصرف هذه السلعة نقدا ويبيعها بالأجل لعميله طالب الشراء³ حيث يلتزم هذا الأخير بأن يشتريها منه بعد ذلك⁴. وبيع المراجعة بيع صحيح يندرج تحت عامة البيوع الجائزة⁵. وهو مشروع لقوله تعالى: «..... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا.....» [البقرة: 275].

و- السلم: هو بيع شيء موصوف في الذمة بضمن معجل أو بيع آجل بعاجل، والسلم يناسب التطبيق في المصارف الإسلامية بل إنه أقرب إلى روح العمل المصرفي الإسلامي الذي يميل إلى الربحية مع الضمان، لذلك يمثل أحد أهم صيغ التمويل في المصارف الإسلامية التي يمكن استخدامها مع مثيلاتها في الأنشطة الاقتصادية

¹ - نصر سلمان، سعاد سطحي، فقه المعاملات المالية وأدلته عند المالكية، الطبعة الأولى، المطبعة العربية، غرداية، ص 213.

² - وائل عربيات، المصارف الإسلامية والمؤسسات الاقتصادية، الطبعة الأولى، دار الثقافة، الأردن، 2006م، ص 24.

³ - عبد العظيم أبو زيد، بيع المراجعة وتطبيقاته المعاصرة في المصارف الإسلامية، دار الفكر، دمشق، 2004م، ص 23.

⁴ - محمد سليمان الأشقر، بيع المراجعة كما تجرته البنوك الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، 1983م، ص 6.

⁵ - عبد العظيم أبو زيد، مرجع سابق، ص 40.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

المعاصرة. وتتمارس المصارف الإسلامية عمليات السلم من خلال أحد الأقسام المتخصصة بإدارة الاستثمارات بالمصرف، من حيث البحث عن أسواق السلع وتلقي الطلبات ودراساتها من جهة، والتعاقد وإصدار التمويل واستلام السلع وإعادة تسويقها من جهة ثانية¹. ويعتبر السلم من البيوع المشروعة، فما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: «من قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث، فقال: «من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»².

ي- الاستصناع: هو عقد بين اثنين المستصنع والصانع يطلب فيه الأول من الثاني أن يصنع له سلعة معينة بأوصاف محددة مقابل بدل معين يدفعه له، والمواد التي يحتاج إليها في صنع السلعة تكون على الصانع وقد ذهب الفقهاء الذين أجازوا الاستصناع إلى أن المستصنع لا يملك السلعة المصنوعة إلا بقبضها من الصانع وهذا الأخير لا يملك البدل قبل انتقال السلعة إلى المستصنع³. فهو عقد يبيع سلعة موصوفة في الذمة يلتزم البائع بصنعها مقابل ثمن يدفعه المشتري حالا أو مؤجلا أو على أقساط، وبالتالي يشبه بيع السلم.

ثانيا: الأعمال المصرفية التي تقوم على أساس تحقيق التكافل الاجتماعي

إن هندسة المصرفية الإسلامية تقضي بأن يقوم المصرف بتقديم خدمات اجتماعية كثيرة، فالتنمية الإسلامية تنمية اقتصادية واجتماعية شاملة لا ينفصل فيها الجانب الاجتماعي عن الجانب الاقتصادي. وفي هذا الصدد نجد أن المصارف الإسلامية تعمل على تحقيق التكافل بين أفراد المجتمع. ومن أهم الأعمال المصرفية التي تعمل على تحقيق التكافل الاجتماعي ما يلي:

¹ - عبد الملك عبد العلي كاموي، «السلم في الشريعة والتطبيق المصرفي»، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد 41، السنة الحادية عشر، ذو الحجة 1419هـ - فيفري 1999م، ص 219-231.

² - البخاري، كتاب: السلم، باب: "السلم في وزن معلوم"، 4/429.

³ - أحمد الحجى الكردي، «أحكام زكاة صور من عروض التجارة المعاصرة»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت، العدد 33، السنة الثالثة عشر، شعبان 1418هـ - ديسمبر 1997م، ص 75.

1- خدمة جمع وتوزيع الزكاة

الزكاة ركن من أركان الإسلام الخمسة وهي من الأدوات الفعالة لتحقيق الأهداف الاجتماعية للمصارف الإسلامية، حيث تنص القوانين الأساسية للمصرف الإسلامي على إنشاء صندوق للزكاة منفصل في إدارته عنه من أجل تنمية روابط الألفة والمحبة بين الناس وتطهير النفس بأن يكون الإنسان سيد المال لا عبدا له لقوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» [التوبة: 103]. حيث تتحدد مصادر موارد الزكاة في:

- زكاة مال المصرف وهي التي تستحق شرعا على أموال مساهميه ونتائج نشاطه.
- زكاة مال المودعين والمتعاملين مع المصرف ويتم أداؤها اختياريا.
- زكاة مال مقدمة من طرف مختلف أفراد المجتمع وهيأته المتعددة.

يقوم المصرف الإسلامي بجمع هذه الأموال في صندوق الزكاة وتصنف كمورد مستقلة عن المصرف، تخصص لها حسابات وميزانيات حتى لا تختلط بالأموال الذاتية له حيث تقوم عليها لجنة متخصصة تناط بها سمة الإشراف على توزيع أموال الزكاة في مقاصدها الشرعية المنصوص عليها في القرآن الكريم استنادا إلى قوله تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» [التوبة: 60].

2- تقديم القروض الحسنة

القرض الحسن هو الذي يرد إلى المقرض عند نهاية المدة المتفق عليها دون أن تدفع عنه فوائد ودون أن يكون للمقرض الحق في المشاركة في أرباح أو خسائر العملية التي استثمرت فيها قيمة القرض¹. قال الله تعالى: «إِن تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ» [التغابن: 17]. ومنه القرض الحسن يعتبر من أهم الأعمال التي تقوم على تحقيق التكافل الاجتماعي وتحرض المصارف الإسلامية على أداؤها، حيث

¹ - منير إبراهيم هندي، شبهة الربا في معاملات البنوك التقليدية والإسلامية: دراسة اقتصادية وشرعية، دار النهضة العربية، القاهرة، 2000م، ص 63.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

يخصص المصرف الإسلامي نسبة معينة من موارده وفق نظامه الأساسي لغرض تقديم القروض الحسنة بدون فائدة وفق الحالات التي تجيزها الشريعة الإسلامية وعادة ما تكون محدودة القيمة¹ وتخضع لتقدير لجنة القرض الحسن التي تشكل للفصل في الأمر بعدما يتم التأكد من جدية الأسباب المطلوب لأجلها القرض مع إعطاء الأولوية للأكثر احتياجاً².

ثالثاً: دوافع وأسباب التوجه نحو المصرفية الإسلامية

شهدت الساحة المصرفية في السنوات الأخيرة ظاهرة توجه البنوك التقليدية نحو المصرفية الإسلامية، ولا يمكن أن يتصور أن تحدث هذه الظاهرة بدون وجود بواعث حقيقية وراء ذلك. فمن المعلوم أن التغيير أو الانتقال من وضع إلى وضع آخر لا بد وأن يكون له أسباب تؤكد بأن الوضع المتحول إليه يحقق إيجابيات أكثر ويكون أحسن حال من الوضع الأول.

1- الدوافع الشرعية

لقد وجدت عدة أسباب في البلدان الإسلامية ساهمت في التفكير بتوجه البنوك التقليدية إلى بنوك تعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية من أهمها تزايد عدد العملاء الذين يرون حرمة التعامل بفوائد البنوك التقليدية، فالسبب الرئيسي هو الوازع الديني والاستجابة لأمر الله تعالى والالتزام بأوامره ونواهيه، وهذا الدافع مستمد من مبدأ التوبة والتوقف عن ممارسة الأعمال المصرفية المخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية والقيام بما يرضي الله عز وجل. قال الله تعالى: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» [البقرة: 275].

2- الدوافع الاقتصادية

¹ - محمود يونس، عبد النعيم مبارك، مقدمة في النقود وأعمال البنوك والأسواق المالية، الدار الجامعية، 2003م، ص 314.

² - جمال لعامرة، المصارف الإسلامية، دار النبأ، الجزائر، 1996م، ص 134.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

تتهافت البنوك التقليدية للتحويل إلى بنوك تعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية ومن البديهي أن تكون هناك أسبابا اقتصادية وراء هذا التهافت.

أ- حجم الإقبال على المصارف الإسلامية والسعي نحو تعظيم الأرباح

لقد أخذت البنوك التقليدية في اعتبارها أن هناك توجهات جديدة في المجتمع بدأت تطالب بالمعاملات الموافقة للشريعة الإسلامية كما بدأ كثير من الناس بتحويل حساباتهم إلى المصارف الإسلامية للابتعاد عن المعاملات المحرمة، وأيضا بسبب تعدد الخدمات والصيغ والأساليب التمويلية المقدمة من قبل المصارف الإسلامية وفقا لاحتياجات المتعاملين معها من أفراد وشركات وبما يتناسب مع جميع الأنشطة الزراعية والصناعية والتجارية والعقارية، فقد نجحت المصارف الإسلامية في جذب المزيد من العملاء من خلال مصداقيتها وشفافيتها وقدرتها على الوفاء بالتزاماتها، كما يرى الباحثون في الاقتصاد الإسلامي أن معدل الربح يغني عن معدل الفائدة، فقد لوحظ أن عددا لا بأس به من المصارف الإسلامية استطاعت زيادة أرباحها ومعدلات نموها وكفاية رأسمالها، كما استطاعت تقليص معدلات التكلفة إلى الإيراد ورفع معدلات ربحيتها إلى رأس المال بما يعكس استمرار أدائها المالي عند معدلات عالية بالمقاييس العالمية¹.

ب- قدرة المصارف الإسلامية على تعبئة المدخرات أكثر من البنوك التقليدية

تلعب المصارف الإسلامية دورا كبيرا في تجميع الموارد من خلال قدرتها أكثر من غيرها على تعبئة المدخرات بسبب وجود شرائح في المجتمعات الإسلامية التي ترفض التعامل بالربا المحرم شرعا، كما تقوم بتجميع قدر مهم من المدخرات من صغار المدخرين في المجتمع نتيجة أعدادهم الكبيرة والذين لم يجدوا مسوغات لفتح حسابات في البنوك التقليدية، ثم تستخدمها وتوفر العائد لجميع الأطراف التي ترتبط بها، ومن جهة أخرى تتيح تمويلًا لم يكن موجودا من قبل لأصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة وبالتالي تسهم في خدمة التنمية الاقتصادية وتطوير المجتمع بدلا من بقاء الموارد عاطلة عن الإنتاج.

¹ - أحمد سليمان خصاونة، المصارف الإسلامية: مقررات لجنة بازل- تحديات العولمة- إستراتيجية مواجهتها، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، 2008م، ص 222.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

ج- آثار العولمة

لقد كان للعولمة آثارا إيجابية على القطاع المصرفي الإسلامي فاتفاقية تحرير الخدمات المالية عمل على رفع كفاءة المصارف الإسلامية وفعاليتها وزيادة فرصة نفاذ الخدمات المصرفية الإسلامية إلى أسواق الدول المتقدمة والحد من القيود التي تفرضها البنوك المركزية في تلك الدول، بالإضافة إلى تنشيط سوق الخدمات المالية في الدول الإسلامية في الأجل الطويل، كما أدت العولمة إلى وجود طلب كبير على تطبيقات العمل المصرفي الإسلامي من الشركات الكبرى والأفراد في مجال تمويل العقارات بأساليب تمويل إسلامية قائمة على المشاركة.

د- القضاء على مشكلة البطالة

للمصارف الإسلامية دورا كبيرا في زيادة التشغيل من خلال تمويلها للنشاطات الاقتصادية سواء كانت استثمارية أو إنتاجية أو استهلاكية أو تلك المرتبط منها بالتجارة الخارجية والتي تتضمن بالضرورة توفير فرص عمل لأفراد المجتمع وبالتالي التقليل من حدة ظاهرة البطالة، فيتحقق النفع للأفراد والمجتمع والاقتصاد ككل، كما تؤدي الزكاة دورا فعالا في تخليص المجتمع من مشكلة البطالة من خلال منح المصارف الإسلامية أموال الزكاة للذين يعانون من البطالة الجبرية أو بعض حالات البطالة الاختيارية مما يحفزهم على العمل والإنتاج فينتقلون من مرحلة تلقي الزكاة إلى دفعها.

هـ- تحقيق العدالة في توزيع الدخل والثروة

تسهم المصارف الإسلامية في الحد من تفاوت توزيع الدخل من خلال عدم التركيز في توفير التمويل للقادرين وبذلك لا يتاح لهم زيادة دخولهم المرتفعة أصلا، بحيث تركز على توفير التمويل للمحتاجين والأقل قدرة ودخلا والذين يمثلون الشرائح الواسعة في المجتمع وذلك من خلال صيغ تمويلية عدة، وفي ذلك تطبيق لمبدأ التكافؤ في الفرص لكل قادر على العمل بالمال.

و- الحد من التضخم

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

أزمة التضخم من الأزمات الاقتصادية التي تعاني منها البشرية فهي وإن اختلف الاقتصاديون الوضعيون في تحديد أسبابها إلا أن السبب الأول لها هي البنوك الربوية بما يتعلق بخفض سعر الفائدة وإعادة الخصم وزيادة عرض النقد في السوق، فهذه الأزمة عبارة عن خلل وفقدان توازن يصيب الحياة الاقتصادية مما ينتج عنه البطالة والركود الاقتصادي والتخلف، أما النظام المصرفي الإسلامي فإنه سوف يمنح الوحدة النقدية السائدة استقراراً وثباتاً في قيمتها الشرائية ويعمل على الحد من التضخم¹، ونظراً لقيام المصارف الإسلامية على مبدأ المشاركة والقيام بالنشاطات الاقتصادية المنتجة يزداد الإنتاج من السلع والخدمات فيزداد العرض الكلي في الاقتصاد والذي يقابل زيادة الطلب الكلي مما يعيد التوازن إلى الاقتصاد ومنه الحد من التضخم.

ي- قدرة المصارف الإسلامية على مواجهة الأزمات

في دراسة لصندوق النقد الدولي ظهرت تأكيدات على أن النظام المصرفي الإسلامي هو أكثر استقراراً من الأنظمة الغربية، ذلك أن النظام المفتوح على الأسس الإسلامية أكثر استيعاباً للصدمات المالية، فالقيمة الحقيقية لموجودات المصرف والتزاماته تظل دون تغيير أما في النظام المصرفي الربوي فإن أي هبوط في قيمة الموجودات في مواجهة قيمة اسمية ثابتة للالتزامات يوجد حالة من عدم التوازن بين الموجودات الحقيقية والالتزامات القانونية مما يزعزع استقرار النظام المصرفي. واعترفت الدراسة بأن نظام المشاركة المعمول به في المصارف الإسلامية أثبت كفاءته الواضحة من الناحية الاقتصادية خاصة خلال فترات الأزمة لأن هدفها الكبير يتجه نحو الاستثمارات المنتجة²، والدليل على ذلك هو أن المصارف الإسلامية كانت من أقل المؤسسات المالية تأثراً بالأزمة المالية العالمية لعام 2008م وأكثرها

¹ - فائزة اللبان، «دور المصارف الإسلامية في التنمية الاقتصادية: بنك دبي الإسلامي نموذجاً»، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية- كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، الجزائر، 2002-2003م، ص ص 134، 133.

² - محمد خشان، «بنوك غربية والاقتداء بالمنهج الإسلامي»، مجلة الاقتصاد الإسلامي، إصدار: بنك دبي الإسلامي، ص 57.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

صموداً، في ظل ما تمتلكه المصرفية الإسلامية من أنظمة إسلامية في التعامل المالي استطاعت عن طريقها أن تقلل من حدة التأثير بتداعيات الأزمة المالية العالمية عليها¹، فكانت هذه الأزمة فرصة كبيرة أمام المصارف الإسلامية لفرض نفسها في السوق المصرفي.

المحور الثاني: إستراتيجية بنك الجزيرة السعودي للتوجه نحو المصرفية

الإسلامية

بعد مرور أكثر من 15 سنة على إدخال العمل المصرفي الإسلامي في البنوك التقليدية في المملكة العربية السعودية، والتي بدأت بتحويل أحد فروع البنك الأهلي التجاري عام 1990م ليقدم خدمات متوافقة مع الشريعة الإسلامية، أصبح العمل المصرفي الإسلامي يقدم في كافة البنوك التقليدية السعودية ولكن بدرجات متفاوتة، حيث تم تحويل بعض البنوك كلياً إلى مصارف إسلامية وسأخذ بنك الجزيرة كنموذج تم تحويل كامل فروعها التي كان عددها 17 فرع ليقتمر نشاطها على تقديم الخدمات المصرفية الإسلامية فقط.

أولاً: المعلومات الأساسية عن بنك الجزيرة

تأسس بنك الجزيرة (البنك التقليدي) كشركة مساهمة سعودية مسجلة في المملكة العربية السعودية بموجب المرسوم الملكي رقم 46/م الصادر بتاريخ 12 جمادى الثانية 1395هـ الموافق لـ 21 جوان 1975م، وقد بدأ البنك أعماله بتاريخ 16 شوال 1396هـ الموافق لـ 9 أكتوبر 1976م برأسمال قدره 10 ملايين ريال سعودي بعد أن استحوز على فروع بنك باكستان الوطني في المملكة العربية السعودية، ويعمل البنك بموجب السجل التجاري رقم 4030010523 الصادر بتاريخ 29 رجب 1396هـ الموافق لـ 27 يوليو 1976م في جدة². وقد أصبح رأس المال المدفوع حالياً 600 مليون ريال سعودي، القيمة الاسمية للسهم الواحد هي 50 ريالاً.

فبنك الجزيرة هو استمرار لفروع بنك باكستان الوطني السابقة بالمملكة بعد قرار الحكومة بسعودة البنوك المحلية حيث بلغت نسبة الملكية للقطاع الخاص السعودي 94,2%؛

¹ - الموقع الإلكتروني: www.mosgcc.com

² - الموقع الإلكتروني: www.baj.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

سنة 2009م، في حين بلغت حصة الشريك الأجنبي بنك باكستان 5,8%، وقد بلغ رأسماله المدفوع 750 مليون ريال كما بلغ عدد العاملين به 766 موظف في نهاية عام 2004م¹، ويصنف بنك الجزيرة مع البنوك صغيرة الحجم من حيث مجموع الأصول وحقوق الملكية وحجم الودائع وصافي الدخل وعدد الفروع مقارنة بباقي البنوك المحلية في المملكة.

ويعتبر بنك الجزيرة من المؤسسات المالية القيادية السريعة النمو وهو: "مجموعة مالية سعودية تضع العميل في مركز اهتمامها وتعمل دوماً على تطوير خدمات ومنتجات مبتكرة متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وتلبي احتياجات جميع العملاء من أفراد وشركات وهيئات، يقدمها موظفون أكفاء ومتخصصون يتفانون في خدمة العميل".

في عام 1992م بدأ البنك عملية إعادة الهيكلة مع زيادتين متتاليتين في رأس المال عام 1992م وعام 1994م، وجاءت حصريا من المساهمين السعوديين مما أدى إلى تقليص ملكية بنك باكستان الوطني بشكل كبير، وفي عام 1993م شرع البنك في إعادة الهيكلة الإدارية وتقليص عدد الفروع وبذلت الجهود في إعداد الكفاءات العالية والتجهيزات المتقدمة في وسائل الاتصال والتقنية وما توفره من جو مريح وخصوصية تامة، وقد نجح البنك فعلا في إدخال أحدث أساليب التقنية وطرح منتجات وخدمات مصرفية حديثة مع النهوض بقدرات موظفيه، وفي عام 1998م اتخذ مجلس إدارة البنك قرارا إستراتيجيا بتحويله من بنك تقليدي إلى بنك تتوافق جميع أعماله مع أحكام الشريعة الإسلامية².

ثانيا: خطوات توجه بنك الجزيرة نحو المصرفية الإسلامية

إن عملية توجه بنك الجزيرة نحو المصرفية الإسلامية لم تتم بين عشية وضحاها حيث مر البنك بعدة خطوات أثناء تحوله لكي يعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

¹ - مصطفى إبراهيم محمد مصطفى، «تقييم ظاهرة تحول البنوك التقليدية للمصرفية الإسلامية- دراسة تطبيقية عن تجربة بعض البنوك السعودية -» رسالة ماجستير، كلية إدارة الأعمال والتجارة الدولية، مصر، 2006م، ص 76.

² - الموقع الإلكتروني: www.baj.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

1. في عام 1998م قرر مجلس إدارة بنك الجزيرة اعتمادا على إستراتيجية تحويل البنك بالكامل ليصبح مصرفا إسلاميا، وقد جاء هذا القرار بناء على قناعة مجلس الإدارة بجدوى التحول للمصرفية الإسلامية نتيجة الإقبال المتزايد لقطاع عريض من عملاء الجهاز المصرفي السعودي على التعامل بالمنتجات المصرفية الإسلامية¹، كما أشار رئيس مجلس إدارة بنك الجزيرة آنذاك المهندس عادل فقيه في حوار له مع "الوطن" إلى أنه من الأسباب التي جعلت البنك يتخذ هذا القرار هي أن الدراسات العميقة للسوق المصرفي السعودي تبين أن هناك حاجة ماسة لمصرفية إسلامية تقدم من ضمن الخدمات المصرفية الشخصية وخدمات تمويل الشركات والمنتجات الاستثمارية، إضافة إلى رغبة مجلس الإدارة لما في ذلك من منفعة للمجتمع حيث يساهم البنك في تطوير الاقتصاد الإسلامي.

وقد أوضح رئيس مجلس إدارة البنك أن التحويل سيتم تدريجيا حيث تحول الفروع في البداية لتصبح فروعاً نموذجية مجازة من الهيئة الشرعية لا تقدم غير الخدمات المصرفية المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وأن هذه إحدى الخطوات الأولى للتحويل الكامل، وقال أن البنك يوفر بدائل لجميع الخدمات والمنتجات التي يقدمها من حسابات وعمليات بنكية وأدوات استثمارية وبطاقات ائتمانية تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية².

وقد راعت إستراتيجية التحويل ظروف البنك من حيث حداثة التجربة بالنسبة للعاملين فيه وحجمه بالنسبة لباقي وحدات الجهاز المصرفي، وقد تبنى البنك مبدأ التحويل التدريجي من خلال تطوير المنتجات المصرفية لتتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية وإحلالها تدريجيا محل المنتجات التقليدية وفق خطة تحول في إطار زمني مدته 6 سنوات تنتهي في نهاية 2005م.

2. في عام 1999م تم إنشاء مجموعة الخدمات المصرفية الإسلامية في البنك أسند إليها الإشراف على عملية تحول بنك الجزيرة نحو المصرفية الإسلامية، حيث تقوم المجموعة عبر الإدارات المختلفة للبنك وبالتعاون معها بتحويل عمليات البنك التقليدية تدريجيا إلى

¹ - مصطفى إبراهيم محمد مصطفى، مرجع سابق، ص 77.

² - الموقع الإلكتروني: www.madenah-monawara.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

عمليات متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك تحت إشراف ومراقبة دقيقة من الهيئة الشرعية للبنك¹، بحيث قام البنك بتأسيس إدارة شرعية ضمن هيكله التنظيمي مع تأسيس هيئة شرعية تتألف من عدد من الشيوخ وعلماء الشريعة والاقتصاد من ذوي الخبرة والاختصاص، وقد اعتمدت الهيئة معالي الشيخ عبد الله بن سليمان المنيع (رئيساً)، الدكتور محمد بن سعيد الغامدي (مقرراً)، وعضوية كل من الدكتور عبد الله محمد والدكتور محمد العلي القرني والدكتور عبد الستار أبو غدة والدكتور حمزة بن حسين الفعير².

ويقدم البنك من خلال هذه الهيئة مجموعة متكاملة من الخدمات المصرفية والمالية المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وتقوم هذه الهيئة بدراسة ما يعرض عليها من منتجات إسلامية يعتزم البنك تقديمها لعملائه ومن ثم إقرارها أو تعديلها أو رفضها، كما أن الهيئة الشرعية تقوم بمراجعة دورية لجميع أعمال البنك الإسلامية لتقييم مدى صحة التنفيذ وتطابقها مع قراراتها، ويقوم بمساعدتها في أعمالها الأمانة العامة للهيئة الشرعية التي ترتبط إدارياً بمجموعة الخدمات المصرفية الإسلامية، إضافة إلى مراقب شرعي يمثل حلقة الوصل بين الإدارات التنفيذية والهيئة الشرعية.

3. بتاريخ 2003/12/16م صدرت شهادة من إدارة المراجعة والتدقيق الداخلي

بالبنك تؤكد فيها تحويل جميع الفروع إلى فروع تقدم فقط المنتجات المصرفية الإسلامية.

4. بتاريخ 2003/12/18م وجه مساعد المدير العام ورئيس مجموعة الخدمات المصرفية

الإسلامية خطاباً إلى جميع فروع البنك يلزمهم فيه بالتحويل التام إلى المصرفية الإسلامية، والامتناع عن تقديم أي خدمات أو منتجات لا تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

5. بتاريخ 2003/12/24م وجهت هيئة الرقابة الشرعية الدعوة إلى جميع فروع البنك

للتزام التام بتقديم المنتجات المصرفية الإسلامية، والامتناع عن تقديم ما عداها من منتجات غير متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وطالبت إدارة البنك بذل الجهد لاستكمال

¹ - مصطفى إبراهيم محمد مصطفى، مرجع سابق، ص 78.

² - الموقع الإلكتروني: www.baj.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

التحول في خزينة البنك وباقي الإدارات بالمركز الرئيسي في أقرب فرصة ممكنة حتى يكون لبنة في صرح المصرفية الإسلامية¹.

المحور الثالث: المنتجات المصرفية الإسلامية المبتكرة والمطبقة في بنك

الجزيرة السعودي

استطاع بنك الجزيرة منذ اعتماده إستراتيجية التميز في مجال المصرفية الإسلامية من ابتكار عدد من المنتجات المصرفية المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية سواء في مجال تعبئة الموارد أو في مجال توظيفها، وذلك بهدف تعزيز ريادته في هذا المجال من خلال تفهم احتياجات العملاء وتطلعاتهم مع أخذها بعين الاعتبار من أجل تلبية متطلباتهم التي طالما كانوا في انتظارها والوصول إلى شريحة كبيرة من العملاء، ما جعل البنك يحقق مراكز متقدمة في كثير من الخدمات والمنتجات المصرفية الإسلامية الحديثة .

أولاً: برنامج نقاء

1- مفهومه: هو أداة مالية تنموية طويلة الأجل ومأمونة المخاطر تحافظ على رأس المال بأرباح منافسة مقارنة بالأدوات المماثلة لها في أسواق المال، كما يوفر البديل الإسلامي المناسب للودائع التقليدية طويلة الأجل ويستفيد منه كل المجتمع، حيث يقوم هذا البرنامج على أساس المتاجرة في السلع الجائز تداولها حسب أحكام الشريعة الإسلامية بالمراجحة لتحقيق عائد قد يفوق العوائد التي تحققها الودائع التقليدية أي يبيع السلع بالمراجحة لتحقيق الربح بدلاً من الفائدة المدفوعة على الودائع.

2- كيفية تطبيقه: تتلخص فكرة البرنامج في قيام البنك بشراء سلعة لحساب عميله وبناء على تعليمات هذا الأخير بحيث تكون السلعة سريعة التداول في السوق العالمية كالمعادن والأخشاب بثمن حالي، وبعد تملك العميل للسلعة يقوم البنك بشرائها منه مراجحة بثمن آجل مع الاتفاق على تاريخ الدفع الآجل ونسبة الربح، ويتيح البنك للعميل فرصة عقد الصفقات بالريال السعودي أو الدولار الأمريكي أو الأورو أو الجنيه الإسترليني، وتحقق

¹ - مصطفى إبراهيم محمد مصطفى، مرجع سابق، ص 78.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

هذه الآلية عائدًا استثمارياً مقبولاً للمودعين في البنك إضافة إلى توفير الأمان لهم حيث إن البنك ملزم برد استثماراتهم في آجالها المحددة مع أرباحها لأنها أصبحت ديناً في ذمته¹.

ثانياً: المنتجات المصرفية الإسلامية المبتكرة في مجال التمويل

حقق بنك الجزيرة مركزاً مرموقاً في مجال التمويل الشخصي والتمويل العقاري من خلال ابتكار باقة متنوعة من البرامج، ضمت العديد من المزايا مثل وفرة مبلغ التمويل وطول مدة السداد وهامش ربح منافس وغيرها مما جعلها محط إقبال من العملاء حيث تتمثل أهمها فيما يلي:

1- برنامج دينار للتمويل الشخصي: يمنح القدرة على تغطية كافة المصاريف الاستهلاكية والعائلية بمنتهى البساطة والسرعة من خلال توفير السيولة النقدية للأفراد والشركات عن طريق منتج التورق بالسلع الدولية والمحلية أو بصيغة المراجعة، وما يحمله من مزايا تنافسية فريدة تتمثل في²:

• متوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية

• تمويل يصل إلى 1.500.000 ريال سعودي

• عائد مراجعة تنافسي

• إمكانية تحويل المديونية من البنوك الأخرى

• إمكانية إعادة التمويل

• إمكانية تمويل المتقاعدين والعسكريين بجميع الرتب

• تأمين تكافلي مجاني يغطي المتبقي من التمويل بحالة الوفاة أو العجز الكلي

2- برنامج بيتي للتمويل السكني: والذي يعد من البرامج الفريدة والرائدة حيث

أعلن بنك الجزيرة عن إطلاق برنامج للتمويل السكني في السوق السعودية يعتمد على صيغة الإجارة المنتهي بالتملك والمتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك من أجل المساهمة في إيجاد حلول تمويلية إسكانية لتغطية الطلب الكبير على المساكن، إذ يرجع

¹ - الموقع الإلكتروني: www.arabyat.com

² - الموقع الإلكتروني: www.alriyadh.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

السبب في طرح هذا البرنامج إلى أن الإحصائيات التقريبية تشير إلى أن نسبة عالية من السكان في المملكة تزيد عن 70% تقوم بإيجار منازلها، كما أن ارتفاع أسعار العقارات يشكل عبئا على الفرد الذي لا يملك إمكانية تملك منزل¹. فبشعاره "إيجارك تملك عقارك" يتيح البرنامج للمواطنين من جميع الشرائح إمكانية تملك مساكنهم بأقساط شهرية ميسرة ومقاربة لأسعار الإيجارات التي أرهقت المواطنين، والتي هي بتزايد سنوي خاصة في المدن الكبرى، وتصل مدة السداد إلى 30 سنة، بالإضافة إلى وجود حد عالي لقيمة التمويل الذي قد يصل إلى خمسة ملايين ريال سعودي (1,3 مليون دولار)، إلى جانب ميزة التأمين المجاني ضد المخاطر على العقار والتأمين التكافلي المجاني².

3- برنامج التمويل العقاري الاستثماري: والذي يعد البرنامج الوحيد من نوعه الذي يمنح المستفيدين من الموظفين وأصحاب المهن الحرة تمويلاً يصل قيمته إلى عشرين مليون ريال سعودي، وفقاً للملاءة المالية التي يتم احتسابها بأخذ جميع مصادر الدخل المتاحة بعين الاعتبار كي يتمكن العميل من الحصول على أعلى قيمة تمويل ممكن لشراء عقار استثماري، سواء كان ذلك مجعماً أو عمارة تجارية أو سكنية، وصمم البرنامج بحيث تكون إيرادات ذلك العقار هي المصدر الأساسي لسداد أقساط التمويل إلى جانب المصادر الأخرى مع إمكانية تفويض العميل بإدارة العقار، فذلك يتيح للعميل حرية أكبر في إدارة المبنى وتطوير أعماله لتحسين الإيرادات وزيادة الدخل، كما أن له الحرية في السداد بأقساط شهرية أو ربع سنوية أو نصف سنوية أو حتى سنوية بما يتماشى مع دخل العميل وملاءته المالية³.

4- برنامج التمويل العقاري مقابل الرهن العقاري

أ- فكرة البرنامج: عمل البنك على توسيع دائرة التمويل العقاري للأفراد لتشمل ملاك الأراضي، فإذا كان شخص ما يمتلك أرضاً ولا يستطيع بنائها أو الحصول على

¹ - الموقع الإلكتروني: www.aawsat.com

² - الموقع الإلكتروني: www.alriyadh.com

³ - نفس الموقع

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

التمويل من أجل ذلك، فبإمكانه أن يرهن الأرض للبنك مقابل مبلغ تمويل للبدء في البناء وبذلك يكون قد تجنب آثار التضخم في الأسعار المستقبلية لمواد البناء، وهذا بالضبط ما يقدمه برنامج التمويل العقاري مقابل الرهن العقاري الذي صمم ل يتيح الحصول على سيولة نقدية مقابل رهن عقار يمتلكه العميل، مع تأمين العقار ضد الحرائق أو التلف طيلة مدة التمويل، إضافة إلى إمكانية الإعفاء من سداد باقي مبلغ التمويل في حالة الوفاة أو العجز الكلي، كما صمم هذا البرنامج خصيصا ليناسب موظفي الشركات المدرجة في السوق المحلية وغير المدرجة ممن يمتلكون عقارات قائمة، حيث يمكن للعميل من خلال هذا البرنامج الحصول على تمويل عقاري لبناء أو شراء عقار آخر مقابل رهن عقاره الحالي وبصيغة متوافقة مع أحكام الشريعة، ويعتبر برنامج التمويل العقاري مقابل الرهن العقاري فرصة جيدة لمن يتطلع إلى الاستثمار في المجال العقاري وتحقيق دخل إضافي من خلال المزيد من الاستثمارات باقتناص الفرص الموجودة في السوق العقاري في الوقت الراهن.

ب- مزايا البرنامج: تتضمن مزايا برنامج التمويل العقاري مقابل رهن العقار من بنك الجزيرة الحصول على تمويل متوافق مع أحكام الشريعة بمبلغ قد يصل إلى عشرين مليون ريال سعودي بناء على مدى الملاءة المالية للعميل وملائمة العقار المملوك، حيث يقوم البنك باحتساب إيرادات العقار المرهون وأي مصادر مالية أخرى مثبتة من أجل الحصول على أعلى مبلغ تمويل يمكنه من شراء عقار استثماري آخر، كما يمكن للعميل بناء أو استغلال العقار المرهون وتطوير أعماله لتحقيق عائد مالي أثناء فترة التمويل، ومع هامش الربح التنافسي الذي يقدمه البرنامج فإنه يمكن للعميل الاختيار بين هامش الربح المتغير أو الثابت، فضلا عن تقديم تأمين تكافلي ضد الحرائق أو التلف طوال مدة التمويل أو الإعفاء من سداد باقي مبلغ التمويل في حالة الوفاة أو العجز الكلي، علما بأن جميع برامج التمويل العقاري التي يقدمها بنك الجزيرة قد تم تصميمها على هذا الأساس لكي تأتي دائما مقترنة بمجموعة من المزايا ذات القيمة المضافة التي تجعله متفوقا على كثير من البرامج المقدمة في السوق. وهذا ما جعل بنك الجزيرة الخيار المفضل للكثير من العملاء، ليحتل بذلك مركزاً

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود
متقدماً في الحصة السوقية لمبيعات التمويل العقاري حيث وصلت إلى 11,1% بنهاية عام
2013م.

ج- شروط الحصول على التمويل: وضع بنك الجزيرة عدداً من الشروط الميسرة
والسهلة للسعوديين الراغبين في الحصول على التمويل العقاري حيث تتمثل تلك الشروط
في:

- أن يكون العميل ذو سجل ائتماني جيد.
- ألا يقل عمره عن 21 عاماً عند طلب التمويل.
- ألا يقل دخله الشهري عن ستة آلاف ريال، وفي حالة طلب التمويل بالتضامن فإن
الحد الأدنى للراتب الشهري ينخفض إلى خمسة آلاف ريال بالنسبة إلى مقدم الطلب وثلاثة
آلاف ريال بالنسبة للعميل المتضامن.
- أصحاب المهن الحرة لهم الخيار في الحصول على هذا البرنامج شريطة ألا يقل عمر
العميل عن 30 عاماً وألا يقل معدل الدخل الشهري للستة أشهر الأخيرة عن 20 ألف
ريال.

● أما بالنسبة إلى تقييم العقار المراد شراؤه، فيعتمد البنك في ذلك على شركات
عقارية محلية وعالمية لديها خبرة طويلة ومعرفة كاملة بالسوق السعودي وطرق تقييم
العقارات مما يؤدي للوصول إلى السعر العادل للعقار المراد شراؤه من قبل العميل¹.

ثالثاً: المنتجات المصرفية المبتكرة في مجال الخدمات الشخصية

1- بطاقة فيزا الجزيرة: مع تزايد الحاجة إلى ضرورة توفر الأحكام والمبادئ
الإسلامية في كافة المعاملات المصرفية، أصدر بنك الجزيرة لعملائه بطاقة فيزا الجزيرة التي
تعمل بصيغة التورق المجازة شرعاً وتتميز بأنها تجمع بين الضوابط والقيم الإسلامية من جهة
وبين أنظمة الدفع المقبولة عالمياً من جهة أخرى، فبطاقة فيزا الجزيرة المتوافقة مع أحكام
الشريعة الإسلامية مقبولة عالمياً لدى أكثر من 32 مليون مؤسسة تجارية وصناعية وخدمائية
علاوة على قبولها في البنوك الأخرى، كما تتيح خدمة فيزا الجزيرة للعملاء سهولة السحب

¹ - الموقع الإلكتروني: www.alriyadh.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

النقدي لدى أكثر من مليون جهاز صرف آلي في جميع أنحاء العالم حيث تم تصميمها لتواكب تطلعات الأشخاص الباحثين عن الخدمات المتميزة والخصوصية ضمن مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها¹.

وسعيًا من بنك الجزيرة لتيسير المعاملات المصرفية لعملائه فقد صممت بطاقة فيزا الجزيرة الإسلامية بمرونة كبيرة وشروط ميسرة حيث أنها متوفرة بأسعار مشجعة ومنافسة، ويمكن للعملاء الحصول عليها من غير رسوم إصدار سنوية².

2- بطاقة صراف الجزيرة: للاستفادة من الخدمات المصرفية عبر الهاتف يجب أن

يكون العميل حاملاً لبطاقة صراف الجزيرة وفي هذه الحالة عليه اختيار رقم سري خاص بهاتف الجزيرة على أن يكون هذا الرقم مختلفاً عن رقمه الشخصي لبطاقة صراف الجزيرة، إذ بإمكانه الوصول إلى حساباته على مدار الساعة أينما كان في العالم دون أن يغادر منزله أو مكتبه وذلك باستخدام هاتف الجزيرة حيث تمتاز جميع المعلومات المصرفية بالسرية التامة، ويمكن للعميل الحصول على الخدمات التالية:

- الاستفسار عن الرصيد.
- التحويل بين حساباته.
- طلب كشف حساب ليرسل إليه بالبريد.
- طلب دفتر شيكات.
- الاستفسار عن أسعار العملات الأجنبية.
- كشف حساب مختصر يبين آخر 10 عمليات جرت على حسابات العميل.

3- التحويل النقدي: تقدم كافة فروع بنك الجزيرة وعلى مستوى المملكة خدمة

التحويل النقدي السريعة لكل العملات الرئيسية ولكافة دول العالم حيث يتم التحويل إلى خارج المملكة عبر خدمة السويفت والتي تعتبر الأسرع في العالم، بينما داخل المملكة يتم التحويل عبر خدمة سريع الأكثر حداثة وسرعة. ويمكن لعملاء بنك الجزيرة إجراء كافة

¹ - الموقع الإلكتروني: www.aljaziraonline.com

² - الموقع الإلكتروني: www.taghribnews.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

تحويلاتهم النقدية إلى أي بنك آخر في المملكة خصما من حسابهم أو من خلال بطاقات الائتمان لتسديد أي مدفوعات.

4- صناديق الأمانات: يتوفر في العديد من فروع بنك الجزيرة صناديق أمانات مخصصة لحفظ كافة المقتنيات الثمينة كالوثائق الهامة والذهب والمجوهرات، فهذه الصناديق متوفرة بثلاثة أحجام مختلفة حسبما تتطلبه حاجت العميل، وقد وفر بنك الجزيرة هذه الصناديق في جو من الخصوصية والسرية التامة.

5- خدمات مصرفية على مدار الساعة: فمن أجل راحة العملاء، قام البنك بتركيب أجهزة صراف آلي في غرف مكيفة في جميع فروعهم ليتمكنوا من الحصول على خدماته المصرفية في جو من السرية التامة والراحة الكاملة، إذ تتيح أجهزة صراف الجزيرة للعملاء الحصول على العديد من الخدمات المصرفية كالسحب النقدي بالريال السعودي أو الدولار الأمريكي وتسديد فواتير المرافق العامة والاستعلام عن الرصيد وطلب كشف حساب والتحويل من حساب إلى حساب وطلب دفتر شيكات بالإضافة إلى الاستفسار عن أسعار العملات الأجنبية، فبطاقة صراف الجزيرة هي المفتاح للحصول على الخدمات المصرفية على مدار الساعة وطيلة أيام الأسبوع وذلك من خلال أجهزة الصراف الآلي وأجهزة نقاط البيع التابعة للشبكة السعودية للمدفوعات المنتشرة في كافة أرجاء المملكة ودول مجلس التعاون الخليجي، كما يمكن للعملاء الاختيار بين عدة تصاميم عصرية ومميزة لبطاقة الصراف الخاصة بهم حسب رغباتهم.

6- خدمات سداد: المتكاملة للرسوم الحكومية فمن خلال الجهود المتواصلة التي يبذلها بنك الجزيرة للوصول إلى تميز الخدمات المقدمة للعملاء بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، حيث تم تفعيل خدمة دفع رسوم وزارة الداخلية والمتضمنة خدمات إدارة الجوازات والإدارة العامة للمرور والأحوال المدنية بواسطة نظام سداد، ويتمثل الهدف الرئيسي من وراء هذه الخدمة في تمكين العملاء من دفع الرسوم المترتبة عليهم بكل ارتياح. كما أن خدمة سداد تعد نقلة نوعية تهدف إلى تعزيز توجه الدولة نحو الحكومة الإلكترونية والتطور التقني الذي يخدم هذا المجال حيث إنها توفر على العملاء الجهد والوقت، مع حرص إدارة

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

البنك على مواصلة الجهود لتحسين مستوى الخدمات المصرفية الإلكترونية والارتقاء بها لتعظيم القيمة النوعية والمنافع العائدة على العملاء¹.

بالإضافة إلى المنتجات السابق ذكرها، فقد ابتكر بنك الجزيرة السعودي منتجات مصرفية أخرى متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية مثل: برنامج تمام الذي يقوم على شراء الأسهم المحلية والعالمية وبيعها للعملاء بالمراجحة، ومنتج المضاربة الشرعية في السلع الدولية بالمراجحة، وبرنامج خير الجزيرة لأهل الجزيرة الذي رصد له 100 مليون ريال لدعم ورعاية برامج رئيسية موجهة لتنمية المجتمع انطلاقاً من تعاليم ديننا الإسلامي الحنيف وبالتعاون مع مؤسسات حكومية وغير حكومية لها إسهاماتها في مجال العمل الخيري، وهذه البرامج موجهة لمساعدة أعداد كبيرة من ذوي الاحتياجات الخاصة من الأسر والأفراد على حد سواء، إضافة لمئات من الشباب والشابات السعوديين لمنحهم فرص حقيقية من أجل الالتحاق بسوق العمل والمشاركة في تنمية الاقتصاد الوطني². ومن الجدير بالذكر أن بنك الجزيرة ليس لديه أية صناديق استثمار غير متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

المحور الرابع: تقييم تجربة بنك الجزيرة السعودي في مجال المصرفية

الإسلامية

لقد نجح البنك بتوفيق من الله تعالى في تحويل جميع فروع العمل بمقتضى أحكام الشريعة الإسلامية، وبدأ في قطف نتاج هذا الجهد الكبير في عام 2002م خلال تمكنه من التحول الإستراتيجي والتميز الخدماتي، واستطاع بنك الجزيرة - منذ اعتماده إستراتيجية التميز بتقديم منتجات وخدمات مصرفية حديثة تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية - أن يحقق إنجازات متتالية مما جعله يحقق مراكز متقدمة في كثير من الخدمات والمنتجات المصرفية الإسلامية، وأصبح ينظر إليه بحق كرائد في هذا المجال.

1- تقييم أداء بنك الجزيرة بعد التوجه نحو المصرفية الإسلامية

¹ - الموقع الإلكتروني: www.indexsignal.com

² - الموقع الإلكتروني: www.baj.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

الأمر الذي يؤكد على أن البنك قد نجح في تقديم المنتجات والخدمات التي تلي احتياجات ومتطلبات عملائه التي لطالما كانوا في انتظارها، هو نتائجه التي حققها بعد ذلك، حيث قفزت أرباح البنك إلى 93,4 مليون ريال في عام 2003م أي بنسبة زيادة 58٪ عن عام 2002م، وفي عام 2004م تضاعفت نسبة الزيادة حيث وصلت إلى 101٪ عن عام 2003م بأرباح صافية بلغت 187,7 مليون ريال. وخلال عام 2005م أيضا تضاعفت أرباح البنك لتصل إلى 874,4 مليون ريال بنسبة زيادة قدرها 366٪ مقارنة بمبلغ 187,7 مليون ريال عن نفس الفترة من عام 2004م، وفي الربع الأول من عام 2006م ارتفعت أرباح بنك الجزيرة لتصل إلى 683,4 مليون ريال سعودي بنسبة زيادة قدرها 817٪ مقارنة بمبلغ 74,5 مليون ريال عن نفس الفترة من عام 2005م، مما يرفع ربحية السهم إلى 9,11 ريال سعودي مقارنة بمبلغ 0,99 ريال لنفس الفترة من عام 2005م، بينما ارتفع إجمالي دخل العمليات إلى 816,9 مليون ريال مقارنة بمبلغ 169,5 مليون ريال بنسبة زيادة قدرها 382٪ عن نفس الفترة من عام 2005م¹.

وقد استمر بنك الجزيرة في إستراتيجيته نحو التميز بتقديم خدمات ومنتجات مصرفية حديثة تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومواصلة القيام بمجموعة من عمليات التطوير والتحديث للبنية الأساسية للبنك لتشمل التوسع المدروس في شبكة الفروع وتطوير الخدمات المصرفية الإلكترونية وتطوير منظومة المنتجات والخدمات المالية. وعلى صعيد العنصر البشري واصل البنك الارتقاء بمستوى أداء العاملين إلى القدر الذي يتناسب مع مستوى الأداء الذي يطمح أن يقدمه لعملائه، حيث يمتلك بيئة عملية مميزة استطاع من خلالها ومن خلال برامج وخطط العودة طويلة وقصيرة المدى استقطاب عدد كبير من الكوادر السعودية الشابة، وتم بتوفيق الله رفع معدل العودة من 23٪ في منتصف عام 1994م إلى 85٪ مع نهاية عام 2005م. ومن البرامج والحوافز التي تدعم هذا التوجه وتجعل من العنصر البشري أحد الركائز الرئيسة في مواجهة تحديات المستقبل برنامج التدريب الإداري الذي يقدم الفرصة لخريجي الجامعات من السعوديين للالتحاق بأحد أكثر البرامج

¹ - الموقع الإلكتروني: www.wikipedia.org

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

التدريبية تخصصا من الناحية الأكاديمية والمصرفية النظرية والعملية يتأهل الخريج بعدها للعمل في مختلف إدارات وأقسام بنك الجزيرة، بالإضافة إلى برنامج تدريب الوسطاء وبرنامج التدريب التقني¹.

يعتلي بنك الجزيرة عرش كثير من المجالات المصرفية منها على سبيل المثال لا الحصر المركز الأول في تداول الأسهم المحلية الذي يتصدره بفارق كبير عن أقرب المنافسين ولمدة طويلة دون انقطاع، وهو أول من أطلق برنامج التكافل التعاوني البديل الإسلامي لمفهوم التأمين على الحياة المتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية الحاصل على موافقة مؤسسة النقد العربي السعودي وعلى جائزة يورومني كأفضل مقدم لبرنامج التكافل التعاوني على مستوى العالم وخير دليل على نجاح برامج التكافل التعاوني بينك الجزيرة هو تحقيق عدد من الجوائز وكانت جائزة أفضل مقدم تأمين للحياة لعام 2007 ضمن فعاليات جوائز التأمين في الشرق الأوسط 2007، والتي تعتبر الجائزة المستقلة الوحيدة في المنطقة التي تقدم تقديرا للتميز في كافة قطاعات صناعة التأمين.

ومن مؤشرات نجاح برنامج التكافل التعاوني أيضا تقدم شركة برودينشال البريطانية أخيرا بعرض شراء لحصة من أسهم شركة التكافل التعاوني حيث بلغ عدد المشتركين في هذا البرنامج حتى نهاية 2007 نحو 22 ألف مشترك من قطاع الأفراد و 20 ألف مشترك من قطاع الشركات.

كذلك استطاعت صناديق الجزيرة التي تعمل جميعها وفق الضوابط الشرعية أن تحقق عدة جوائز على أدائها المتميز في مسابقة الصناديق الاستثمارية للبنوك السعودية، وكانت نتائج المسابقة التي تم الإشراف عليها من قبل لجنة منتجات الاستثمار للبنوك السعودية والمعهد المصرفي لمؤسسة النقد العربي السعودي وبمراجعة مدقق حسابات خارجي، قد أسفرت عن فوز 66 صندوقا استثماريا من أصل 129 صندوقا استثماريا من جميع البنوك السعودية، وقد كشفت النتائج النهائية عن حصول صندوق المشارك للأسهم اليابانية في بنك الجزيرة على المركز الأول ضمن تصنيف صناديق الأسهم اليابانية. كما حقق صندوق

¹ - الموقع الإلكتروني: www.wikipedia.org

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

الثريا للأسهم الأوروبية المركز الثاني عن أدائه في العام نفسه ضمن تصنيف صناديق الأسهم الأوروبية، أما في تصنيف صناديق الأسهم للمتاجرة بالريال فقد حصل صندوق القوافل للمتاجرة في البضائع على المركز الثاني أيضا وذلك عن أدائه المتميز خلال العام، بالإضافة إلى الأداء المميز لكل من صندوق الطيبات للأسهم السعودية وصندوق الخير للأسهم العالمية¹.

ومن الجدير بالذكر أن التحسن الملحوظ والمرتفع نسبيا لأداء بنك الجزيرة لم يكن نتيجة تحوله للعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية فقط، وإنما لتغيير إدارة البنك كذلك، إذ إن البنك قبل تحوله كان يعاني من أزمات ناجمة عن خلل ما في إدارته، ولكن بعد تغيير الإدارة وتحول البنك للعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية تحسن أدائه على الشكل المبين سابقا².

في عام 2007م نجح البنك بفضل الله تعالى في تحويل جميع عملياته وأنشطته بالكامل مع ما يتوافق وأحكام الشريعة، وفي ذات العام شهد البنك زيادة رأسماله المدفوع ليصبح 3 مليارات ريال سعودي جاءت جميعها من الأرباح المحققة.

2- تقييم أداء بنك الجزيرة في ظل الأزمة المالية العالمية 2008م

تراجعت أرباح بنك الجزيرة السعودي إلى 314 مليون ريال (1,05 ريال للسهم الواحد) خلال التسعة أشهر الأولى من عام 2008م وذلك بنسبة قدرها 51% مقارنة مع ما تم تحقيقه خلال نفس الفترة من عام 2007م³، ورغم ذلك لم يعاني بنك الجزيرة من أزمة في السيولة واستمر في أنشطته التمويلية حيث سجل خلال السنوات الخمسة الماضية ومنذ عام 2006م نموا بنسبة 435%، وكذلك الحال بالنسبة لقطاع تمويل الشركات الذي حقق فيه البنك نموا

¹ - الموقع الإلكتروني: www.wikipedia.org

² - يزن خلف سالم العطيات، تحول المصارف التقليدية للعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار النفائس، الأردن، 2009م، ص ص 215، 214.

³ - الموقع الإلكتروني: www.wordpress.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

وصل إلى أكثر من 148٪، وعلى الرغم مما شهدته سوق الأسهم من تقلبات وتراجعات إلا أن البنك واصل تقديم التسهيلات لشراء الأسهم وحقق نمواً وصل إلى 387٪.

كما نجح بنك الجزيرة في تعزيز مركزه المالي وتقليص حجم الخسائر، وقدرته على مواصلة النمو وتنفيذ استراتيجياته إضافة إلى تعزيز ثقة العملاء به كخيار مصرفي رائد، واستمر في بذل جهوده لتطوير البيئة المصرفية بما يتوافق وأحكام الشريعة الإسلامية¹، وفي عام 2009م يمكن وصفه بأنه عام إرساء الأسس للنمو المستقبلي وتنوع منتجات البنك وخدماته، وقد جرى خلال هذا العام تعزيز قدرات البنك بالمهارات والإمكانات اللازمة التي تمكنه من الاستفادة القصوى من الفرص المنظورة في المستقبل، وكان من بين الإنجازات الهامة التي تحققت خلال هذا العام، مضاعفة عدد الفروع لتصبح 48 فرعاً مما أدى إلى استقطاب المزيد من العملاء، مع تقديم خدمات أفضل للعملاء الحاليين من خلال الانتشار في مناطق جديدة في أرجاء المملكة. وفي ذات العام قام البنك بنقل بعض الصرافات الآلية إلى مواقع أخرى من أجل تقديم خدمة أفضل لعملائه، كما جرى الارتقاء بكافة قنوات الوصول إلى العملاء من خلال الإنترنت والهاتف المصرفي وبطاقات الائتمان بكافة فئاتها²، وهذا النجاح عكسته مؤشرات الإيرادات والموجودات بوضوح تام من خلال الجدول التالي:

جدول رقم (1)

ملخص بيانات بنك الجزيرة خلال الفترة (2009-2011م)

البيان السنوات	مجموع الموجودات بالمليار ريال	حجم الاستثمارات بالمليار ريال	حجم الودائع بالمليار ريال	صافي الأرباح بالمليون ريال
2009	30	4,284	22,142	27
2010	33	4,546	27,345	29
2011	37	5,299	29,082	127

¹ - الموقع الإلكتروني: www.aleqt.com

² - الموقع الإلكتروني: www.baj.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

المصدر: إعداد الباحثة من خلال الاستعانة بالموقعين: , www.aleqt.com
www.alriyadh.com

- تشير بيانات الجدول إلى ارتفاع في مجموع موجودات البنك حيث سجلت زيادة بنسبة 10% في عام 2010م مقارنة بعام 2009م، وارتفعت بنسبة 28% في النصف الأول من عام 2011م مقارنة بنفس الفترة من عام 2010م. وارتفع حجم الاستثمارات بنسبة 26% في النصف الأول من عام 2011م مقارنة بعام 2009م.

- لقد تمكن البنك من كسب المزيد من العملاء حيث نمت الودائع بمعدل 23% في عام 2010م مقارنة بعام 2009م، ونمت بمعدل 28% في النصف الأول من عام 2011م مقارنة بنفس الفترة من عام 2010م.

- انعكس كل ذلك على صافي الأرباح التي حققها البنك حيث ارتفعت بنسبة 7% في عام 2010م مقارنة بعام 2009م، وسجلت ارتفاعاً قدره 274% في النصف الأول من عام 2011م مقارنة بالفترة المماثلة لعام 2010م.

3- تقييم أداء بنك الجزيرة خلال الثلاث سنوات الأخيرة

يوصل بنك الجزيرة تعزيز مركزه المالي وقدرته على تحقيق إستراتيجيته بكل ثقة، حيث حقق نمواً ثابتاً خلال الثلاث سنوات الأخيرة نتيجة لخطته الطموحة في إطلاق عدد من المنتجات وتطوير عدد آخر منها، وتدشين الفروع التي وصل عددها إلى 86 فرعاً بحلول عام 2014م تشمل حوالي 22 فرعاً للسيدات، واستبدال مواقع بعض الفروع والصرافات بأخرى أفضل من حيث الكثافة البشرية مما أدى إلى استقطاب المزيد من العملاء وزيادة الدخل، بالإضافة إلى تعزيز البنية التحتية للبنك والإمكانيات البشرية المؤهلة، ويمكن الاستدلال على مؤشرات نجاح البنك من خلال الجدول التالي:

جدول رقم (2)

ملخص بيانات بنك الجزيرة خلال الفترة (2012-2014)م

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

البيان السنوات	مجموع الموجودات بالمليار ريال	حجم الودائع بالمليار ريال	حجم القروض بالمليار ريال	صافي الأرباح بالمليون ريال
2012	50,8	40,7	29,9	500,0
2013	60,0	48,1	35,0	651,0
2014	66,55	54,57	41.24	572.0

المصدر: إعداد الباحثة من خلال الاستعانة بالموقع الإلكتروني:

www.alriyadh.com

ارتفعت أرباح البنك إلى 651 مليون ريال (2,17 ريال/السهم) بنهاية عام 2013م أي بنسبة قدرها 30% مقارنة بما تم تحقيقه خلال نفس الفترة من عام 2012م، ويرجع البنك سبب الارتفاع في الأرباح إلى نمو عمليات المصرف وزيادة في دخل العمليات، لكن بنهاية عام 2014م عرفت صافي أرباح البنك تراجعاً بنسبة 12,14% بفعل ارتفاع مصاريف العمليات إضافة إلى اعتماد إدارة البنك على وضع بعض المخصصات التحوطية لمواكبة سياسة القطاع المصرفي في المملكة، وبما يعكس إيجاباً على تحسين متانة البنك على المدى الطويل، وبالرغم من ذلك يعد أداء البنك جيداً خصوصاً مع النمو القوي في محفظة القروض وودائع العملاء والحسابات الجارية وكذلك أرباح العمليات التشغيلية.

خاتمة

رغم أن المصارف الإسلامية تعتبر مؤسسات مصرفية حديثة النشأة، باشرت أعمالها في بيئة تسيطر عليها المصرفية التقليدية إلا أنها استطاعت أن تقدم أعمالها المصرفية المتفككة مع أحكام الشريعة الإسلامية إلى قطاع عريض من المتعاملين، ومن أهم النتائج المتوصل إليها ما يلي:

- أحرز العمل المصرفي الإسلامي الذي بدأ متواضعا تقدماً ملحوظاً خلال فترة قصيرة ويستدل على ذلك بنمو حجم المعاملات الإسلامية وتميزها بالجدوى والكفاءة واتساع نشاطها.

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

- تمكنت المصارف الإسلامية وبسرعة كبيرة من بناء مؤسساتها وتثبيت دعائمها والتفاعل مع بيئاتها حتى غدت حقيقة فعلية في أسواق المال، وحققت انتشارا واسعا في معظم أقطار العالم لاسيما بعد الأزمة المالية العالمية التي كانت المصارف الإسلامية أقل تأثر بها، فأصبحت منافسا قويا للبنوك التقليدية.

- يعتبر بنك الجزيرة من بين البنوك التقليدية في السعودية التي تم تحويلها كليا للعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وقد نجح هذا البنك في استقطاب ودائع العملاء ورفع مستوى الأداء بارتفاع الأرباح والعوائد المحققة وذلك لتمكّنه من التحول الإستراتيجي والتميز الخدماتي.

- استطاع بنك الجزيرة - منذ اعتماده إستراتيجية التميز بتقديم منتجات وخدمات مصرفية حديثة تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية - أن يحقق إنجازات متتالية مما جعله يحقق مراكز متقدمة في كثير من الخدمات والمنتجات المصرفية الإسلامية، وأصبح ينظر إليه كرائد في هذا المجال.

قائمة المراجع

أولا: الكتب

- 1- إبراهيم عبد الحليم عبادة، مؤشرات الأداء في البنوك الإسلامية، الطبعة الأولى، دار النفائس، الأردن.
- 2- أحمد سليمان خصاونة، المصارف الإسلامية: مقررات لجنة بازل- تحديات العولمة- إستراتيجية مواجهتها، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، 2008م.
- 3- البخاري: أبو عبد الله محمد إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري (ت 256 هـ)، صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- 4- جمال لعمارة، المصارف الإسلامية، دار النبأ، الجزائر، 1996م.
- 5- حدة ريس، دور البنك المركزي في إعادة تجديد السيولة في البنوك الإسلامية، الطبعة الأولى، إيتراك للنشر، القاهرة، 2009م.

- إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود
- 6- حسين محمد سمحان، موسى عمر مبارك، محاسبة المصارف الإسلامية، الطبعة الأولى، دار المسيرة الأردن، 2009م.
- 7- رفيق يونس المصري، المصارف الإسلامية: دراسة شرعية لعدد منها، الطبعة الأولى، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، 1995م.
- 8- ضياء مجيد، البنوك الإسلامية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1997م.
- 9- عبد العظيم أبو زيد، بيع المراجعة وتطبيقاته المعاصرة في المصارف الإسلامية، دار الفكر، دمشق، 2004م.
- 10- عبد الله الطاهر، موفق علي الخليل، النقود والبنوك والمؤسسات المالية، الطبعة الثانية، مركز يزيد، 2006م.
- 11- فليح حسن خلف، البنوك الإسلامية، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، عمان، 2006م.
- 12- محمد سليمان الأشقر، بيع المراجعة كما تجرته البنوك الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، 1983م.
- 13- محمد محمود المكاوي، أسس التمويل المصرفي الإسلامي بين المخاطرة والسيطرة، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، مصر، 2009م.
- 14- محمود يونس، عبد النعيم مبارك، مقدمة في النقود وأعمال البنوك والأسواق المالية، الدار الجامعية، 2003م.
- 15- منير إبراهيم هندي، شبهة الربا في معاملات البنوك التقليدية والإسلامية: دراسة اقتصادية وشرعية، دار النهضة العربية، القاهرة، 2000م.
- 16- نصر سلمان، سعاد سطحي، فقه المعاملات المالية وأدلته عند المالكية، الطبعة الأولى، المطبعة العربية، غرداية، 2002م.
- 17- وائل عربيات، المصارف الإسلامية والمؤسسات الاقتصادية، الطبعة الأولى، دار الثقافة، الأردن، 2006م.

ثانيا: المجالات

- إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود
- 1- مجلة "الاقتصاد الإسلامي"، إصدار: بنك دبي الإسلامي، دبي/الإمارات، (العدد: 123).
 - 2- مجلة "البحوث الفقهية المعاصرة"، (العدد: 41).
 - 3- مجلة "الشريعة والدراسات الإسلامية"، إصدار: مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، (العدد: 33).

ثالثا: الرسائل الجامعية

- 1- فائزة اللبان، "دور المصارف الإسلامية في التنمية الاقتصادية: بنك دبي الإسلامي نموذجاً"، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية – كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، الجزائر، (2002-2003)م.
- 2- فؤاد محيسن، "أسس العمل المصرفي الإسلامي"، رسالة دكتوراه منشورة.
- 3- مصطفى إبراهيم محمد مصطفى، "تقييم ظاهرة تحول البنوك التقليدية للمصرفية الإسلامية -دراسة تطبيقية عن تجربة بعض البنوك السعودية -"، رسالة ماجستير، كلية إدارة الأعمال والتجارة الدولية، مصر، 2006م.
- 4- زين خلف سالم العطييات، تحول المصارف التقليدية للعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار النفائس، الأردن، 2009م.

رابعا: المواقع الإلكترونية

- 1- www.aawsat.com
- 2- www.aleqt.com
- 3- www.aljaziraonline.com
- 4- www.alriyadh.com
- 5- www.arabyat.com
- 6- www.baj.com
- 7- www.indexsignal.com
- 8- www.madenah-monawara.com
- 9- www.mosgcc.com
- 10- www.taghribnews.com
- 11- www.wikipedia.org
- 12- www.wordpress.com

إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي ----- أ. مريم شطيبي محمود

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة
تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية
*/**/*

ذو الحجة 1436 هـ / سبتمبر 2015 م

العدد 35

ISSN 1112-4040





جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط، ولا تعكس رأي المجلة

الهيئة الاستشارية	هيئة التحرير	مدير المجلة:
أ.د عبد الله بوجللال	أ.د سعاد سطحي	أ.د/ عبد الله بوخلخال
أ.د رابح دوب	أ.د لمير طبيبات	مدير تحرير المجلة:
أ.د سامعي إسماعيل	أ.د ذهبية بورويس	د/ السعيد دراجي
أ.د كمال لدرع	أ.د مختار نصيرة	رئيس تحرير المجلة:
أ.د نذير حمادو	أ.د نور الدين سكحال	أ.د/ سمير جاب الله
أ.د أحمد صاري	أ.د محمد فرقاني	أمانة المجلة:
أ.د علاوة عمارة	أ.د مسعود حابي	السيدة/ عائشة بلهادف
أ.د اوغليسي يوسف	أ.د. آمال لواتي	الآنسة/ منى علام
أ.د لمين شريط	أ.د. بشير كردوسي	السيد/ محمد شعيب علي خوجة
أ.د محمود سحنون	د. الجمعي شبايكي	
أ.د عبد الكريم بن عراب	د. حاتم باي	
أ.د حميد قوفي	د. عبد الناصر بن طناش	
أ.د صالح خديش	د. فاتح حليمي	
أ.د عمار طسطاس	د. أحمد عبد اللي	
أ.د سلمان نصر	د. ليلي فيلاي	
أ.د سامي الكتاني	د. زهرة لخلح	
أ.د يوسف عابد	د. نور الدين ثنيو	
أ.د مسعود شيهوب	د. عبد الحفيظ ميلاط	
أ.د أحمد بوسجادة	د. زهرة بن عبد القادر	
أ.د أحمد جميل	أ. خالد رويح	
أ.د. رمضان يخلف		

توجه المراسلات والموضوعات باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

📍 مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة - الجزائر

25000

📞 الهاتف / الفاكس: 0213 (31) 91 21 10

📧 البريد الإلكتروني: Madjalat @ univ-emir.dz

شروط النشر في هذه المجلة

يشترط في الأبحاث والمقالات المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ما يلي:

- 1- أن يكون الموضوع متميزا بالجدية العلمية، كأن يتناول قضايا:
 - معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية، تراثا وآفاقا
 - فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي النزيه.
- 2- أن يكون الموضوع مستوفياً الشروط العلمية الأكاديمية، من حيث سلامة اللغة، والضوابط المنهجية، والمادة الخبيرة (المصدرية والمرجعية).
- 3- أن يرسل البحث أولاً إلى العنوان الآتي: Madjalat @ univ-emir.dz
وبعدها يقدم في ثلاث نسخ على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مضغوط.
- 4- لا يعاد البحث إلى صاحبه.
- 5- أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية، وبضبط منهجي متعارف عليه.
- 6- أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص المكتوب، وفي ملف مستقل، ومحفوظ في قرص مضغوط.
- 7- ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى، أو قدّم إلى ندوة علمية أو ملتقى علمي.
- 8- تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغات الأجنبية. مع ملخص بالعربية والإنجليزية لا يتجاوز 100 كلمة.
- 9- تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.
- 10- يرفق البحث المقدم لإدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية، مع رقم الهاتف، والبريد الإلكتروني، وتعهده بعدم نشر المقال في أية جهة علمية (مجلة، ملتقى، رسالة).
- 11- ما ينشر بالمجلة يعبر عن رأي صاحبه، و لا يعبر بالضرورة ع وجهة نظر المجلة.

فهرس المحتوى

- 11 ----- ◆ تقدم مدير المجلة
- 12 ----- ◆ كلمة مدير تحرير المجلة
- 13 ----- ◆ كلمة رئيس التحرير
- 15 ----- ◆ أ. بشير عثمان
- القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي
- 43 ----- ◆ أ. مراد بلخير
- قواعد التفسير عند الإمام عبد الحميد ابن باديس
- 79 ----- ◆ أ. نبيلة خالدي
- دراسة تحليلية لآيات الطلاق من خلال كتاب "توجيهات القرآن الكريم"
- 93 ----- ◆ د. حاتم باي
- التحقيق في منهج ترك أخبار غير الحجازيين (نسبة، وأسباباً، وآثاراً)
- 129 ----- ◆ د. نوال بومعزة
- سمات التداولية في الحديث النبوي الشريف - حديث فضل العلم والعلماء أمونجا-
- 143 ----- ◆ د. عادل مقراني
- أحكام إتلاف المصحف الشريف
- 169 ----- ◆ د. إبراهيم رحمانى
- الأدوار الوظيفية للعرف في ضوء التحولات الاجتماعية المعاصرة "دراسة مقارنة"
- 197 ----- ◆ د. نبيل زباني
- الهجرة غير الشرعية (الحرقة) في ضوء الشريعة الإسلامية
- 217 ----- ◆ د. يوسف العايب
- نقد ابن تيمية لعقيدة الألوهية في الديانة اليهودية

- 237 ----- ◆ أ. أسمهان بوعيشة
مخطوطات البحر الميت ومصادر المسيحية
- 261 ----- ◆ أ. موسى كاسحي
الحوافز الجبائية للاستثمار في الجزائر
- 285 ----- ◆ أ. مريم شطبي محمود
إستراتيجية تميز بنك الجزيرة السعودي في مجال الصيرفة
الإسلامية
- 319 ----- ◆ د. السعيد بريكة ود. سمير مسعي
منظومة البحث والتطوير في الجزائر دراسة تحليلية تاريخية لواقع البحث
العلمي في الجزائر
- 343 ----- ◆ د. احسن خشة
اللغة الإعلامية من منظور قيمي
- 367 ----- ◆ أ. نور الدين لبحيري
ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة: رؤية قيمية
- 393 ----- ◆ د. علي سعد الله
البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي في العصرين الأموي
والعباسي
- 319 ----- ◆ أ. فوزية بوالقندول
سيمائية العنوان في رواية "الوئي الطاهر يعود إلى مقامه
الزكي" للطاهر وطار

كلمة مدير الجامعة / مدير المجلة
أ.د عبد الله بوخلخال

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبعد،

والله ولي التوفيق

كلمة مدير تحرير المجلة / نائب المدير
د. السعيد دراجي

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين
محمد صلى الله عليه وسلم

والله ولي التوفيق

كلمة رئيس تحرير المجلة
أ.د. سمير جاب الله

والله الموفق

منظومة البحث والتطوير في الجزائر
دراسة تحليلية تاريخية لواقع البحث العلمي في الجزائر
د. السعيد بريكة
جامعة أم البواقي
د. سمير مسعي
جامعة خنشلة

الملخص:

لقد حظي موضوع البحث والتطوير R&D باهتمام العديد من الباحثين والكتّاب في الآونة الأخيرة، بحكم أنّه من أهم الوسائل التي تمكّن المنظّمات والحكومات على حد سواء من النموّ والاستمرار ومواجهة التغيرات على مختلف المستويات البيئية، كما أصبح مصدراً هاماً لإيجاد الحلول لمختلف المشكلات التي تواجهها، وعلى المستوى الكلي أضحي محل اهتمام الأوساط الحكومية المطالبة بتقدم خدمات عامة ذات نوعية أعلى. تهدف هذه الورقة إلى إبراز مختلف فصول تطور منظومة البحث والتطوير في الجزائر بشقيها الخاص والعام.

الكلمات المفتاحية: الجامعة الجزائرية، البحث والتطوير، الإبداع، البحث العلمي، التطور التقني.

Abstract:

The subject of research and development R & D interesting many researchers and writers in recent times, because it's considered by both organizations and governments as one of the most important means of growing and surviving in changes at various environmental levels, and has also become an important source for finding solutions to the various problems. and on the overall level it become the focus of government circles claim to provide public services with higher quality. This paper aims to highlight the various chapters of the evolution of the algerian system of research and development in both private and public sectors.

Keywords:

Algerian universite, Research and development, innovation, scientific research, technical development.

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

مقدمة:

لقد ارتبط التقدم في العديد من مسالك الحياة البشرية بالمعرفة وفعالية استخدامها، وخلال القرنين المنصرمين اكتسبت المعرفة العلمية والتكنولوجية أهمية بالغة، وصلت ذروتها في النصف الأخير من القرن العشرين، خاصة مع تلاحق الابتكارات التي غيرت من أنماط حياة الإنسان بطرق شتى. حتى ذلك الوقت ظلّت العناصر الأساسية للقدرات العلمية والتكنولوجية للدول والمجتمعات محصورة فقط في قدرة هذه الأخيرة على تدريب وتأهيل القوى العاملة، وإخراج أفراد ذوي كفاءات علمية وتكنولوجية S&T manpower، قادرة على القيام بأبحاث تستهدف تطوير منتجات وعمليات جديدة. من هنا تبرز إشكالية البحث المقدم وهي وما هو واقع منظومة البحث العلمي في الجزائر؟ ولإجابة عن هذا التساؤل نقدم فرضيتين أساسيتين:

- تعاني منظومة البحث العلمي العام في الجزائر من جمود وتراجع في نشاطها.
- يشكل القطاع الخاص جزء صغير من النشاط الإنتاجي في الجزائر، وبذلك فهو لا يركز جهوده على البحث والتطوير.

- تعاني الجزائر من نقص الترابط بين مخرجات البحث العلمي والدائرة الإنتاجية

1- البحث والتطوير في الجزائر

سنعالج موضوع البحث العلمي في الجزائر خلال مرحلتين رئيسيتين ما بعد الاستقلال إلى سنة 1982، ومن سنة 1983 إلى غاية يومنا الحالي.

1-1- تطور منظومة البحث والتطوير في الجزائر

تعدّ منظومة البحث العلمي في الجزائر واحدة من أحدث الأنظمة في القارة الإفريقية من حيث النشأة، حيث لم يدخل مفهوم البحث العلمي إلى النقاشات السياسية والعامّة، إلّا بدايةً من التسعينات من القرن الماضي؛ حيث اقتضت أنشطة البحث العلمي بعد الاستقلال على بعض المشاريع البحثية التي أطلقتها مؤسسات فرنسية في إطار الاتفاق التعاون الجزائري الفرنسي سنة 1963، الذي أطلق عليه اسم مجلس البحث العلمي CRS،

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

هذا الاتفاق تبعه بروتوكول آخر سنة 1968 تم من خلاله إنشاء هيئة التعاون العلمية OCS، وبقي نشاط هاتين المؤسستين محدوداً بالبرنامج الفرنسي المطبق في الجزائر¹.
أما أولى المحاولات الجزائرية لإنشاء وتنظيم منظومة بحثية وطنية، فترجع إلى سنة 1970، بإنشاء وزارة التعليم العالي والبحث العلمي MESRS، التي كرّست جلّ جهودها لربط البحث العلمي بالتعليم العالي، تلاها بعد ذلك إنشاء مؤسستين هما المجلس المؤقت للبحث العلمي CPRS سنة 1971، والديوان الوطني للبحث العلمي ONRS سنة 1973، وعلى الرغم من الديناميكية التي خلقتها هذه المؤسسات في الساحة العلمية الجزائرية، إلا أنّها لم تؤسس لبحث علمي فعّال وحقيقي يخدم متطلبات التنمية، وإنما كانت نشاطها مجرد تأهيل وتدريب على البحث.

بعدها قامت مديرية البحث بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي في إطار المخطط الرباعي الثاني 1973 1977-، بتسطير برنامج طموح سمي آنذاك بالبرنامج الوطني للبحث العلمي والتقني PNRST، هذا البرنامج الذي أكّد على ضرورة اعتبار البحث العلمي عامل نموّ رئيسي واستقلال تكنولوجي، خصّص جهوداً وطنية معتبرة لدعم الأصناف الثلاثة من البحث العلمي، ألا وهي: البحث الأساسي، البحث التطبيقي، والبحث والتطوير.
غير أنّ هذا البرنامج الطموح فشل هو الآخر في ضمان الانطلاقة الواعدة لمشروع البحث العلمي في الجزائر، وهذا بسبب جملة من العقبات على غرار النقص في عدد الباحثين، والنقص في التجهيزات العلمية والمخابر، إضافة إلى غياب التحفيز الماديّة، وغيرها من العوامل الأخرى، وبعد تحليل هذه الوضعية اقترحت الحكومة الجزائرية زيادة عدد الباحثين من 383 سنة 1972 إلى 430 باحث سنة 1973، ثم إلى 2762 باحث سنة 1977، تم توزيعهم على اثني عشر مركز للبحث تم استحداثه بين سنتي 1965 و1976، هذه المراكز هي:

- مركز العلوم والتكنولوجيا النووية CSTN تم إنشائه سنة 1976.

¹ -Hocine Khelfaoui, La science en Algérie : 1° Partie : Les Institutions, Ministère des Affaires Etrangères, France, Paris, décembre 2001, p.3

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

- مركز البحث في الاقتصاد التطبيقي CREA تم إنشائه سنة 1975.
- معهد علوم الجو وفيزياء الكونية IMPG تم إنشائه سنة 1974.
- مركز البحث في الموارد الحيوية البرية CRBT تم إنشائه سنة 1974.
- مركز البحث في الأنتروبولوجيا، ما قبل التاريخ، وعلوم الأجناس البشرية CRAPE تم إنشائه سنة 1977.
- مركز البحث في الهندسة المعمارية والتهيئة العمرانية CRAU تم إنشائه سنة 1975.
- مركز البحث حول المناطق الجافة CNRZA تم إنشائه سنة 1974.
- مركز البحث في علوم البحار والصيد البحري CROP تم إنشائه سنة 1974.
- المركز الوطني للدراسات والأبحاث في التهيئة العمرانية CNERAT تم إنشائه سنة 1976.

- مركز الدراسات والأبحاث الفلاحية CERAG تم إنشائه سنة 1976.

- المركز الجامعي للبحث والدراسات والإنجاز CURER تم إنشائه سنة 1974.

- لقد كانت فترة الديوان الوطني للبحث ONRS هي فترة البحث الحقيقية لنشاط البحث على أرض الواقع، وذلك مع إطلاق وإنشاء المؤسسات السابقة الذكر، لكن قبل حلّه سنة 1983، قام الديوان الوطني للبحث ONRS بوضع أول برنامج وطني للبحث، ذلك عن طريق إطلاق الملفات من مشاريع البحث على الرغم من صعوبة التأطير، وإنشاء وحدات ومراكز بحث اشتغلت بصفة مستقلة نسبياً، ولكن بشكل فعّال.

خلال هذه الفترة شهد مجال البحث تحولات كبيرة، ابتدأت من الجدالات الحاصلة خلال الملتقى الوطني الأول حول تنظيم وتسيير البحث العلمي والتقني سنة 1982، الذي كان من بين أهم توصياته هي توسيع نطاق الأبحاث والتطبيق، إنشاء هياكل جديدة للبحث، إعادة إنعاش الأبحاث ومشاريع البحث القديمة، وتكوين وتوظيف باحثين جدد.

1-2- بناء النظام الوطني للبحث العلمي

بعد مرحلة التذبذب الكبير التي شهدتها المنظومة العلمية الجزائرية، والتي تميّزت بحلّ المجلس الأعلى للبحث العلمي والتقني CSRST، وحل الديوان الوطني للبحث العلمي سنة

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي
1983، فإنّ مهام الديوان الوطني للبحث العلمي، قد عهد بها إلى مجلس الطاقات الجديدة
CEN (تم إنشائه سنة 1982، وحله سنة 1986)، بعدها للمجلس الأعلى للبحث HCR
من سنة 1986 إلى غاية 1990.
ويجدر بنا الذكر هنا أنّه وقبل حل المجلس الأعلى للبحث العلمي والتقني CSRST،
استطاع هذا الأخير أن يحدّد البرامج الوطنية ذات الأولوية، وذلك بالتنسيق مع القطاع
الاقتصادي، وتشكيل 50 وحدة بحث، كما يعود له الفضل في وضع القانون الأساسي
للباحث، وإنشاء مركز البحث في الاقتصاد التطبيقي CREA (CREAD لاحقاً).
إنّ نشاط المجلس الأعلى للبحث HCR سنة 1986، سمح له بإنشاء العديد من
الهياكل في مجالات التكنولوجيا المتقدمة، الطاقات المتجددة، الطب النووي، الحماية
الإشعاعية radioprotection، حيث كان يضم تحت وصايته العديد من مراكز البحث
نذكر منها:

- مركز البحث واستغلال المواد.
- مركز تطوير المواد.
- مركز تطوير التقنيات الذرية.
- مركز الحماية من الأشعة والأمن.
- مركز تطوير التكنولوجيات المتقدمة.
- مركز البحث للمعلومات العلمية والتقنية.
- مركز تطوير الطاقات المتجددة.
- مركز المراقبة غير المضرّة.

هذا بالإضافة إلى العديد من وحدات البحث المستقلة. وبفضل هذه الإمكانيات
استطاع المجلس الأعلى للبحث خلال مدة ثلاثة سنوات فقط من تأسيسه، من تطبيق
ووضع قرابة 400 مشروع بحث في شتى المجالات العلمية، حيث لا تزال الوسائل المادية
والبشرية والهياكل الموضوعية من طرف هذا المجلس تشكّل النواة الأساسية للبحث العام (خارج الجامعات). ومع حلّ المجلس الأعلى للبحث HCR سنة 1990، دخل البحث

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

العلمي في الجزائر مرحلة طويلة من الاختلال الوظيفي والمؤسسي، من إعادة تنظيم وهيكلية مستمرة، تغيير للأسماء والمهام و للجهات الوصية، حيث استمرت هذه الحالة إلى غاية سنة 1995 (خلال هذه الفترة 90-95 عرف البحث العلمي في الجزائر أكثر من 7 وزارات وصية)، خلال هذه الفترة شهد قطاع البحث العلمي تغيرات عديدة كانت تمثل تقاسماً للسلطة أكثر مما كانت تمثل إرادة لتحسين وتطوير القطاع.

وفي سنة 1990 تم انتداب وزارة مكلفة بالبحث والتكنولوجيا MDRT، كان من بين مهامها أيضاً حماية البيئة، ليتم حلّها بعد سنة من إنشائها، وتعويضها بأمانة الدولة للبحث SER سنة 1991، و تبعها بعد ذلك إنشاء لجنة متعددة القطاعات لترقية برمجة وتقييم البحث العلمي والتقني، ومجلس وطني للبحث العلمي والتقني يرأسه رئيس الحكومة (هياكل لم تشهد النور مطلقاً).

وفي سنة 1992 تمّ إنشاء أمانة الدولة للبحث العلمي SERS تحت وصاية وزارة التربية الوطنية، وبعدها بأقلّ من سنة تمّ إنشاء وزارة منتدبة للجامعات والبحث MDUR، وفي سنة 1994 تمّ الرجوع إلى الصيغة القديمة، ألا وهي وزارة التعليم العالي والبحث العلمي MESRS، أين تمّ إنشاء مديرية تنسيق البحث DCR سنة 1995 تقوم بمهمة تنسيق وتوجيه أنشطة البحث على المستوى الوطني، وأخيراً سنة 2000 تمّ إنشاء وزارة منتدبة مكلفة بالبحث العلمي MDRS تحت وصاية وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، تمثّلت مهامها الرئيسية في¹:

- إعداد السياسة الوطنية في مجال البحث العلمي والتطوير التكنولوجي، وتنفيذها بالتنسيق مع القطاعات والهيئات المعنية، عمومية كانت أو خاصة.
- دراسة، اقتراح وتنفيذ الترتيبات التي من شأنها تيسير الاستعمال الأمثل للوسائل الوطنية للبحث العلمي والتطوير التكنولوجي.

¹ - عبد الحكيم بن نكاع، هيكلية البحث العلمي وواقع مراكز البحوث العلمية في الجزائر، مديرية التقويم الصناعي، وزارة الصناعة وإعادة الهيكلة، 2001.

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

● التكفل بالتنسيق بين القطاعات فيما يخصّ نشاطات البحث وإنجاز البرامج الوطنية للبحث العلمي والتطوير التكنولوجي على مستوى جميع مؤسسات وهيئات البحث.

● إعداد ميزانية البحث العلمي والتطوير التكنولوجي وتوزيع التمويلات.

● القيام بمراقبة ومتابعة التمويلات الممنوحة لهياكل ووحدات البحث العلمي، والتطوير التكنولوجي.

● تثمين نتائج البحث العلمي.

والجدول 01 يلخص أهم المؤسسات المتعاقبة على نشاط البحث في الجزائر منذ الاستقلال وإلى غاية سنة 1993.

إنّ هذه التغيرات السريعة والمتلاحقة لم تتح للأبحاث فرصة بلوغ أهدافها، الأمر الذي أدى إلى عدم استقرار قطاع البحث في أبعاده الثلاثة (هياكل التوجيه والتنفيذ، تراكم الخبرات والمعارف، رسملة الموارد البشرية)، كما أنّ الأحداث الأمنية الأخيرة التي شهدتها الجزائر خلال العشرية السوداء، وعدم الاستقرار في قطاع البحث بعد حلّ المجلس الأعلى للبحث، أدّت إلى عرقلة الانطلاقة الفعلية التي شهدها قطاع البحث سنة 1980، ظف إلى ذلك الانخفاض الكبير في المهارات الراجع إلى الهجرة الجماعية للباحثين الجزائريين نحو الخارج، وبشكل عام يمكن تلخيص مميزات البحث العلمي في الجزائر خلال هذه الفترة في النقاط الآتية:

● تشتت الأبحاث وغياب التنسيق ونقص التعاون.

● هجرة الأدمغة.

● غياب الاحترافية وازدواجية الوظيفة.

● عدد الاستقرار المؤسساتي وغياب سيادة حقيقية لأجهزة البحث.

● غياب سياسة وطنية متناسقة للبحث.

● غياب تثمين نتائج البحث.

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

وتماشياً مع هذا السياق ينبغي على الجزائر تقوية وتدعيم هيكلها المؤسساتي للبحث والتطوير، واتخاذ إجراءات وتدابير تشغيلية و مالية أكثر منها مؤسساتية، ترمي من خلالها للنهوض وترقية قطاع البحث العلمي، وزيادة تدعيمه وتقوية روابطه وصلاته بالمنظمة الاقتصادية والاجتماعية للدولة.

الجدول (01): التطور التاريخي لمنظومة البحث العلمي في الجزائر

تاريخ الحل	الجهة الوصية	تاريخ الإنشاء	المؤسسة
1968	جزائرية - فرنسية	1963	مجلس البحث العلمي
1971	جزائرية - فرنسية	1968	هيئة التعاون العلمي
1973	جزائرية - فرنسية	1971	المجلس المؤقت للبحث العلمي
1983	وزارة التعليم العالي	1973	المنظمة الوطنية للبحث العلمي
1986	الرئاسة	1982	لجنة الطاقات الجديدة
1986	رئيس الحكومة	1984	المجلس الوطني للبحث العلمي والتقني
1990	الرئاسة	1986	المجلس الأعلى للبحث
1991	رئيس الحكومة	1990	الوزارة المنتدبة للبحث والتكنولوجيا
1991	وزارة الجامعات	1991	الوزارة المنتدبة للبحث والتكنولوجيا والبيئة
1992	وزارة التربية	1991	أمانة الدولة للبيئة
1993	رئيس الحكومة	1992	أمانة الدولة للبحث
-	رئيس الحكومة	1992	اللجنة متعددة القطاعات لترقية برمجة وتقييم البحث

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

-	رئيس الحكومة	1992	المجلس الوطني للبحث العلمي
1994	وزارة التربية	1993	الوزارة المنتدبة للجامعات والبحث
-	وزارة التعليم العالي والبحث العلمي	1995	مديرية تنسيق البحث
-	نقس الوزارة	1994	وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
-	وزارة التعليم العالي والبحث العلمي	1998	وزارة مساعدة مكلفة بالبحث العلمي

Source : Hocine Khelfaoui, op.cit, p.11

2- خصائص البحث العلمي في الجزائر

ينقسم البحث العلمي في الجزائر إلى نوعين، بحث علمي عام تقوده وزارة التعليم العالي والبحث العلمي داخل الجامعات ومراكز البحث التابعة لها، وبحث علمي شبه عام para-publique تقوم به بعض الوزارات الأخرى، وفي هذا الصدد يشير خلفاوي إلى أنّ البحث العلمي في الجزائر يتميز بعدة خصائص أهمها¹:

- غلبة التوجه التقني،
- ضعف التمويل،
- نقص عدد الباحثين.

2-1- غلبة التوجه التقني

أولت الجزائر منذ الاستقلال أهمية خاصة للتخصصات والشعب الهندسية filières de génie، هذا التوجه كان له أثر مزدوج على النظام العلمي؛ أولاً من حيث عدد طلبة الهندسة مقارنة بالتعداد الكلي للطلبة الجزائريين، وثانياً من حيث عدد المنشورات في هذه التخصصات: الفيزياء والكيمياء، والعلوم الهندسية. ففي دراسة أجراها البنك الدولي صنّف

¹- Hocine Khelfaoui, La recherche scientifique en Algérie Entre exigences locales et tendances internationales, p.4-6.

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

الجزائر في المرتبة الأولى لدول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، من حيث نسبة طلبة الهندسة إلى إجمالي الطلبة، أمّا فيما يخص نسبة عدد العلماء والمهندسين إلى 1000 ساكن، فنفس الدراسة تصنّف الجزائر في المرتبة الثالثة. غير أنّ هذا التفوّق الجزائري في الميادين العلمية والتقنية هو تقدّم إحصائي بحت، بسبب أنّ الجزائر لم تندمج بشكل جيد، ولم تتفاعل مع حركة التجديد العلمي والتكنولوجي الحاصلة أواخر الثمانينات، فعلى سبيل المثال لم تستفد الجزائر كثيراً من الثورة الرقمية والمعلوماتية لسنوات التسعينات، إذ باشرت في تدارك تأخرها الهيكلي منذ سنة 2003، ولا تزال بلداً مستهلكاً لتكنولوجيات المعلومات والاتصالات، بدون تبني سياسة اعتماد على التكنولوجيا الجديدة¹. كما أنّ إحصائيات البنك العالمي تصنّف تونس والمغرب ومصر قبل الجزائر من حيث براءات الاختراع، ومساهمة اقتصاد المعرفة في الناتج المحلي (مثلما هو مبين في الشكل 22-4 والجدول 27-4)، هذه المؤشرات تعكس بوضوح وجود خلل وفجوة بين المؤسسات العلمية والأداء الاقتصادي.

الجدول (02): تطوّر عدد براءات الاختراع للأفراد المقيمين في الجزائر 2000-

2007

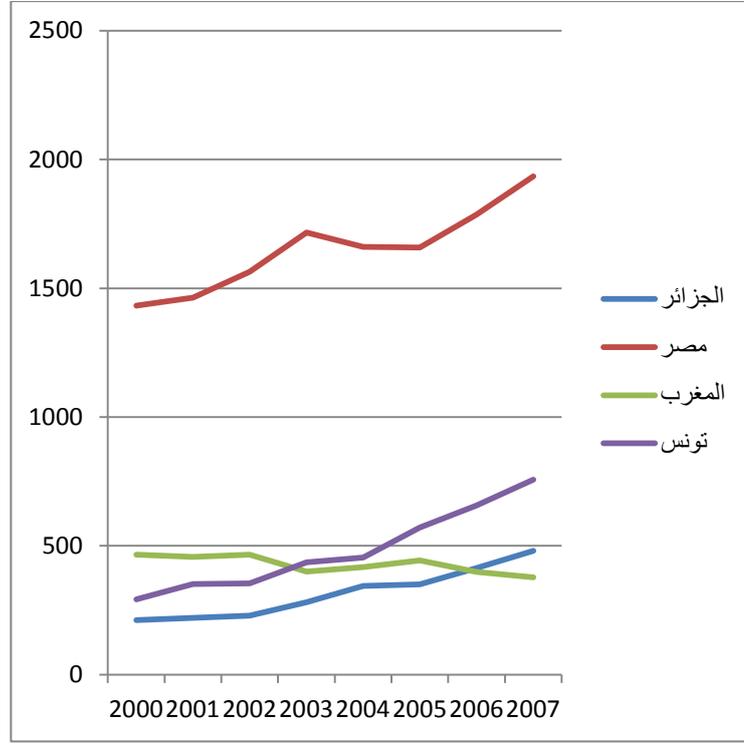
2007	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	
84	58	59	58	30	43	51	32	الجزائر
150	178	140	104	-	-	-	-	المغرب
-	-	56	46	35	45	22	47	تونس
490	516	428	382	493	627	464	534	مصر

المصدر: من إعداد الباحثان بالاعتماد على بيانات موقع البنك العالمي:

(أطلع عليه بتاريخ: 2012/11/11) www.worldbank.org

¹- ibid, p.4-6

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي



المصدر: من إعداد الباحثان بالاعتماد على بيانات موقع البنك العالمي:

www.worldbank.org (تاريخ الإطلاع: 2012/11/11)

الشكل (01): تطوّر عدد الأبحاث والمقالات العلمية المنشورة لدول شمال إفريقيا

كما يبرر خلفاوي هذا الدور الهزيل للحقول العلمية في الجزائر إلى عاملين مهمين¹:
- ضعف مسايرة المنظمة العلمية الجزائرية للتحول العالمي في مفهوم المهندس، الذي يكون شريكاً رئيسياً في عملية الإبداع، وبالتالي فللمهندس خاصية علمية (مبنية على المعارف، ذات المحتوى العلمي الكبير)، أكثر منها تقنية (قائمة على معرفة الاستخدام)، وبالتالي فهي لا تضمن القدرات العالية للتأقلم مع التقدم التكنولوجي،
- السبب الثاني يكمن في مستوى العجز المسجل في الجزائر الحاصل في ميادين الباحثين متعددي الاختصاصات، وأساتذة التعليم العالي والباحثين الدائمين.

¹ -ibid, p.5

2-2- ضعف التمويل

يحتاج تحفيز البحث والتطوير إلى رغبة سياسية جادة في توطين العلم وتأسيس البنية التحتية اللازمة له، وهو أمر يحتاج إلى مخصّصات مالية تفوق بكثير ما تنفقه الجزائر على البحث والتطوير، والذي لا يتجاوز 0.1 % من الناتج الخام مثلما هو مبين في الجدول (03)، وللمقارنة يعتبر هذه النسبة ضعيفة جداً إذا ما قورنت بالمتوسطات الدولية في الدول النامية 1 %، والدول الصناعية 2.3 %¹. إنّ تدني تمويل البحث العلمي والتطوير من قبل القطاعات الإنتاجية والخدمية في الجزائر يفسّر إلى حدّ ما محدودية النشاط الإبداعي في الاقتصاد الجزائري، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ التمويل الحكومي تصل نسبته إلى 89 % من مجمل التمويل²، حيث تدلّ هذه المعلومة على غياب الوعي المجتمعي بضرورة دعم العلم والعلماء، وعلى وجود حاجة ملحة لتوعية المجتمع الجزائري بمسؤولية دعم أنشطة البحث والتطوير، ففي الدول المتقدمة تفوق نسبة التمويل الخاص للمشروعات البحثية (قطاع خاص، فئات غنية، مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات غير الحكومية والغير هادفة للربح) نسبة 80 %، كاليابان 83 % وكوريا 82 % مثلاً³.

الجدول (03): تطوّر نسبة الإنفاق على البحث والتطوير إلى إجمالي الناتج المحلي

الإجمالي لدول شمال إفريقيا

2007	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	
-	-	0.06	0.16	0.19	0.36	0.22	-	الجزائر
-	-	1.02	0.99	0.72	0.62	0.53	0.45	تونس

¹ - أعلى نسبة للإنفاق على البحث والتطوير سجلت في سويسرا بمعدل إنفاق يساوي 5.87 % (إحصائيات البنك العالمي لسنة 2007)

² - يستهلك معظمه في تغطية أجور ورواتب العالمين.

³ - fause ersheid and amer jabarin, policies to promote an enabling environment for knowledge based economy in palestine and jordany, Palestine economic policy research institute, Ramallah,2007, p.79

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

-	0.63	-	-	0.65	0.54	0.63	-	المغرب
0.22	0.25	0.24	0.26	-	-	-	0.19	مصر

المصدر: من إعداد الباحثان بالاعتماد على بيانات موقع البنك العالمي:

www.worldbank.org (تاريخ الإطلاع: 2012/11/13)

2-3- نقص عدد الباحثين

لقد تزايد عدد الطلبة المنتسبين إلى الجامعة الجزائرية بشكل كبير خلال السنوات القليلة السابقة، حيث أدت التدفقات المتزايدة للطلبة إلى بلوغ معدّل التمدرس نسبة 24 % سنة 2007، فأصبح التعليم بذلك يحوز على أكبر أدوار الجامعة، على حساب باقي الوظائف المهمة الأخرى، كالبحث العلمي وإنتاج ونشر المعارف... الخ¹. والجدول (04) يقدم مجموعة من المؤشرات حول تطور عدد الباحثين في الجزائر.

¹ - Hocine Khelfaoui, La recherche scientifique en Algérie Entre exigences locales et tendances internationales , p.3

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

الجدول(04): تطوّر نسبة الطلبة إلى الأساتذة في الجامعة الجزائرية

العدد	1973	1987	1993	2001	2004	2007
إجمالي الطلبة	27122	154700	257982	455000	647371	767320
أساتذة التعليم العالي والأساتذة المحاضرين	1224	1408	1548	2813	3216	5130
إجمالي الأساتذة	1764	12204	14350	16260	23205	25831
عدد الطلبة / إجمالي الأساتذة	6,5	12,6	18	28	28	29,70

Source : Hocine Khelifaoui, *La recherche scientifique en Algérie
Entre exigences locales et tendances internationales* , p.3

وعلى الرغم من هذه الزيادات في أعداد الأساتذة، إلا أنّ جهاز البحث العلمي في الجزائر بقي يعاني من عجز في التأطير من حيث عدد الباحثين والأساتذة (تعداد بشري يتمثل في 1700 باحث بدوام كامل، و25831 أستاذ جامعي من بينهم 5130 أستاذ تعليم عالي فقط)، حيث استقبلت الجامعة أعداد هائلة من الطلبة، وتوظيف الأساتذة بقي جامداً قرابة 10 سنوات خاصة في سنوات التسعينات، ظف إلى ذلك الموجات المتكررة لهجرة العلماء إلى الخارج الأمر الذي أدى إلى حدوث خلل كبير ونقص عددي هائل في الموارد البشرية عالية التأهيل، إضافة إلى أنّ ميزانيات البحث العلمي نادراً ما تستهلك بالكامل مثلما يبينه الجدول (30-4).

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

الجدول (5): نسبة المستهلك من تمويل البحث في المخطط الخماسي (مليار دج)

الميزانية	1999	2000	2001	2002	2003	المجموع
المعتمد من القانون	21.15	31.21	33.66	36.38	36.38	158.78
الفعلي	5.1	4.1	5.1	4.6	5.6	24.5
الفعلي/المعتمد (%)	24.11	13.13	15.15	12.64	15.39	15.43

Source: Hocine Khelfaoui, *La recherche scientifique en Algérie Entre exigences locales et tendances internationales*, p.4

3- البحث والتطوير في القطاع الخاص

وفقاً لمؤشر التنافسية العالمي GCI الخاص بالمنتدى الاقتصادي العالمي WEF، تحتل الجزائر المرتبة 127 من بين 131 دولة مصنفة في ما يخص القدرة على الإبداع capacity for innovation (على المستوى الجزئي الخاص بالمؤسسات)، حيث تواجه المؤسسات الجزائرية عدة مشاكل تحول دون النهضة الإبداعية المنشودة، آثرنا أن ندرجها في النقاط الآتية:

❖ تعاني المؤسسات الصغيرة والمتوسطة الجزائرية، وعدد كبير من المؤسسات العامة ضعفاً شديداً في القدرات الإبداعية، بسبب الانعزال عن السوق العالمية market isolation، والذهنية الموجهة للاقتصاد الجزائري¹.

❖ إنّ العائق الأساسي للنشاط الإبداعي أمام المؤسسات الجزائرية يتمثل في كون هذه المؤسسات ذات صبغة محلية توجه إنتاجها فقط لمقابلة الطلب المحلي، دون تواجد منافسة عالمية، فمن الصعب إيجاد تحفيزات لتحسين أو تطوير الأداء الإبداعي للمؤسسات، حيث أنّ غالبية المؤسسات الجزائرية ليست لها أي دراية حول حصتها

¹ - federal ministry for economic cooperation and development, innovation policy in selected countries, discussion paper, , Germany, November, 2008, p.5, available on : www.gtz.de

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

السوقية ومزاياها التنافسية، بسبب عدم توافر معلومات حول هذه المسائل، والكفاءة المتدنية لمسيرى هذه المؤسسات، ممثلةً في ضعف القدرة على تحسين الإنتاجية، وتخصيص الموارد، ونقص تدريب العمالة الفنية¹.

❖ من بين أهمّ المشاكل والعقبات التي تواجه المؤسسات المبدعة في الجزائر هي التباعد بينها وبين الجامعات ومراكز البحث، التقصير من جهة الميسرين، نقص التحفيز والدعم من جانب الحكومة من ناحية التمويل وتسويق نتائج الأبحاث. أمّا المؤسسات الاستثمارية الأجنبية، والتي بمقدورها المساهمة في الإبداع بشكل فعّال، فقد أظهرت اهتماماً قليلاً بالإبداع المحلي، وتعتمد بشكل خاص على الإبداع في بلدانها الأصلية، كمؤسسة Arcelor Mettal (الحديد والصلب)، ونتيجة لهذا نسجل عدداً محدوداً من براءات الاختراع في الجزائر (597 تم تسجيلها من طرف الأفراد المقيمين في الفترة الممتدة بين 1983 و 2006)².

❖ تحتل الجزائر المرتبة 126 من بين 131 دولة في تمويل السوق المتطور market sophistications financing وفقاً لمؤشر التنافسية العالمي GCI، حيث أنّ المؤسسات الجزائرية نادراً ما تجدد معدّاتها الإنتاجية، وليست لها دراية كبيرة بمستجدات الساحة التكنولوجية، وحتى وإن أظهرت بعض المؤسسات الجزائرية اهتماماً باقتناء معدات تكنولوجية جديدة، أو أنشطة إبداعية، فيبقى التمويل هو الهاجس الكبير أمامها.

❖ إنّ أهمّ ما يميّز عمليات واستراتيجيات المؤسسات الجزائرية، هو التدني الشديد والقصور في الرؤية، بفعل الانعزال النسبي للسوق الجزائرية، وضعف الجهاز التعليمي، والعقلية الموجهة السائدة في المؤسسات الجزائرية، وفي الغالب نجد أنّ هذه المؤسسات تنتظر الدعم من الجانب الحكومي، ولا تعتمد على قدراتها الخاصة. هذه النظرة منتشرة على نحو واسع في الجزائر، وهي موروثية عن الاقتصاد المركزي المخطط السابق. كما أنّه ما من دليل على تحسّن هذه الوضعية، حيث احتلت الجزائر المرتبة 120 من أصل 127 دولة في إحصائيات 2007 بالنسبة للمؤشر الفرعي لتنافسية الأعمال BCI، حول تطور عمليات

¹ - federal ministry for economic cooperation and development, op.cit, p.7

² - Abdelkader Djeflat, op.cit, p.16

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

واستراتيجيات المؤسسات sophistication of company operations and strategy، بعد أن كانت في المرتبة 87 سنة 2004¹.

❖ تحتل الجزائر المرتبة 25 من حيث توافر العلماء والمهندسين في مؤشر تنافسية الأعمال availability of engineers and scientist، وهو ترتيب أحسن من بعض الدول المتطورة صناعياً كالنمسا، المملكة المتحدة وهولندا، وهذا مؤشر واضح على تدني المستوى التعليمي في الجزائر الذي يركّز على الكمية دون النوعية. وحتى القلة القليلة من المؤسسات الجزائرية التي تمّول أنشطتها البحثية هي مؤسسات ترمي بالأساس من هذا التوجه إلى تحسين جودة منتجاتها وتحصيل الشهادات certifications، وأغلب ما يميّز عمليات التحسين هذه أنّها عمليات قصيرة الأجل، تعتمد في الغالب على أفكار إبداعية عشوائية، أكثر من أنّها سلوك وثقافة مؤسسة لدعم النمو طويل الأجل².

❖ تبين النقاط السابقة ضعف المؤسسات المحليّة، وضيق مساحة الإبداع المحليّ داخل الجزائر، ولأجل معالجة هذه الاختلالات الهيكلية ينبغي على الحكومة الوطنية خلق الوعي على أعلى المستويات السياسية بالأهمية والمزايا طويلة الأجل الناتجة عن العمل الملائم لنظام الإبداع، والتحصير وتطبيق خطط عمل مفصّلة حول كيفية تنصيب نظام وطني للإبداع، إضافة إلى إثارة النقاش على أعلى المستويات، وبإشراك كافة القطاعات الاقتصادية، حول أولويات البحث العلمي وكيفية تطوير الجهاز التعليمي، والقيام بحملات توعويّة واسعة، وتدريبات حول آليات السوق، وحول التحديات الصاعدة للاقتصاد المعولم، ومزايا الإبداع التكنولوجي بين مالكي ومسيري المؤسسات المحليّة (أرباب العمل). كما يجب على الجزائر أن توفرّ الموارد المالية الكافية لاقتناء العناصر الأساسية الخاصة بالنظام الوطني للإبداع، خاصة القابلة للشراء منها، كبرامج البحث الكبرى Major R&D Programs، مؤسسات البحث ذات التصنيف العالمي World Class Research Institution، الحلول التكنولوجية، التراخيص الأجنبية، توفير مخططات تحفيز قوية، أجور وبيئة محفزة للباحثين والخبراء المؤهلين عالمياً. إضافة إلى توفير المناخ المؤسسي الملائم.

¹ - Federal ministry for economic cooperation and development, p.7

² - ibid, p.7

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

وبالتالي فإنّ أي إستراتيجية وطنية حقيقية للنهوض بالإبداع المحلي، تحتاج إلى رفع مساهمة المؤسسات الخاصة في حقل البحث والتطوير، من خلال تنوع وتطوير آليات الدعم، تشجيع الأبحاث الفردية والجماعية، التي ترفع مستوى الإبداع بكل إلى المستوى المطلوب في اقتصاد المعرفة.

4- الصلات بين نظام البحث والصناعة

على الرغم من وجود عدد معتبر من المؤسسات الهامة المدججة نسبياً أو كلياً في النظام الوطني للإبداع، إلا أنّ البحث والتطوير متفرق بين الوزارات، الجامعات، الوكالات والمراكز المتخصصة، وبعض المؤسسات العامة الكبرى كصيدال، سونطراك، وسونلغاز، وجهوده مشتتة، بشكل منفصل ودون تنسيق. وعلى الرغم من توافر العديد من المؤسسات الحكومية التي تسهر على ربط مخرجات البحث العلمي بالصناعة، على غرار المجلس الوطني لتقييم مشاريع البحث الجامعي CNEPRU، الوكالة الوطنية لشمين البحث ANVR، والمراكز التقنية الصناعية CETIM وCNTC، إلا أنّ مهمتها تنحصر فقط في مراقبة وتقييم أنشطة البحث، وبالتالي غيّرت تدريجياً وجهتها إلى مجالات أخرى كمنح التراخيص، وتقديم الاستشارات والخبرة، وهذا بسبب محدودية الدعم من طرف الحكومة¹. وفيما يلي نفضّل أهمّ نقاط ضعف هذه الأجهزة²:

● إنّ الوكالة الوطنية لتطبيق نتائج البحوث والتطوير التكنولوجي ANVREDET التابعة لوزارة التعليم العالي، تحاول ربط قطاع البحث بقطاع الأعمال على الرغم من أنّها ضعيفة من حيث التسيير والموارد.

● إنّ الوكالة الوطنية لتطوير البحث الجامعي التابعة هي الأخرى لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، هي المسؤولة الأولى عن تطبيق نتائج الأبحاث الأكاديمية في الصناعة، لكنّها تركز على جهودها الحالية إلى الترويج وترقية البحث.

● إنّ مهمّة مركز تطوير التكنولوجيات المتقدمة يتضمن تطوير تكنولوجيات جديدة وتطبيقها في مجالات حديثة كالنانوتكنولوجيا nontechnology، الإلكترونيات الدقيقة،

¹ - Abdelkader Djeflat, op.cit, p.16

² - Federal ministry for economic cooperation and development, op.cit, p.6-8

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

تكنولوجيا المعلومات، أنظمة الإنتاج الآلية... الخ، بحيث أنّ تطبيق نتائج هذه الأبحاث يتم في مؤسسة SATICOM، وهي مؤسسة تابعة للمركز لديها روابط متقطعة مع القطاع الصناعي.

● مركز البحث حول المعلومات العلمية والتكنولوجية، الوكالة الوطنية لترقية الاستثمارات، الوكالة الوطنية لتطوير التجارة الخارجية هي جميعها أطراف غير فاعلة في النظام الوطني للإبداع.

● إضافة إلى أنّ الإصلاحات الجامعية التي تنتهجها الحكومة غير كافية وغير مدروسة، ومثال على ذلك المبادرة الأخيرة التي قامت بها جامعة عنابة حول الإبداع التكنولوجي، والذي يربط المؤسسات الصغيرة والمتوسطة بالجامعة، التي كانت مجرد مبادرة عفوية، لم ينتج عنها أي آثار ملموسة.

مما سبق نخلص إلى أنّ الجزائر لا تزال في مرحلة ضعيفة فيما يتعلق بربط الجامعة بالصناعة UIL، حيث لا تزال تعاني من الدور التقليدي لتخصيص البحث الموروث عن الاقتصاد الموجه والمساحة الكبيرة للاقتصاد العمومي، إضافة إلى الجودة المتدنية والتركيز الخاطئ لأنشطة البحث في المعاهد والجامعات، والمقدرة الفنيّة الضعيفة للمؤسسات ونقص الطلب من جانب الصناعة. كما أنّ الدور المسيطر للدولة ومقارنتها المركزية، إضافة إلى تدني روابط وثقافة مشاركة المعرفة أدّت جميعها إلى تواجد هياكل تنسيق غير فعّالة ومعقّدة، مع عدد كبير من اللجان على المستويين الجهوي والوطني، حيث أنّ الروابط بين الجامعة والصناعة تسير نمطياً بعقلية عمودية من الأعلى نحو للأسفل top down actions، ويتم تنفيذ غالبيتها على أساس شخصي بعيد كل البعد عن الرسمية، وبدون تخطيط وآثار ملموسة.

5- بعض المبادرات القطاعية: important sectorial initiatives

وتتمثل في أربعة مشاريع حكومية كبرى، هي:

- الحصيرة التكنولوجية لسيدى عبد الله،

- المؤسسة الافتراضية،

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

- حاضنة الجسر التقني،

- برنامج التطوير الريفي المتكامل.

5-1 الحظيرة التكنولوجية لسيدي عبد الله: the Tech Park of sidi

abdallâh

على غرار باقي الدول المتوسطة انتهجت الجزائر هي الأخرى مقارنة المجتمعات clusters والأقطاب العلمية والتكنولوجية Tech-poles، حيث قامت الوكالة الوطنية لترقية وتطوير التكنولوجيا (هي مؤسسة وطنية تحت وصاية وزارة البريد وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات) بإنشاء أهم قطب تكنولوجي في الجزائر، ألا وهو الحظيرة الافتراضية cyber park لسيدي عبد الله¹، الذي كان يفترض أن يشرع في العمل بحلول سنة 2006، لكنّه واجه عدة مشاكل أخرت من عملية انطلاقه²، والذي كان يهدف إلى تطوير وابتكار الحلول وإنتاج المنتجات الافتراضية، وتطوير ومساعدة المؤسسات على النهوض بأنشطة البحث والتطوير، واستخدام نتائج البحوث العلمية³، إضافة إلى استقطاب متعهدي ومؤسسات الافتراضية كميكروسوفت Microsoft ، سيمنس، Siemens، موتورولا motortola وغيرهم.

¹ - تقع الحظيرة سيدي عبد الله على بعد 30 كم من العاصمة في المنطقة المسماة بمدينة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات IT city والذي عهدت له مهمة تسهيل دخول واندماج الجزائر في مجتمع المعلومات العالمي. ويضم ثلاث مجتمعات تكنولوجية أساسية تهتم بعدد من الميادين التكنولوجية (التكنولوجيا الحيوية، الصناعة الصيدلانية، الصناعة الغذائية، تكنولوجيا المعلومات والاتصالات) مجمع صناعي ومدينة طبية. تهدف جميعها إلى تسريع نمو قطاع الاتصال والمعلومات في الجزائر عن طريق تشجيع الاستثمار العام والخاص (المحلي والدولي) في الحقول التقنية الحديثة.

² -Federal ministry for economic cooperation and development, p.6

³ - World Bank, Survey of ICT and Education in Africa: Algeria Country Report , op.cit, p.6

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

5-2- المؤسسة الافتراضية net entreprise

وهو مشروع حكومي بالحظيرة التكنولوجية لسيدى عبد الله، بالجزائر العاصمة، يدعم إنشاء المؤسسات في مجال تكنولوجيات المعلومات والاتصالات، ويدعم نموها واستمراريتها¹.

4-4-3- حاضنة الجسر التقني techno bridge incubator

وهو مشروع حكومي آخر، يدعم مشاريع البحث والتطوير في ميادين تكنولوجيات المعلومات والاتصالات، ويساير عملية إطلاقها ICT startups، يوفر الدعم المؤسسي للأعمال القائمة برؤية تشغيلية، كما يقدم الدعم التقني للمعهد الوطني للاتصالات INT، والمدرسة المركزية للبريد والاتصالات ECPT².

5-4- برنامج التطوير الريفي المتكامل PDRI

قامت الجزائر بالتوسيع من مقارنة اقتصاد المعرفة لتشمل حتى القطاع الفلاحي، حيث تم تأسيس برنامج التطوير الريفي المتكامل PDRI سنة 2005، الذي يمكن من استكشاف العديد من مكونات اقتصاد المعرفة في قطاع الفلاحة، من خلال استخدام شامل لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، بنك بيانات ومعلومات لنشر ومشاركة المعرفة، إشراك والتعاون مع أطراف خارجية.

إنّ اقتصاد المعرفة يحتاج إلى إعادة تعريف مكانة البحث في الاقتصاد ككل، من خلال تبني سياسة بحثية مبنية على حاجيات السوق وترقية وإدماج وتطوير المراكز الفنية الصناعية، وبالتالي فإنّ المشاريع السابقة والبني التحتية قد لا تكون فعالة بالضرورة لأن الهياكل وحدها لا تكفي، فالحكومة الجزائرية بحاجة إلى انتهاز مقارنة أكثر تكامل، ومتزامنة مع الأنشطة الرئيسية للاقتصاد والمجهودات الحقيقية في كل ركيزة من ركائز النظام الوطني للإبداع.

¹ - *ibid*, p.7

² - *Wang, Catherine and ahmed pervaiz, learning through quality and innovation, managerial auditing journal, 2002, vol 17 n :7*

خاتمة:

لقد حاولنا من خلال هذا البحث معرفة أهم فصول تطور منظومة البحث والتطوير

في الجزائر بشقيها الخاص والعام، حيث تمكنا من الخروج بالنتائج والتوصيات الآتية:

● على الرغم من الانجازات الكبيرة للحكومة في قطاع التعليم العالي، إلا أنّ الخبراء يؤكدون على أنّ الجامعة الجزائرية بحاجة إلى الاهتمام والتطوير، وترجيح كفة البحث العلمي وخلق المعرفة، إضافة إلى معالجة المشكل الهام، وهو عدم التوازن بين مخرجات التعليم العالي الحالي (العرض) over supply وطلب سوق العمل، وتلاؤم مؤهلات الطلبة مع حاجات السوق. (وهذا ما يثبت صحة الفرضية الرابعة)

● مقابل الارتفاع المستمر في معدّلات التمدّس، تؤكّد الأرقام الرسمية انخفاض نسب التلاميذ الذين اجتازوا مرحلة التعليم الأساسي، الأمر الذي يعكس تراجعاً غير مبرر في نوعية التحصيل التعليمي، كما أنّ الاختبارات الدولية international tests تؤكّد هذا الطرح، مما يؤكد نسبياً فرضية ضعف الأداء التعليمي في الجزائر. (وهذا ما يثبت صحة الفرضية السادسة)

● إنّ مخرجات البحث العلمي في الجزائر محدودة من حيث الحجم والنوعية وضعيفة من حيث التوجيه، في الحقيقة أن البحث العلمي بعيد عن كون اعتباره أولوية وطنية، بسبب غياب الجهود الجادة لبناء وتطوير وتأسيس كيانات وطنية تهتم بتطوير وتنمية أنشطة البحث، إضافة إلى أن غياب البيانات والمؤشرات المتعلقة بحجم البحث العلمي المنتج يعكس في الحقيقة مدى تهميش وإهمال هذا المكون الهام والرئيسي للتنمية الاقتصادية والاجتماعية. (وهذا ما يثبت صحة الفرضية الرابعة)

● على الرغم من تزايد الإنفاق على التعليم في الجزائر منذ أواخر التسعينات، إلا أنّ نسبة هذا الإنفاق إلى إجمالي الناتج المحلي الإجمالي ونسبة الإنفاق على التعليم إلى إجمالي الإنفاق الكليّ في تراجع مستمر.

● تظهر نسب التمدّس في الجزائر ونسب الأمية نتائج جيدة، كما أن المساواة بين الجنسين gender parity محقّقة بالتقريب في جميع الأطوار الدراسية، غير أنّ الأمر المقلق

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

هو تدني نسبة التمدرس الجامعي، الأمر الذي يعكس نسبة تسرب مدرسي مرتفعة في المستوي الثانوي.

وأمام هذه النتائج نقدم جملة من التوصيات نختصرها في النقاط الآتية:

- هناك حاجة ملحة لوضع المناخ التشريعي الملائم لتنظيم، بناء وتشجيع أنشطة البحث في الجزائر، لذلك فالوزارات المعنية ينبغي عليها أن تسطر مسودة لقوانين ملكية فكرية تشارك فيها جميع الأطراف المعنية.
- وضع جميع مراكز البحث تحت وصاية مركزية موحدة تضمن التنسيق، التوجيه والعمل المشترك لمختلف مراكز البحث، وإنتاج معرف يتماشى والأولويات الوطنية.
- تأسيس صندوق وطني للبحث توجه كافة موارده للبحث العلمي، تساهم في تمويله الحكومة والمؤسسات الخاصة.
- تشجيع الحكومة لأنشطة البحث في القطاع الخاص عن طريق تقديم المزايا المختلفة، إضافة على تخصيص جزء صريح ودائم من ميزانية الدولة لدعم مثل هذه الجهود الخاصة، خاصة في الميادين التقنية.
- تخفيض التكاليف البيداغوجية للأساتذة الباحثين وتوجيه تركيزهم نحو البحث العلمي.
- ضرورة جلب الانتباه والتوعية بأهمية البحث العلمي، وبشكل خاص أهمية رسم سياسة وطنية للعلوم والتكنولوجيا والأبحاث العلمية ذات الصلة.
- ضرورة تقوية وتدعيم الهيكل المؤسساتي للبحث والتطوير في الجزائر، واتخاذ إجراءات وتدابير تشغيلية ومالية أكثر منها مؤسساتية، ترمي للنهوض وترقية قطاع البحث العلمي، وزيادة تدعيمه وتقوية روابطه وصلاته بالمنظومة الاقتصادية والاجتماعية للدولة.
- الاستفادة من هذا الامتداد العلمي للكفاءات الجزائرية عالية التكوين في الخارج في بناء التنمية المحلية من خلال: تقوية الأواصر بين الكفاءات المهاجرة والكفاءات المحلية بكافة الأشكال المتاحة) إنشاء قواعد بيانات مشتركة، تأسيس منظمات وجمعيات للكفاءات الجزائرية بالخارج، تأسيس أدوات اتصال مناسبة، منح تسهيلات للزيارة وبرامج للزيارة دورية... الخ)، إنشاء برامج تحقق الاستفادة من خبرة هذه الكفاءات إما في صورة استشارات أو زيارات عمل.

منظومة البحث والتطوير في الجزائر ----- د. السعيد بريكة - د. سمير مسعي

● ضرورة وجود إستراتيجية وطنية للبحث العلمي على المستوى الكلي للدولة (الأهداف، المجالات، التمويل، التدريب والتنفيذ)، وعلى المستوى القطاعي (الصناعي، الزراعي، الحكومي، والخاص...الخ) من خلال: سياسة نشطة وفعالة للبحث العلمي يكون للجامعات الدور الأساسي فيها.

● خلق الوعي من أعلى المستويات السياسية بالأهمية والمزايا طويلة الأجل الناتجة عن العمل الملائم لنظام الإبداع، والتحضير وتطبيق خطط عمل مفضّلة حول كيفية تنصيب نظام وطني للإبداع، إضافة إلى إثارة النقاش على أعلى المستويات، وبإشراك كافة القطاعات الاقتصادية، حول أولويات البحث العلمي وكيفية تطوير الجهاز التعليمي، والقيام بجملة توعوية واسعة، وتدريبات حول آليات السوق، وحول التحديات الصاعدة لاقتصاد المعرفة المعوم، ومزايا الإبداع التكنولوجي بين مالكي ومسيري المؤسسات المحليّة (أرباب العمل).

● توفير الموارد المالية الكافية لاقتناء العناصر الأساسية الخاصة بالنظام الوطني للإبداع، خاصة القابلة للشراء منها، كبرامج البحث الكبرى Major R&D Programs، مؤسسات البحث ذات التصنيف العالمي World Class Research Institution، الحلول التكنولوجية، التراخيص الأجنبية، توفير مخططات تحفيز قوية، أجور وبيئة محفزة للباحثين والخبراء المؤهلين عالمياً.

● رفع مساهمة المؤسسات الخاصة في حقل البحث والتطوير، من خلال تنويع وتطوير آليات الدعم، تشجيع الأبحاث الفردية والجماعية، التي ترفع مستوى الإبداع بكل إلى المستوى المطلوب في اقتصاد المعرفة.

● تقوية وتدعيم الهيكل المؤسساتي للبحث والتطوير، واتخاذ إجراءات وتدابير تشغيلية و مالية أكثر منها مؤسساتية، ترمي من خلالها للنهوض وترقية قطاع البحث العلمي، وزيادة تدعيمه وتقوية روابطه وصلاته بالمنظمة الاقتصادية والاجتماعية للدولة.

اللغة الإعلامية من منظور قيمي

د. احسن خشة
جامعة قالمة

الملخص

تستخدم اللغة الإعلامية في التعبير عن مختلف الحوادث والظواهر بطريقة تبدو في ظاهرها محايدة وتلتزم بالقواعد المهنية الصحفية، ولكن التمعن في مضمونها يمكننا من الكشف عن التضليل الإعلامي الذي تتغيا تحقيقه وتوجيه المتلقي من خلاله. نركز في تحليلنا على القيم التي تشكل المنطلق الأساس في التعرف على مدى اقتراب اللغة الإعلامية أو ابتعادها عن المرجعية الثقافية للمجتمع، ونورد في هذا الإطار نماذج من الصياغات اللغوية المستخدمة في وسائل الإعلام، لنبين بعضا من أوجه التضليل الذي يكتنفها، وكذا التأثيرات المحتملة في تشكيل الصور الذهنية لدى المتلقين.

الكلمات المفتاحية: اللغة الإعلامية، وسائل الإعلام، القيم.

Abstract

The media language used to express the various incidents and phenomena which seems neutral and abide by the rules of professional journalism but when reflecting on the content we can reveal the misleading media through which the recipient is oriented.

In this analyses, we focus on the values that form the essential start to identify how close the media language or distant from the cultural background of society.

We supply in this framework models of language formulations used in media to show some of the aspects of media misleading as well as their potential impact on the formation of the mental images among the recipients.

Key words: media language, mass media, values

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

مقدمة:

"إن الأصل في اللغة احتواء القيمة ونقلها كما دلت على ذلك الكتب السماوية، فاللغة وعاء يحوي أسمى ما يمكن أن يتعلق به الفرد من معان"¹ من الناحية الإعلامية فإن "ادعاء" الموضوعية والتجرد والحياد والتزام التوازن في عرض المعلومة والحدث يكاد السمة الغالبة التي تشير إليها وسائل الإعلام إما صراحة أو ضمناً. ولكن عند التأمل والقراءة النقدية لما تتضمنه مضامينها يجد أنها تسلك مسارات محددة، وتتغيا تحقيق مقاصد معينة من خلال استخدام متقن للغة الإعلامية بما تتضمنه من رموز وإشارات وصور وتعبيرات ونحو ذلك.

إن المراجعة الواعية للتعبيرات المستخدمة إعلامياً يجد أنها متنوعة وتستغرق أبعاداً مختلفة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والدينية والتاريخية والتعليمية وغيرها، لذلك فإن الوقوف على دلالاتها وأبعادها المختلفة يمكننا من الكشف عن المقاصد المتوخاة منها وأساليب الإعلام في صناعة الرأي العام أو توجيهه والتأثير فيه من خلالها.

تتبدى أهمية هذا المقال في أن وسائل الإعلام كثيراً ما تعتمد إلى استخدام مصطلحات وتعبيرات محددة لتوصيف موضوع ما، وقد يساور بعضنا الاعتقاد بأن المصطلح المستخدم في هذه التغطية الإعلامية هو جزء من صميم مهنة الصحفي الذي قد يبذل ما يستطيعه من جهد في تنوير الرأي العام بما يحدث. ولكن الحقيقة قد تكون غير ذلك إذا ما أمعنا النظر في مدى مطابقتها للواقع الذي تتصدى لوصفه رمزيا عبر وسائل الإعلام.

¹ - عزي عبد الرحمن، الإعلام وتفكك البنيات القيمية في المنطقة العربية، تونس، الدار المتوسطة للنشر،

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

إن الوقوف على دلالات هذه التعبيرات الإعلامية لهو من الأهمية بمكان، ذلك لأنه يسمح بالمراجعة والتدقيق بعيدا عن الظروف التي تكتنف الصياغة الإعلامية، والتي يسابق الصحفي فيها الزمن جريا وراء تحقيق السبق الإعلامي. لقد بلغ الاستخدام العشوائي أو المقصود لبعض المصطلحات في وسائل الإعلام حدا كبيرا، بحيث صار يفتقد في الكثير من الأحيان إلى التبصر في المعاني التي تحملها، ومدى تحقيقها للمصلحة الاجتماعية والفردية، لذلك نحاول في هذه المقال استعراض اللغة الإعلامية من زاوية قيمية، وذلك من خلال بعض النماذج من تضليل اللغة الإعلامية، وكذا اللغة الإعلامية وتشكيل الصور الذهنية، ثم أبعاد التوصيف الإعلامي.

أولا: اللغة الإعلامية وقابلية التضليل الإعلامي

إن اللغة في الوجود أداة مطلقة، ولكنها في الإعلام وظيفة متحركة¹ ويتجلى ذلك في السلطة التي تمارسها على المتلقي، فتجعله يدرك الأشياء بالطريقة التي تحدها له، سواء أكانت حقيقية أم مضللة.

واللغة ذات مؤثرات دلالية يحققها المعنى الحسن، ومؤثرات لفظية يحققها نظام الصنعة اللفظية، وما تتمتع به الألفاظ من خصائص أسلوبية تزيد جمالها في تراكيبها السياقية².

وتكمن أهمية اللغة الإعلامية في كونها توجه عبر وسائل الإعلام، إلى قطاعات واسعة من الجماهير، على اختلاف مستوياتهم سواء أكانوا من النخبة أو من عامة الناس.

والمؤكد أن الواقع الذي تقدمه وسائل الإعلام هو واقع رمزي ينقل الأحداث والوقائع والظواهر ويعبر عنها باللغة التي لا تتطابق أحيانا مع الواقع

1- عبد السلام المسدي، السياسة وسلطة اللغة، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2007، ص 9

2- محمود عكاشة، خطاب السلطة الإعلامي، القاهرة، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، 2005، ص

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

الفعلي أو الحقيقة المفترضة، فضلا عن الاعتبارات الأخرى المرتبطة بالخلفية الإيديولوجية لرجل الإعلام وانعكاساتها على طريقة الصياغة والكلمات التي ينتقيها في التعبير عن الواقع¹، وعليه فإن "اللغة علامات ولكنها علامات تدل إذا حضرت وتدل إذا غابت، وعندما تحضر قد تدل بما تقول، وقد تدل بما توحى به دون أن تقوله، وربما أوهمت أنها تقول وتعرف أن المتلقي سيستدرجه إبهامها، ولكنها تحتفظ بما به تنكر أنها أوهمت²."

ومما لا ريب فيه أن عملية إبداع التعبيرات المناسبة إعلاميا، والتي تؤدي الغرض اجتماعيا ليست عملية هينة، ولا تقوم على فعل إعلامي عابر مثلما قد يعتقد البعض، بل هي نتاج جهد يقوم به مختصون ببراعة كبيرة، تخفي ورائها خلفيات مبدعيها وآرائهم.

إذ تستخدم وسائل الإعلام تعبيرات مختلفة مثل: "هزيمة بطعم الفوز"، "هزيمة مشرفة"، وهي من قبيل التلاعب بالألفاظ الذي يؤثر في نفسية المتلقي، وتجعله يتقبل الوضع ولا يسهم في تغييره، أو يكون سلبيا تجاهه، كما تسمي أشياء عديدة بغير مسمياتها فتسمي "العدوان" دفاعا عن النفس، وتطلق على التراجع والانهزام والانسحاب "إعادة انتشار"، وتطلق على الخمر الذي يذهب بالعقل ويفتك بالصحة "مشروبات روحية"، وتصف الربا الذي ينخر اقتصاد الأمة ويكرس التباين الكبير بين الفقراء والأغنياء "فوائد"، وتنعت الاحتلال الظالم الذي

¹ - لغويا تعبير الواقع يرتبط عادة باللموس، أي الشيء الذي يمكن معاينته بصفة مجسدة. فلسفيا: الواقعية ترى أن وجود الأشياء لا يتوقف على إدراك العقل لها فهي موجودة سواء أدركها هذا الأخير أم لا. أدبيا الواقعية هي محاولة تقدم الحياة بصفة واقعية دون الإغراق في المثاليات. إعلاميا: فانه يتضمن الجرد والجسد ووفقا لتعبير عزوي، " المخيال الإعلامي " الذي يمثل: حالة تضمن المشاعر النفسية الاجتماعية التي تتكون بفعل ما يتعرض له الجمهور العربي الإسلامي عامة من محتويات وسائل الاتصال من جهة، وبفعل ما يحمله هذا الجمهور من مخزون تراثي وأسطوري من جهة أخرى. انظر: عبد الرحمن عزوي، الفكر الاجتماعي المعاصر والظاهرة الإعلامية الاتصالية، الجزائر، دار الأمة، 1995، ص 185.

² - عبد السلام المسدي، مرجع سابق، ص 165.

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

يهلك الحرث والنسل بـ"استعمار"، كما تدمج مفردات متناقضة تنتزعها من سياقها الأصلي مثل "النيران الصديقة"، "الأم العازبة" وهي تعبيرات مضللة لا تعكس المعنى الحقيقي وتلتف على المقصود الفعلي.

ويعتمد التضليل على ما تتيحه وسائل الإعلام من إمكانيات للاحتواء والاستقطاب والتأثير والتخدير أيضا، بالإضافة إلى قابلية الأفراد للتأثر بما يتعرضون له بحواسهم، وهو ما ينعكس على إدراكهم بعد ذلك.

فالتضليل الذي تمارسه وسائل الإعلام يتجلى في عدة مظاهر " منها ما هو عقلي، ومنها ما هو كلامي، أكان لفظيا أو خطيا أو مسموعا، ومنها ما هو سيكولوجي، ومنها ما هو مشهدي، ومنها ما هو الكتروني عبر شبكات الانترنت"¹

وتضطلع الاستعدادات التي يمتلكها الإنسان بأدوار لا يستهان بها في عملية التأثير، إذ أنها تشكل أرضية خصبة ينطلق منها صاحب المصلحة في تضليل الآخرين، وتزييف وعيهم واستدعاء توجهات وسلوكيات تتوافق مع مآربه.

كما يستهدف التضليل المكونات العقلية والتفكيرية والتحليلية والمنهجية والسياقية للإنسان، والعقل الإنساني يتعرض للتضليل من خلال أسباب متعددة، إما بأمراض عضوية قد تصيبه، وإما بسبب النسيان والتشتت وعدم التركيز، وإما لعدم قدرته على الاستيعاب والمعرفة، أو لعدم تمكنه من الإدراك والإحاطة بالقضايا المنطقية، وبالمنهجية: كالتحليل والتعليل والتركيب والاستقراء والربط السببي. فالناس بغالبيتهم لا يحبون الغوص والتعمق بالقضايا المنهجية والمنطقية الشائكة، إنما ينجذبون إلى ما يطيب لهم، وما يطابق تمنياتهم السيكولوجية من كلام"²

¹ - كلود يونان، طرق التضليل السياسي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2009،

² - المرجع السابق، ص 17.

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

ثانيا: نماذج من تضليل اللغة الإعلامية

يتبدى التضليل الإعلامي عبر الصياغة اللغوية من خلال العديد من المصطلحات والتعابير المتداولة في وسائل الإعلام المختلفة، والملاحظ أنه يمكن تصنيفها إلى مجالات متعددة بحسب موضوعاتها، ونظرا لاعتبارات متعلقة بالمحددات المكانية لهذه الدراسة فسنكتفي بذكر بعض النماذج الإعلامية، لعلها تلفت نظر الباحثين لتقديم إسهامات أخرى ضمن تخصصات معرفية متعددة، تسهم في تنوير الرأي العام من جهة وتنبه العاملين في وسائل الإعلام لاستدراك الجوانب السلبية في استخدامات اللغة الإعلامية بما يتوافق مع ضوابط الموضوعية والتقييد بالإطار القيمي والثقافي الذي يميز مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

1-الاستعمار والانتداب والوصاية :

لقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: " هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها " سورة هود، الآية 61 ، "والاستعمار هو طلب العمارة بأن يطلب من الإنسان أن يجعل الأرض عامرة تصلح لأن ينتفع بما يطلب من فوائدها"¹

ومصطلح "الاستعمار" يدل هنا على معنى استصلاح الأرض البوار واعمار الربوع الخراب واستزراع الحضارة واستنبات التقدم، وفي الاستعمار دلالة على أن أهل الأرض مغلوبون على أمرهم، وأنهم في أشد الحاجة إلى من يستثمر لهم أراضيهم ويشيد لهم معمارهم، ويستخرج ما في خزائنها الطبيعية من ثروات، ولما تشكلت عصبة الأمم سنة 1920 أضفت على الاحتلال شرعية كاذبة، وأرادت أن تستر عورة الفعل بستر اللغة فقالت هو "الانتداب" ، وفي هذا اللفظ إعراض عن الحديث عن الذين وقع عليهم الفعل (المستعمرين بفتح الميم) والتفتات

¹ - من موقع هدى القرآن، متاح على الرابط:

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

إلى من يوكل إليه أمرهم: كيف نختاره لهم وكيف نتخيره ونصطفه فننتدبه، حتى لا نقول إننا فرضناه عليهم واغتصبنا إرادتهم، ولم يمض عقدان ونصف حتى أصبح اللفظ فاضحا لذاته، فجاءت هيئة الأمم المتحدة سنة 1945 وأقامت مقام لفظ الانتداب لفظا آخر هو "الوصاية" وهو يعني إعلان صريح عن قصور الموصى عليه¹.

ومثال ذلك أن فرنسا احتلت الجزائر مدة قرن وأثنى وثلاثين عاما، مارس فيها المحتل الفرنسي الغاشم أساليب التنكيل والبطش والتخريب كلها، ومع ذلك لا يزال يعتبر لدى البعض "استعمارا"، بل بلغ الأمر إلى حد تمجيد تلك الفترة المظلمة عندما صادق البرلمان الفرنسي في 23 فيفري 2005 على قانون تمجيد "الاستعمار"، في الوقت الذي لم يخلف وراءه إلا الدمار والخراب، كما تم تنصيب مؤسسة "الذاكرة لحرب الجزائر وتونس والمغرب".

ولقد احتلت فلسطين من قبل الجيش البريطاني في عام 1917 وتم توصيف هذا الاحتلال على انه "انتداب" بريطاني عليها من قبل عصبة الأمم.

2- المقاومة والإرهاب: انظر كيف تم التعبير عن المقاومة في العراق وأفغانستان والشيشان ضمن قنوات إخبارية مختلفة: فهم (الأسرى) حسب قناة الجزيرة القطرية، وهم (المحتجزون) حسب قناة CNN الأمريكية، وهم (النزلاء) حسب قناة BBC البريطانية²

¹ - عبد السلام المسدي، مرجع سابق، ص ص 197، 198.

² - حسن مظفر الرزو وآخرون، ثورة الصورة: المشهد الإعلامي وفضاء الواقع، بيروت، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص 135.

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

وانظر كذلك كيف تم وصف الأراضي الفلسطينية ضمن القنوات السالفة الذكر: فحسب الجزيرة (الأراضي المحتلة)، وفي قناة CNN (الأراضي المتنازع عليها)، وفي قناة BBC (الأراضي المتنازع عليها)¹ يقول روبرت فيسك: انه عندما يقرأ عبارة "قتل في تبادل لإطلاق النار Crossfire أو في صدامات Clashes فإنه يعرف أن القاتل إسرائيلي وأن الضحايا فلسطينيون.. وهذا التصوير يجعل القتل مقبولا. إن الفلسطينيين دائما يموتون في الصدامات أو في تبادل لإطلاق النار بينما الإسرائيلي يقتل بواسطة مسلح فلسطيني أو نتيجة عمل إرهابي منظم"²

ويضيف روبرت فيسك أيضا: أن وسائل الإعلام الغربية لا تستخدم كلمات مثل اغتيال أو قتل لوصف العمليات التي تقوم بها إسرائيل لاغتيال شخصيات فلسطينية، أو قتل الفلسطينيين، ويعرض فيسك مثال شديد الأهمية على ذلك حيث قام المسؤولون في هيئة الإذاعة البريطانية بإصدار تعليمات إلى أعضاء هيئة التحرير بمنع وصف عمليات قتل الفلسطينيين على أيدي القوات الإسرائيلية بأنها عملية اغتيال أو قتل، حيث تستخدم هذه الكلمات فقط لوصف القتل الإسرائيلي، أما بالنسبة للفلسطينيين فتستخدم كلمة Targeted Killings، والتي تحمل معنى أن القتل في هذه الحالة تم لتحقيق أهداف مشروعة، وهذا يجعل قتل الفلسطينيين مبررا.

3- الحق الفلسطيني ومصطلحات الأزمة والقضية والصراع:

إن المتابع لطرائق المعالجة الإعلامية تجاه موضوع الحق الفلسطيني يلحظ بوضوح أن هناك تعددية في أساليب التعبير تجسد إلى حد بعيد الواقع السياسي والقانوني للحق

¹ - المرجع السابق، ص 135.

² - سليمان صالح، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ص 313.

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة
الفلسطيني، سواء تعلق الأمر بالمواثيق الدولية الصادرة في هذا الإطار، أو حتى في مواقف
الدول العربية من هذا الموضوع.
يمكن في هذا السياق التمييز بين المصطلحات التالية المتداولة في المعالجة الإعلامية
عبر فترات زمنية مختلفة:

أ- **الأزمة الفلسطينية:** من الناحية اللغوية يحمل هذا المصطلح "الأزمة" الطابع
الاستعجالي والذي يتطلب حلا سريعا، لتجاوز المرحلة الحرجة التي يعانها مجتمع ما أو
دولة معينة.

ومن ناحية أخرى ارتبط هذا التعبير بالرقعة الجغرافية الفلسطينية، نظرا للظروف
التاريخية التي عايشتها العديد من الدول العربية بعد سقوطها تحت الاحتلال الفرنسي
والبريطاني.

ب- **الصراع العربي الإسرائيلي:** وهنا كانت الدول العربية في حالة من المواجهة مع
المحتل الإسرائيلي في محاولة لاستئصال الكيان الإسرائيلي الجاثم فوق الأراضي الفلسطينية.
وفي هذه الفترة برز الشعار العربي المعروف "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" للدلالة على
أولوية تحرير الأرض الفلسطينية.

إن مصطلح الصراع من الناحية اللغوية يحمل مدلولاً أقل حدة من مصطلح الأزمة،
من جانب آخر يكون أكثر وضوحاً من حيث أهدافه واتجاهاته وأبعاده وأطرافه، وهنا
استقر رأي الدول العربية على محاولة حسمه عسكرياً بمشاركة جيوش عربية، بدل حسمه
فلسطينياً من خلال إمدادهم بالسلاح والعتاد اللازمين على اعتبار أنهم أعرف بجغرافية
المنطقة الفلسطينية.

كما أن مصطلح الصراع يوحي كذلك بأن الطرفين قد يكون لهما نفس الأحقية
بامتلاك الأرض الفلسطينية، وهنا قد يقتضي الحل الأمثل أن يتنازل كل واحد عن جزء مما
يعتبره حقاً له.

ج- **القضية الفلسطينية:** وهذا الاصطلاح المتداول إعلامياً له دلالة سياسية بحيث
أنها تعتبر قضية جدلية تتسع فيها مجالات الرأي والرأي الآخر، لتباين الأطروحات بين من

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة
يرى في أن فلسطين أرض فلسطينية بحكم التاريخ والواقع، وبين من يتبنى شعار "أرض بلا
شعب لشعب بلا أرض"
بالإضافة إلى ذلك أن توصيف الحق الفلسطيني على أنه فضية تحمل دلالة أنها ذات
طبيعة وقائية، تحفظ حالة السكون التي تميز المنطقة.

4-موقعة الجمل:

وهي من الناحية التاريخية تشير إلى معركة وقعت في البصرة عام 36
هجرية بين قوات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والجيش الذي يقوده الصحابي
طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام بالإضافة إلى أم المؤمنين عائشة-رضي الله
عنها- التي ذهبت مع جيش المدينة في هودج من حديد على ظهر جمل، وسميت
المعركة بالجمل نسبة إلى هذا الجمل¹
واستعمل الإعلام المصري التعبير نفسه للدلالة على هجوم قادته مجموعات
تمتطي الجمال والاعتداء على متظاهرين في ميدان التحرير بالقاهرة مصر صباح
الأربعاء 2 فيفري 2011، وراح ضحيتها 11 فردا وإصابة 1300 جريح.
كما استخدم الإعلام العراقي نفس التعبير حين نقل خبر اتهام 70 نائبا
أغلبهم من القائمة العراقية عمليات نينوى بتكرار "موقعة الجمل" مطالبين بإجراء
تحقيق شامل في الانتهاكات التي تعرض لها المتظاهرون في ساحة الأحرار وسط
الموصل في 07 جانفي 2013²
والإشكال الذي تثيره هذه التسمية تكمن في كونها تستدعي حدثا تاريخيا
إسلاميا، وتبغى إسقاط مواقف الأطراف المتنازعة فيه آنذاك على توجهات
الجهات المتصارعة حاليا، وهذه مسألة في غاية التعقيد بالنسبة للمؤرخين، وقد
تلقي بالكثير من نقاط الالتباس في وعي المتلقين حول مدى مشروعية الفعل

¹ - من موقع الوكيبيديا، متاح على الرابط : -موقعة_الجمل/wiki/Ar.wikipedia.org

² - جريدة المدى، يومية عراقية، العدد 2700، الثلاثاء 15 كانون الثاني 2013

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة
وأحقية هذا الطرف أو ذاك. ناهيك عن اختلاف الظروف والملابسات، فنجد
مثلا أن الطرفين المتنازعين في الحالة الأولى مسلحان، بينما لا يعدو الأمر في الحالة
الثانية أن يكون اعتداء يشبه اعتداء قطاع الطرق على أناس امنين.

5- "دولة إسرائيل"- مثلما يسميها البعض:-

تشير إلى شرف الانتساب إلى إسرائيل، وفيها استحضار للمعاني الدينية
المرتبطة بمعاناة النبي يعقوب عليه السلام، وهنا إشارة إلى أن اليهود الذين استوطنوا
بفلسطين في معاناة تستحق الشفقة والعطف إنسانيا، وتجسد هذا الأمر قانونيا
من خلال قانون "معادة السامية"

6- التبشير الديني:

التي أصبحت تجري على ألسنة الصحفيين في كثير من وسائل الإعلام
المرئية والمسموعة والمكتوبة من دون الانتباه إلى خطرها الايديولوجي والديني، فانه
يسعى -من خلالها- إلى خلخلة يقينيات المسلم، من خلال التسويق للحمولة
العاطفية التي تدل عليها. انه هو المبشر الحامل للخير والمحبة والسلام، بينما يدل
غيره على التنفير والإرهاب¹

7- البرزخ:

على سبيل المثال كتب "عبد الحلیم قنديل" في جريدة القدس العربي ليوم
23 ديسمبر² 2012 مقالا اختار له عنوان "مصر في البرزخ"، ف"البرزخ" هو
مصطلح ديني في العقيدة الإسلامية يشير إلى مرحلة انتقالية بين الموت والبعث،
واستعماله إعلاميا للتعبير عن واقع اجتماعي دنيوي قد نختلف في رؤيته وتقييمه،
يجعل البعض يعتبره استخفافا بمعتقدات دينية، وقد يفهم كذلك بأنه مبالغة رمزية

¹ - عبد الله ايت الأعشير، مكر اللغة ودهائها، الكويت، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 556، نوفمبر
2011، ص 60.

² - عبد الحلیم قنديل " في جريدة القدس العربي ليوم 23 ديسمبر 2012

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

تتجاوز الواقع المراد وصفه وهنا يكيف بأنه تغليب للرأي على الخبر، وتعبير عن الذاتية، وهذا ما يتناقض مع موثيق الشرف الإعلامية.

ومن الناحية الاجتماعية فان هذا التوصيف لا يكون مستساغاً، لأنه قد يصطدم ببعض مكونات الهوية -والتي يعتبر الدين جزءاً رئيسياً فيها في سياقنا الثقافي- مما قد يجعل الأفراد يدركون الفكرة بطريقة سلبية عندما يقارنون دلالات لفظ "البرزخ" في مخزون ذاكرتهم ووعيهم، وبين توظيف المصطلح في التعبير عن واقع أو حالة ما مختلف حولها، مما يجعلهم قد يعتبرون توظيف اللفظ في غير موضعه.

8- شيطنة الآخر:

"ورد ذكر الشيطان في القرآن الكريم 75 مرة يمكن حصر معنى ما وردت فيها: فيها إخبار عن إضلاله لأدم وحواء وتحذير من إتباع خطواته، وعن أمره بالفحشاء ووعده بالفقر، وعن تحبط ابن ادم بالمس وفي التعوذ منه واستدلاله للمؤمنين بسبب بعض ذنوبهم وتخويفه لأنصاره وأوليائه، وذم صحبته وعزمه في إضلال بني ادم والأمر بمقاتلة أولياء الشيطان.."¹

نجد في تعبير الشيطنة كلمة "الآخر" ويقصد به الغير، وقد يحمل أيضاً عدم إعطائه قيمة، والمقصود بهذا التعبير هو تشويه صورة شخص أو حزب أو جماعة أو دولة لتحقيق هدف ما .

وقد كتب الكاتب الصحفي فهمي هويدي مقالاً في صحيفة الشروق المصرية بعنوان: شيطنة السلفيين، وكتب في بداية مقاله "هل هناك علاقة بين حملة شيطنة السلفيين وبين المرحلة الثالثة من الانتخابات النيابية؟"²

¹ - من موقع شبكة قمة لخدمة المصمم العربي، متاح على الرابط:

www.qmah.com/forum/t17843.html

² - من موقع جريدة الشروق المصرية، متاح على الرابط:

www.shorouknews.com/columns/viewox?id=a3bbe772-89b3-43f4-82aa-3b3e48cafd62

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن حشة

ويقصد بذلك حملة تشويه هذه الفئة الاجتماعية -التي لها قناعاتها وأفكارها- عند بعض الإعلاميين أو السياسيين، والذين يعمدون إلى تسليط أضواء سلبية كثيفة على مواقفها وسلوكياتها بهدف تشويه سمعتها لدى الرأي العام، مما يحد من انتشارها أو نفوذها الاجتماعي أو السياسي.

والملاحظ أن هذه الفئة -كغيرها- لها ما لها وعليها ما عليها، قد يتفق حول أفكارها أو في جزء منها بعض الناس، كما قد يختلف حول ذلك ويعارضها آخرون، وبمعنى آخر فإن حضور الجانب الايجابي أو السلبي بقدر معين يبقى وارداً، أما التركيز على الجوانب السلبية دون غيرها، أو تعمد المبالغة في تصويرها يعتبر فعلاً تضليلياً لا تقبله أخلاقيات المهنة الإعلامية.

9-أخونة الدولة:

هو تعبير أطلقته بعض التيارات السياسية على جماعة الإخوان في مصر والتي أسسها حسن البنا في مارس عام 1928 كحركة إسلامية، وانتشر فكر هذه الجماعة في أقطار مختلفة وصلت إلى 72 دولة في القارات الست¹، وهذه الأخيرة لها واجهة سياسية في مصر تتمثل في حزب الحرية والعدالة، وتسعى بعض وسائل الإعلام المصرية التي تستخدم هذا التعبير الذي يدل على سعي هذا التنظيم السياسي إلى التغلغل في مفاصل الدولة المصرية ومؤسساتها المختلفة.

وهذا التوصيف الإعلامي يحمل على المعنى السلبي من حيث سعيه لتشويه سمعة الخصم السياسي وتصويره في شكل خطر داهم يريد بسط هيمنته واستثثاره بشؤون الدولة بطريقة انفرادية واقتصائية، وكأن هذا الخصم السياسي لا يعتبر من مكونات شرائح المجتمع المصري عند البعض، في الوقت الذي يحتمل أن يكون أكثرها أهمية وتعبيراً عن الإرادة الشعبية مثلما أثبتت ذلك الانتخابات الرئاسية لسنة 2012 في مصر.

¹ - من موقع الوكيبيديا، متاح على الرابط: /الاخوان_المسلمون ar.wikipedia.org/wiki

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

بالإضافة إلى ذلك نجد أن الانتشار السياسي لأي حزب في مختلف المؤسسات يعبر عن طموح مشروع يخص كل الأحزاب السياسية وليس حزب العدالة والحرية الذي يمثل "جماعة الإخوان" وحدهم. وكان الأولى التركيز على مدى توفر معيار الكفاءة بدل تسليط الأضواء الكاشفة على الانتماءات السياسية والأيديولوجية التي هي من صميم الحريات الشخصية والتي تستوعبها معاني المواطنة في إطار الدول المعاصرة، ناهيك عن إمكانية استثارها للعداوة وتأجيج مشاعر الكراهية ومعاني الإقصاء التي تميز مجتمعات ما قبل الدولة.

لقد تعدى استخدام هذا التعبير إلى مؤسسات مختلفة مثل جامعة الأزهر، وهنا استحدثت الآلة الإعلامية المصرية تعبير "أخونة الأزهر" ويقصد به أن مهمة الاستيلاء على مؤسسات الدولة من طرف هذه الجماعة مستمر، وقد استهدف في هذه المرة مؤسسة دينية لها مكانتها في المجتمع المصري.

10- القصاص للشهيد:

وهذا التعبير فيه توظيف لمدلول آية الكرمة: "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون" سورة البقرة، الآية 179
إن الحق يريد أن يحذرنا أن تأخذنا الأريحية الكاذبة، والإنسانية الرعناء، والعطف الأحمق، فنقول: نمنع القصاص. كيف نغضب لمعاقبة قاتل بحق، ولا نتحرك لمقتل بريء؟ إن الحق حين يشرع القصاص كأنه يقول: إياك أن تقتل أحدا لأنك ستقتل إن قتلت، وفي ذلك عصمة لنفوس الناس من القتل.¹

نشرت جريدة المصري اليوم بتاريخ 22 جانفي 2013 خيرا مفاده أن جماعة الإخوان وحزبها السياسي تنظم مليونيات غدا تحت عنوان "القصاص للشهيد"²

¹ - من موقع إسلاميات، متاح على الرابط:

www.islamiyyat.com/elsh3rawy/sharawy1/albakara/179.htm

² - من موقع جريدة المصري اليوم، متاح على الرابط:

today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=368279

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

والملاحظ أن الاستخدام المفرط لمصطلح "الشهيد" وتوصيف الكثير من حالات الوفاة به، قد يهوي بقيمته في النفوس، وقد يجر إلى بعض اللبس في الأذهان عند البعض، خاصة وأنه ارتبط في الأصل بالمواقف التي يقابل فيها المسلم الصادق عدواً أجنبياً يخالف عقيدته فيقتل فيكتب عند الله شهيداً.

ثالثاً: اللغة الإعلامية في ميزان القيم:

1-التناقض مع القيم الثقافية:

تشكو العديد من الألفاظ المستخدمة لتوصيف بعض الظواهر إعلامياً من الانفصام النكد بين الدال والرباط القيمي والحضاري الذي يربطه بها، مما يجعله غير متناسق مع ثقافة البيئة ومقوماتها.

إن توصيف جماعة مسلحة مثلاً في منطقة معينة يضيف عليها حكماً تقييمياً يساهم في ترسيخ انطباعات إيجابية أو سلبية لدى الرأي العام بحسب طريقة التعبير، وهنا نميز بين: حركة مقاومة، مجموعة إرهابية، مجموعات متمردة، ونحو ذلك.

فرد الظلم والعدوان ومقاومته بجميع الوسائل المتاحة يعتبر من القيم الثقافية لدى مجتمعاتنا، وبالتالي لا يسوغ أن يتم استبدالها بتعبيرات أخرى لا تعكس محتواها الحقيقي، أو تتداخل مع معاني أخرى سلبية في الاستعمال المحلي أو الدولي.

2-تجريد اللغة من أبعادها القيمية والثقافية والحضارية:

ما من شك في أن "الأصل في اللغة احتواء القيمة ونقلها"¹، ذلك لأنها وثيقة الصلة بالسياق الاجتماعي والثقافي الذي تمارس فيه، "فاللغة تتميز بقيمتها الممثلة لثقافة، أو حضارة متميزة، ومتى تراجعت أو تلاشت القيمة، لا تعود اللغة

¹ - عبد الرحمن عزي، فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربية، في كتاب: اللسان العربي

وإشكالية التلقي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 13

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

أداة ثقافة أو حضارة، بل تصبح مجرد أصوات تستخدم لتحقيق بعض المنافع ليس إلا"¹

فلفظ "الشهيد" مثلا يتضمن معنى التضحية في سبيل قيمة عليا، له ارتباط بجزء آخروي، كما يتضمن شحنة دينية لها ارتباط بقيم المجتمع الدينية، وهو يختلف عن دلالة لفظ "متحرر" الذي يتضمن دلالة مرفوضة قيما، ويترتب عليها عقاب آخروي.

لا ريب أن تقليد الآخرين والاكتفاء بالترجمة الحرفية البعيدة عن السياق الثقافي والقيمي يجعلنا في موقف من يركب القطار بدون بطاقة هوية، وهويتنا هي الأفكار التي تحملها اللغة وترتبط بقيمنا الثقافية والحضارية، وتتجلى مثلا في نظرتنا إلى الأسرة وقدسيتها رباطها، وقيم التعامل مع الأبناء والآباء...

ولذلك فإن الترجمة الحرفية لا تفي بالغرض قيما وثقافيا، لأنها قد تنقل أفكارا خاطئة ومضللة ترتبط بالسياق الثقافي والحضاري للغة الأصلية.

¹ - المرجع السابق، ص 36

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

3- "الممنوعات الثقافية" والألفة الاجتماعية:

وعليه فإن الإصرار على توظيف بعض المصطلحات التي تعكس بعض السلوكيات أو المظاهر السلبية مثلا قد يضيف نوعا من "المشروعية الاجتماعية" عليها، كأن نقول "الاستعمار"، "الأم العازبة"...، بحيث ينتقل من كونه أمرا مستهجنا لا يسوغ الاقتراب منه إلى واقع مألوف لا يثير الاستياء، وهو أمر قد ينجر عنه الكثير من التطبيقات السلوكية الاجتماعية السلبية.

ويمكن تشبيه ذلك بالشخص الذي يستمع مثلا إلى الكلام البذيء، فإنه إن استمر على هذه الحال، فإن درجة ممانعته النفسية لهذا العنف اللفظي تتناقص مع مرور الوقت وتكرار الاستماع، فيحدث نوع من الألفة مع اللفظ البذيء، وربما انتقل هذا الفرد إلى التطبيق السلوكي من خلال استخدامه لألفاظ بذيئة، وقد يتطور الأمر إلى أن يصبح جزءا من حديثه العادي.

رابعا: اللغة الإعلامية وتشكيل الصور الذهنية:

"إن اللغة ليست مجرد رموز تحمل الرسائل ولكنها الوسيلة التي تحمل الثقافة، وتساهم في تشكيل السلوك الإنساني"¹

يمكن القول بأن الغرض الأساسي من توظيف المصطلحات في وسائل الإعلام هو التأثير على الجمهور وتشكيل صور ذهنية وصور نمطية عن موضوع ما أو مجتمع معين ونحو ذلك.

الكلمات في وسائل الإعلام لها صورتان من الوجود: وجود بالقوة، ووجود بالفعل، فكل كلمة كما يقول أولمان أيضا تسمع أو تنطق تترك في أثرها مجموعة من الانطباعات في ذهن كل من المتكلم والسامع، يشترك فيها الأول بطريق ايجابي، وخاصة في وسائل الإعلام بوصفه بادئا بالاتصال، والثاني بطريق سلبي بوصفه مستقبلا.²

¹ - سليمان صالح، مرجع سابق، ص 42.

² - المرجع السابق، ص ص 87، 88.

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

لقد حادت وسائل الإعلام في الزمن المعاصر عن وظيفتها في توزيع المعارف والمعلومات والحقائق بشكل يقترب أو يبتعد عن الموضوعية والحياد، إلى مرحلة أصبحت فيها توظف عن قصد منهجية مدروسة لتوجيه الوقائع وقولبتها وفق رؤية تفسيرية خاصة، تذهب بها بعيدا عن أخلاقيات الإعلام المتعارف عليها في موثيق أخلاقيات المهنة الإعلامية الدولية والوطنية منها على حد سواء.

فمنذ السبعينيات من القرن العشرين ، عمد الصحفيون الأمريكيون بشكل أكبر إلى اعتناق أسلوب تفسيري لتقاريرهم الصحفية، وحل الأسلوب الجديد محل الأسلوب الوصفي التقليدي لرؤية الأخبار : من قال ماذا ومتى وأين ولماذا ؟

أما الآن فتمتاز الحقائق مع التحليل بجرية أكبر في التقارير الإخبارية بالولايات المتحدة الأمريكية، فأصبحت الأخبار تبنى حول الأفكار التفسيرية، والحقائق عندئذ هي المواد التي تستخدم لتوضيح الفكرة المختارة¹

إن الكيفية التي تمت بها تغطية الإعلام الغربي لسقوط الرئيس الروماني "تشاوشيسكو"، تكشف إلى حد كبير عن الوجه الآخر في مسرح الأحداث السياسية ، ودور الإعلام في صياغة القرار السياسي ، "فنيكولاي تشاوشيسكو" كان حتى أمس القريب الشخصية الأوربية الشرقية الأحب إلى قلوب القادة والشعوب في الغرب .

لماذا ؟ لأن الإعلام الغربي نقل إليهم صورة زعيم ذلك البلد الصغير الذي تمرد على جيروت الاتحاد السوفياتي فأبقى على علاقاته مع إسرائيل ، ورفض المشاركة في غزو تشيكوسلوفاكيا ، وقاطع حلف وارسو عسكريا ، ورفض مقاطعة اولمبياد لوس أنجلس وحده دون جيرانه .. فجأة نقل الإعلام الغربي صورة مختلفة عن " المثال " الطيب، فإذا به ديكتاتور، متحجر، يرعى الفساد والمفسدين ..

¹ - دوريس جراير، دينيس ماكويل، بيبا نوريس، سياسة الأخبار وأخبار السياسة، ترجمة زين نجاتي، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص 44.

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

فتسابقت دول العالم على التبرؤ من علاقتها به ، بل سعت بعضها إلى تحريض جيشه وشعبه عليه .. ومثل تشاوشيسكو ، ديكتاتور بنما مانويل نورييجا .. ضحية من ضحايا الإعلام"¹

ولعل العملية التي تم بها إسقاط ياسر عرفات إعلاميا ، تمثل مثالا آخر ، "لقد وضع عرفات في محرق العدسة ، والتركيز على شخصه ، هو أكبر نجاح دعائي إسرائيلي جعلته هذه الدعاية هدفا سياسيا لها منذ البداية وعن سابق تصور وتصميم . وقليل علينا القول أن الصحافة الغربية قد سارت على الأثر وتبعته ، لقد لعبت الدعاية الإسرائيلية مع عرفات على سويتين متناقضتين ، فتارة كان يشار إلى رئيس السلطة الفلسطينية كأنه مصدر التدخل الذي يعمل في الوقت المناسب لتنسيق الاعتداءات التي تدمي شوارع تل أبيب أو القدس أو حيفا ، وتارة كان يمثل في سقوطه كقائد عجوز مهان ، يمسك به خصمه الذي هزمه واضعا فوهة مسدسه على صدغه"²

خامسا: أبعاد التوصيف الإعلامي:

تؤدي التعابير المستخدمة إعلاميا مجموعة من الوظائف ضمن السياق الفردي والجماعي، وبناء على ذلك فإنه يمكن تصنيفها إلى أبعاد متعددة تتمثل في البعد الاجتماعي، البعد السيكولوجي، البعد القيمي، والبعد الإعلامي، ينبغي مراعاتها في ضبط الوصف المناسب لمختلف الظواهر والأحداث، لكي تؤدي إلى تحقيق المصلحة الاجتماعية والفردية، والجدول أدناه يختصرها ويوضح المعايير التي تميز هذه الأبعاد.

جدول من وضع الباحث يوضح المعايير الواجب توفرها في التعابير الإعلامية

المعايير	الأبعاد
----------	---------

¹ - المرجع السابق، ص 45

² - دينيس سيفر، جوس دراي، حرب إسرائيل الإعلامية، ترجمة غازي أبو عقل، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2003، ص ص 74، 75

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

البعد الاجتماعي	العبرة . الرقابة	الشعور الجمعي	التوافق الاجتماعي
البعد السيكولوجي	البراءة	تقدير الذات والآخر	التوازن النفسي
البعد القيمي	الأصالة	التعبير	التجديد
البعد الإعلامي	الصياغة اللغوية	القيمة	الحكمة

1-البعد الاجتماعي:

من الناحية الاجتماعية فان الكلمات التي نستخدمها تنقل إلى الآخرين شحنات ايجابية أو سلبية، فقد تؤدي إلى الرفع من المعنويات أو إلى الحط منها. إننا نجد مثلا أن الفئات الاجتماعية المختلفة قد تحمل نظرة سلبية عن الأطفال المولودين بطريقة غير شرعية، مما يجعل علاقاتهم وسلوكياتهم تجاه هذه الفئة يشوبها الارتياب والشك وسوء الظن، وكأنهم مسؤولون عن هذه الوضعية، وهو ما يحول دون اندماجهم في المجتمع، وقد تمتنع العديد من الأسر عن مصاهرة هؤلاء الأفراد، ولنا أن نتخيل انعكاسات ذلك على المجتمع. لذلك فان التضامن الاجتماعي يمكن أن يتخذ مظهرين أساسيين، أولهما الطابع الرسمي والذي تسهر عليه الدولة بجميع هيئاتها ومؤسساتها، والثاني يقوم به المجتمع عن طريق منظماته الرسمية أو ما يعرف بالمجتمع المدني، ويكون التكامل بين الهيئات الرسمية ومنظمات المجتمع المدني السمة الأساسية الغالبة ضمن سياسة اجتماعية واضحة المعالم، تهدف إلى إدماج هذه الفئة اجتماعيا لكي تساهم بفعالية في البناء والازدهار الاجتماعي.

إن توصيف الابن الذي جاء بطريقة غير شرعية يحتاج إلى مراجعة ، فإطلاق وصف "الطفولة المسعفة" يحمل في طياته شحنة سلبية لا تخدم أصحابها

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

وليست في صالح المجتمع ككل، إذن كيف يمكن وصف الابن الذي جاء بطريقة غير شرعية؟ وما هو اللفظ الذي يحقق مصلحة المجتمع ويحد من الانحراف الخلقي، ويحقق في الوقت ذاته مصلحة الفرد المعني ويحميه من نظرة المجتمع السلبية؟

وهناك العديد من الظواهر والقضايا التي تحتاج إلى إعادة نظر عاجلة فمثلاً ما هو اللفظ الذي يناسب الشخص الذي يعاني من إعاقة؟ هل يسوغ مثلاً أن نضع له بطاقة مكتوب عليها "بطاقة معوق"؟ ألا يؤثر ذلك على نفسيته ويعيق تفاعله الاجتماعي؟

هذه جملة من الإشكالات التي تحتاج إلى مراجعة وإعادة ضبط، حتى تتحقق الدقة في استخدام التعابير والمصطلحات المناسبة، والتي تحمل مضمونا قيمياً وتحقق مصلحة اجتماعية، وهذا أمر لا يمكن أن يرى النور دون جهد المخلصين من القائمين على مجامع اللغة العربية والهيئات المختصة في العلوم الاجتماعية والإنسانية المختلفة.

2- البعد السيكولوجي:

تشير الباحثة Yvonne Oswald¹ في كتابها "لكل كلمة قوتها، طور لغتك وأضيء حياتك Every Word Has Power, switch on your language and "turn on your life"، أن الكلمات التي نستخدمها تتضمن طاقة سلبية منخفضة، وهناك كلمات تستخدم تتضمن طاقة إيجابية مرتفعة، وهي في الحالتين تؤديان إما إلى حالة نفسية جيدة أو سلبية سيئة، وأن الفرد إذا أراد أن يغير من حياته لا بد أن يغير الكلمات التي يستخدمها إذا كانت تحمل دلالات سلبية.

¹ - أخصائية صحة ذهنية، وخبيرة في البرمجة اللغوية العصبية، وخبيرة في مؤسسة لتعليم الرياضيات والتدريس، انظر كتاب: ايفون أوزوالد، لكل كلمة قوتها، الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة جرير، الطبعة الأولى، 2009

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

واعتمادا على المثال السابق فانه من غير اليسير على الفرد أن يساهم في الحركية الاجتماعية إذا كان موضع اتهام في المجتمع لسبب أو لآخر، وعلى الرغم من أن هذه الفئة لا تتحمل ذنب الانحراف الاجتماعي إلا أن نظرات المجتمع السلبية تلاحقها ، ولا تلتصق لهم العذر في ما هم فيه، وهذا قد ينعكس على تقديرهم لذواتهم واتزانهم النفسي لأنهم يفتقدون إلى الإشباع العاطفي الأسري، ويواجهون بالرفض الاجتماعي، وقد يقودهم ذلك إلى الانحراف لأن المجتمع يرفضهم ولو بصورة غير معلنة.

3- البعد القيمي:

تعتبر اللغة تعبيرا عن قيمة معينة، وقد تعكس إيديولوجيا معينة، وهنا لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار أن تتوافق طريقة التعبير مع القيمة حتى تؤدي دورها على أفضل وجه.

أنظر المثال التالي: عندما اشتد الحصار على ياسر عرفات، في شهر مارس 2004، أرسل صيخته : " يريدوني أسيرا أو طريدا أو قتيلا.. أنا أقول لهم: سأكون شهيدا، شهيدا، شهيدا"

وهي عبارة استدعى فيها الراحل المعاني الدينية التي يمكنها أن تهز وجدان كل مسلم يعرف قيمة هذا الكلمة، ومكانة صاحبها. وذلك بصرف النظر عن النوايا والمقاصد والتي قد لا تتوافق مع التصريحات العلنية، ومع ذلك فإنها ستؤدي أكلها عند المتلقين وتجعلهم يتضامنون مع قائلها أيا كانت درجة مطابقتها لما يبطنه من نوايا وما يخفيه من أهداف.

4- البعد الإعلامي:

وهنا يجب أن تكون الصياغة اللغوية دقيقة، تعبر بصورة شاملة عن المفهوم، ولا تتضمن أي نوع من التضليل أو تغليب الرأي العام. ومن جهة ثانية يجب أن تعبر هذه الصياغة اللغوية عن القيم الأصيلة للمجتمع سواء أكانت من

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

مصدر ديني أو مصدر اجتهادي انطلاقاً من قيم دينية. وبالإضافة إلى ذلك من الضروري أن تكون هذه الصياغة بطريقة حكيمة.

انظر كيف تم التعبير عن المقاومة في العراق وأفغانستان والشيشان ضمن قنوات إخبارية مختلفة: فهم (الأسرى) حسب قناة الجزيرة القطرية، وهم (المحتجزون) حسب قناة CNN الأمريكية، وهم (النزلاء) حسب قناة BBC البريطانية¹

وانظر كذلك كيف تم وصف الأراضي الفلسطينية ضمن القنوات السالفة الذكر: فحسب الجزيرة (الأراضي المحتلة)، وفي قناة CNN (الأراضي المتنازع عليها)، وفي قناة BBC (الأراضي المتنازع عليها)² ألا يدل ذلك على أن هناك انحيازاً إعلامياً تضبط بوصلته الاعتبارات الإيديولوجية والسياسية والثقافية والحضارية في كل مجتمع، على اعتبار أن ما نشهده في وسائل الإعلام هو مرآة عاكسة للبنية الثقافية والسياسية والاقتصادية السائدة في المجتمع.

خاتمة:

اللغة الإعلامية وثيقة الصلة بالسياق الاجتماعي والثقافي الذي تمارس فيه، فاللغة تتميز بقيمتها الممثلة لثقافة، أو حضارة متميزة، ومتى تراجعت أو تلاشت القيمة، لا تعود اللغة أداة ثقافة أو حضارة، بل تصبح مجرد أصوات تستخدم لتحقيق بعض المنافع ليس إلا³

ليس من اليسير فصل التعابير الإعلامية عن الإيديولوجية الإعلامية التي تتبناها المؤسسة الإعلامية، والتي يجتهد الاعلاميون في تجسيدها حتى تكون

¹ - حسن مظفر الرزو وآخرون، ثورة الصورة: المشهد الإعلامي وفضاء الواقع، بيروت، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص 135

² - المرجع السابق، ص 135

³ - عبد الرحمن عزي، فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربية، في كتاب: اللسان العربي وإشكالية التلقي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 36.

اللغة الإعلامية من منظور قيمي ----- د. احسن خشة

ممارستهم الإعلامية متوافقة مع السياسة الإعلامية المتبناة، فيتجنبوا مقص الرقابة، ويتفادوا مقصلة حارس البوابة.

كما أننا لا ننكر أيضا أن الإعلام العربي يعاني من تبعية لما تقدمه وكالات الأنباء العالمية من معلومات وأخبار غريبة المنشأ والصياغة والخلفيات التي تكمن ورائها، وهنا نجد أن التحدي يكمن في التحقق باستقلالية مهنية تجرد المعلومة والخبر من رواسب الإيديولوجية والثقافة الغربية والمصلحية، إلى التكييف الإعلامي المحايد والموضوعي الذي يتطابق مع الواقع الحقيقي.

وبالإضافة إلى ذلك فإن لجوء بعض الوسائل الإعلامية إلى الترجمة الحرفية للتعابير الأجنبية قد ينقل معها العديد من القيم والأبعاد الثقافية التي قد لا تنسجم مع سياقنا الثقافي والقيمي.

ما يمكن التنبه إليه في ختام هذا البحث أن التعبيرات الإعلامية ليست دائما محايدة، بل كثيرا ما تنحاز ايدولوجيا وثقافيا وتبعا لمصلحة ما تنغيا تحقيقها والتمكين لها في عقول ونفوس المتلقين.

إن استخدام المصطلحات التي تتغام مع إطارنا الثقافي تجعل المعالجة الإعلامية ذات قيمة وترتفع بمستوى أدائها حضاريا، لأنها تعبر عن خصوصية المجتمع الثقافية ولا تستورد قوالب أجنبية لها خصوصياتها وسياقها المعرفي والثقافي.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة: رؤية قيمية أ. نورالدين لبجيري جامعة سيكدة

ملخص:

تعالج هذه الدراسة ضوابط نشر مواد الجريمة في وسائل الإعلام، لكن وفق رؤية قيمية شاملة، منضبطة بالمبادئ المرجعية والمحددات القانونية والمعرفية، حيث رصدت مجموعة من الضوابط المتعلقة بكل جزء أو مرحلة من مراحل عملية النشر، فرصدت مجموعة من الضوابط المتعلقة بالرسالة، وكذا الضوابط المتعلقة بالمرسل، والضوابط المتعلقة بمصدر الرسالة، والضوابط المتعلقة بظروف النشر، والضوابط المتعلقة بوسيلة النشر، والضوابط المتعلقة بطريقة الوصول إلى الخبر، والضوابط المتعلقة بالإخراج، وترى الدراسة ضرورة التزام عملية نشر مواد الجريمة بالبعد القيمي، حتى يسير المحتوى الإعلامي في الاتجاه الإيجابي له.

Abstract:

This study addresses the standards of broadcasting crime reports in the media from a global axiological vision obeying the referential principles and legal and epistemological requirements. It establishes a set of standards for each part or stage of diffusion. It is about standards relating to the following elements: message, sender, message source, diffusion conditions, diffusion means, how to access information and finally implementation. This study finds that the operation of crime articles diffusion must comply with axiological dimension so that the media content may be oriented positively.

Keywords: Broadcast Standards; Crime, Axiological Vision.

تمهيد

يرتبط النشاط الإنساني في أغلب حالاته بالتوجهات القيمية والأخلاقية، وتُعد الأنشطة المهنية مثالا عن ذلك، والنشاط الصحفي واحد من هذه الأنشطة، التي تستند إلى منظومة خلقية، تتسع في بعض المجتمعات وتضيق في البعض الآخر، كما قد ترتبط بالدين في مجتمعات، أو بالقانون في مجتمعات أخرى أو بهما معا، وتدعم في بعض المجتمعات بمجموعة من موثيق الشرف المهنية، وتعتبر هذه المنظومات الإطار الضابط والمهيمن على النشاط الإعلامي، كما أنها الحاكم لسلوكات أفراد المهنة، وتعمل المؤسسات الرسمية في مختلف دول العالم على جعل النشاط الصحافي يسير وفق خط منسجم مع ما هو منصوص عليه من أحكام قانونية تضبط الممارسة الإعلامية، كما تعمل بعض المؤسسات المهنية من أجل أن ينسجم نشاط الصحفيين مع مبادئ موثيق الشرف التي تعاهدوا على احترامها، وبخاصة إذا ارتبط نشاطهم بما يمس حقوق المواطن ومصالح المجتمع ومؤسساته.

إن الجريمة من المواضيع التي تدخل في النشاط المتصل بحقوق المواطن ومصالح المجتمع، وقد درجت الصحافة اليومية في الفترة الحالية على نشرها بشكل دوري ومنتظم¹،

¹ - توصلت إلى هذه النتيجة العديد من الدراسات نذكر منها:

- حليلة عايش: "الجريمة في الصحافة الجزائرية: تحليل مضمون أخبار الجريمة في جريدة الشروق اليومي"، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير (غير منشورة)، نوقشت بجامعة منتوري، قسم علوم الإعلام والاتصال قسنطينة، 2008-2009.

- محمد بن سليمان الصبيحي، التغطية الإعلامية لنشر أخبار الجريمة في الصحافة السعودية دراسة مقدمة للمشاركة في الحلقة العلمية التي نظمتها كلية الدعوة والإعلام بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، حول: نشر أخبار الجريمة الأخلاقية وقضاياها، 3 محرم 1431هـ.

- فتحي حسين أحمد عامر، أخلاقيات الصحافة في نشر الجرائم، ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2006.

- Carolyn A. Stroman & Richard Seltzer, Media Use and Perceptions of Crime, Journalism Quarterly, Vol, 62, No, 1, spring, 1985.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

ولذلك تحاول هذه الدراسة معالجة جانب مهم في عملية النشر هاته، من خلال التعرض للضوابط التي ينبغي مراعاته عند نشر الجريمة أو إذاعتها وبثها.

وتتأسس أهمية هذه الدراسة على التخوف من الانفلاتات الحاصلة في مجال نشر أخبار الجريمة التي قد تمس الأفراد والمجتمعات في خصوصياتهم، كما قد تمس المنظومة القيمية، وتؤثر على نظرة الأفراد لبعض المبادئ القيمية الراسخة، وتبرز كذلك أهمية الدراسة بالنظر إلى طول مدة النقاش الدائر في الوسط الأكاديمي والوسط المهني الصحفي عن الجدوى من نشر أخبار الجريمة، وإلى زيادة تمسك جزء كبير من المؤسسات الإعلامية بتوسيع توظيف أخبار الجريمة في وسائلها الإعلامية¹، وهو أمر يدفع إلى ضرورة انضباط سير عملية نشر أخبار الجريمة بالمبادئ القيمية، حتى يسير خط نشر هذه المواضيع على استقامة داعمة لنشر المواضيع الأخرى، في إطار تحقيق الأهداف القيمية للمجتمع.

المشكلة البحثية: تعتبر الجريمة واحدة من أهم المواضيع التي تهتم بها وسائل الإعلام المختلفة، وتنشرها بأشكال مختلفة، إذ منها ما يثبت على شكل سلوكيات مجبذة يؤديها أبطال الأفلام والمسلسلات ومسلسلات الرسوم المتحركة، ومنها ما يثبت على شكل استطلاعات عن حياة الفنانين والشخصيات المؤثرة في المجتمع، كما قد يتم النشر بشكل مباشر من خلال سردها كأخبار، وتعد الصحافة المكتوبة من أهم الوسائل الإعلامية التي تولي لمواضيع الجريمة حيزا معتبرا من مساحتها، "ولقد كانت بدايتها مع انتشار الصحافة الصفراء في العالم الغربي"²، ثم أخذت تمتد إلى الصحف الإخبارية، نتيجة عوامل عدة،

¹ - وقد أكدت العديد من الدراسات هذه النتيجة، انظر على سبيل المثال:

- حليلة عايش، "الجريمة في الصحافة الجزائرية: تحليل مضمون أخبار الجريمة في جريدة الشروق اليومي"، مرجع سبق ذكره.

- محمد بن سليمان الصبيحي، التغطية الإعلامية لنشر أخبار الجريمة في الصحافة السعودية مرجع سبق ذكره.

- فتحي حسين أحمد عامر، أخلاقيات الصحافة في نشر الجرائم، مرجع سبق ذكره.

- Carolyn A. Stroman & Richard Seltzer, Media Use and Perceptions of Crime, Journalism Quarterly, Op.cit.

² - عبد اللطيف حمزة، أزمة الضمير الصحفي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1960، ص115.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

بعضها مرتبط بالجمهور وقيمه، وبعضها مرتبط بمصلحة الجريدة، ولقد كان من آثار هذا الامتداد: العمل على زيادة المساحة المخصصة لهذا النوع من الأخبار، إضافة إلى زيادة الاهتمام بنشر أصناف عدة من الجرائم، بعضها كان حضوره في وسائل الإعلام محل نقاش كبير، وتم تخصيص مواقع مهمة في صفحات الجريدة لهذا النوع من الأخبار دلالة على أهميته، بالنسبة للجريدة أو بالنسبة للقراء، وأمام هذا التوسع في نشر أخبار الجريمة نتساءل عن حدود حرية نشر مواضيع الجريمة، عبر طرح التساؤل الجوهرية: ما هي الضوابط القيمة التي تتحكم في عملية نشر أخبار الجريمة في الصحافة المكتوبة؟

ثانياً: تحديد المفاهيم

1- تحديد مفهوم القيم: قبل تحديد مفهوم المنظور القيمي سنحاول تقديم تعريف

للقيم:

أ- لغة: تدل كلمة القيمة في اللغة على عدة معاني، والقيمة مشتقة من الفعل قام بمعنى: وقف وانتصب وبلغ واستوى، وفي قوله تعالى: ﴿فاستقيموا إليه﴾ (سورة فصلت:)، أي التوجه إليه دون الآلهة. وقومت الشيء فهو قويم أي: مستقيم¹، وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وذلك الدين القيم﴾ (سورة البينة:3)، يقول الرازي: "أي أحكام قيمة، أما القيمة قولان: الأول: قال الزجاج مستقيمة لا عوج فيها تبين الحق من الباطل، من قام يقوم، وهو كقولهم: قام الدليل على كذا إذا ظهر واستقام.

الثاني: أن تكون القيمة بمعنى القائمة؛ أي هي قائمة مستقلة بالحجة والدلالة، من قولهم: قام فلان بالأمر يقوم به، إذا أجره على وجهه.²

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿دينا قيماً﴾ يقول الرازي أيضاً: "قال صاحب الكشاف القيم فعل من قام، كسيد من ساد، وهو أبلغ من القائم، وقرأ أهل الكوفة ﴿قيماً﴾

¹ - محمد مرتضى الزبيدي،، تاج العروس، ج9، دار صادر، بيروت، لبنان، 1966م، ص35-36.

و- إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1999م، ص217.

² - الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج3، بيروت: دار الفكر، 1981، ص42.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لجيري

مكسورة القاف خفيفة الياء، قال الزجاج هو مصدر بمعنى القيام كالصغر والحول والشعب والتأويل: دينا ذا قيم¹. فعلى رأي الزمخشري صاحب الكشاف أن الإسلام دين يتضمن القيم.

وفي لسان العرب: "القيمة: واحدة القيم... والقيمة ثمن الشيء بالتقوم... وقيم الأمر: مقيمه، وأمر قيم: مستقيم،... وقوله تعالى: ﴿فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ﴾؛ أي مستقيمة تبين الحق من الباطل على استواء وبرهان، عن الزجاج. وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾؛ أي دين الأمة القيمة بالحق، ويجوز أن يكون دين الأمة المستقيمة... والقيم: السيد وسائس الأمر،"².

ب- اصطلاحاً: استعملت كلمة القيم في اختصاصات معرفية عدة، وكل اختصاص أعطى لها دلالة اصطلاحية معينة³، ومن أهم الرؤى التي قدمت لتعريف القيم:

- القيم أغراض ورغبات واهتمامات وتفضيلات، أي أنها أشياء وموضوعات مرغوباً فيها.

- القيم هي ما يؤشر عليه اتجاهات وسلوكيات الأفراد.

- القيم غايات وأهداف.

- القيم معايير (قواعد) تحدد ما ينبغي فعله من الفاعلين في الظروف الخاصة.

- القيم معتقدات يتحدد من خلالها اتجاهات الفاعلين.⁴

ونرى أن هذه المنظورات قد انصرفت إلى الاستدلال على القيم، وليس إلى تعريفها؛ لأن التعريف يتطلب التطرق إلى كنه الشيء وماهيته، ولعل دافعهم في ذلك هو محاولة

¹ - المرجع السابق، ج13، ص10.

² - جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج12، دار صادر، بيروت، (ب ت)، حرف الميم، مادة قوم، ص 500-504.

³ - الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية المطلقة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص29.

⁴ - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1999، ص 56-58.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

إثبات إمكانية دراسة القيم دراسة إمبريقية، لتخطي تلك الانتقادات التي وضعها الراضون لإدخال القيم في المناهج والدراسات العلمية. ومن التعاريف التي حاولت التطرق إلى ماهية القيم، تعريف عبد الرحمن عزي: "الارتقاء، أي ما يسمو في المعنى، والقيمة معنوية وقد يسعى الإنسان إلى تجسيدها عمليا كلما ارتفع بفعله وعقله إلى منزلة أعلى... وفي منظورنا فإن القيمة ما يعلو عن الشيء ويرتبط بالمعاني الكامنة في الدين"¹.

ج- التعريف الاجرائي: سنحاول أن ننطلق من التعريف اللغوي، لإعطاء فهم أكثر شمولية للقيم، "بمتابعة الحقل اللغوي لمفهوم «قيمة»، وأصلها اللغوي «قوم» نجد أن مفهوم قيمة يكون ذا صلة بمفاهيم متعددة، مثل: قيمة الشيء، الثبات، التمسك، الاستقرار، الدوام، الاستمرار، البقاء، الاستقامة، الحق وعدم الميل، دفع الباطل، القيادة والسياسة، التقويم الاعتدال، الاستواء، التعديل للصحيح، الشمول، العزم والفعل ودوام الفعل، المحافظة والإصلاح، البيان والوضوح، الالتزام والإلزام، التمام والكمال، الأساس والضرورة، العماد والنظام، الدفاع والمدافعة عن القيم والحق، الجماعة، الرغبة والاعتقاد،..."²، ولو حاولنا أن نصنف هذه المفردات لأمكننا تقسيمها إلى المجموعات الآتية:

- المجموعة الأولى: الاستقرار، الثبات، عدم الميل، الاستمرار، البقاء.
- المجموعة الثانية: الأساس، الضرورة، العماد، النظام، الكمال، الحق.
- المجموعة الثالثة: الاستقامة، الاعتدال، المحافظة، الالتزام، التمسك، الرغبة.
- المجموعة الرابعة: الإصلاح، الدفاع، المدافعة، التقويم، دفع الباطل.
- المجموعة الخامسة: البيان، الوضوح، الإتمام.

ونلاحظ أن المجموعة الأولى، تعبر عن خواص القيم كضابط منهجي لحركة الأفراد ووتصوراتهم، وأساس لحدود هذه الحركة وهذا التصور، وتشير المجموعة الثانية إلى خواص القيم كإطار مرجعي، كما تشير المجموعة الثالثة إلى خواص القيم كمنهج للسير والحركة،

¹ - عبد الرحمن عزي، دراسات في نظرية الاتصال، نحو فكر إعلامي متميز، سلسلة كتب المستقبل

العربي رقم 28، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2003، ص108.

² - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مرجع سابق، ص63.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

وتشير المجموعة الرابعة إلى خواص القيم كمبادئ إجرائية لنشاطات هادفة ومنسجمة وخصائص المجموعات الثلاث الأولى، كما تشير المجموعة الخامسة إلى خواص القيم كمبادئ لأعمال فنية وجمالية متقنة وهادفة ومؤثرة¹.

وعليه فالقيم تشير إلى المبادئ والأحكام التي تستند إليها السلوكيات، سواء عند الاستمداد منها، أو كضابط لها، أو كمنهج وطريقة تسير عليها، أو كمبادئ فنية وإجرائية دافعة لها إلى تحقيق أقصى قدر من الإتقان والانسجام مع فعل الله تعالى في الخلق.

د- أنواع القيم: سنعتمد على تقسيم القيم إلى قيم فعالة وقيم أصيلة، استئناسا بتقسيم مالك بن نبي رحمه الله للأفكار إلى أفكار فعالة وأفكار أصيلة.

ونقصد بالقيم الأصيلة: القيم التي يستمد منها الأفراد المبادئ المتعلقة بمرجعيات السلوك وضوابطه ومناهج سيره.

أما القيم الفعالة فهي القيم التي يستند إليها الفعل ويستمد منها المبادئ المتعلقة بفعالية سلوكياته ومواقفه.

ونرى بأن هذا التقسيم يحوي جميع أبعاد القيم وخصائصها، فالقيم الأصيلة تشمل الأبعاد الثلاثة الأولى للقيم وهي:

- البعد الأول للقيم والمتمثل في كونها إطارا مرجعيا للأفراد ولتصوراتهم.
- والبعد الثاني للقيم والمتمثل في كونها ضابط منهجي لحركة الأفراد وتصوراتهم وأساس لحدود هذه الحركة وهذه التصورات.
- أما البعد الثالث فيتمثل في كون القيم تؤسس لمنهج السير والحركة ومبادئ ذلك.

أما القيم الفعالة فتشمل البعدين الأخيرين للقيم وهما:

- البعد الرابع للقيم والمتمثل في كونها مبادئ إجرائية محددة لغاية حركة الأفراد وأهدافهم، كما رسمتها القيم الأصيلة.

¹ -نورالدين لبحيري، "الإشهار في يومية الخبر، دراسة تحليلية من منظور قيمي"، مذكرة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2008-2009، ص 132-133.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لجيري

• والبعد الخامس للقيم ويتمثل في المبادئ الضابطة للجوانب الفنية والجمالية لحركة الأفراد وسلوكاتهم، كما رسمتها القيم الأصيلة.

2- تحديد مفهوم الرؤية القيمية: تتأسس الرؤية القيمية على شمول القيم؛ سواء للمبادئ التي يرجع إليها الفرد عند سلوك معين، أو للمبادئ التي تضبط حركاته وسلوكاته، أو المبادئ التي ترسم له منهج السير والحركة، أو المبادئ الإجرائية التي توصلت إليها المعرفة العالمية في عصر من العصور لجعل السلوكات تتسم بالفعالية الإنجازية أو الفعالية التأثيرية، وهو بهذا التأسيس يسمح باتخاذ معلم واحد سواء عند قياس الظواهر، أو عند تحليلها، أو عند اتخاذ سلوك معين، وبالتالي فالرؤية القيمية في دراسة الضوابط المتعلقة بنشر أخبار الجريمة تشمل:

الجانب الأول: الحديث عن مرتكزات الضوابط؛ ونقصد بها: الخلفية القيمية المؤسسة لضرورة الضوابط في عملية نشر أخبار الجريمة.

الجانب الثاني: الحديث عن مصادر الضوابط، ونقصد بها الإطار المرجعي المتضمن المبادئ المستندة للقيم الأصيلة والقيم الفاعلة التي يرجع إليها كمركز رؤية وكمنطلق في عملية نشر أخبار الجريمة.

الجانب الثالث: الحديث عن ضوابط النشر في كل أجزاء عملية النشر، وليس في الجزء المتعلق بالصياغة، وبالتالي فالرؤية القيمية تشمل الحديث عن الضوابط المتعلقة بالرسالة، والضوابط المتعلقة بالمرسل، والضوابط المتعلقة بمصدر الرسالة، والضوابط المتعلقة بظروف النشر، والضوابط المتعلقة بوسيلة النشر، والضوابط المتعلقة بطريقة الوصول إلى الخبر، والضوابط المتعلقة بالإخراج.

وعليه تتأسس الرؤية القيمية في دراسة ضوابط أخبار الجريمة على ضرورة شمول مجال دراسة الظاهرة لكل العناصر المكونة لعملية النشر وكل العناصر المرتبطة بها، مع ربط ذلك بالمفهوم الشامل للقيم، من خلال دراسة الضوابط مشدودة إلى معلم واحد هو القيم، ببسطها على كامل المساحة المعرفية والممارساتية التي يشغلها النشاط الإعلامي المرتبط بنشر أخبار الجريمة، فنجعل القيم كالروح تسري في بنية الرسالة الإعلامية، وتتحكم في الممارسة

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لجيري

الإعلامية، وهذا يدفع إلى ضرورة دراسة الضوابط المتعلقة بجميع أجزاء عملية النشر، وجميع مراحلها بما في ذلك المرحلة التالية لعملية النشر والتي تظهر فيها الآثار الإيجابية أو السلبية لعملية النشر هاته.

ثالثاً: مرتكزات ضوابط نشر أخبار الجريمة

نقصد بمرتكزات الضوابط: القواعد التي تتأسس عليها دوافع إدراج حدود وضوابط لنشر أخبار الجريمة في الصحافة المكتوبة.

أ- **المرتکز الأول:** أن الضوابط تحقق تمتع المواطنين بحرية الرأي والتعبير، ذلك أن الكثير ممن خرج عن حدود الممارسة الإعلامية، يجعل مبدأ ارتكازه هو أحقيته في التمتع بحرية الرأي والتعبير، مع أن هذه الحرية هي حق للجميع، وليس للصحفيين فقط، وممارسة هذه الحرية بشكل مطلق يدفع إلى تصادم سلوكيات الأفراد، بين شاتم لهذا وقاذف لذلك، فيندفع الأفراد وهم يمارسون هذه الحرية إلى الفوضى العارمة، التي يغيب فيها القانون حامي المجتمع، وتغيب فيها السلطة، وتُحْضِرُ فيها القوة، بينما الضوابط هي التي تعادل بين الأفراد في تمتعهم بالحريات، وتقي من الوقوع في التجاوزات التي قد تحصل بسبب ممارسة هذه الحرية، سواء على الأفراد الآخرين أو على مبادئ المجتمع وقيمه ومؤسساته، يقول فتحي الدريني: "الحق لم يشرع ليكون وسيلة تفرض على الناس أضراراً فاحشة، أو تلحق بالجماعة ضرراً عاماً... إذ ليس غاية الحق فردية خالصة حتى يطلق لصاحبه التصرف فيه، بقطع النظر عما يفرض عليه... وبذلك تكون غاية الحق غاية اجتماعية، أي منظور فيها حق الغير، وهذا ما نعنيه بالغاية المزدوجة للحق."¹

ب- **المرتکز الثاني:** إقرار الضوابط هو إقرار لتفوق العقل الإنساني وتمجيد له، هذا العقل الذي توصل بعد توضيحات كبيرة إلى مجموعة من المبادئ العالمية، وإلى خبرات إنسانية ضخمة، وأدرك ضرورتها، لذلك لا يمكن اليوم الحديث عن أي نشاط (يقوم به جماعة من الناس يعيشون ضمن مجتمع معين، صغر أو كبر) لا ينضبط بأخلاقيات معينة،

¹ - فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، 2008م، ص257.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

ولقد عانى العالم (وما زال في مجالات كثيرة) من الحيف والظلم الذي يرتكبه البعض ضد الآخرين، بسبب غياب الضابط لتصرفاتهم، وغياب المبادئ الإنسانية التي تحكم أعمالهم، ولذلك لاحظنا في الدول التي ليس بها قوانين للإعلام، تجاه أهل مهنة الصحافة لوضع موثيق أخلاقية لهم، بل حتى في الدول التي تضم ترسانة كبيرة من التشريعات الإعلامية، نجد أهل مهنة الصحافة بها، ينظمون بين الحين والآخر لقاءات لضبط موثيق شرف، يتعهدون من خلالها على احترام أخلاقيات معينة لهذه المهنة.

ج- المرتكز الثالث: تمتاز الأنشطة الإنسانية بالتداخل، وهذا مرتبط بحاجات الناس لبعضهم البعض، وحاجات المجتمعات لبعضها البعض أيضا، مما يجعل تأثيرات الأنشطة متعددة، فقد يصدر موقف في مجال معين داخل مجتمع معين فتتعدى تأثيراته إلى دوائر أخرى، وقد تصل إلى الدائرة العالمية، وبحكم ارتباط النشاط الإعلامي بجمهور عريض، ومؤسسات متعددة، ومراكز قرار كثيرة، ونظرا لقدرته التأثيرية القوية، فإن الأخطاء التي ترتكب على مستوى النشاط الإعلامي تتعدى حدود الوسيلة الإعلامية إلى دوائر كثيرة، مما يفرض التزامها بعدم تعريض الآخرين لهذه الأضرار، وهو ما يؤسس لفرض ضوابط على ممارساته.

ح- المرتكز الرابع: إن النشاط الإعلامي هو نشاط ظهر في الغرب، وارتبط بنظريات غربية، لم تلتزم بالضوابط الحقة، وفي هذا الخضم بات الحديث عن الضوابط المستمدة من التوجهات القيمية أمرا ضروريا.

رابعا: مصادر ضوابط نشر أخبار الجريمة

نميز بين نوعين من المصادر:

1- **المصادر الأصلية:** وهي المصادر التي أشارت مباشرة إلى بعض الضوابط، أو ضم محتواها المبادئ المؤسسة للضوابط، وتتمثل هذه المصادر في دراستنا في الوحي (القرآن والسنة)، ولقد تحدث القرآن الكريم على بعض الجرائم التي وقعت مثل:

• جريمة قتل أحد ولدي آدم لأخيه: يقول تعالى: ﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

المتقين (27) لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين (28) إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين (29) فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين (30) ﴿سورة المائدة (27-30)﴾.

• جريمة المراودة على الفاحشة والتحريض عليها، واتهام يوسف عليه السلام بذلك: يقول تعالى: ﴿وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب وقالت هيت لك قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون (23) ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين (24) واستبقا الباب وقدت قميصه من دبر وألفيا سيدها لدى الباب قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوءا إلا أن يسجن أو عذاب أليم (25) قال هي راودتني عن نفسي وشهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين (26) وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين (27) فلما رأى قميصه قد من دبر قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم (28) ﴿سورة يوسف (23-28)﴾

• جريمة اتهام السيدة عائشة رضي الله عنها بالفاحشة، وذلك في حادثة الإفك، فقد تحدث عنها القرآن الكريم في سورة النور، يقول تعالى: ﴿لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا وقالوا هذا إفك مبين (12) لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون (13) ولولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم (14) إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم (15) ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم(16). سورة النور(12-16)﴾

وما يلاحظ على الصياغة القرآنية تميزها باندماج مجالات دلالية عدة في العبارة الواحدة، إن صح هذا التعبير؛ بمعنى أن الصياغة تحمل أبعادا اندماجية لدلالات عدة تتبع النص، بعضها قد يرتبط بالدعوة وبعضها قد يرتبط بالعقيدة وبعضها قد يرتبط بالتاريخ وبعضها قد يرتبط بالفقه وهكذا، لأن التفصيل هو من الطبيعة البشرية التي يحتاج فيها

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لججيري

العقل إلى التبسيط حتى يدرك الأبعاد المتعلقة بالظاهرة، أو بعض أبعادها، وبالتالي ينبغي النظر إلى ضوابط أخبار الجريمة المذكورة في القرآن وفق هذه القاعدة، حتى لا نبعد النص عن بعض الدلالات الأخرى التي يحتملها.

2- المصادر الداعمة: وتمثل في منظورنا في اجتهادات علماء الإسلام، وكذا في اجتهادات العلماء والباحثين، في مختلف فروع المعرفة مما له صلة بموضوع الضوابط، واجتهادات أهل المهنة مما لا يتعارض مع نصوص الشريعة، ومن الاجتهادات التي قدمها علماء الإسلام: المنهج الذي بنى عليه علماء الحديث نقدهم للروايات، وفي هذا يقول عجاج الخطيب: "وإذا كان هذا المنهج متبعا في العلوم الشرعية، فإنه يمكن الإفادة منه في منهج الأخبار الصحفية"¹. ومما يستفاد منه في هذا المجال ما يأتي:

• ينطلق علماء الجرح والتعديل عند نقد الرواية في المجتمع المنتشر فيه الوضع (والإضافة والتشويه) من فرضية عدم ثبوت الرواية لإثباتها أو نفيها؛ أي ينطلقون من الشك للوصول إلى اليقين، خاصة وأن الرواية متعلقة بمصدر تشريعي رئيس هو السنة النبوية، لذلك روي عن الإمام مالك "أن الناس على الجرحه حتى تثبت عدالتهم"²، ويستفاد من هذا أن المعلومات والأخبار المهمة للمجتمع والمعلومات الخطيرة على حياة أفراد المجتمع والمؤثرة على قيمهم ينبغي التثبت منها قبل نشرها والاعتماد عليها، ولذلك فإن التثبت من أخبار الجريمة هو عمل أولي قبل نشرها والاعتماد عليها.

¹ - محمد عجاج الخطيب، أضواء على الإعلام في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1987، ص 106.

² - أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ج 10، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط، 1981م، ص 95.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

• ليس كل ما يعرف ينشر ويبلغ، وهذا ما صرح به الكثير من علماء الحديث، وقبلهم الصحابة رضوان الله عليهم. وفي الحديث: {كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع} ¹.

• أن التشديد في تدقيق مصدر الروايات مرتبط بحالة المجتمع ومدى قربه من الالتزام بتعاليم الإسلام، فقد كانت الرواية تنقل شفهيًا، وبحكم عدالة مجتمع الصحابة وأغلب ناقلي الرواية في عصر التابعين لم تكن هناك حاجة، في طلب معرفة مصدر الرواية، ولما انتشر الوضع (أي دخل المجتمع في مرحلة مغايرة) بات الالتزام بطلب مصدر الرواية ضروري.

• لا يعد من الغيبة الكلام في مصدر الخبر عند نقده وغربلته، لأن الصحفي سيجد نفسه في أحيان كثيرة أمام معلومات متناقضة مما يدفعه لإعمال النقد، وهو ما يدفع للكلام في مصادر تلك الأخبار أو في السؤال عنها لمعرفة الصادق من الكاذب. كما يدخل في هذا النوع من المصادر ما دونه أهل المهنة من قواعد ومبادئ خلقية لهذه المهنة مما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، وكذا ما نصت عليه قوانين النشر والمطبوعات في مختلف الدول مما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية.

خامسا: الضوابط القيمية التي تتحكم في عملية نشر أخبار الجريمة

1- الضوابط المتعلقة بالرسالة:

الأخطاء المرتكبة في مواضيع الجريمة مكلفة جدا، وتبعاتها قد تتعدى المؤسسة الإعلامية إلى محيط أوسع، ولخطورة ذلك فقد نصت العديد من التشريعات على مجموعة من الضوابط تتعلق بمضمون الرسالة الإعلامية، ومنها أخبار الجريمة، وفي نظرنا أن هذه التشريعات تعوزها الرؤية القيمية، لذلك سنحاول تقديم اجتهاد في هذا المجال، مركّز على

¹ - أبو الحسين مسلم بن الحجاج مسلم، صحيح مسلم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، مقدمة صحيح مسلم، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، حديث رقم 5، 2006م، ص 5.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

الرؤية القيمية، ونرى أن الضوابط المتعلقة بالرسالة المتضمنة أخبار الجريمة على قسمين: ضوابط ترتبط بتحقيق الرسالة بالأصالة، وضوابط تتعلق بتحقيق الرسالة بالفعالية.

أ- ضوابط أصالة الرسالة:

• أن يكون موضوع الجريمة ثابت: وبالتالي لا يجوز نشر موضوع هو محل شك أو محل تثبت، ويتأسس هذا الضابط على تحريم الإسلام للكذب والبهتان والقذف وسوء الظن، يقول تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾ (سورة النور:4)، ويقول سبحانه وتعالى أيضا: ﴿ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانه هذا بهتان عظيم﴾ (سورة النور:16)، ويقول أيضا: ﴿إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم﴾ (سورة النور:15)، ويقول أيضا: ﴿إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون﴾ (سورة النحل:105).

• التحكم القيمي في كتابة موضوع الجريمة: من خلال الابتعاد عن القذف والسب والشتيم والإساءة، وتجنب إطلاق العبارات غير الثابتة والتي تخرج السياق عن مساره، وفي الحديث: {ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء} رواه أحمد، ويدفع التحكم القيمي في كتابة أخبار الجريمة كذلك إلى:

- تجنب ذكر تفاصيل تخص ممتلكات الأفراد، كأن يذكر أن فلانا سرق من منزله كذا وكذا مما لا يرغب الشخص أن يطلع عليه عامة الناس، ويجاول فقط حصر نطاق الخبر في الدوائر والأجهزة الأمنية ذات الصلة بالتحقيق.

- تجنب التفصيل في الجرائم المتعلقة بالأحداث والمراهقين، حتى لا تؤثر على أقرانهم، مع تجنب ذكر أسمائهم حتى لا يتأثر مستقبلهم، وإذا كانت الجريمة هي مخالفة بسيطة فأميل إلى رفض السماح بعرضها مطلقا.

- تجنب إصدار الأحكام على أشخاص الجريمة قبل صدور الحكم النهائي، لأن ذلك من مهام القضاء وليس من صلاحيات الصحفي أو المؤسسة الإعلامية، ومن قد يلجأ بعض الصحفيين إلى إصدار أحكام مسبقة على أشخاص الجريمة بسبب اعتمادهم

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

على أقوال من لهم علاقة بأشخاص الجريمة مثل أقاربهم وأصدقائهم وزملائهم، وهو خطأ يحتاج إلى تنبيه.

- تجنب إيراد أسماء أقارب المتهمين خاصة في جرائم الجنايات، وتجنب كذلك إيراد أسماء أقارب الضحايا خاصة في جرائم الشرف والجرائم الأخلاقية بصفة عامة.

- تجنب الخوض في أعراض الناس وإشاعة أسرارهم.

- تجنب صياغة الجريمة بطريقة تفتح خيال القارئ لتصويرها وتضع احتمالات لمسارها، حتى لا ينساق خيال القارئ وراء الصور الذهنية التي تدفع إلى احتمال تأثره بها.

- أن تراعي الصياغة الدلالة الشرعية والقانونية للمفاهيم المستعملة في نص موضوع الجريمة، بأن لا يكتب الصحفي مثلاً مصطلحاً لا يفهم دلالاته الشرعية أو القانونية.

- إسناد الأقوال إلى مصادرها بكل صدق وثبت، وتجنب التجهيل عند إيراد

مصدر الخبر.

- تجنب ذكر تفاصيل الجريمة: مثل ذكر الخطة التي سلكها المجرمون، حتى لا يستغلها

من في قلبه هوى لاستعمالها في ظروف أخرى، ومن الأخطاء التي يرتكبها بعض الصحفيين ممن لا يحترم هذا الضابط هو ذكر الجريمة كأنها قصة أو رواية أدبية، يأتي فيها على كل ما سمعه، وربما ما لم يسمعه مما يوسعه خياله، وبعض الصحفيين يركزون على الجوانب الغريبة في الخبر ويروون كل الأقوال التي رويت فيها حتى ولو بلغت هذه الروايات حداً غير معقول.

- تجنب الحديث الانتقائي لبعض عناصر الخبر بناء على معيار التشويق أو معيار

الغرابة أو معيار الإثارة والجذب، ومن الأخطاء التي يرتكبها الصحفيون في هذا المجال التركيز على الجوانب الغريبة في الخبر مثل طريقة السرقة، أو على الجوانب المثيرة في الموضوع، وإهمال

الحديث عن الجوانب القيمة للموضوع.

• أن يتمحور موضوع الجريمة على الهدف القيمي للنشر: وهذه ميزة قرآنية

تصاحب كل الأخبار المذكورة في القرآن الكريم، ويعرف هذا الضابط أساساً من خلال

الإجابة على التساؤل الآتي: ما المصلحة من نشر هذا الموضوع، وما مآلات هذا الفعل

(الانعكاسات المحتملة من وراء نشره)؟ ويدفع هذا الضابط الصحفيين على العمل من أجل

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

صب جهودهم في مصب بناء المواطن الصالح، وليس في مصب بناء المواطن المنساق وراء أهوائه ورغباته، ومن الأخطاء التي يرتكبها بعض الصحفيين والمتعلقة بعدم احترام هذا الضابط؛ التركيز على التفاصيل التي لا تحمل أبعاداً قيمة، وإهمال الهدف من إيراد القصة، كما يشمل ذلك ضرورة الانحياز إلى المبادئ الحقة والقيم الأصيلة عند صياغة خبر الجريمة، ومن الأخطاء التي يرتكبها بعض الصحفيين ممن لا يلتزمون بهذا الضابط هو محاولة الوقوف على مسافة متساوية بين المبادئ المرجعية وسلوكيات أشخاص القصة الجرمية بحجة التزام الموضوعية، وهو فهم خاطئ للموضوعية التي تعني في نظرنا التزام معيار واحد عند وصف الظاهرة أو عند تحليلها أو عند إصدار الحكم عليها، وهذا المعيار هو القيم الأصيلة.

• أن يختار موضوع الجريمة محل النشر على أساس قيمي: ويدفع ذلك إلى ضبط المواضيع المنشورة، وترك سياسة ملء الفضاءات الفارغة بأخبار الجريمة، ويستتبع ذلك أن لا تنشر المؤسسة الصحفية كل ما يرد إليها من أخبار الجريمة، وفي الحديث عن حفص بن عاصم رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع} ¹.

ضوابط فعالية الرسالة:

- التوظيف الصحيح للمفردات واستعمال المفهوم منها، والابتعاد عن المصطلحات غير المألوفة.
- توظيف أساليب الإقناع المناسبة لموضوع الجريمة. والتقدم للموضوع بما يناسبه لتهيئة عوامل تتبع القارئ له، ودفعه إلى الانجذاب إليه، وتشويقه لمعرفة الهدف منه.
- أن تراعي الرسالة قيم المجتمع بأن لا يتعارض موضوع الجريمة مع قيم المجتمع، ولا مع تطلعات أفرادة نحو الخير والتقدم.
- ترتيب الأفكار ترتيباً منطقياً.

¹ - أبو الحسين مسلم بن الحجاج مسلم، صحيح مسلم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، مقدمة صحيح مسلم، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، حديث رقم 5، 2006م، ص 5.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبيجيري

• أن تراعي القيم الإنسانية والشعور الإنساني، خاصة عند عرض الصور المصاحبة للمادة التحريية.

• عدم إهمال تتبع مواضيع الجريمة ذات الطبيعة المتسلسلة ومثال ذلك: إيراد خبر عن جريمة لم يصدر فيها الحكم النهائي، فلا يغفل عن إكمال موضوعها بعد صدور الحكم القضائي.

• اعتماد إستراتيجية الإحسان عند تقديم التوجيهات المختلفة المتعلقة بالضحايا وأهاليهم، وحتى بالتوجيهات الخاصة بنصح المجرمين.

• أن تحمل الرسالة مبدأ الثقة: بعض الصحفيين يحاولون ذكر موضوع الجريمة في صورة من الانهزامية والخوف من عرض المبدأ المقتنع به، مثل رفض الحديث عن بعض الجرائم التي يرفض فئات من الناس تصنيفها ضمن الجرائم (مثل بعض أشكال جريمة الرشوة)، أو يستحي من ذكر العقوبة المقررة (الجلد)... الخ.

ج- بعض أخطاء الصحفيين المتعلقة بعدم الالتزام بضوابط الرسالة:

• عدم الانحياز: يتعمد الكثير من الصحفيين عند صياغة خبر الجريمة استعمال تعابير لا توحى بالانحياز إلى الحق، ويعتقدون أن ذلك من لوازم الموضوعية، وهو خطأ ينم عن خلل قيمي في مرجعية الصحفي.

• الحذف من أركان فهم موضوع الجريمة، وقد يكون الحذف من مستلزمات قيمة الصياغة، لكن المراد هنا الحذف المذموم، الذي يكون مصحوبا بنية الميل إلى طرف أو تغطية جزء مهم من الموضوع، أو لتحقيق ضغينة ...

• الانتقائية في تتبع موضوع الجريمة: ويقع هذا في الجرائم التي تتتابع أحداثها، فيروي حلقات منها ويجذف حلقات.

• التركيز على تفاصيل القضية وإهمال العبر المستفادة منها: وربما يتم إهمال ذكر الحكم الصادر في حق المجرمين، أو عدم ربط الجريمة بآثارها على المجتمع والأفراد.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

- توظيف مصطلحات غير مناسبة: سواء التي تحمل دلالات متعددة، قد توهم القارئ بفهم خاطئ، أو التي تحمل دلالة غير قيمية، مثل إطلاق مصطلح "القهوة أو البقشيش" على جريمة الرشوة.
- تقديم الواقعة بشكل مغلق: وتكون في الوقائع التي يرويها الصحفي كشاهد عيان، حيث يرويها بتعابير توحى أنها الحقيقة الكاملة عن الواقعة، بحيث لا يترك هامشا لمعلومات أخرى قد تكون شوهدت من زوايا أخرى لم يرها المراسل.
- التهويل والإثارة في العنوان على حساب المضمون: وهي ظاهرة منتشرة في الصحافة المكتوبة، وتنطلق من إثارة مصلحة الجريدة على المصلحة الشرعية، ومن غياب بعد النظر لدى الكثير من الصحفيين، ومن الجهل بمآلات هذا الفعل وتأثيراته المختلفة.
- الخلط بين الحقيقة والرأي أو بين المعلومة والتعليق: وهو ما لا يمكن القارئ من إدراك الواقعة كما حدثت، وبالتالي تكون تصرفاته إزاءها مرتبطة بفهم راوي الواقعة الخبرية، وليس بالمعلومات المستقاة من الواقعة.
- بتر الحادثة من سياقها التاريخي والموضوعي.
- تصوير تفاصيل الجريمة كأن القارئ يراها.

2- الضوابط المتعلقة بالمرسل: المرسل هو ناقل الرسالة، أي ناشر موضوع الجريمة، ويشمل هنا رئيس التحرير إذا كانت مسؤولية النشر ملقاة على عاتقه، أو مدير التحرير إذا كانت مسؤولية النشر ملقاة على عاتقه^{*}، وكذا كاتب موضوع الجريمة، والملاحظ أن مواصفات المرسل لمواضيع الجريمة لا تختلف كثيرا عن مواصفات الصحفي الذي يؤدي نشاطات أخرى، ونرى أن هذه المواصفات مرتبطة أساسا بهذه المهنة، ولتوضيح ذلك نقول: إن بعض الباحثين المهتمين بالإعلام الإسلامي يركزون عند حديثهم عن مواصفات الإعلامي على بعض الصفات التي هي واجبة في الأصل على جميع المسلمين، مثل

* تلقي أغلب التشريعات الإعلامية الصادرة في دول المغرب العربي مسؤولية النشر على مدير التحرير، فيما تتجه أغلب التشريعات الإعلامية الصادرة في دول المشرق العربي، إلى إلقاء المسؤولية على رئيس التحرير.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة - - - - - أ. نور الدين لبجييري

الإخلاص والصدق، ويهتمون الحديث عن مواصفات الإعلامي المرتبطة بنشاطه، ونرى أن النشاط الإعلامي كغيره من الأنشطة الأخرى، فإذا تحدثنا مثلا عن مواصفات الفلاح سنذكر جملة من المواصفات المرتبطة بالكفاءة في المجال الفلاحي والدراية بهذا النشاط، وكذلك الحال عند الحديث عن مواصفات المعلم،... الخ، لكن عند الحديث عن مواصفات الإعلامي يتم إهمال جانب مهم من مواصفاته المرتبطة بنشاطه المهني، لذلك حاولنا التركيز على هذا الجانب من المواصفات، لأهميته في نظرنا، ولنا في هذا الأمر استئناسا بما فعله علماء السنة، عندما لم يأخذوا صنعة الحديث إلا ممن يحسن هذه الصنعة، وفي هذا يقول الإمام مالك: "أدركت سبعين ممن يقول قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عند هذه الأساطين -وأشار إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم- فما أخذت عنهم شيئا، وإن أحدهم لو أوّتمن على بيت مال لكان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن."¹، وتتمثل الضوابط المتعلقة بالمرسل في:

• امتلاك مرسل الرسالة للبعد القيمي: والبعد القيمي يدفع الصحفي لأن تكون له مرجعية واضحة ومنهجية عمل منضبطة، ومعالم حدودية راسمة لمجال عمله، بحيث يستمد سلوكياته ومواقفه من المبادئ التي تحويها المنظومة القيمية، مما يمكنه من تمييز مواضيع الجريمة الصالحة للنشر من غيرها، ويمكنه من معرفة الزاوية التي ينبغي تسليط الضوء عليها، عند صياغة مواضيع الجريمة، وتمكنه من كبح رغبته في الانسياق وراء ما يطلبه الجمهور، وفي كبح رغبته في السعي وراء مصالح مؤسسته إذا رآها تعتمد الوسائل غير المشروعة، كما أن هذا البعد يدفع الصحفي إلى المراقبة الذاتية لنشاطه، والمحاسبة المستمرة لعمله، كما يدفعه إلى الإكثار من الاستشارات اللازمة لنجاح عمله، والمعينة له على فهم حدود عمله، والضابطة لكلماته حتى لا تخرج عن حدود الشرع وحدود القانون، مثل استشارة القانونيين واستشارة الفقهاء واستشارة أهل الاختصاص في موضوع الجريمة التي يرغب نشرها.

¹ - أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (ب ت)، ص16.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

• أن يكون عدلا: أي تتحقق فيه العدالة، يقول تعالى: ﴿...وأشهدوا ذوي عدل منكم...﴾ (سورة الطلاق:2)، وقد نص عليها علماء الحديث كشرط في راوي الحديث، وهي صفة جامعة، تعبر عن اتصاف مرسل الرسالة بالإخلاص والورع والتقوى والدافعة له لتجنب المعاصي ومنها الكذب والغش والخداع، وتعرف العدالة في عصرنا إما بالسمعة الحسنة والتي يشهد لها جماعة من المؤمنين، مثل الجماعة المرتادة على الصلوات الخمس في المساجد، أو باختبار مصدر الخبر، في قضية أو مجموعة قضايا، بشرط أن يكون هذا الاختبار سرا وعلى فترات مختلفة.

• امتلاك الكفاءة المهنية والحس المهني والخبرة الضرورية لمباشرة هذا النوع من الأنشطة الصحفية: يقول تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ (سورة الإسراء: 36) والغريب أن الكثير من الصحف توجه الصحفيين المبتدئين للقيام بهذا النوع من الأنشطة، رغم صعوبته ورغم خطورة الأخطاء المرتكبة فيه، ولذلك لا بد لمن يطلع بهذه المهمة أن يكون كفتا لها، حائزا على خبرة مهنية مؤهلة لأداء هذا العمل، ممتلكا للحس المهني الدافع له إلى فهم الإشاعة من الخبر، والأخبار التي هي "بالون اختبار" من الأخبار الواقعية... الخ، وقد كان علماء الجرح والتعديل يمتلكون الحس النقدي يميزون به الحديث المعلول من غيره مما قد يخفى على علماء غير متخصصين في الجرح والتعديل، ومثل الحس الفني الذي يمتلكه صانع الذهب مما يجعله يميز الذهب الصافي من الذهب المغشوش بمجرد النظر إليه أو لمسه، ولنا في صفات نقاد الحديث خير دليل على ذلك؛ فقد روت لنا كتب السنة من اتصافهم بحس الصنعة أخبارا كثيرة منها: قال بن المديني: "أخذ عبد الرحمان بن مهدي على رجل من أهل البصرة -لا أسميه- حديثا، قال فغضب له جماعة، قال: فأتوه، فقالوا: يا أبا سعيد من أين قلت هذا في صاحبنا؟ قال: فغضب عبد الرحمان بن مهدي وقال: رأيت لو أن رجلا أتى بدينار إلى صيرفي فقال: انتقد لي هذا. فقال: هو بهرج، يقول له من أين قلت لي إنه بهرج، الزم عملي

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

هذا عشرين سنة حتى تعلم منه ما أعلم.¹ قال أبو حاتم: "جرى بيني وبين أبي زرعة يوماً تمييز الحديث ومعرفته، فجعل يذكر أحاديث ويذكر عللها، وكذلك كنت أذكر أحاديث خطأ وعللها وخطأ الشيوخ، فقال لي: يا أبا حاتم قلّ من يفهم هذا، ما أعز هذا.²

• امتلاكه لنسبة معتبرة من المعرفة العلمية العالمية السائدة في عصره: حتى يتمكن من فهم المواقف والسلوكيات الصادرة من أفراد ومؤسسات تنتمي لثقافات غير ثقافته، وحتى يتمكن من استثمار هذه المعرفة في زيادة فعالية رسالته، وفي تقديم حججه، وفي فهم ترابطات المواقف بعضها ببعض، وفي فهم سياقاتها وعلاقتها، وآثارها المحتملة، كما أن هذه الخاصية هي التي تميز الفرد الذي يتحرك في عصره، من الفرد الذي يعيش خارج هذا العصر أو على محيطه.

• أن يلتزم بتعريض نفسه للمحاسبة والنقد، وهي خصلة تسمح له بغرلة عمله، كما تنمي فيه خصلة السماع إلى انتقادات الآخرين والرجوع إلى الحق.

3- الضوابط المتعلقة بالمصدر: وتتعلق هذه المصادر ب:

• **عدالة المصدر:** فإذا كان المصدر هو جهة رسمية مثل المحكمة والأجهزة الأمنية، فالغالب في عصرنا توخي هذه الأجهزة الصدق في نشر أخبار الجريمة، فيكتفي فيها الصحفي من التثبت عن أحقية هذه الجهة في نشر هذه الأخبار، وعن مناسبة الظرف للنشر، أعني أن الأخبار التي تنشر على شكل تقارير وإحصاءات أو في ندوات إعلامية مبرمجة، هي أقوى سندا من الأخبار التي تدرج ضمن سياق الحديث في موضوع له علاقة بظرف آخر، فعلى الصحفي أن يتثبت من صدق المصدر.

لكن إذا كان مصدر الخبر هم أشخاص الجريمة فعلى الصحفي أن يتصف بالحس الأمني، ليتمكن من معرفة عدالة المصدر، وقد حذرنا القرآن من إذاعة الأخبار التي ينقلها

1 - أبو بكر أحمد بن علي البغدادي الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج2، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ، ص383.

2 - أبو محمد عبد الرحمان الرازي ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج1، دائرة المعارف العثمانية، الهند، (ب ت) ص356.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

الفاسق، يقول تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ (سورة الحجرات: 6)، ولا بد في هذه الحالة من تحقق ما يأتي:

- أن تتوفر في مصدر الخبر مؤهلات السماع والمشاهدة: مثل الرؤية العينية القوية إذا روى حادثة شاهدها، والسماع الجيد إذا روى أقوالاً سمعها، مع اعتبار الظرف عند تقدير حصول السماع والرؤية، فلا يمكن قبول رؤية مصدر الخبر إذا كانت الحادثة وقعت في مكان مظلم أو مكان بعيد عن مجال الرؤية، أو كان السماع بالهاتف أو بوسيلة آلية أخرى، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يتثبت من مؤهلات المخبر، ويستوضح عن مدى فهمه للخبر المنقول، وظروف سماعه ومن أمثلتها تأكده صلى الله عليه وسلم من مؤهلات السماع والرؤية لدى زيد بن أرقم "فتراه يتأكد من الغلام زيد بن أرقم ويستوثق منه، لما نقل ما قاله عبد الله بن أبي زعيم المنافقين، بعد غزوة بني المصطلق، قال عبد الله بن أبي لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فقال الرسول للغلام: يا غلام لعلك غضبت عليه، لعله أخطأ سمعك لعله شبّه عليك؟ وزيد يؤكد الخبر والسماع."¹

- أن لا تكون لمصدر الخبر مصلحة مادية أو معنوية من إشاعة الخبر: وإلا اقتضى الأمر التثبت والتحقق من كل المعلومات المقدمة، والملاحظ في الصحف اليومية الآن نشرها لكل ما تعثر عليه من تصريحات سواء التي يدلي بها أقارب الضحايا أو أقارب الجرمين، وفي موقف سيدنا سليمان عليه السلام مع الهدهد خير دليل على اعتماد الحيلة في تصديق الخبر إذا كانت ظروف الراوي مع مصلحة النشر يقول ابن كثير: "يقول تعالى مخبراً عن قيل سليمان للهدهد حين أخبره عن أهل سبأ وملكتهم ﴿قال سننظر أصدقت أم كنت من

¹ - أنور الجندي، اقتباس من السيرة العطرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، 1973،

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

الكاذبين ﴿ أي صدقت في إخبارك هذا ﴾ ﴿ أم كنت من الكاذبين ﴾ في مقالتك لتتخلص من الوعيد الذي أوعدتك.¹

- أن يتحقق الصحفي من عدم ثبوت الكذب على الشخصية مصدر الخبر، ويتأكد أيضا من عدم ثبوت ارتكاب المصدر لكبائر الذنوب.

• أن يثبت الصحفي من رواية المصدر ما أمكنه ذلك: بالرجوع مباشرة إلى مكان الحدث أو الواقعة أو إلى أشخاصها أو إلى المصادر الرسمية، ويمكن الاستئناس في هذا بما فعله سيدنا سليمان مع خبير الهدهد حين أرسله بالرجوع إلى موقع الحدث للتأكد من الخبر في ظروف زمانية مختلفة، ولتوسيع المعلومات عن الحدث والواقعة من أجل استيعاب تفاصيل محتملة للحادثة، يقول تعالى: ﴿ اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون ﴾ (النمل:28).

4- الضوابط المتعلقة بعملية الوصول إلى الخبر أو طريق الحصول عليه، في بعض الفترات كان الدخول إلى البيوت عنوة من أجل الحصول على الخبر، أو لسرقة الصور والوثائق والتجسس على أطراف الحادثة، نضالا صحفيا، لكن هذا العمل لم يعد مشروعاً في الكثير من دول العالم، سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي، وأصبحت الدول تغرد في تشريعات مجالا للحديث عن بعض حدود النشاط الصحفي، وخاصة ما يمس بحريات الأفراد وخصوصياتهم، ومن الضوابط التي نراها ضرورية للالتزام بعملية الوصول إلى الأخبار بالضوابط القيمة ما يأتي:

• شرعية طريق الحصول على الخبر: بأن يتجنب الصحفي الطرق غير المشروعة في الحصول على معلومات الجريمة وتفاصيلها، سواء تعلق الأمر بالهيات أو الأشخاص مصدر المعلومة، فلا بد من تجنب التجسس وتجنب التصنت على المكالمات الهاتفية، وتجنب الدخول إلى المواقع الخاصة للأشخاص ومكاتبهم وأماكن عملهم بغرض الاطلاع على معلومات وتفاصيل الجريمة، كما يجب تجنب رشوة المقربين من شخصيات الجريمة

¹ - أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، 2002، ص368.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

بهدف حملهم على تقديم معلومات أو سرقتها من الشخصية مصدر المعلومة... الخ، ولقد حرم الإسلام هذه السلوكات وشدد على ذلك، وأدلة ذلك كثيرة سواء في القرآن أو في السنة، وسنكتفي بذكر حديث واحد رواه مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: {إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تنافسوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً}¹

• الامتناع عن اللجوء إلى التحايل على الشخصية مصدر الخبر أو مراوغتها للحصول على تفاصيل الحادثة الجرمية، ومن الأخطاء التي يرتكبها بعض الصحفيين مما يتعلق بعدم الالتزام بهذا الضابط، لجوءهم إلى أسلوب "الإيهام بالمعرفة" ويقوم على لجوء الصحفي لإيهام مصدر المعلومة بمعرفته بالحدث وتفاصيله، مع دفعه بطريقة يتجنب فيها الوقوع في شك المصدر واكتشاف جهل الصحفي للحادثة أو تفاصيلها، مما يجعل المصدر يروي الحادثة من دون تحفظ على أساس أنه مع طرف يعلم بالحادثة وتفاصيلها.

• الامتناع عن ممارسة أي شكل من أشكال الإكراه والضغط، لحمل الشخصية مصدر المعلومة على الإدلاء بتفاصيل الحادثة، وقد يلجأ بعض الصحفيين إلى توظيف شخصية وسيطة ضاغطة على مصدر المعلومة لحملها على الإدلاء بمعلومات تتعلق بالحادثة، وهو أمر غير مشروع.

5- الضوابط المتعلقة بظروف النشر:

• أن لا يؤدي النشر إلى إشاعة الفاحشة في المجتمع، وأن لا يؤدي إلى إضعاف الإحساس بخطورتها، حتى لا ندخل في من تشملهم الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَجْبُونَ أَنْ يُشَاعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة النور: 19)

• أن يراعى عند النشر حسن سير الأجهزة الأمنية، خاصة عند تعقب الجناة.

• أن لا يؤدي النشر إلى إعاقة حسن سير العدالة.

¹ - أبو الحسن بن الحجاج مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها، حديث رقم 2563، ص 1192-1193.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

- أن تراعى المدة القانونية للنشر، وخاصة في حالات التبليغ عن الاختطافات، لأن التأكد من وقوع هذه الجريمة يقتضي مرور مدة قانونية معينة، لاحتمال كون القضية ليست جريمة اختطاف، وإنما هي قضية عادية.
- أن لا تجر تغطية الجريمة إلى إخافة أفراد المجتمع، أو إلى نشر الذعر فيهم، خاصة إذا كانت الجريمة قابلة لأن تمتد حالاتها إلى أفراد آخرين، ومن أمثلتها ما حصل في الجزائر في شهر مارس من السنة الماضية (2013م) حينما وقعت جريمة اختطاف طفلين وقتلتهما، مما جعل الرأي العام ينتفض معبرا عن سخطه، وقامت حينها اليوميات الجزائرية بمسيرة هذا الواقع، دون العمل على تعديله، بإزالة مخاوفه مثلا، أو الاتصال بالأجهزة الأمنية والمختصين لاستشارتهم ونقل رأيهم، وإرشاد المواطنين لأساليب مواجهة مثل هذه الحالات، والأكثر من ذلك أنها في هذا الظرف نشرت بلاغات عن حوادث اختطاف أخرى، تبين فيما بعد أنها ليست حوادث اختطاف، لكن أمام ما رسمته الصحافة اليومية من حالات انتشار اختطاف الأطفال، ظن الجميع أن أبناءهم قد اختطفوا، ثم اكتشفوا أنهم كانوا لدى أقاربهم أو أصدقائهم.

6- الضوابط المتعلقة بالإخراج: وهي على نوعين أيضا.

أ- ضوابط تحقق الأصالة في الإخراج:

- بأن نتجنب إيراد مواضيع الجريمة في الجرائد التي لا تلتزم بالخط الأصيل، ويغيب فيها التوجه القيمي، والجرائد التي لا تراعي مصالح المجتمع وأهدافه وتطلعاته الخيرة.
- تجنب الإثارة والتهويل في العناوين.
- مراعاة حجم ما ينشر في الصحيفة مع البعد القيمي والظرف الاجتماعي والسياسي للمجتمع

ب- ضوابط تحقق الفعالية: منها:

- تحقق الوحدة: داخل الصفحة الواحدة، وداخل موضوع الجريمة، بأن تنشر الصحيفة الجرائم ذات الموضوع الواحد أو الطبيعة الواحدة كل في صفحته.

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري

- توقيت النشر توقيتا قيميا؛ بأن يربط توقيت النشر بالهدف القيمي، ولنا في وقت إبلاغ سيدنا يوسف عليه السلام بقضيته للملك خير دليل، حيث رفض عليه السلام الخروج وطلب إجراء تحقيق يتعلق بالظلم الذي لحقه ونشر ذلك قبل خروجه ...
- البدء بالمعلومات التي تشرح صدر الجمهور للقراءة، وتجنب البدء بالمعلومات المحبطة للرأي العام: وقد لاحظنا تعمد بعض الصحفيين البداية بالمعلومات المحبطة، سواء في العنوان أو مقدمة الخبر أو موضوع الجريمة، ويمكن في هذه الحالة تقديم أقوى معلومة شارحة لصدر الجمهور فيما يتعلق بالجريمة، مثل المعلومة المتعلقة بصدور الحكم على الجاني، أو المعلومة المتعلقة بنجاح الضحية.

خاتمة

إن الأخطاء المرتكبة في مواضيع الجريمة مكلفة جدا، وتبعاتها قد تتعدى المؤسسة الإعلامية إلى محيط أوسع، لذلك نصت العديد من التشريعات الإعلامية على مجموعة من الضوابط تتعلق بعملية نشر أخبار الجريمة، ولقد حاولت دراستنا تقديم مجموعة من الضوابط المتعلقة بهذه العملية، لكن وفق رؤية قيميّة، ومن النتائج التي خلصنا إليها:

- تسير عملية نشر مواضيع الجريمة في الاتجاه الإيجابي لها عندما ترتبط هذه العملية بالبعد القيمي لها.

- تمتد الضوابط المتعلقة بعملية النشر إلى كل مراحل عملية النشر بدءاً بمرحلة الحصول على الخبر إلى مرحلة ما بعد نشره، مروراً بمرحلة المراجعة والتثبت ومرحلة الصياغة.

- تتمثل ضوابط محتوى أخبار الجريمة في تحقق ضابط أصالة المحتوى وضابط فعاليته.

- يركز ضابط ناشر خبر الجريمة على تحقيقه: بالأمانة والعدالة والكفاءة المهنية والمعرفة العلمية، والقدرة على التحقق من مصدر الخبر وصدقه، والانضباط الشرعي في عملية الحصول على الخبر.

- إن مراعاة المصلحة العليا للمجتمع والأمة ضرورية عند اتخاذ قرار النشر، وهي مقدمة على حق المواطن في معرفة ما يدور في المجتمع، وبالتالي لا يجوز نشر الأخبار التي

ضوابط نشر الجريمة في الصحافة المكتوبة ----- أ. نور الدين لبحيري
تشيع الفاحشة في المجتمع أو التي تحدث الفوضى أو تغرس الأحقاد وتنمي النزاعات...
حتى ولو كانت صحيحة وثابتة.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي في العصرين الأموي والعباسي

د. علي سعد الله
جامعة ورقلة

الملخص:

يتناول هذا الموضوع، دراسة البدايات الأولى للترجمة، في الفكر العربي، وذلك في مرحلتين: مرحلة العصر الأموي، ومرحلة العصر العباسي. ففي المرحلة الأولى، تعرضت الدراسة إلى كيفية نشأة الترجمة، في فترتين:

الأولى: على يد خالد بن يزيد بن معاوية، الذي ترجم له راهباً يونانياً كتباً في الكيمياء والطب.

الثانية: تمت على يد عبد الله بن المقفع، الذي ترجم من اللغة الفارسية كتباً في العلوم الفلسفية، لأرسطو، ولفرغوريوس الصوري، وخاصة كتابه إيساغوجي.

ثم انتقلت الدراسة إلى المرحلة الثانية، التي ازدهرت فيها الترجمة، في كل العلوم الفلسفية، وغير الفلسفية. وذلك بفضل تأسيس هارون الرشيد، لـ "بيت الحكمة" للترجمة، التي طورها بعده ابنه المأمون، وعين على إدارتها المترجم القدير: إسحاق بن حنين. واختتمت الدراسة، بتذييل وخاتمة، عاجلتنا مراحل تطور الترجمة، في الغرب الإسلامي، وفي جنوب أوروبا.

Résumé :

Le présent sujet traite les débuts de la traduction dans la pensée arabe à travers l'époque omeyyade et l'époque abbasside. Ainsi, dans la première étape, l'étude a examiné la genèse de la traduction qui s'est effectuée, en premier lieu, sous l'égide de Khalid ibn Yazid ibn Mouaouia à qui des livres scientifiques furent traduits par un moine grec. En second moment, elle s'est réalisée par Ibn Muqaffa qui traduisit des ouvrages de grands philosophes.

Ensuite, la recherche entame la deuxième époque dans laquelle la traduction prospère dans toutes les sciences; et ce grâce au fondement d'une école appelée « Bayt al-Hikma » par Harun al-Rachid qui était, par la suite, développée par son fils al-Mamun qui à son tour a désigné un notable traducteur à sa direction.

Cette étude est clôturée par un survol des étapes de développement de la traduction dans l'Ouest islamique et le Sud de l'Europe.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

استهلال:

نشأت حركة الترجمة عموماً، في الفكر العربي، لدواعي إنسانية، منها العبادة والصحة، واكتشاف المعرفة، والفضول العلمي. ففي العصر الجاهلي، مثلاً، كانت هناك: "نقول تامة أو جزئية من التوراة والإنجيل، الموجودين بأيدي الناس"¹ في شبه الجزيرة العربية. كما أن العلاقات التجارية بين مكة والشام، كانت قائمة منذ القدم، بدليل ممارسة الرسول (ص) لها. كما أن تلك العلاقات، قد مورست بين العرب والحبشة، وبين العرب والفرس. فالأحباش قد احتلوا اليمن، ووصلهم مكة أكدته القرآن². فقد حاول أبرهة الأشرم، ملك اليمن (الحبشي) هدم الكعبة في مكة بواسطة الفيلة، عام 570م، وهو العام الذي ولد فيه الرسول (ص).

أما الفرس، فإن كسرى أنو شروان (531-579م)، الساساني، قد استولى على اليمن، في نفس عام 570م. وهكذا كان اليمن، ولايزال، مجالاً حيواً، وآفاقاً للسياسات الدولية، وتحديداً للاقتصاد الحبشي والفرسي. ومن ثم فمن المؤكد أن العلاقات الاقتصادية والتجارية بين الحبشة وسكان شبه الجزيرة العربية، وبينهم وبين الفرس، تحتاج إلى التوثيق، ومعرفة كل قوم لغة الآخر، بطريق ممارسة الترجمة لوثائق المعاملات الإدارية والسياسية، كالمفاوضات، وكذا في المبادلات الاقتصادية والتجارية.

وفي بداية البعثة النبوية، كان أهل الكتاب -حسب رواية أبي هريرة- "يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام"³، لأن "التفسير" في النص هو من معاني الترجمة، في القدم، وكذلك "الشرح"⁴، أي أن العرب كانوا يترجمون النصوص التوراتية من العبرانية إلى العربية. وفي العصر الأموي، بدأ خالد بن يزيد بن معاوية، بترجمة كتب الكيمياء، والطب،

¹ - عمر فروخ: الفكر العربي، ص127، دار العلم للملايين، بيروت، 1966/1386.

² - الفيل / 1.

³ - عبد الحميد مذكور: بواكير حركة الترجمة في الإسلام، ص ص43-44، دار السلام، ط1، القاهرة،

2009/1430.

⁴ - راجع: نفسه، ص 60/ هامش 03.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله
لدواعي مادية، ثم ترجمت نصوص فلسفية، من طرف عبد الله بن المقفع، لتلبية الفضول
المعربي، كما سيأتي البيان.

النص الفلسفي في العصر الأموي

عرفت حركة نقل النص الفلسفي، في الفكر العربي، تطورات متتابة، وموجات
متعاقبة، منذ العصر الأموي (41-132هـ)، وهو العصر الذي نشأت فيه ترجمة النص
الفلسفي.¹

ويمكن إجمال تلك التطورات، في هذا العصر، على الوجه الآتي:

فقد نشأت حركة الترجمة، في الفكر العربي، على يد خالد بن يزيد بن معاوية (85-
704م) في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة.² فعند ما فشل خالد بن يزيد، في
الوصول إلى كرسي الخلافة، تحوّل إلى طلب المعرفة، ودراسة العلوم، مما جعله يستدعي راهباً
يونانياً، من مدينة الإسكندرية، اسمه: "مريانوس"، وطلب منه نقل كتب الكيمياء والطب، إلى
اللغة العربية.

وهكذا، ظهر إبان هذا العصر، لأول مرة، نقل النص الفلسفي، في الفكر العربي،
عندما ترجم عبد الله بن المقفع (ت142هـ/759م): "بعض كتب أرسطو في المنطق، ثم كتاب
ايساغوجي³ لفرفيوس (الصورى) وشيء من الطب (من اللغة الفارسية) إلى اللغة العربية.

¹ - نؤكد أننا لا نعني أن نقل المعارف، قد بدأت في هذا العصر، فالذي بدأ في هذا العصر (الأموي)
هو نقل النص الفلسفي. أما الترجمات، والنقول، غير العلمية، كتعريب بعض الوثائق والنصوص، ونقلها إلى العربية،
فكان موجوداً في العصر الجاهلي. لأن العلاقات السياسية والاقتصادية بين العرب والفرس، والعرب والحبشة، والعرب
والروم، كانت قائمة، بحكم الجوار. ضف إلى ذلك، أن هناك نقول (معربة) قد تمت في الجاهلية، لأجزاء من
التوراة، والإنجيل، كان الناس يتداولونها في شبه الجزيرة العربية. - كما سبقت الإشارة.

راجع: فروخ: الفكر العربي، مرجع سابق، ص127.

² - راجع نفس المرجع والصفحة،

³ - كتاب ايساغوجي (أي المدخل باليونانية) هو كتاب في المنطق، وهو معروف أيضاً باسم: "المقولات الخمس". وأما
مؤلفه فرفيوس الصورى، فهو تلميذ أفلوطين - PLOTIN، المصري الذي ولد في أسيوط (204-270م). وهو صاحب

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله
ولكن لعل هناك رجلاً آخر اسمه عبد الله بن المقفع (بن ساويرس) نقل كتب الفلسفة
والمنطق والطب، التي ينسب نقلها وهماً، إلى عبد الله بن المقفع، صاحب كتاب كليلة ودمنة".
1

فمما لا شك فيه أن العصر الأموي، وإن تميز بترجمة النص الفلسفي، قد تميز كذلك
بأمرين هاميين:
أولاً: أن النص الفلسفي اليوناني، في هذا العصر، لم يترجم مباشرة من اليونانية، إلى
العربية، وإنما ترجم من الفارسية إلى العربية، مما قد يعني أن ابن المقفع، لم يكن متمكناً من
اللغة اليونانية.

نظرية "الفيض"، في نشأة الكون، وهي النظرية التي تأثر بها الفارابي، وابن سينا، وكذا إخوان الصفاء وخلان الوفاء، في
القرن العاشر الميلادي.

¹ - نفسه، ص 128. على أن المتفحص في هذا النص، يمكن أن يرصد حوله الملاحظات الآتية:

1- وجود تشابه في اسمين، يحمل كل منهما لقب ابن المقفع، إلا أن المنجد في الأعلام، يؤكد بخصوص الاسم الثاني في
النص، أنه: "ابن المقفع ساويرس [هكذا بدون (عبد الله) وبدون (بن)] كاتب قبطي عاش في أواخر القرن العاشر.
أسقف الأشمونين. من مؤلفاته: تاريخ بطارقة الإسكندرية". لكن صاحب النص يورد اسم الكاتب القبطي، هكذا: "
عبد الله بن المقفع (بن ساويرس)" [بزيادة (عبد الله) و(بن)] على خلاف ما يوجد في المنجد في الأعلام. ثم يشك
صاحب النص، في أن ترجمة كتب الفلسفة، والمنطق والطب، تكون قد نُسبت وهماً إلى عبد الله بن المقفع، صاحب
كتاب كليلة ودمنة.

2- طالما أن كتب الفلسفة والمنطق والطب، قد ترجمت من اللغة الفارسية، فالراجح أن عبد الله بن المقفع، الفارسي
الأصل، يكون هو الذي ترجم تلك الكتب. أما ابن المقفع ساويرس، فلم تذكر المصادر -حسب إطلاعنا- لا اللغة
التي ترجم منها، ولا كتباً ترجمها، ولا أنه من المترجمين.

3- إن عبد الله بن المقفع، ليس صاحب كليلة ودمنة، وإنما هو مترجمه من الفهلوية (الهندية)، أما صاحب الكتاب
ومؤلفه، فهو بيدبا، كبير حكماء الهند.

راجع: بخصوص ابن المقفع ساويرس: المنجد في الأعلام، ص 14، ط 16، دار المشرق، بيروت، 1988.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

ثانياً: أن الأفراد في هذا العصر، هم الذين كانوا يقومون بالترجمة، من تلقاء أنفسهم، إما لرغبة منهم في التعريف بأنفسهم، وإما لغرض علمي، بإفادة جمهور المجتمع العربي-الإسلامي بالمعارف الإنسانية، وإما لأغراض أخرى.

في هذا الخصوص، يمكن أن نلاحظ بأن الترجمة في العصر الأموي، قد اقتضت على علوم الكيمياء والطب والفلسفة، دون أن تتوسع لتشمل تخصصات علمية أخرى. ويبدو أن ذلك يعتبر أمراً طبيعياً، لأسباب منها:

1- أن التطور التدريجي في وجود الظواهر، أمر منطقي، ولذلك فإن ظاهرة الترجمة، لم تنشأ كاملة منذ البداية، وإنما انتقلت بالتدريج من الضعف إلى الكمال.

2- أن البدايات الأولى لظاهرة الترجمة، في الفكر العربي-الإسلامي، من الطبيعي أن تلاقي معارضات من الرافضين لما هو دخيل على الثقافة العربية-الإسلامية. وفي هذا المعنى، أشار جلال الدين الأسيوطي (1445-1505م) في معرض حديثه عن الترجمة، في كتابه "صون المنطق"، إلى المعارضات التي واجهت حركة الترجمة، والتي كانت من الأسباب التي عرقلت وأخرت انتشار العلوم والمعارف بين المسلمين، في هذا العصر قائلاً: «لما (بكسر اللام) كان السلف يمنعون من الخوض فيها»¹، أي: في الترجمة.

3- من الطريف أن نقراً، في هذا الصدد، أن الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت99هـ/717م) كان يتردد كثيراً في أن يسمح لنفسه بالترخيص للناس للاستفادة من كتاب مترجم في الطب، إلا بعد "استخارة الله تعالى أربعين يوماً"². لأن الخليفة يعلم أن الناس قد يعارضون محتوى الكتاب الذي قد يضرّ بالعقيدة، مع أن الكتاب في الطب، إلا أن مترجمه من أصول إسرائيلية، وهو الطبيب "ماسرجويه". وبدلنا تحفظ الخليفة، وتردده في نشر الكتب المترجمة، على حجم الصعوبات التي رافقت هذا العصر، وعلى حساسية ترجمة النصوص الأجنبية، فيه، وخاصة في بداياته الأولى.

¹ - جلال الدين الأسيوطي: صون المنطق (1/45)، نقلاً عن: مذكور، بواكير حركة الترجمة، مرجع سابق، ص117.

² - نفسه، ص117.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

ذلك أن فترة الصدر الأول للإسلام-القرن الأول للهجرة- كانت تعجّ بعقائد المشركين، وخاصة بالفكر الغنوصي (الثنوي) الذي يعتقد في وجود إلهين: إله للنور، وإله للظلام، عند المانوية والمزدكية، والمندائية والديصانية، والزرادشتية، وغيرها، وهي العقيدة التي اعتنقها زعيم مكة: أبو سفيان بن حرب- وغيره- قبل فتحها في القرن التاسع للهجرة. لذلك كان الخلفاء في هذا العصر، والنخب من الصحابة والتابعين، يتوجسون خيفة من تسلل مثل هذه العقائد، بطريق الترجمة للنصوص والكتب الأجنبية، إلى العقيدة الإسلامية، التي يكافحون لحمايتها.

وهكذا، فإن هذه الأسباب، وغيرها، هي بالضبط، التي تبرّر "استخارة" الخليفة عمر بن عبد العزيز، في نشر ترجمة كتاب الطب. وهي نفس الأسباب أيضاً التي أحرّت فتح سوق الترجمة، في هذا العصر، حتى مجيء العصر العباسي.

4- لقد كانت العقيدة الجديدة للإسلام، في العصر الأموي، لا تزال في طور النشوء والتوسع، والدفاع عن نفسها، رغم فتن الصدر الأول: كاغتيال عمر وعثمان، وعلي، وحروب الردة، وفتنة صفين والجمل. كما كانت الفتوحات قائمة - وقتئذٍ - في العراق والشام، وكان الصراع مع خصوم الإسلام، من فرس وروم، لم يتوقف.

ومن الملاحظ أن اغتيال ابن المقفع، المشهور بترجمته كتاب: "كليلة ودمنة"، يعد - رغم إسلامه - من أعلام المذهب الغنوصي (المجوسي) القائل بوجود إلهين: إله للنور، وإله للظلام، فقد: "كتب كتاب (الدرة اليتيمة في معارضة القرآن)"¹، وهذا التأليف - ربما - هو الذي قتل مؤلفه، وقتئذٍ، لخوف المسلمين على عقيدة الإسلام من التشويه والتحريف. إضافة إلى أن عملية اغتيال المؤلف، تعكس عنف الصراع بين عقيدة الإسلام وعقيدة الغنوص.

ومن المؤكد أن اغتيال ابن المقفع - كما تشير المصادر - تم في البصرة من طرف الوالي، بأمر من الخليفة العباسي: المهدي، الذي قال: " ما وجدت كتاب زندقة، إلا وأصله

¹ - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ج1، ص222، ط1، دار السلام، القاهرة، 2008/1429.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

ابن المقفع¹. ومن المعروف أن ابن المقفع، ضمن كتاب كليله ودمنة: "باب برزويه، وهذا الباب من أخطر الأبواب، في نقد الأديان عامة، يتكلم عن تعارض الأديان، وعن عدم التوصل إلى اليقين فيها. بينما يعتبر العقل وحده، أعظم وسيلة وأفضلها للمعرفة. كان ابن المقفع يرمي إلى نشر الإلحاد والتحليل من الإسلام بالذات"²

ومما لا ريب فيه، أن ابن المقفع قد عاش مخضراً في عصرين: العصر الأموي، وهو العصر الذي راقب بشدة ترجمة المؤلفات الأجنبية، ثم العصر العباسي الذي انفتح على ترجمة الثقافات الأخرى. وهو الذي اغتيل فيه ابن المقفع. مما يوحي بأن ابن المقفع، قد أحجم عن التأليف في معارضة القرآن، في العصر الأموي، لأنه كان مراقباً. ولما قامت دولة بني العباس، استغل انفتاحها وتسامحها في ترجمة العلوم الأجنبية، فأظهر حينها معتقداته الجوسية، وألف كتابه في معارضة القرآن، كما سبقت الإشارة.

في هذا الجو المفعم بالشعور بالخطر من الثقافات الأجنبية، يمكن القول بأن العرب لم يفرغوا، بعد، في هذا العصر للتفكير في الترجمة. لأن التفكير في نقل التراث الفكري لغير المسلمين، للاستفادة منه، يتطلب أن تكون مقومات المجتمع العربي، الجديد، مؤسسة وقائمة، وعلى الأخص مقومات الدفاع والأمن والاستقرار، والتوازن الطبقي والاقتصادي، ووجود إطارات وكفاءات مثقفة، يمكن لها أن تقوم بمهمة الترجمة، في جو مُفعمٍ بالشعور بالثقة وحرية التعبير.

5- تتشابه، أو تتوافق نشأة الترجمة، وعلم الكلام، في العصر الأموي، من ثلاث

جوانب، على الأقل، وهي:

أولاً: أهما نشأ في زمن واحد، وهو أواخر القرن الأول للهجرة، وفي عصر الحسن

البصري (ت110هـ)، تحديداً.

¹ - راجع نفس المرجع والصفحة.

² - راجع نفس المرجع والصفحة.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

إن الترجمة - باتفاق المصادر - نشأت على يد خالد بن يزيد بن معاوية (ت85هـ) الذي استدعى راهبا يونانيا من الإسكندرية، لينقل له كتباً في الكيمياء والطب. ثم عبد الله بن المقفع (699-759م) الذي ترجم، لأول مرة، كتباً فلسفية، من الفارسية، كما سبق التفصيل.

أما علم الكلام، فقد نشأ في نفس الفترة، بسبب المساجلات العقيدية التي جرت بين يوحنا الدمشقي، وبعض المسلمين، وبين القدرية والجهمية، والجبرية. ثم على يد واصل بن عطاء، رأس المعتزلة، الذي ولد في البصرة، في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، وتوفي عام (131هـ).

ثانياً: كل من الترجمة وعلم الكلام، وصلاً القمة في الازدهار في العصر العباسي، عند تأسيس الرشيد والمأمون، مدرسة "بيت الحكمة" للترجمة، مما يدل على تأثر علم الكلام، بترجمة النصوص الفلسفية، في هذا العصر.

ثالثاً: كل من الترجمة وعلم الكلام، قد لاقى معارضة شديدة عند نشوئه، لأسباب منها:

1- انشغال الناس بالفتوحات، وانصراف همهم لنشر الدعوة للدين الجديد، انتصاراً للإسلام، لكن بعد انصراف المسلمين من ساحات القتال، واستقرارهم، قد فكروا في ترجمة المعارف الأجنبية، وتدوينها، ثم أخذوا يستفيدون منها، وعلى رأسهم علماء المعتزلة.

2- غير المسلمين على الدين، وحماية لعقيدتهم، في هذه الفترة، جعلهم يتحفظون من الاحتكاك بعقائد المشركين الوثنية، وذلك بتأجيل ترجمة المعارف الأجنبية إلى اللغة العربية، إلى وقت آخر. وما نظرية التوفيق بين الدين والحكمة (الفلسفة) عند الأشاعرة وابن رشد، وغيرهم، إلا نتيجة للمعارضات الصادمة للمفكرين، التي تصدر - غالباً - من الفقهاء والساسة المتحفظين من ترجمات العلوم والثقافات الأجنبية.

3- لأن اتصال المسلمين، بأهل الكتاب، أثار بينهما جدالات وحوارات، حول طبيعة عقيدة كل منهما. فكان ذلك الاتصال والاحتكاك بينهما في صالح ظهور علم الكلام، والترجمة معاً، في هذه الفترة.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

وللتمثيل على ذلك، نورد النص الآتي-على طوله:-

"فزع رجل دين مسيحي من انتشار الإسلام، وهو القديس يوحنا الدمشقي (675-749م) حفيد منصور بن سرجون، أحد رجالات بلاط معاوية بن أبي سفيان (41-60هـ/661-630م) وكان أباه قد خلف أباه على بيت المال في خلافة هشام بن عبد الملك، وهو أول رجل دين صنف كتباً في الدفاع عن عقيدته، بينها: "محاورة مسلم" و"إرشادات النصرارى في جدال المسلمين" وكتاب: "منبع العلم"، وفيه بحث عن الفرق والمذاهب. وكتاب: "حياة محمد"، ولعله كان أول من كتب في هذا الصدد من وجهة نظر النصرارى، كما أنه يعد أول من يستخدم (علم الكلام-*théology*) في أجوبته على الأسئلة التي أثارها، فأحدث ما يسمى: *Dialgue*، أي فن الحوار، وقد اصطدم الرجل في جدال عنيف مع المسلمين حول وحدة الله، وطبيعة الكلمة. وقد قصد هذا الدمشقي في تصانيفه بيان كيفية مجادلة المسلمين في المسائل الخلافية، ولتوجيه أهل دينه، للدفاع عن عقيدتهم، وإبراز أو اختلاف- الجوانب السيئة فيهم."

"(....) وفي جملة ما قاله يوحنا الدمشقي: يتهم المسلمون النصرارى بعبادة التماثيل (الأيقونات-*Icons*) المصنوعة من الحجارة والخشب، مع أنهم هم أنفسهم يقبلون الحجر الأسود، ويتقربون إليه، وهم في عملهم هذا، لا يختلفون عن النصرارى في تقبيلهم التماثيل والصليب"¹.

يستخلص من هذا النص، أن اختلاط المسلمين بغيرهم في الشام، حرك العقول في هذه الفترة، ودفع الطرفين، إلى التعرف على ثقافة وعقائد بعضهم البعض. ومن ثم فمن الطبيعي أن تظهر حساسيات بين الغالب والمغلوب - بلغة ابن خلدون - وخاصة عند أهل الذمة، لشعور المغلوب بالنقص، وبالتبعية لغيره.

¹ - محسن محمد حسين: الإستشراق برؤية شرقية، ص ص 39-41، ط1، شركة بيت الوراق، بغداد،

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

ومن اللافت للنظر، أن موقف يوحنا الدمشقي، المعارض لمبدأ التوحيد الإلهي، يتميز بالجرأة والتحدي لعقيدة المسلمين، رغم أنه كان مسؤول بيت مالهم، في دولتهم. وهذا إن دل على شيء فهو يدل على قوة موقعه ونفوذه في الدولة الأموية، بما أنه استطاع الطعن في الإسلام - سرّاً، لا جهراً - لأنه في مؤلفاته باللغة اليونانية: "نسب الإسلام إلى الهرطقة، وادعى أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ تعاليمه من رجل من أهل الكتاب، أو من رجل من الهرطقة الأريوسيين¹، ممن يعتقدون أن المسيح ليس من جوهر الأب، أي: الله"² ولئن أكد النصان السابقان، تسامح المسلمين، في العصر الأموي، مع أهل الذمة وعدم تسامح الأمويين مع الشيعة والخوارج، فإنهما أكدا كذلك بعض الأسباب في ظهور علم الكلام، باعتماد يوحنا الدمشقي على فهم عقائد الإسلام، وتأليف كتبه، استناداً إلى ترجمات لآيات من القرآن، وإلى نصوص من أحكامه.

ومن الملاحظ أن يوحنا الدمشقي، قد استطاع أن يتمكن من تعلم ثلاث لغات، هي السريانية (لغته الأصلية)، والعربية، ثم اليونانية. فكان يترجم النصوص، من وإلى هذه اللغات. كما استطاع أن يلم بعقائد النصرانية (عقيدته الأصلية)، والنسطورية، واليعقوبية، وأن يؤلف عدة كتب في اللاهوت والفلسفة، أبرزها كتاب "محاورة مسلم" - كما سبقت الإشارة - . بالإضافة إلى الكتب الآتية: "ينبوع المعرفة"، أو العلم، و"المقدمة في العقائد والإيمان الحق"، و"الثالث الأقدس"، و"إيضاح الإيمان". ثم: "انبرى يحارب الهرطقة المتمسكين بفلسفة أرسطو. وقد وفق إلى إصلاح بعض نظريات أرسطو، ولاسيما فيما يتعلق باللاهوت الطبيعي، وعلم الأخلاق، وخلود النفس. وأخذ عن أرسطو كثيراً من التحديدات، ولكنه

¹ - أريوس: أحد كهنة الإسكندرية، عاش في القرن الرابع الميلادي، رفض أن يكون عيسى عليه السلام، إبناً لله. وانتشر مذهبه عند القوط والمبارديين، وطرده أو (حرمه) من المسيحية عقاباً على آرائه، مجمع قينية الكنسي، سنة 325م.

² - نفسه، ص41.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

أضاف إليها أشياء وأشياء، كالفرق بين الطبيعة والجوهر والأقنوم، واستعان بما على إنشاء تعابير خاصة بعلم اللاهوت، مستقلة عن المذاهب الفلسفية العديدة"¹.

إضافة إلى ذلك، فقد استطاع يوحنا أن يتعلم اليونانية، على يد راهب إيطالي، أسره المسلمون، اسمه "قوزما"، الذي: "أحضر لدمشق، فأخذ عنه يوحنا اللغة اليونانية، وآدابها والعلوم الفلسفية، والموسيقى"².

في هذا المعنى، تشير المصادر إلى أن المؤلف الرئيسي ليوحنا الدمشقي، هو كتاب: ينبوع المعرفة، أو العلم، الذي ألفه باليونانية - كما يدل السياق - وضمه طعوناً في الإسلام، خشية أن يطلع المسلمون عليها، باعتباره من كبار موظفي دولتهم - كما سبق البيان-.

ومما يستخلص من التوثيق السابقة، أن الترجمة قد راج سوقها، في البلاط الأموي. فقد تحكّم في سوق حركة الترجمة، وقتئذٍ، ثلاثة نشطاء: الأول هو الراهب اليوناني: مريانوس، الذي استدعي من الإسكندرية، بغرض الترجمة. والثاني هو ابن المقفع، الذي ترجم - بمفرده- كتباً لأرسطو، ولفرغوريوس الصوري. أما الثالث فهو يوحنا الدمشقي، الذي كان يعجّم لقومه النصوص المتضمنة أحكام الشريعة، إلى السريانية واليونانية، كما كان يعرب للمسلمين، آراء السريان، واليونان، مما كان له الأثر العميق، في نشأة المدارس الفكرية - الكلامية الأولى، في المجتمع الإسلامي الأول، كالتقديرية، والجهمية، والجبرية، والمرجئة. وهو ما يدل بوضوح، على عمق الصلات والروابط بين ثلاثة علوم، هي: علم الترجمة، وعلم الكلام، وعلم الاستشراق.

¹ - أسد رستم: كنيسة مدينة الله، ج2. نقلاً عن: خليل داود الزرو: الحياة العلمية في الشام، في القرنين الأول والثاني للهجرة، ص124، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1971.

² - نفسه، ص123.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

النص الفلسفي في العصر العباسي

عندما نتعرض لدراسة الفترة الثانية، لحركة الترجمة في الفكر العربي، يواجهنا أمران جليلاً، وقعا في العصر العباسي: الأول هو إنشاء مدرسة "بيت الحكمة"، للترجمة. والثاني، هو سقوط بغداد، عام 656هـ/1258م، على يد هولاكو (1217-1265)¹

على أن الأمر الثاني، لا يهمنا في هذه الدراسة، إلا من حيث معرفة مصير خزائن الكتب، التي ألفت وترجمت في الفلسفة والعلوم، ومنها الكتب الفلسفية التي ترجمها عبد الله بن المقفع من اللغة الفارسية، إلى اللغة العربية، في الفترة الأولى للترجمة، كما سبقت الإشارة. وبما أن هذه الكتب مفقودة، فمن المفيد أن يعرف القارئ، كيف فقدت؟

ففي هذا الصدد، تؤكد المصادر، أن خزائن الكتب قد دمرت على يد المغول، عندما احتلوا بغداد (1258)، واستباحوا كل شيء فيها. فقاموا بإتلاف تلك الخزائن، بإلقائها في نهري دجلة والفرات، حتى تغير لون مياه النهرين، وأصبح يضرب إلى السواد. وتعرف هاته الواقعة في التاريخ: "بنهب بغداد". وهي الواقعة التي طمست كنوز الثقافة والعلوم، ومعالم الحضارة الإسلامية، والدولة العباسية نفسها من الوجود، بقتل الخليفة المستعصم، أما الأمر الأول، وهو إنشاء مدرسة "بيت الحكمة" للترجمة، فقد وضع هارون الرشيد، النواة الأولى للمدرسة، ثم طورها ابنه المأمون. فجلب لها المخطوطات اليونانية، من جزيرة قبرص، ومن مدن بيزنطية، وعين عليها مترجمين أكفاء، على رأسهم حنين بن إسحاق، وكلفهم بترجمة الكتب الفلسفية، والعلمية، مشجعاً بذلك نشر الثقافة والمعرفة بين أفراد الطبقات الاجتماعية.

ومما يلاحظ في هذا الخصوص، أن حركة الترجمة، كانت في العصر الأموي، يقوم بها الأفراد، من تلقاء أنفسهم، بينما أصبحت تلك الحركة في العصر العباسي، تحت رعاية

¹ - أسس هولاكو، المغولي - حفيد جنكيز خان - دولة المغول في إيران، عام 1251م، ولما حاول هولاكو احتلال مصر، قضى عليه جيش المماليك في عين جالوت، بين فلسطين والأردن، عام 1260م.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله
الدولة: فالدولة هي التي تشرف على الترجمة، بأن أسست لها مدرسة، وعينت فيها المترجمين،
وقامت بتمويل عمليات شراء الكتب والمخطوطات، من بيت المال العام.
وهكذا، فقد عمد المأمون - بعد أن وطّد دعائم مدرسة بيت الحكمة -، إلى
تشكيل مجموعة من العلماء المترجمين، وكلفهم بإدارة المدرسة، والإشراف على الترجمة. ونذكر
من أولئك العلماء:

أولاً: يوحنا بن ماسويه/الترجمان (توفي نحو 857م)، وهو طبيب سرياني، من مدرسة
الإسكندرية، مترجم من اليونانية إلى العربية، ومؤلف لكتب بالعربية. جاء بغداد، فولاه
المأمون رئاسة "بيت الحكمة" عام 830م. ويلاحظ أن مدرسة الإسكندرية، قد جمعت
طائفة من أعلام الطب والفلسفة، وأعتنت بترجمة المؤلفات الطبية اليونانية، في القرنين السابع
والثامن للميلاد، كما أهتمت على الخصوص بشرح ودراسة مؤلفات أبقراط، وجالينوس،
الطبية.¹

ثانياً: حنين بن إسحاق (808-873 م) "شيخ المترجمين"، الذي تتلمذ على يوحنا
بن ماسويه، وترأس بعده مدرسة "بيت الحكمة"، باعتباره من أبرز المترجمين، بالإضافة إلى
أنه: "يحمل أربع ثقافات: العربية، والسريانية، والفارسية، واليونانية. فامتزجت فيه الذهنيات
المتداخلة، وكان بحق أبرز ممثل لهذه الحركة الفكرية في عصره"². وقد اختص حنين بترجمة
المؤلفات الفلسفية والطبية. ويظهر ذلك في تأكيد جورج سارطون، بأن حنين بن إسحاق،
أعاد ترجمة محاوره طيماوس، لأفلاطون، في أواخر القرن التاسع الميلادي - وهو عصر
الفارابي - مصححاً بذلك ترجمة يحيى بن البطريق، "الحرفية"، لطيماوس³ وهو ما يدل على
تمكنه من الترجمة "بالمعنى"، وتحكمه في اللغة اليونانية.

¹ - راجع: أميرة حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص ص 72-76، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، القاهرة، 2010.

² - كمال اليازجي وأنطون كرم: أعلام الفلسفة العربية، ص 89، ط3، دار المكشوف، بيروت، 1968.

³ - راجع: جورج سارطون: تاريخ العلم، ج3، ترجمة توفيق الطويل (وآخرون)، ص ص 70-71، ط2، دار
المعارف، القاهرة، 1970.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

ثالثاً: ثابت بن قرة (836-901م) الذي كان عارفاً بثلاث لغات، هي: السريانية، واليونانية، والعربية. وقد ترجم في بيت الحكمة، كتب المنطق والرياضيات، والطب والفلك.
رابعاً: قسطا بن لوقا (820-912م). الذي كان يتقن العربية والسريانية، واليونانية، كما كان موسوعياً، ترجم وألف في الفلسفة، منها: كتاب المدخل إلى المنطق، وكتباً أخرى في العلوم.

خامساً: يحيى بن عدي (893-974م)، الذي تتلمذ على الفارابي، وكان من علماء المنطق، اهتم في ترجمة الكتب الفلسفية، فترجم كتاب أرسطو، في الشعر، والمقولات وما بعد الطبيعة، كما ترجم محاوره السفسطائي، ومحاوره طيماوس، وكتاب القوانين، لأفلاطون.
يتبين لنا من خلال هذا النشاط المنظم، لترجمة النص الفلسفي، في مدرسة " بيت الحكمة"، أن فترة العصر العباسي، عرفت نهضة لا مثيل لها في العالم -عهدئذٍ-، في المجال الثقافي والعلمي. فقد ازدهر في هذه الفترة، كل من علم الترجمة، وعلم الكلام، وهو العلم الذي يقابل معناه: "كلمة منطق"¹، التي تعني: التفكير العقلي، وبذلك نشأ التفكير العقلي، أو الفلسفي، في الحضارة العربية، متكماً على علمي: الترجمة وعلم الكلام. إذ أن "علم الكلام الذي تلي ماهيته في الواقع، النزعات المتباينة لدى أكثر المواطنين عدداً في البيئة الإسلامية (...). يمثل الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام"²

لكن إذا كان علم الكلام، يعتبر "حركة فلسفية حقيقية"، فإنه قد استفاد - وخاصة في العصر العباسي - من رافدين، على الأقل، هما:

- 1- من المعتقدات الثنوية، (القائلة بإلهين)، الدخيلة على الإسلام، والمتمثلة في حركات الفكر الغنوصي الفارسي، كالمزدكية والمانوية، وغيرهما كثير.³
- 2- من ترجمة النصوص الفلسفية (الأجنبية) إلى اللغة العربية.

¹ - عادل العوا: الكلام والفلسفة، ص14، ط3، مطبعة جامعة دمشق، 1965/1385.

² - نفسه، ص15.

³ - راجع في هذا الخصوص، مثلاً: النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ج1، الباب الثاني، الفصل الرابع، مرجع سابق، ص197، وما بعدها.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

على هذا الأساس، فإن هناك بالتأكيد، صلة وثيقة، بين ترجمات النصوص العربية (المعجمة) - بما في ذلك نصوص القرآن - من جهة، وترجمات النصوص الأجنبية، الفلسفية، والعلمية (المعربة) من جهة أخرى. وآية ذلك، أن مدرسة "بيت الحكمة"، لم تكن تعرب النص الأجنبي، فقط، بل كانت، أحياناً، تعجم النص العربي، أيضاً، لأن الواقفين على الترجمة في المدرسة، كانوا من أهل الذمة، وبالتالي، فإنهم يحتاجون إلى فهم نصوص الشريعة الإسلامية، والوثائق السياسية، لمعرفة طبيعة النظام الديني، والسياسي الإسلامي، الذي يحكمهم، كأهل ذمة، ومن ثم يضطرون إلى تعجيم نصوص من العربية، إلى لغتهم الأجنبية، إما لتلبية رغبة شخصية، وإما لتلبية رغبات أفراد من قومهم، وتمثل لذلك من وجهين:

الوجه الأول: قام يوحنا الدمشقي في القرن الثامن للميلاد، في العصر الأموي، بتأليف كتاب: "محاورة مسلم"، وكتاب: "إرشادات النصارى في جدال المسلمين"، وغيرهما من الكتب باللغة اليونانية - كما سبقت الإشارة - . وقد عجم في كتبه نصوصاً من الشريعة، وتضمنت تلك الكتب طعوناً في الإسلام، وذلك بغرض تمكين قومه من فهم طبيعة الدين الإسلامي، وتحذيرهم منه. فكان يوحنا الدمشقي: "أول من يستخدم علم الكلام، في أجوبته عن الأسئلة التي أثارها فأحدث ما يسمى فن الحوار. وقد اصطدم الرجل في جدال عنيف مع المسلمين، حول وحدة الله، وطبيعة الكلمة"¹ فمن هذا النص، نستخلص الصلة القوية بين الترجمة، وعلم الكلام، في نشأتهما، وفي تطورهما في المجتمع العربي.

الوجه الثاني: أن أعلام الفكر العربي الأوائل، أمثال: الكندي، والفارابي، وإخوان الصفاء، وابن سينا، يمكن اعتبار إنتاجهم الفكري، قد تأثر بالترجمة، وعلم الكلام، معاً.

عوامل إزدهار الترجمة

أن العوامل التي ساهمت في تفعيل حركة الترجمة وازدهارها، في المرحلة العباسية، كثيرة، نورد منها ما يلي:

¹ - محسن حسين: الإستشراق، مرجع سابق، ص 40.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

- 1- الاستقرار النسبي¹، الذي عرفه المجتمع العربي، في هذه الفترة، نتيجة للتوازنات الاجتماعية، والاقتصادية، التي حصلت بين طبقات المجتمع.
- 2- اختلاط المجتمع العربي، بالنخب المثقفة من أهل الذمة، إثر الفتوحات، سيما أن تلك النخب كانت تحمل ثقافات متنوعة، كثقافة السريان واليونان والعبرانيين. بدليل أن أعلام مدرسة "بيت الحكمة" كان أغلبهم يعرف ثلاث لغات، على الأقل، ويترجم منها إلى العربية، إضافة إلى معرفتهم للغة العربية.
- ضف إلى ذلك أن أولئك الأعلام، كانوا على إطلاع واسع، ليس فقط بتفاصيل العقيدة المسيحية - لأن أغلبهم من معتنقيها - وإنما كانوا يعرفون أيضاً، أصول الفكر الغنوصي، وأسرار معتقداته، خاصة العقائد الغنوصية، التي قد تسربت إلى الثقافة العربية، وإلى الثقافة اليونانية نفسها، بطريق آراء "الأفلاطونية المحدثة"، التي أسسها أفلوطين PLOTIN (204-270م)²، فضلاً عن أن الفكر الغنوصي الذي نشأ وترعرع في فارس، قد تسلل أيضاً، إلى العقائد اليهودية، والمسيحية، على السواء،³
- 3- انتصار السلطة السياسية، الممثلة في الخلفاء، للعلم والمعرفة، بإقامة المؤسسات الثقافية، وتمويلها، وتشجيع العلماء على التأليف والترجمة.
- 4- انفتاح السلطة السياسية، على الثقافات الأجنبية، بتوظيف رجالها من أهل الذمة، في هياكل الدولة، ومؤسساتها، وخاصة في الترجمة والإدارة والجيش.
- 5- رغبة الخلفاء في اكتشاف العلوم والمعارف الأجنبية، لاستثمارها في تقوية أجهزة الدولة، لمواجهة الخصوم في الداخل والخارج.

إضافة:

¹ - نؤكد بأنه: "إستقرار نسبي"، لأن الجيش البيزنطي، كان يشن هجمات، من حين لآخر، ضد الدولة العباسية، مما يضطر الجيش العربي، إلى الرد عليه، والتصدي لعدوانه.

² - راجع: النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 188، وما بعدها.

³ - راجع: نفسه، ص 198، وما بعدها.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

من اللافت، أن خلفاء بني العباس، وأعيانهم، عندما أنشأوا مشروع مدرسة " بيت الحكمة"، فكروا فقط في تعريف التراث الفكري الأجنبي، للاستفادة منه، فكريا وعلميا، ولم يفكروا في أن: " يتجموا حقائق الدين، وأحكامه السياسية والاجتماعية، ومبادئه الروحية والخلقية"¹، لاستمالة غير المسلمين -وخاصة أهل الذمة -، إلى الإسلام، وثقافته، بما أن تعجيم مبادئه، كالقرآن مثلاً، وأصول الشريعة، والآداب العربية، كل ذلك يساعد على نشر الإسلام، ويساعد أيضاً غير المسلمين، على فهمه بالطرق العقلية، عملاً بقوله تعالى: " وجادلهم بالتي هي أحسن"².

ويبدو أن منشئ مدرسة "بيت الحكمة" في بغداد، قد عملوا على الاستفادة من معارف وثقافة غيرهم، لأنها تمهم وتنفعهم، اجتماعياً وعلمياً، وهو أمر طبيعي، لكن غير الطبيعي، هو أنهم فهموا بأن معارف الإسلام، وثقافته، تعنيهم وحدهم، ولا تعني الآخرين، رغم أنهم لا يجهلون أن الإسلام رسالة عالمية، وأن الدعوة إليه، ممكنة بطريق التعجيم، والتواصل الثقافي. وتعبير آخر، فإنه كان في استطاعة أعلام المترجمين، في "بيت الحكمة"، القيام بعمل مزدوج: وهو أن يعرّبوا ثقافة الآخرين للمسلمين، وأن يعجموا ثقافة الإسلام، لغير المسلمين، في نفس الوقت. وبما أن تعجيم ثقافة الإسلام، وأحكامه، لم يتم في "بيت الحكمة"، بصفة رسمية، فإن ذلك قد يعود، برأينا، إلى تحفظ النافذين في السلطة السياسية، على التعجيم. لأنهم لم يأمرؤا به المترجمين. ربما اعتقاداً منهم بأن التعجيم لأحكام الشريعة، يعرضها للتشويه والتحريف.

تذييل وخاتمة:

عرف مسار ترجمة النص الفلسفي، في الفكر العربي، وجهين: وجه اختص بالتعريب، ينقل النص الفلسفي، من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية. ووجه اختص بالتعجيم، ينقل النص الفلسفي العربي من اللغة العربية إلى اللاتينية والعبرية.

¹ - محمد الغزالي: سر تأخر العرب والمسلمين، ص41، دار الهناء، برج الكيفان/ الجزائر(؟).

² - النحل/125.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

على أن الوجهين: التعريب والتعجيم، قد عرفا تطورات مختلفة، يمكن رصد حركتهما على النحو الآتي:

لقد نشأت الترجمة، إثر استعانة الخلفاء بالأعاجم، في المجال الإداري والثقافي. إلا أن ظاهرة الاستعانة بالأعاجم، لم تبرز في العصر الراشدي، وإنما برزت لأول مرة، في التاريخ العربي الإسلامي، في بداية العصر الأموي، لكي يؤدي الأعاجم دورين أساسيين، هما:

الأول: دور إداري - سياسي، غرضه تنظيم الإدارة، والاستشارة السياسية. وهو الدور الذي نشأ في عهد معاوية، الذي عين منصور سرجون، مستشاراً في بلاطه، بدمشق. ثم عين هشام بن عبد الملك، يوحنا الدمشقي - حفيد سرجون - على رأس بيت المال (وزارة المالية)، كما سبقت الإشارة. ثم توسعت الاستعانة بالأعاجم لتشمل مجالات عدة.

الثاني: دور ترجمي، لنقل المعارف الأجنبية، للإفادة منها، إلى اللغة العربية. وهو الدور الذي ظهر في الدولة العباسية، إثر تعيين الخلفاء، أعاجم للترجمة، وإدارة "بيت الحكمة". وتعيينهم كذلك وزراء من أسرة البرامكة الفارسية، ثم لأمرء وقادة للجيش من الأتراك، الذين سيطروا على الخلفاء، طيلة قرن من الزمن، مما أفضى إلى انقسام الدولة إلى ولايات، فضعفت وتهاكت، إلى أن جاء هولاء المغولي، فقتل المستعصم، آخر الخلفاء، وقضى على الدولة، نهائياً، في 1258م. وبسبب ذلك، دخلت الترجمة في المشرق العربي، في غيبوبة، ولم تستيقظ منها إلا في القرن التاسع عشر للميلاد.

وهكذا يمكن القول، بأن مسار حركة ترجمة النص الفلسفي، قد انشطر، في أوائل القرن الثاني عشر للميلاد، -وهو عصر الغزالي - إلى فرعين: فرع في المشرق العربي، وفرع في الغرب الإسلامي.

فرع المشرق العربي:

هو الفرع الذي عرفت فيه حركة الترجمة، جموداً معيماً، طيلة سبعة قرون، تقريباً، (من القرن 12 إلى القرن 19م)، بسبب انحطاط العالم العربي الإسلامي في هذه الفترة. ثم نهض هذا الفرع، في عصر الانبعاث، في القرن 19م. وتخصص في التعريب. فبرز فيه مترجمون من

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله
مفكري مصر، ولبنان: " ينقلون إلى العربية علوم الأجانب وآدابهم"¹. فمنهم من اعتمد
الترجمة "الحرفية"، وهم قلة، ومنهم من اعتمد منهج الترجمة "بالمعنى".
ففي هذا العصر، وفي مصر تحديداً، أنشأ محمد علي مؤسسة "المهندسخانة"، عام
1820. ثم أنشأ بعدها مدرسة الألسن (اللغات)، عام 1251هـ/1835م²، وتولى نظارتها
الإصلاحي رفاعه الطهطاوي (1801-1873م). وقد تخصصت المدرسة في تدريس اللغات
لطلابها، منها: الإنجليزية والفرنسية والإيطالية، والتركية والفارسية، إلى جانب تدريس
التخصصات الآتية: الشريعة والتاريخ والجغرافيا، والجبر والهندسة.
إضافة إلى ذلك فإن الطهطاوي، فضلا عن توليه نظارة المدرسة، قام بتعريب كتب
من الفرنسية، في العلوم والقانون. منها: كتاب مبادئ الهندسة، وكتاب القانون المدني
الفرنسي.

وفي لبنان، قام سليمان البستاني، بتعريب إيذاة هوميروس، كما قام بولس عواد،
بتعريب كتاب: الخلاصة اللاهوتية، للقديس توما الأكويني.

أما في القرن العشرين، فقد عرفت ترجمة النص الفلسفي، تطورا جديدا، وتقدما
مطردا، في العالم العربي، وخاصة في مصر، التي أسست مدرسة للترجمة (مدرسة الألسن)،
شبيهة ببيت الحكمة، لتعلم اللغات، يليها لبنان. وهما البلدان اللذان ازدهر فيهما علم
الترجمة "بالمعنى"، ووصل حد النضج والكمال، في منتصف القرن، وذلك إثر تأسيس

¹ - جبران مسعود: المحيط في الأدب، ج2، ص679، ط4، دار المكشوف، بيروت، 1963.

² - على إثر تخرج الأجيال الأولى، من مدرسة الألسن، انطلقت النهضة العلمية في مصر، وعرفت تحولات
متسارعة فأخذت تتقدم وتتوسع، في تشييد المعاهد العلمية، والمؤسسات الخاصة بالدراسات العليا،
لتخريج الإطارات الكفأة، والنخب من العلماء والمفكرين، الأمر الذي أفضى، -بعد حملة شعبية وطنية-،
إلى تأسيس كلية "دار العلوم" عام 1908، لدراسة الآداب واللغات والعلوم الإنسانية. وبعد أربعة عشر
سنة، تحولت تلك الكلية، في 1924، إلى جامعة تدعى "الجامعة المصرية" (جامعة فؤاد)، التي دعيت
"جامعة القاهرة"، بعد ثورة 1952.

راجع: مجلة "العربي"، ص 181، عدد 675، الكويت، فبراير 2015.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله
الجامعات، في أوائله، فأخذ أساتذتها على عاتقهم، مهمة التعريب من اللغات الأجنبية، لا في
المجال الفلسفي، وحسب، وإنما في مجالي: الآداب والعلوم، أيضاً.

فرع الغرب الإسلامي:

نشأ هذا الفرع في الترجمة، في شمال الأندلس، بمدينة طليطلة – Tolédo –، في القرن
السادس الهجري (من 1130- إلى 1150م)¹، فكانت تلك المدينة أول مدرسة للترجمة في
أوروبا، تشبه إلى حد كبير، مدرسة " بيت الحكمة" في بغداد، التي تخصصت في التعريب،
بينما تخصصت مدرسة طليطلة في التعجيم، مع فارق آخر، وهو أن مدرسة بغداد، أشرفت
عليها الدولة، بينما مدرسة طليطلة، أشرف عليها راهب مسيحي.

ففي القرن الثاني عشر للميلاد، عمد الأسقف ريموند – RYMOND، إلى تشكيل
تجمع علمي، ضم خيرة المترجمين، وأنشأ لهم: " ما يشبه معهداً للترجمة، ذاعت شهرته،
واجتذب إليه فطاحل المترجمين"². فشرع هذا المعهد يعجم المؤلفات الفلسفية العربية، بنقلها
من اللغة العربية، إلى اللغتين: اللاتينية والعبرية، وخاصة مؤلفات أرسطو، وابن رشد، وغيره من
الفلاسفة العرب. وبذلك انتقل النص الفلسفي اليوناني والعربي، في العصور الوسطى، إلى
جنوب أوروبا، سيما انتقال ما يعرف في الفلسفة بالمذهب الأرسطي، والرشدية اللاتينية.
وبما أن مدرسة طليطلة لم تعمر طويلاً، سوى مدة عشرين سنة، فقد تأسست فروع
ومراكز أخرى للترجمة، في أوروبا، لنقل التراث اليوناني والعربي، وتخصصت تلك المراكز في
تعجيم، مؤلفات كبار المفكرين في الحضارة العربية، من المشرق العربي والأندلس.

ففي مدينتي: بالرمو بصقلية، ونابلي، أسس الأباطور الجرمانى، فريديريك الثاني
(1197-1250م) – ثم ابنه منفريد من بعده – مركزاً لتعجيم التراث العربي، عين عليه
علماء من العرب، وغير العرب، وشجعهم على التأليف، وتعجيم النص الفلسفي، بنقله إلى
اللاتينية، وخاصة مؤلفات أرسطو، وابن رشد، لأن فريديريك كان معجباً بالحضارة العربية،

¹ – راجع: مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج3، ص242، ط1، دار ابن الجوزي، القاهرة،
2010.

² – زينب الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص42، دار الثقافة، القاهرة، 1983.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله
فكان: " يعتقد أن العرب يمتازون بجرية الفكر، وبالعلم العقلاني، ولذا أصبح بلاطه مركزاً
للحضارة العربية، وللحرية الدينية"¹.

ثم انتقل النشاط الترجمي، إلى مدن: ساليرنو، وبادوا، ثم روما، بإيطاليا. ففي الفاتيكان
بالذات، ترجمت مؤلفات الأسير العربي: الحسن الوزان (14...-1555م)²، المدعو ليون
الإفريقي - Léo africanus (كما أسماه البابا)، وتناولت الترجمة، خاصة كتابه الموسوعي
"وصف إفريقيا" - description de l'Afrique، الذي ألفه في الفاتيكان عام 1526م،
ونشر في مدينة البندقية بإيطاليا، عام 1550م، ثم ترجمه جان تامبورال إلى الفرنسية، في مدينة
ليون، عام 1555م، كما ترجم إلى اللاتينية في 1556م، والإنجليزية في 1600م، والهولندية عام
1665م، والألمانية في 1805م.

ومن الملاحظ أن كتاب "وصف إفريقيا" للوزان، قد استفاد منه الأوروبيون، مدة ثلاثة
قرون، على الأقل، في أخذ المعلومات لإستعمار (استعمار) إفريقيا، بشهادة المستشرق
"كرامرز"، الذي يقول: " بقيت أوروبا في عهد إحياء العلوم -renaissance، لا معلومات
لديها، مطلقاً، في هذا الصدد، إلا ما استمدته عن المجهل الإفريقية، من المصدر الإسلامي.

¹ - نفسه، ص 43.

² - ولد الحسن الوزان في غرناطة، ثم هاجرت أسرته قبل سقوطها في 1492م، إلى فاس بالمغرب وعمره
أربع سنوات. كان مفكراً وسياسياً، ودهائياً -Diplomate. ساح في إفريقيا الشمالية والوسطى، وعرف
مدنها وأنهاها وصحاريها وتركيباتها القبلية. ثم أرسل إلى مصر والأستانة بتركيا، في مهمة سياسية. وأثناء
عودته بالباخرة، أسره، بعد تناول طعام العشاء قرصنة الكنيسة في جزيرة جربة بتونس، وحملوه مع غزاة،
هدية إلى البابا، الذي أجبره على التنصير. درّس للقساوسة والرهبان اللغة العربية، وألف كتباً من بينها:
"وصف إفريقيا"، الذي أمره البابا بتأليفه. ولما قامت ثورة مارتن لوثر على الكنيسة، وهجم الثوار على
روما، أنقذه تلميذه الألماني "هانز"، وهربه في سفينة، من نابولي إلى تونس، التي مات فيها عام 1555م.
راجع: تفاصيل حياة الوزان، في رواية الأديب: أمين معلوف، بعنوان "ليون الإفريقي"، ط1، دار الفارابي،
بيروت. وط2، المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، 2001.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

ذلك لأن "وصف إفريقيا"، الذي كتبه المسلم المنتصر: ليون الإفريقي Léo africanus في السنة 1526. كان آنذاك وإلى زمن متأخر، مصدر المعلومات الوحيد، تقريباً¹.

وقد أشار الوزان في كتابه "وصف إفريقيا"، مرتين إلى "مقدمة ابن خلدون"، المشهورة، ومن ثم عرف الأوروبيون، تراث ابن خلدون لأول مرة، بعد وفاته بمائة وعشرين سنة، وبدأوا في ترجمة المقتطفات والفصول من المقدمة، للاستفادة منها، منذ عصر النهضة في أوروبا، في القرن السادس عشر للميلاد. وهو ما يتعارض وآراء ساطع الحصري، وعبد الرحمن بدوي²، وغيرهما من الباحثين العرب، الذين زعموا، أن أوروبا، لم تعرف تراث ابن خلدون الفكري، إلا في نهاية القرن السابع عشر، في مؤلف المستشرق الفرنسي: برتلمي دربلو D'herblot (1625-1695م)، الموسوم بـ"المكتبة الشرقية"، الذي تعرض فيه إلى "المقدمة" الخلدونية. والحق أنه لو قرأ الحصري، وبدوي، وغيرهما، كتاب "وصف إفريقيا" للوزان، وكتاب "بدائع السلك، في طبائع الملك"، لقاضي غرناطة: ابن الأزرق الأندلسي (1428-1491م)، الذي شرح فيه مقدمة ابن خلدون - كما أشار محمد البشير الإبراهيمي³ - لما أصدرت تلك الفروض الجحانية، المتهاففة، ولتأكدوا بأن "المقدمة" الخلدونية، عرفت في أوروبا - بطريق الترجمات - في القرن الخامس عشر للميلاد، وليس نهاية القرن السابع عشر.

إن التراث العربي الإسلامي: الديني منه والفكري والعلمي، الذي ترجمته مراكز: طليطلة وبالرمو، وساليرنو، وبادوا، وروما، إلى اللغات الأوروبية، هو (أي التراث) الذي فكك وقوّض أركان الكنيسة المسيحية في روما، بطريق الثورة التي قام بها مارتن لوثر (1483-1546م) في ألمانيا، والتي تعرف بالثورة البروتستانتية، ومنها بدأ عصر النهضة في أوروبا.

¹ - جمهرة من المستشرقين، إشراف توماس أرنولد: تراث الإسلام، تعريب: جرجيس فتح الله، (الفصل الذي كتبه كرامرز)، ط3، دار الطليعة، بيروت، 1978.

² - راجع: ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط2، القاهرة، 1953. وكذلك عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، دار المعارف، القاهرة، 1962.

³ - راجع: مقدمة المحقق في الجزء الأول، لكتاب: محمد بن الأزرق الأندلسي: بدائع السلك في طبائع الملك (جزآن)، تحقيق المرحوم محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، تونس، 1977.

البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله

من ذلك يبدو أن عصر النهضة الأوروبية، مدين في ظهوره، إلى ترجمة التراث العربي الإسلامي - إلى جانب ترجمة التراث اليوناني - إلى اللغات الأوروبية، لأن من نتائج تلك الترجمات - للتراثين - ظهور نظريات فكرية وعلمية. كعقلانية ديكارت، والمذهب الإنساني لإرازم - Erasmus (1469-1536م) ونظريات كوبرنيكوس، وجاليليو، الفلكية، ونظرية العقد الاجتماعي، لهوبز، ولوك، ونظرية القانون الطبيعي، لغروتوس (1583-1645م)، والنظرية التحررية - Libéralisme، للوك، وما يدعى بعصر الأنوار.

وهكذا يتبين من نتائج ثورة مارتن لوتر، على الكنيسة، وما تلاها من تطورات فكرية وعلمية، في أوروبا، أن الترجمة من لغة إلى أخرى، سلاح فعّال لتغيير واقع الشعوب والأمم، مهما كانت طبيعة ذلك الواقع. ومن ثم فإنه يبدو، أن الترجمة قادرة على أن تصنع الثورات: الدينية، والفكرية، والعلمية، والاجتماعية، والسياسية، وحتى المسلحة أيضاً، في كل مجتمع بشري.

قائمة المراجع:

1. أميرة حلمي مطر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.
2. أمين معلوف، ليون الأفريقي (رواية)، ط1، دار الفارابي، بيروت. وط2، المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، 2001.
3. جبران مسعود: المحيط في الأدب، ج2، ط4، دار المكشوف، بيروت، 1963.
4. جمهرة من المستشرقين، إشراف توماس أرنولد: تراث الإسلام، تعريب: جرجيس فتح الله، (الفصل الذي كتبه كرامرز)، ط3، دار الطليعة، بيروت، 1978.
5. جورج سارطون: تاريخ العلم (6 أجزاء)، ج3، ترجمة توفيق الطويل (وآخرون)، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1970.
6. خليل داود الزرو: الحياة العلمية في الشام، في القرنين الأول والثاني للهجرة، ط1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1971.

- البواكير الأولى لترجمة النص الفلسفي ----- د. علي سعد الله
7. زينب الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة، 1983.
8. ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط2، القاهرة، 1953.
9. عادل العوا: الكلام والفلسفة، ط3، مطبعة جامعة دمشق، 1965/1385.
10. عبد الحميد مدكور: بواكير حركة الترجمة في الإسلام، دار السلام، ط1، القاهرة، 2009/1430.
11. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، المعارف، القاهرة، 1962.
12. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، دار المعارف، القاهرة، 1962.
13. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (3 أجزاء)، ط1، دار السلام، القاهرة، 2008/1429.
14. عمر فروخ: الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1966/1386.
15. كمال اليازجي وأنطون كرم: أعلام الفلسفة العربية، ط3، دار المكشوف، بيروت، 1968.
16. مجلة "العربي"، عدد 675، الكويت، فبراير، 2015/1436.
17. محسن محمد حسين: الإستشراق برؤية شرقية، ط1، شركة بيت الوراق، بغداد، 2011.
18. محمد الغزالي: سر تأخر العرب والمسلمين، دار الهناء، برج الكيفان/ الجزائر(؟).
19. محمد بن الأزرق الأندلسي: بدائع السلك في طبائع الملك (جزآن)، تحقيق المرحوم محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، تونس، 1977.
20. مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج3، ط1، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2010.
21. المنجد في الأعلام، ط16، دار المشرق، بيروت، 1988.

سيميائية العنوان في رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" للطاهر وطار

أ. فوزية بوالقندول
جامعة قسنطينة 1

الملخص:

إن ظاهرة العنوان في الخطاب الروائي المعاصر ، صارت من الأهمية بمكان حيث دخلت في إطار التجريب من قبل ثلة من المبدعين والكتاب لما لها من دور في تأسيس شعرية المتن المركزي. وهكذا صار للعنوان الحق في الاستقلالية والتميز بوصفه مجالاً خصباً للتجريب ، وحقلاً من حقول التحديث الروائي.

لقد حاول مقالنا هذا تفكيك المنظومة العنوانية في رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" للكاتب الطاهر وطار. من خلال الوقوف عند البنية السطحية والعميقة للعنوان الروائي ، بتحليل المستويين الخارج-نصي (كالبنية المعجمية لملفوظات العنوان وكذا البنية النحوية التي تشكله) ، والداخل-نصي (شأن الأنساق الثقافية والتاريخية والدينية التي ينضوي عليها هذا الأخير). مع تحديد الوظائف السيميائية لهذا النمط من العنونة، كوظيفة التعيين والتسمية والوظيفة الإغرائية التي يمارسها العنوان الخارجي الظاهر على سطح الغلاف.

Abstract:

The phenomenon of title in the discourse of contemporary novelist, became important as entered in the framework of experimentation by a group of artists and writers because of their role in the establishment of the Central poetic text. Thus it became the title of the right to independence and excellence as a fertile ground for experimentation, and a field of novelist update fields.

In our article we have tried to deconstruct this system of title in the novel "Wali Taher back to her place shed innocent" Tahir Wattar writer and flew. By standing at the surface and the deep structure of the title novelist, analyzed the levels overseas-script (lexical structure of the words of title as well as the grammatical structure that poses), and the inside-script (like cultural, historical and religious patterns that contains the latter). Identifying the functions of semiotics to this style of title, as a function of appointment and seductive function and function exercised by the title shown on the outer surface of the cover.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

تُعدّ العنوان استراتيجية فنية في الخطاب الروائي المعاصر، وهي ظاهرة لها خصوصيتها ومكوناتها... إذ تدخل في إطار التجريب استنادا إلى استفادتها من السرود الكلاسيكية من جهة، ومدى الوعي بأهمية العنوان من جهة أخرى. وقد دخلت العناية بمدار العنوان عصرها النقدي المزدهر، وبدأت ظاهرة العنوان في الدراسات النقدية تستحوذ على جزء كبير وحصّة وفيرة من أسئلة المتن النصّي وأخذت تؤسس لشعريتها بالاندماج في المتن المركزي حيناً، وبالنأي عنه أحياناً أخرى. وهكذا صار للعنوان الحق في التفرّد والتميّز والاستقلالية من جهة، والحق في الانصهار والامتداد داخل جسد النص من جهة أخرى.

وبالتالي فقد غدا العنوان «موضوعاً للّساني والسيميوطريقي وعالم النفس وعالم الاجتماع والمنظرّ للأدب والناقد باعتباره مقطعا إيديولوجيا Un Fragment idéologique، يقدم مجموعة من الوظائف تتراوح بين الوظيفة المرجعية Référentielle، والوظيفة الطلبية (الأمر والنهي) Conative والوظيفة الشعرية Poétique»¹. أي أن العنوان اختزل حقولا معرفية مختلفة، فلم يشغل عليه علماء اللسانيات فحسب، بل اهتم بمقارنته أيضا الناقد وعالم النفس وعالم الاجتماع بوصفه حاملا لمرجعيات متعددة؛ ثقافية واجتماعية وتاريخية وأدبية. ويذكر الناقد "خالد حسين" أن العنوان هو «علامة لغوية تتموقع في واجهة النص لتؤدّي مجموعة من الوظائف تخصّ أنطولوجية النص ومحتواه وتداوليته في إطار سوسيو ثقافي»² وهو تعريف جامع لطبيعة العنوان وتموقعه ووظائفه ودلالاته و استراتيجيته. وبناءً على ذلك فالعنوان من حيث هو تسمية للنص وتعريف به يشكل أوّل علاقة نوعية بين الكاتب والمتلقي. يعلن عن قصيدته بحجب دلالات النص عن القارئ أو بكشف لما

¹ - جمال بوطيب، العنوان في الرواية المغربية (حادثة النص / حادثة محيطه) ضمن الرواية المغربية أسئلة الحداثة / مختبر السرديات، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996 ص 193.

² - خالد حسين، في نظرية العنوان، مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية، دار التكوين، دمشق، الطبعة الأولى،

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

سيأتي. أو «يفتح سؤالاً، لا تتم الإجابة عنه إلا متأخراً»¹ بعد أن يفرغ المتلقي من قراءة النص. وهكذا غدا نظام العنوانية مجالاً خصباً للتجريب، وحقلاً من حقول التحديث الروائي. وفي العقد الأخير من القرن الماضي، انخرط العديد من الروائيين الجزائريين في مذهب التجريب باستحداث طرائق كتابية جديدة نتيجة للتحويلات التي شهدتها مختلف أبنية المجتمع الجزائري. حيث شكل العنوان في هذا الخطاب الروائي المعاصر استراتيجية خاصة حاولت من خلالها التملص من سيطرة العنوانية المؤدجلة التي سادت فترة السبعينيات. فأصبحت الرواية الجزائرية المعاصرة، خاصة بين (1994 و 2003) رواية تحاول الإجابة عن أسئلة الزّاهن الجزائري بكل ما فيه من تناقضات مخيفة ومرثيات حزينة ووجود مُمسوخ. بل غدت أيضاً رواية التحويلات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية لمنظومة مجتمعية بأكملها. أخرجت لنا هذه التحويلات عناوين روايات برؤية جديدة وإبداع حديث، وأيضاً بقاموس غير مألوف يتصدره مصطلح "الإرهاب"، ويتجلى ذلك في عناوين بلون الدّم ورائحة الموت وصوت الرّصاص كرواية "مذنبون لون دمهم في كفي" لـ "الحبيب السايح" و"في الجبّة لا أحد" لـ "زهرة الديك" و"المراسيم والجنائز" لـ "بشير مفتي" و"بوح الرّجل القادم من الظلام" لـ "إبراهيم سعدي"، ورواية "وطن من زجاج" لـ "ياسمينه صالح" و"تيميمون" لـ "رشيد بوجدرّة" وغيرهم كثير...

ولعلّ تعيّر المنظومة العنوانية للرواية الجزائرية يعكس قمة التّحول في مستويات الخطاب الفنّي والرؤية الداخلية للواقع، وبالتالي لم يعد العنوان في المتخيل السردي الجزائري «عنواناً سكونياً بقدر ما هو علامة متحركة تفرض النصّ كمعنى آت»² وتخلخل منظومة كلاسيكية منتهية. وبغية استكشاف جماليات العنوان واستنطاق دلالاته وفكّ مغاليقه انتقينا رواية "الولي الطاهر" يعود إلى مقامه الرّكي "لـ الطاهر وطّار" والتي نتعجّب من خلالها مقارنة عنوانها الرئيسي ضمن مستويين هاميين هما:

¹ - G. Genette, Seuil, Editions Du Seuil, Paris, 1987, p 24.

² - Charles Grivel, Production de L'intérêt Romanesque, Ed Mouton, 1973, p 171.

سيميائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

■ **الأول:** مستوى خارج نصّي (Hors - Textuel): ويهتم بدلالات العنوان بمعزل عن نصّه أي يتم تتبع دلالاته المعجمية والنحوية والاجتماعية والفلسفية وغيرها، وذلك «بالنظر إلى العنوان كبنية مستقلة لها اشتغالها الدلّالي الخاص»¹.

■ **والآخر:** مستوى داخل نصّي (Co - Textuel): ينظر فيه إلى العنوان كبنية يشتمل عليها النص، وموحية بمحتوى المتن، وهذا المستوى «تتخطى فيه الإنتاجية الدلالية لهذه البنية حدودها متجهة إلى العمل ومشبكة مع دلّاليته ومحفة إنتاجيتها الخاصة بها»².

إن تجربة "الطاهر وطّار" الروائية هي إحدى العلامات المائزة في المتن الروائي الجزائري «لا من حيث كونه يأتي في طليعة الكتاب الأكثر غزارة وإنتاجا، بل من حيث ممارسته الإبداعية على الوجه الذي أحدث تطوّرا مذهلا في التعاطي السردية في الحقل الروائي»³، إذ حاول "وطّار" من خلال كتاباته، بوصفه الروائي الإيجابي الذي يسهم في تفعيل يوميات بنية مجتمعية تؤطرها المفارقات، مبرّزه في ذلك إيمانه الشديد بأنه "المثقف العضوي" -على حدّ تعبير أنطونيو غرامشي- الفاعل والمشارك لأن المبدع في النهاية «تتمثل إبداعيته في مقدار إضافته الكلية المعرفية أو الوجدانية أو العملية إلى سياقه المجتمعي والإنساني»⁴، ومدى فاعلية هذه الإضافة في حرق المألوف وتجاوز المعتاد وانتهاك الأنظمة المقولبة الجاهزة.

إنّ "وطّار" يتقن اللعبة السردية بذكاء فائق، ويتقن أكثر من ذلك لعبة "العنونة" «كمؤشر Indice يحيلنا على البنية المحتملة ويعمل كبنية متقدمة Pré-structure توحى بالوضع الذي يكون

¹ - محمد فكري الجزار، العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 1988، ص 08.

² - المرجع نفسه، ص 09.

³ - سليم بوعجاجة، الروائي الطاهر وطّار، تحولات الكتابة... ثبات الرؤية، مجلة الثقافة، تصدر عن وزارة الثقافة، الجزائر، العدد 119، فبراير 2004، ص 37.

⁴ - محمود أمين العالم: الإبداع والدلالة، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، ص 36.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

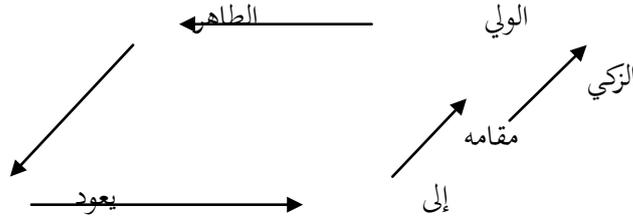
عليه الخطاب»¹ ، أي أنه يشكل نقطة التقاطع الاستراتيجية التي يلج عبرها القارئ إلى النص، وهو في الوقت ذاته يعيد إنتاج دلالاته ليشكل خطابه من جديد.
وعليه سنفكك هذا الخطاب العنوان "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" إنطلاقاً من بنيتة التكوينية.

أولاً- مقارنة العنوان ضمن المستوى الخارج - نصّي (Hors-textuel):

بالنظر إلى تركيب العنوان الخارجي، نجدته يتكون من خمس وحدات دالة:

الولي / الطاهر / يعود / إلى مقامه / الزكي
1 2 3 4 5

تربط بينها صلات علائقية منطقية، تفضي الواحدة منها إلى كما في هذه الترسيم:



وعليه سنقف عند هذا العامل الإجرائي لنفكك هذا التركيب إلى الوحدات المعجمية المكوّنة

له، ونبدأ بـ:

1- البنية المعجمية للعنوان:

أ- **الوليّ**: جاء في المعجم الوسيط «الوليّ: كل من ولي مقاما أو قام به وهو النصير، والمحّب، والصديق والحليف والصهر... ووليّ العهد وارث الملك... ووليّ اليتيم: الذي يلي أمره ويقوم بكفأيته والجمع أولياء... والولاية: القرابة والخطة والإمارة والسلطان والبلاد التي يتسلّط عليها»². فالولاية إذن، في معناها القاموسي الصرف تحمل معاني الوراثة والحلف والكفأية والإمارة أو السلطان مما يعني أن خيطا غير مرئي يربط بين هذه المعاني، وهو خيط الولاية بمعناها اللغوي الشامل.

¹ - آمنة بلعلي: المتخيل في الرواية الجزائرية من المماثل إلى المختلف، دار الأمل للطباعة والنشر، 2006، ص 105.

² - مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الطبعة الثانية، 1982م، ص 1101.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

وقد جاء في كتاب التعريفات أن «الولي... هو من توالى طاعته من غير أن يتخللها عصيان أو... هو من يتوالى عليه إحسان الله وأفضاله وهو العارف بالله وصفاته»¹. معنى هذا أن الولاية في "التعريفات" تحمل وجهين لمعنى واحد، وجه من وجبت طاعته ولزمت إجابة أمره وطاعته له، ووجه من تفضّل الله عليه بالإحسان لقربه منه وطاعته له، فيطاع من العباد لطاعته هو الخالق، وتفرد في اجتناب المعاصي والإعراض عن اللذات والشهوات.

ويتفق المعنى القاموسي وما ورد في "التعريفات" مع ما جاء عند القشيري في رسالته من أن «الولي من توالى طاعته وتحقق قربه واتصل مدده»². وبالتالي ننطلق من معنى القرب في الولاية عند مختلف المعاجم لنعود إليه مرة أخرى عند الصوفية، فكلا المفهومين (المعجمي والصوفي) يقولان بالقرب والقربة، وهي نقطة التقاطع بين مختلف هذه المفاهيم بالإضافة إلى القرب والقربة (الموالاتة)، وتصب كلها في مصب واحد هو الطاعة والإذعان.

ب- الطاهر: وهو «النقي: يقال فلان طاهر الثوب أو الذيل أو العرض: بريء من العيوب، نزيه شريف، والجمع أطهار وطهارى (على غير قياس).

قال امرؤ القيس

ثِيَابُ بَيْي عَوْفِ طَهَارَى نَقِيَّةٌ وَأَوْجُهُهُمْ عِنْدَ الْمَشَاهِدِ عُرَانُ

ويقال أيضا طهارة، والجمع طواهر، وفعلها طهّر، وطهّرها، وطهّارته نقي من النجاسة والدّنس وبريء من كل ما يشين»³.

أما في كتاب "التعريفات" فجاء «الطاهر من عصمه الله -تعالى- من المخالفات، والطاهر الباطن من عصمه الله -تعالى- من الوسواس والهواجس، والطاهر السر: من لا يذهل عن الله طرفة عين... والطاهر من عصمه الله من المعاصي»⁴.

¹ - الجرجاني (علي بن محمد الحسين): كتاب التعريفات، حققه وعلق عليه نصر الدين تونسي، شركة "ابن باديس" للكتاب، الجزائر، 1430هـ، الطبعة الأولى، 2009، ص 409.

² - القشيري (زكرياء الأنصاري): الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، (دط)، (دت)، ص 208.

³ - مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط، ص 595.

⁴ - الجرجاني: كتاب التعريفات، ص 229.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

نستخلص من التعريفين اجتماع وتوافق المعنى المعجمي مع المعنى الصوفي في دلالة الطهارة وهي النقاء والبراءة من العيوب، والشرف والنزاهة. والطاهر في الثقافة الصوفية كما في المعنى اللغوي يتوجب عليه الطهر أي النقاء من المعاصي في السر والعلانية حتى يعصمه الله من الوقوع في الزلل والذنوب.

ج- يعود: يقال «عاد إليه وله وعليه، عوِّدًا، وعوِّدًا، رجع وارتدَّ، عاد فلان الشيء أتاه مرة بعد أخرى... وعاد الرجل المريض، زاره فهو عائد وهي عائدة، والجمع عُوَادٌ وَعُوْدٌ»¹.

فالعودة معناها الرجوع من مكان ما، مرة أخرى، أي أن العائد ذهب من مكان إلى مكان آخر ثم عاد إليه لأي سبب كان، يعني أن المكان كان موجودا أصلا ولهذا يرتبط فعل "عاد" بمعنى التكرار والرجوع والإنابة وإيتاء الشيء مرّة بعد أخرى... وقد تفيد العودة من المكان الهروب منه إذا تعلق الأمر بصعوبة المكوث فيه أو البحث عن الأمان والراحة في مكان آخر.

د- المقام الزكي: تواضعت المعاجم اللغوية العربية على مدلول معجمي واحد للفظ "المقام" وهو المجلس أو من يجلس فيه، وقد ورد في لسان العرب²: المقام: المجلس، ومقامات الناس: مجالسهم، ويقال للجماعة يجتمعون في مجلس (مقامة) والجمع (مقامات)، ومنه قول زهير بن أبي سلمى:

وَفِيهِمْ مَقَامَاتٌ حَسَانٌ وَجُوهُهُمْ وَأَنْدِيَةٌ يَنْتَابُهَا الْقَوْلُ وَالْفِعْلُ³

نسجل مما سبق أن لفظ (المقام) المشتق من الفعل (قام) يدل على المجلس، وما يقال في هذا المجلس من حكم وأحاديث ومواعظ وملح، فقد «ارتبطت كلمة (مقام) مع ناد وهو اجتماع لذوي الشأن من عليّة القوم»⁴ يتدارسون فيه شؤونهم ويتباحثون قضاياهم ويحلون معضلاتهم.

ومن الحقول المعرفية المتداول فيها مصطلح المقام، الدرس البلاغي، حيث ارتبط المقام بالكلام وسمي "مقامات الكلام" يقول السكاكي في "مفتاحه": «لا يخفى عليك أن مقامات الكلام

¹ - المعجم الوسيط، ص 666.

² - ابن منظور: لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، 1956، مادة (ق.و.م)، ص 598.

³ - زهير بن أبي سلمى: الديوان، شرحه وضبطه وقدم له علي فاحور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص 87.

⁴ - دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الطبعة الأولى، 1998، الجزء 31، ص 9572.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

متفاوتة»¹. فمقام الشكر يختلف عن مقام الشكوى، ومقام الحزن يباين مقام الفرح وغيره وهو «ما يدعو إليه الأمر الواقع، أي ما يستلزمه مقام الكلام وأحوال المخاطب من المتكلم على وجه مخصوص»². فمطابقة الحال تكون وفق مقام الكلام وعقول المخاطبين ومداركهم النفسية والذهنية. فإذا جئنا إلى الثقافة الصوفية فإن المقام هو «ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب بما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف»³.

فالمقام عند الصوفية إذن، هو غاية يصل إليها المرید ولا يتحقق الوصول إلا لمن يطلب الوصول ويريده. وأهل الحقيقة هم أهل اليقين أي الصوفية أنفسهم، وقد استندوا في ذلك على الآية: (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ)⁴، فاجاهدة رياضة النفس (مقاساة التكلف) بالصبر على الشدائد والشهوات يصل المرید إلى المقام (الغاية)، وهي مرتبة الحب الإلهي أو اليقين. بحيث تنهاى القلوب والجوارح في المحبة العليا، فإذا «ما ماتوا عن حواسهم وعقولهم كما هو شأن الصوفية في حالهم الخاصة المعروفة بالفناء استيقظت فيهم أرواحهم وأدركت حقيقة الوجود بما هي عليه»⁵. وهذه الحال هي قمة الفناء في الذات العليا والمحبة الإلهية. أما عن وصف المقام بالزكي فقد ورد أن «الزكي والزكية أرض طيبة وخصبة. ويقال زكا الشيء زكواً وزكاءً أي نما وزاد، وفلانٌ أي صلح وتنعم وكان في خصب فهو زكي»⁶. فهو إذن المكان الزكي، الذي أقامه الولي على أرض زكية، طيبة وخصبة. وقد ألصق الكاتب به هذه الصفة ليكون المكان الطيب الذي ينشئ فيه نسلاً جديداً. نسل الإسلام

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، علق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1987م، ص 169-168.

² - السيد أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، طبعة مجددة، 2008، ص 29.

³ - القشيري: الرسالة القشيرية، ص 32.

⁴ - سورة الحجر الآية (99)

⁵ - ابن عربي (محي الدين): فصوص الحكم، علق عليه أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، 1980، ص 220.

⁶ - المعجم الوسيط، ص 421.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

الصافي، فيغرس هذا النسل في المقام الطيب الخصب ليزكو النسل الطيب فيه، فينمو ويتكاثر، ويؤسس جيلا جديدا طيبا نقيًا، جيل إسلام الأولين.

وما يمكن استخلاصه من المعنى المعجمي لهذه الوحدات اللغوية، أنه على الرغم من العلاقة النبوية (على مستوى تكوين الجملة) التي تربط بين هذه الوحدات، إلا أنه لا يوجد تقاطع معجمي بينها إلا فيما يتعلق بالولاية والمقام لأن كلا منهما لا ينفصل عن الآخر، خاصة في الثقافة الصوفية. كما نلاحظ من معاني هذه الوحدات المعجمية اتفاق الدلالات الصوفية والدلالات اللغوية بدءًا بـ "الولي" وانتهاءً بـ "المقام" وهي دلالات تخدم مسار البنية الدلالية التي يطرحها العنوان بوجه عام.

2- البنية النحوية للعنوان :

يتربع العنوان (الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي) فوق صفحة الغلاف الأمامي للكتاب مشبعا بالتسمية الظاهرة خطأ ولونا وكتابة، فعلى مستوى البنية السطحية التي يقدم بها العنوان نفسه وهو الكبير الظاهر المتصدر للرواية التي عرفت به واشتهر بها، وهو (الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي) نلاحظ -وعلى خلاف عادة الكاتب في صوغ العناوين القصيرة (الآزر، عرس بغل، الزلزال...)- أن "وطارا" اختار عنوانا طويلا، قد يجعله هذا الطول صعبا أو غامضا يتطلب فهما ونوعا من التركيب الخاص يكون في أغلبه تركيبا مخفوفًا بالحذر والتوجس.

وقد جاء العنوان كخطاب كامل النحوية، بل هو نحويّ بامتياز يحاول أن «يحيل على عمله بكفاءته الفائقة في التحول من كونه واقعة لغوية والصعود (بفضل المتلقي) إلى مستوى النص».¹

إنّ عملية التأويل ستحول هذه الواقعة اللغوية الطويلة النحوية إلى مستوى نصي يشكل محمولا دلاليا يدرج ضمن الفاعلية الشعرية للمكون العنوي. ولعل اعتماد هذا الطول -غير المؤلف - في العنوان راجع إلى ابتغاء الكاتب لاستيفاء المعنى، وتقريب الدلالة إلى ذهن المتلقي. فلنلاحظ على العنوان أنه لم يخضع للحذف النحوي -على غرار عناوين "وطار" المعروفة كحذف الخبر في (عرس بغل) أو الاكتفاء بأحادية التسمية كـ (الزلزال) أو (الآزر) وبالتالي حذف ما يمكن أن يكون مكونا جماليا (خبر أو فاعل أو مفعول به أو جار ومجرور) - فقد ورد على شكل تركيب اسمي يتصدره المبتدأ (الولي) متبوعا بنعت جاء لتوصيف المبتدأ، ثم ورد خبره على هيئة جملة فعلية، وصيغ

¹ - محمد فكري الجزائر: العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي، ص 36.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

فعلها على المضارع (يعود) ليدل على الاستمرارية والديمومة والحركية... واستتر الفاعل (هو) الدال نحويا على (الولي) واكتفى الفعل بفاعله لأنه لازم غير متعدٍ إلى مفعول، وكل ما احتاج إليه هو شبه جملة متكونة من جار ومجرور ومضاف إليه ونعت للمضاف (إلى مقامه الزكي) ليتم المعنى ويكمل صيغته النحوية.

فالعنوان إذن ذو مقصدية واضحة وهو خال من الغموض النحوي إذ يبدو تركيبه مألوفا ذا بعد تداولي على الرغم من غرابته بعض الشيء.

وعلى الرغم من أن العنوان لم يخضع للحذف النحوي إلا أن الكاتب اشتغل على نمط آخر من الحذف وهو آلية الحذف المضموني، ويتعلق الأمر هنا «بحذف محتوى العنوان وتكسيه، بحيث إن مضمون العنوان الروائي يحقق مضمونا يتراوح بين البوح والكتمان، رغم أنه لا يمكن لجملة واحدة مهما كثفت من معناها أن تعبر عن أحداث وأفعال عديدة»¹. وعلى هذا تقنع الكاتب بهذه البنية المراوغة التي «يريد صاحبها أن يقول ولا يقول، يريد أن يرضي الرحمان والشيطان، وطبيعي أن تتشابك خطاه وأن يعثر بين التخفي والمكاشفة والتشفي»². حتى يفلت من التهم التي قد تلحق به. وبالتالي فهذا التركيب يحيل قبل القراءة على نص بعيد تماما عن النص الحقيقي. فيمكن القول إنه أي (الحذف المضموني) يخلق «الكسر المضموني المهيأ للمتلقي منذ سماعه للعنوان خلال قراءته للنص، هذا الكسر يقدم انطبعا بخلق المعنى، لكن الحقيقة أنه يخلق معنى حائرا وعصيا على القبض»³. وبهذا الحذف يتحقق نوع من الغموض اللازم، والمقصود لأنه مؤسس على نمط استعاري يخرق المعنى المعجمي ويبنى بالمقابل دلالات مختلفة متباينة لكنها تتعالق فيما بينها بخيط خفي لا مرئي.

ثانيا- مقارنة العنوان ضمن المستوى الداخلى نصي (Co-textuel):

¹ - شعيب حليفي: هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، دراسة في الرواية العربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 25.

² - حفناوي بعلي: الطاهر وطار في الشمعة والدهاليز، من متاهات التحريب إلى التجربة الصوفية، مجلة التبيين، الجاحظية، العدد 27 فيفري 2007 ص 123.

³ - شعيب حليفي: النص الموازي للرواية، استراتيجية العنوان، مجلة الكرمل، تصدر عن مؤسسة (بيسان) للصحافة والنشر والتوزيع، العدد 46، 1998 ص 91.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

يطالعا الكاتب بعنوان طويل نوعا ما - كما أسلفنا - وغريب بعض الشيء (الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي) وكتب تحته (رواية). فالنص يعلن عن نفسه باعتباره رواية، أي نوعا أدبيا خاص، له أسئلته ورهاناته الجمالية ومرجعياته الفنية والتقنية، وهي رواية انزاحت عن طقوس التشكيل الروائي المعروف ببداية ونهاية. فلا نكاد نعثر - ونحن نقرأها - على خيط يصل بداية الرواية بنهايتها أو أولها بآخرها. فتغيب هوية النص ونفيه وسط مشاهد وتدايعات مبعثرة هنا وهناك، ونصاب بحالة من الدهول أو الغيوبة النصية ولا نعرف ما إذا كنا نقف على الحقيقة فعلا - وهي أننا نقرأ رواية - أم أننا نمسك بخيط رفيع متأرجح بين الواقع والخيال أو الحقيقة والوهم، فننصهر في الأجواء المعتمة كما انصهرت أجواء الحلم والذكر والحضرة والصلاة بطقوس الموت والقتل. فنجد أنفسنا في الأخير أمام كتابة تشبه حالة هذيان يراوغنا فيها المحموم، فلا نحن نحصل على الحقيقة ولا نحن نعيش داخل سراب... إنما حالة التشظي الباهر الذي به يتحقق لنا الجمال الفني الذي لا حدود له.

إن عنوان الرواية، مدار مقاربتنا، لا يدعي امتلاك الحقيقة أو الوصول إلى اليقين، إن قوامه هو السؤال عما إذا كانت كل الأجوبة المحتملة قد تكفي لبناء منحز فني متميز بفرادته.

يخلق الكاتب كائنا ورقيا ويسميه (الولي). فالخلق لا يستوي دون تسمية و(الطاهر) مخلوق قبل أن يكون اسما أو صفة... فهل "الولي الطاهر" هو الأخر المتخفي في لاوعي الكاتب الطاهر، إذ صفة الطهارة أو الطهر تلتصق طبيعيا ب"الولي"، ولكنها لا تنفيه أو تنكره، بل هي تابعة له باللفظ، متوالية له في المرتبة، ترفعه مقاما لا ينبغي لغيره أن يرتقيه، فتداعى بالطهر في زمني عصي على النقاء.

تحمل لفظة "الولي" دلالات التدبير والقدرة والفعل وتتوسل الحدس والاستشراف أو الرؤيا ويتكشف لها بعض ما يغيب عن الناس. وقد شاع في الثقافة الدينية أن الولي صاحب كرامات «وكرامة الولي بإجابة دعوة وتمام حال وقوة على فعل كفاية، يقوم لهم الحق بها وهي ما يخرج عن العادات»¹. فالولي إنسان طاهر بطهارة الأنبياء، ولكن المتعارف عليه شعبيا أيضا هو الولي الصالح وتواضع الناس على تسمية بعض الأمكنة (المقدسة) لديهم ببعض أسماء أولياء الله الصالحين،

¹ - الكلابادي (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود عبد الجليل وطه عبد القادر سرور،

دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1960م ص 74.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

كالأضرحة غالبا. أما الكاتب فقد فضل أن يظهر (رجل الدين) هذا بثنائية اسمية مخالفة للسائد تتحسد في (الولي-الطاهر) فوجود الاسمين متجاورين في أكثر من موضع بدءًا بعنوان الرواية ومرورا بمتنها وانتهاءً بجزئها الثاني (الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء)، ينفي احتمال الاعتباطية المفترضة التي قد تكون جمعتهما معا ولعل تبرير ذلك يعود إلى دافع صرح به الكاتب في مفتتح روايته الثانية قائلا «... وقد تجنبت (الصلاح) حتى لا أتطاول على المرتبة التي يتمناها الأنبياء، وحتى أخلص أيضا من كثير من قوانين وطقوس التصوف التي لست في الحقيقة لا في حاجة إليها ولا أستهدفها»¹. إن الأمر يبدو وكأنه عملية مراوغة ذكية من طرف الكاتب، فهو يظهر عدم قصديته لتوظيف طقوس الصوفية - كما ورد في اعترافه- مع أنه يمارسها في اللعبة السرديّة، حتى يبين للقارئ أن الأمر نابغ عن عفوية إبداعية فنية وليست بحثا في التاريخ أو التراث. فلماذا ينفي علاقته بالتصوف أو تفكيره في أن يتغيّاه في كتاباته؟ ويبدو أن الدافع في الإصرار على إصاق صفة الطهارة بالولي نابغ من سببين:

- **أولهما:** أن الولي لا يعدو أن يكون -في نظر الكاتب - مجرد إنسان عادي مهما بلغت مرتبة طهارته فهو لا يرقى إلى مصاف الأنبياء، مع أن الصلاح صفة تلتصق بالولي كصفة الطهارة تماما.

- **أما الآخر:** والذي يبدو منطقيا لأنه يتعارض مع مضمون المتن الروائي فهو المتعلق بطقوس المتصوفة مع أن الولي يمارس هذه الطقوس من ذكر وحضرة ويقول بما قاله الصوفيون من حلول واتحاد وتوحيد وخلوة وتكشّف. إلا أن الكاتب -في محاولة للتمويه- ينفي أن يكون هدفه من توظيف الولي هو الحاجة إلى ذكر واستحضار قوانين التصوف.

والغريب في هذا التوصيف (الطاهر) أنه ملازم طبيعيا للأولياء، فلا ولاية دون طهر أو طهارة أي النزاهة والنقاء. فهي صفة لصيقة بالولي، فلماذا احتاج (وطّار) إلى إظهارها مع أنّها حلية لا تحتاج إلى ظهور؟ فالتسمية تلعب دورا مهما في رسم الشخصيات، ومع ذلك ينفي عنها عشوائية

¹ - الطاهر وطار: الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء، رواية، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2000، ص 07.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

الانتقاء، حيث «يفترض أن تكون قادرة على أن تقنع القارئ بصدق الحياة القصصية التي تصورها»¹، فهل استطاعت شخصية (الولي) أن تفعل ذلك؟.

إن شخصية (الولي) طرحت علامة استفهام شائكة، وهي الثيمة (Thème) الكبرى في العنوان، من هو في الواقع؟ أو من هو في التاريخ؟ أو من هو في المسرود؟ لقد حاول الكاتب-من خلال عنوان روايته- تشفير نصه، ولكنه وقع في فخ المكاشفة فضبطته سلطة المتلقي متلبسا بمواد تراثية (صوفية) مما جعله حبيس تهمة الإسقاطات الواضحة المبينة.

إن (الولي) هنا يجيل على فعل العودة، وقد وظّف الروائي هذا الفعل في صيغة المضارع (يعود) -كما أسلفنا-، لأن العودة فعل التاريخ الممتد واقعا إلى الآن، وجوهره يكمن في «ها... نحن من جديد نرجع إلى أرضنا، شدد على كلمة أرضنا، كأنما يريد أن يؤكد أنه لم يكن يدري بالضبط أين كانت غيبته هذه كلّ هذا الوقت»². وعليه وكما نلاحظ، فقد تبدت ملامح التوافق بين الصيغة المعجمية للفظ (يعود) والمعنى الدلالي (للعودة)، حيث إن (الولي) بؤرة الحكاية ومركز السرد، يتماهى في فعل العودة ليحقق غايته في نشر الإسلام الصافي، ولم يكن له من ملجأ غير ذلك المقام الذي سيقم فيه مع النسل الجديد، النسل الخالي من الوباء.

تحيل (العودة) على الهروب من وباء أصاب الناس جميعا، وليس من ملجأ آمن إلا المقام. فهو رمز الطهارة والرفعة، وهو المكان الصوفي المتصل بالعالم الفوقي النقي المنزه عن الدنيا والفساد الإنساني.

وإذ صال الولي وجال في الصحراء، فإن ذلك يجيلنا على واقع يعدم فيه الأمان والاستقرار، وبالتالي ارتبطت عودة الولي بعودة الفردوس المفقود وسفينة النجاة من عواصف أملت بالشعب الجزائري وكادت تخلخل منظومته الاجتماعية وترزعق هويته. وكان (الولي) المنقذ من الانهيار والشرح والتصنع الذي أصبح يهدد كيانا مجتمعيا برمته.

¹ - حسن الأشلم: الشخصية الروائية عند خليفة حسين مصطفى، مجلس الثقافة العام، القاهرة، (دط)، 2006، ص 381.

² - الطاهر وطار: الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، رواية، منشورات التبيين، الجاحظية، الجزائر، 1999م، ص

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

إن فعل العودة يقتضي بالضرورة طرح السؤال الآتي: من أين عاد الولي؟ ما هو المكان الذي جاء منه فارا من شيء ما باحثا عن (مقامه الزكي)؟ هي عودة (ولي) يتوق إلى ولادة نسل جديد «نسل كل الناس، نسل أولياء الله الطاهرين، ينتشر في الأرض فيملؤها. يغير الله أقواما بقوم. يذهب السلالة المصابة بالوباء ويأتي بنا سلالة لا تعرف الغضب ولا الجشع ولا الكراهية ولا الحقد تنفر من سفك الدماء وتنفر من رائحة البارود»¹، ولعل ذلك هو الإسلام الصافي إسلام الرعيل الأول من المؤمنين الذي لم يقتلوا بعضهم باسم الدين.

إن العودة بالنسبة للولي الطاهر تعد أمرا بالغ الأهمية والخطورة، إنها مسألة حياة أو موت. إنها عودة ذاكرته التي تخيل أنه فقدتها إلى الأبد «لا يدري الولي الطاهر كم استغرقت هذه الغيبة، فقد تكون لحظة وقد تكون ساعة كما قد تكون قرونا عديدة»². ففعل العودة إلى المقام ارتبط بعودة الذاكرة إلى ذهن الولي. وكأنه قبل العودتين كان يعيش حالة لا وعي وانقطاع عن العالم في ظل الصراعات والحروب القائمة، وليس (المقام الزكي) إلا تلك الذاكرة المفقودة لأنها تمثل الباعث الأول على العودة بعد حالة انفصام عن الذات وعن الله «تدفعني رغبة غامضة إلى الحث في العودة واللحاق بشيء ما لا أدريه»³. إن العودة إلى المقام ليست عودة على مستوى الجسد إلى المكان، وإنما هي عودة على مستوى الإدراك إلى فضاء ذهني شاسع أسماه الكاتب "المقام"، والمقام كفضاء مكاني ليس إلا مجموعة من العلاقات الروحية، وكذا العلاقات النفسية والعقلية التي استوجبتها الأحداث والشخصيات المشاركة فيها. وبذلك يصبح "المقام" فضاء دلاليا يجمع الواقعي بالمتخيل ويسهم في "أنسنة" المكان لأنه امتداد للإنسان الحال به ولذلك يجب مراعاة أن الفضاء المكاني «بناء يتم إنشاؤه اعتمادا على المميزات والتحديدات التي تطبع الشخصيات بحيث يجري التحديد التدريجي

¹ - المصدر نفسه، ص 123.

² - المصدر نفسه، ص 13.

³ - المصدر السابق، ص 111.

سيميائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

ليس فقط لخطوط المكان الهندسية وإنما أيضا لصفاته الدلالية وذلك لكي يأتي منسجما مع التطور الحكائي العام»¹

وإذ وقفنا هذه الوقفة المتأنية عند العنوان فلأن الكاتب قد حملنا على ربط عودة (الولي) إلى (المقام) "بعودة الشهداء هذا الأسبوع" وكأن الروائي يستفز في الملتقي معلومات ثابرة في ذاكرته حتى يفتح أمامه المجال للوصول إلى نقطة تقاطع بين عودة الولي وعودة الشهيد، لأن كليهما عاد من أجل البحث عن الأصل فالشهداء عادوا لبيحثوا عن تلك القيم التي أسست لها ثورة التحرير، والولي عاد بحثا عن ذلك الإسلام الخالي من ولاء القتل والحرب والفتن.

في جملة واحدة، هي جملة العنوان، عرض الكاتب للمكان السردي الأساسي الذي ستتحرك ضمنه الأحداث والشخصيات وعضد ذلك بالسطر الأول من الرواية «توقفت العضباء فوق التلة الرملية عند الزيتون الفريدة في هذا الفيض كله قبالة المقام الزكي المنتصب ها هنالك على بعد ميل بشكله المربع وطواقه السبعة»²، إنها الخصوصية النفسية التي تربط "الولي" بالمكان "المقام" المرتمي في "فيف" (صحراء) شاسعة فأن «تتجول في الصحراء يعني تغيير المكان، وتغييره، وبالتخلي عن مدركات الإنسان العادية، فإنه -الإنسان- يتواصل مع المكان المجدد جسديا.. إن هذا التغيير للمكان المجدد مجرد عملية عقلية.. لأننا لا نغير المكان بل نغير طبيعتنا»³ إذن، المكان هنا يقوم في المخيال ولا يقوم في الواقع، فمقام "الولي" ليس له ما يعادله إلا في عجائبية نص الكاتب السردية، ولا غرابة في ذلك فالرجل يتمتع بثقافة إبداعية روائية خاصة، ويمتلك بين يديه آليات الإجراء السردية مما يمكنه من خوض غمار التحريب كما عرف عنه دائما. ومن أجل ربط العنوان بالمتن المركزي بغية فك مغاليقه نقف عند:

1- البعد الديني في العنوان :

¹ - حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، الفضاء، الزمن، الشخصية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990 ص30.

² - الطاهر وطار، الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، ص 11.

³ - غاستون باشلار، جهاليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 2000، ص 187.

سيميائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

يتشكل البعد الديني في شخصية "الولي"، وهي بؤرة العنوان، من خلال القراءة الدائمة للقرآن الكريم وإقامة الصلوات والذكر والدعاء وهي أفعال تلتصق بكل شخص متدين متصل بالله عز وجل، وتحيل هذه الأفعال على الالتزام الديني الذي كان يتميز به الفرد العربي في بداية الإسلام (الصافي) وفي كل زمان أيضاً، وقد جعل الكاتب من الولي الشخصية الممثلة لذلك النبع الطاهر للإسلام حينما جعله يلتزم بالصلوات ويذكر الله ويدعوه، وكذلك يصد المرأة التي مثلت الغواية والخطيئة في الرواية، ومثلما بدأت الرواية بالصلاة «...قرر أن ينزل فيصلني ركعتين تحية لله، وتحية للأرض...»¹ انتهت بالمشهد نفسه «...حالة كسوف لا محالة، قرر الولي الطاهر أن يصلي صلاة الكسوف...»². وكما تلا الولي آيات سورة الأعلى في أول خطوة له يخطوها على أرض العودة قرأ آيات من السورة نفسها عندما قرر "الهبوط الاضطراري" في فيف لا ينتمي إليه: «قرأ الفاتحة وسورة الأعلى، وتوقف عند الآية: «سيدكر من يخشى... لا يموت فيها ولا يحيا»³ و«لم يجد في ذاكرته سوى الفاتحة وسورة الأعلى، فاستعان بهما في كل الركعات»⁴

ولكن وجود الولي في مقام معزول في صحراء شاسعة فيه إحالة على التيه الذي يعانيه الفرد المسلم في حاضرتنا، وكأن الكاتب أراد أن يقول إنه لا يكفي أن يقيم المسلم الصلاة ويقرأ القرآن، إذ لا بد من البحث في التاريخ الإسلامي عن سر نجاح المسلمين الأوائل في التعايش مع واقعهم، الإسلام الذي دعا إليه الولي: «ننهض هؤلاء المستكينين الجهلة الأذلاء ونبدأ من حيث بدأ العرب الأوائل. نعيد الجهاد في سبيل الله إلى ما كان عليه ونستأنف الفتوحات، نستعيد القسطنطينية والمغرب والأندلس ونصل هذه المرة إلى موسكو وباريس وكوبنهنغن والهند والسند وكل العالم، يدخل الناس أفواجا في دين الله رهم أو يدفعون الجزية»⁵.

¹ - الطاهر وطار، الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، ص 11.

² - المصدر نفسه، ص 156.

³ - المصدر نفسه، ص 156.

⁴ - المصدر نفسه، ص 156.

⁵ - المصدر نفسه، ص 66.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

إذن، إن ما يتغيّاه الولي هو إعادة "الجهاد" على طريقة المسلمين الأوائل لا الجهاد الذي يفضي بالأخوة إلى التقاتل، وفي ذلك دعوة إلى الالتفات لنشر الدين (الإسلام الصافي)، في بلاد الغرب «إنما يا مولانا أنت بدورك تتوق إلى نسل جديد محصن ضد الوباء، ينشأ على إسلام صاف ويتحول إلى جيش تغزو به العالم فاتحاً للبلاد مجبراً العباد على الدخول في الإسلام»¹ وفي هذا رسالة مشفرة لبعض الجماعات الإسلامية المعاصرة التي انحرفت عن مغزى الجهاد الحقيقي.

وقد تم توظيف بعض القصص القرآني كقصة ذبح النبي إبراهيم لابنه إسماعيل -عليهما السلام- في محاولة لتصوير حالة الولي الطاهر الذي صار يحارب مع "الجماعات الإسلامية" في مصر، وكان هو منفذ محاولة اغتيال الروائي "نجيب محفوظ" بأمر من "الجماعة" «... تقرر أن يموت، أن يموت ذبحاً... لقد قرأ الفلاسفة وسكنه من سكن السهروردي فعاد في كتبه الأولى يبحث عن جذور الوثنية في تجاوير الوديان والأهرامات ثم سوى بين المسلمين والملاحدة والشيوعيين، وراح يستنطقهم في أعمال كثيرة ثم "سجن" الله في حارته وجعل الأنبياء فتوة العهود المتخلفة، فهمه النصراري واليهود و كافتوه ليكون رمزا وقدوة ونصبا لمخنا الفاسد... "لأموتن ذبحاً" .. افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين»². هل ينتقد الكاتب بهذا: القاتل أم المقتول؟.. لقد اغتال "الولي الطاهر" بأمر من "الجماعة" الروائي "محمود" على عكس الواقع، إذ تعرض الحائز على "نوبل" إلى محاولة اغتيال فعلية نجح منها بأعجوبة، بينما يذهب "وطار" إلى إنجاح هذه المحاولة في روايته رمزا لآلة "الإرهاب" التي حصدت شخصيات أدبية وثقافية في الجزائر.

كما استفاد الكاتب من قصة "يوسف" -عليه السلام- مع امرأة العزيز في بناء المشهد السردية الذي يمثل التقاء "الولي" بـ "بلارة" وصور "الولي" في هيئة الرجل الفائق الجمال المتعفف عن الفواحش (كيوسف)، وبلارة التي دعت "الولي" إلى الخطيئة كامرأة العزيز وقد جسد تلك الدعوة بالعبارة القرآنية نفسها التي استعملتها "زليخة" مع "يوسف"، يقول الكاتب على لسان بلارة "هيا يا مولاي" هيت لك»³ ولكن "الولي" يتمنع كما تمنع "يوسف" ويدفع (بلارة) عنه كما فعل "يوسف"

¹ - المصدر السابق ص 87.

² - المصدر نفسه، ص 56-57.

³ - المصدر نفسه، ص 89.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

ويضع حدا للغواية التي مثلتها المرأتان في المشهدين القرآني والروائي «.. كاد الولي أن يلين... أستغفر الله العظيم .. يا خافي الألفان نجنا مما نخاف قال وأمسكها بقوة من كتفيها إلى الخلف»¹ وكان مشهد "زليخة" وهي تقد قميص يوسف من "دبر" يتقاطع مع مشهد "الولي" وهو يدفع "بلارة" إلى الخلف.

2- البعد الصوفي في العنوان :

يقدم ابن خلدون توصيفا دقيقا لطرائق التصوف وعلاماته فيقول: «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريق الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيها يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة.»² وتنحصر عندهم آمال القلوب في «التصديق والإيمان والصدق والإخلاص والمعرفة والتوكل والمحبة والشوق والوجد، وغير ذلك من أحوال الصوفية ومقاماتهم»³. ويظهر البعد الصوفي في «اللغة التي تلفظ بها الصوفيون على مر العصور مفردات وتراكيب ونصوص، تعبيرا عن مكنونات نفوسهم وصلتهم بالذات العليا وعلاقتهم بالناس، ولقد استقرت هذه اللغة وجودا بحيث شكلت معينا لغويا خاصا بها، له مفرداته الخاصة ومصطلحاته المميزة ونسقه في التعبير»⁴ ولهذا استفادت التجربة الروائية لطاهر وطار من هذا المعين اللغوي والنسق في التعبير وراحت تشكل أساسا خاصا بها في صوغ عنوان هذا العمل الروائي المميز، حيث إن «لغة الخطاب

¹ - المصدر نفسه، ص 91-92.

² - ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة بن خلدون، ضبط وشرح، محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005م، ص 432.

³ محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م، ص 09.

⁴ - سعيد شوقي سليمان، توظيف التراث في روايات نجيب محفوظ، "إشراك" للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000م، ص 294.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

الصوفي .. يقوم على رؤية خاصة للكون والمكون وتمثل موقفا خاصا من الخالق والمخلوقات.. إنها تعبر عن عالم مدهش تعجز عنه اللغة العادية»¹

يستميز العنوان - كما النص - بحضور واضح للتجربة الصوفية ولم يقتصر ذلك على بوابة النص - أي العنوان - بل امتد ليشغل مساحة كبيرة من أجزاء المتن، وقد تجلّى البعد الصوفي في العنوان من خلال:

أ- "الولي الطاهر" الشخصية الصوفية الكبرى:

اختار الكاتب شخصية "الولي" وجعلها ملازمة لعمله الفني بدءا من العنوان وانتهاءً بالمتن المركزي، وقد فرضت هذه الشخصية "اللازمة" ثنائية تطال بعديها الخاص والعام، حيث تظهر الخلفية الاجتماعية في البعد الخاص، أما في البعد العام فتتجلى الدلالات الرمزية العامة المكثفة التي تطال مختلف البنى.

وإذا تأملنا دلالة "الولي" العامة والمعارف عليها، فإننا نلفي معاني التدبير والقدرة والفعل والاستشراف أو الرؤيا وتتكشف لها بعض ما يغيب عن النص، غير أن شخصية "الولي الطاهر" جاءت مشكلا أساسيا للشخصية الروائية، إذ يلتبس الأمر على القارئ للنص ويتساءل عما إذا كان الولي يعكس مواطنا كان غائبا عن أرضه ثم عاد إليها أم يحيل على شخصية لا وجود لها في الواقع أصلا وإنما هي من صنع المخيال الروائي.

يشكل "الولي" بالنسبة لذاته وجهة نظر مطلقة والآخرين لا يضيفون عليه شيئا، فهو يلتمس الحق عن طريق تقصي المقصود الموحى وتأويل ما لا يتفق ظاهرا مع الدليل العقلي، ولهذا نراه يكرر دائما ذلك الدعاء الوارد في المتن «يا خافي الألفاظ نجنا مما نخاف»، وهو أيضا يسلك طريقا حدسيا للمعرفة الإلهية مبنية على الكشف والإلهام كالتى عند الصوفية: «لقد نجوت منها وتخلصت، .. من شرها بعد أن كادت تضلني نهائيا فكيف لي الآن وقد مكنتني ربي سواء السبيل أن أخشى هذا المشوار القصير».²

¹ - فاتح علاق، شعرية الخطاب الصوفي في القصيدة الجزائرية المعاصرة، مجلة التبيين، الجاحظية، العدد 27، فيفري

2007، ص 13.

² - الطاهر وطار، الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، ص 20.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

يكابر "الولي" حصار الأخيلاء والصور المتداخلة الباهتة ويقرر المضى في "عودته" إلى أن يصل إلى «خلوتي وطريقي إلى الله»¹، وكأن الولي قبس من الوجود يهتدي إلى علاج يقوي به النفس أكثر من تقويته للجسد، يصارع الولي الشهوة الإنسانية ويصد رغبته بمجرد أن تتعارض مع "طريقه" إلى "حبيبه" .. «يهزني الهفو فأهفو إلى حبيبي، يأخذني حيث يشاء، يُقرئني فلا أنسى ويسرني ليسرى»².

تلك إذن هي "المعرفة" التي يصبو إليها الولي «معرفة ذوقية كشفية إلهامية باطنية تأتي القلب مباشرة دون أعمال العقل ودون استخدام الحواس»³.

تدثر "الولي" بلباس صوفي، لا يخاف الموت، بل يهابه، وفي الهيبة خشية واحترام، يعود إلى زمن الوصل والصفاء بعدما غادر زمنا ملحا مشوبا بالمرارة. يأخذ الكاتب على عاتقه مهمة الدخول إلى جمالية الكتابة وهو يختبر الولي في مواجهة الموت الذي تعده به الشخصية الثانية في الرواية والتي تمثل التقاطب مع شخصية الولي ونعني بهل "بلازة" بنت متمم: «أحذرك يا مولاي من سفك دمي.. ستلحقك بلوى البحث عني ستلحقك بلوى خوض غمار الحروب، فتشارك في حروب جرت وفي حروب تجري وفي حروب ستجري، إلى جانب قوم تعرفهم وقوم لا تعرفهم ولا تفقه لسانهم ولا تدري سببا لحربهم»⁴، ومع ذلك يرفض الولي الوقوع في الخطيئة ويختار سفك دم "بلازة"، على الرغم مما ينتظره.. إنه الولي المتصوف، الراض للغواية، العارف لطريقه، فالخطيئة تحول دون ترقى الإنسان إلى مقامات عليا ترفعه إلى الله وتقربه منه، وبالتالي فإن رفض "الولي" لإغراءات "بلازة"، يُعد أسمى تجربة في مجاهدة النفس.

إن "الولي" تحوّل -على يد الكاتب- إلى شخصية صوفية تسعى إلى التخلص من الأنا الفردية لتصل إلى الأنا العليا ولا يكون ذلك إلا بالسيطرة على سلطة الجسد وشهواته والسمو إلى "الإلهي" في سبيل الوصول إلى الحق والفناء فيه. لكن الولي لا يمثل فقط تلك الشخصية الصوفية المتعبدة، إنه

¹ - المصدر نفسه، ص 21.

² - المصدر نفسه، ص 40.

³ - محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، ص 09.

⁴ - الطاهر وطار: الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، ص 119.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

أيضا يتماهى في السرد ويتداخل صوته وصوت السارد بحيث يصعب الفصل بينهما فقد جعله الكاتب شخصية محورية يتقمص شخصيات أخرى ليقول على لسانها ويفعل ما كان عليها فعله، ولهذا كان "الولي" لسان حال صانعه يتحرك بجيوط خفية أساسها حبكة الكاتب وإتقانه للعبة السرد.

ب- "المقام" المكان الصوفي المقدس:

هو أول مكان يقابلنا، نتصادم معه ويصدنا بقدسيته لدى المتصوفة بما فيه من طقوس دينية وخشوع إجلال لأنه رمز من رموز العزلة والتعب والاتصال بالعالم الفوقي الأعلى، والمقام في اللغة الصوفية، مرتبة يصل إليها العبد بالمجاهدة ورياضة النفس ومقاساة التكلف.

إن استعمال الكاتب "للمقام" كمكان روائي في النص، دال على درجة معينة من التجريدية التي تتطلبها هذا العمل الفني، فالمقام هو الكلمة المفتاحية الأولى التي لا تغادرنا بدءًا من العنوان إلى المتن الروائي- كما أسلفنا- والمقام لا يبدو في الرواية مجرد بناء هندسي وحسب بل يظهر حيناً شخصية حية لأنه يمارس تأثيراته القوية على الولي، فهو يتعدد ويتضاعف أحياناً ويفقد بعضاً من مكوناته (الصومعة-النوافذ-الأبواب...) أحياناً أخرى «أين ذهب المقام؟ أين ذهب باب المقام؟ أين ذهبت الأبواب والنوافذ تساءل الولي وهو يلتف بالجهات الثلاثة الباقية، عساه يعثر على باب أو نافذة، فقد يكون الذين أخفوا الصومعة قد غيروا مواقعها»¹.

إن الكاتب جعل "المقام" في حالة ضياع كلي لصومعته حتى لا يتمكن أحد من ولوجه أو الخروج منه وهذا الانغلاق يفسر حالات الوعي واللاوعي التي يمر بها "الولي" إذ يفقد الزمن بعده ويأتيه "الولي" بين الفيف المترامي الأطراف بين الجبال والشعاب، وبين حالة السلم وحالة الحرب والفتن.

وقد اعتمد الكاتب على توصيف "المقام" بشكل دقيق جداً حتى يتسنى للقارئ التعرف على كل تفصيلاته ومكوناته «الطوابق هي هي سبعة بتمامها وكما لها، طابق الزوار الذي يفتح عليه الباب الكبير في الأسفل بجناحيه، جناح الرجال وجناح النساء، والمقصورة التي تتوسطهما حيث يتخذ المقدم مكتبه وموقع الاستقبال الطابق الذي يليه يتشكل من جناح واحد هو المصلى به محراب

¹ - المصدر السابق، ص 29.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

تغطيه الزرابي، الطابق الذي فوقه مرقد الطالبات والمريدات، الذي يليه نصفه للمؤن ونصفه للشيخوخ
ينامون فيه ويعدون دروسهم... الطابق السابع خلوتي وطريقي إلى الله حبيبي»¹.
إذن، بإمكان أيّ رسّام تشكيل هذه اللوحة الفنية، كما بإمكان الملتقى رسم صورة ذهنية عن
المكان، إذ بدا في التوصيف وكأنه بلد صغير منفرد لأنه يمثل رمز أكثر منه بناءً قائما في الصحراء، إنه
الحقيقة المكانية الكامنة في المعرفة العليا للذات وللآخر.

يبدو المقام وسط الصحراء وكأنه دولة وسط أخرى، وقد يجعلنا ذلك على ما عرف في وقت
ما "بالدولة الإسلامية" والمتأمل للوصف المعطى من طرف الولي عن مقامه، سيدرك أنه يمثل الهرم
الاجتماعي بعلاقته بالسلطة فطابق الزوار مثلا منفتح على مصراعيه، لاستقبال الزائرين، وقد يفسر
ذلك النزعة الإنسانية التي يتصف بها الدين، فهو لا يفرق بين الناس ويساوي بين الرجل والمرأة دون
النظر إلى جنسهم.

أما الطابق السابع المخصص للولي، ففيه يجد خلوته ويحقق اتصاله بالعالم العلوي، فقد يمثل
طابق الخلوة هذا مرتبة السلطة والنظام، وكل تلك الطوابق ما بين الأول (عامّة الناس) والسابع
(السلطة) إنما تمثل الشرح المجتمعي بين الشعب والنظام، وقد حاول الكاتب بهذا أن يغوص في
تلايف المجتمع الجزائري ليشرح الأزمة ويكشف عن أبعادها وملاساتها.

والجدير بالذكر هنا ارتباط "المقام" كمكان صوتي، بالرقم سبعة حيث نجد «سبعة قصور،
سبعة طوابق، سبعة أيام»²، و«الطوابق هي هي سبعة، قصر ذي طوابق سبعة»³، «وجعلناه سبع
طباقا»⁴.

و«بالمقام الزكي سبع مرات»⁵. «حيث أبحرت من خلال سجدة يقول الشيخوخ أنها استغرقت
سبعة أيام»⁶... إلخ. فلهذا الرقم العجائبي مرجعية عميقة في التراث في الإسلامي، والثقافة الشعبية،

¹ - المصدر نفسه، ص 21.

² - المصدر السابق، ص 21.

³ - المصدر نفسه، ص 17.

⁴ - المصدر نفسه، ص 23.

⁵ - المصدر نفسه، ص 30.

⁶ - المصدر نفسه، ص 38.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

فقد ارتبط هذا الرقم بدلالات كثيرة منها السماوات السبع والأراضي السبع والبحور السبع والأيام السبعة، والبقرات السبع في القرآن الكريم، والسنايل السبع والسنوات السبع، والمعلقات السبع وغيرها من الدلالات التي ترتبط بالمرجعية الثقافية والدينية لهذا الرقم.

ج/ "العودة" وتجسيد فكرة "المخلص"

يجيل فعل العودة الذي ارتبط بشخصية "الولي" على فكرة "المخلص" التي هي في الأصل فكرة صوفية¹ إذ رجع إلى الأرض كي يخلص الأمة من الوباء الذي لحقها «كالجرب سرت عدوى الفسق والفجور والاستخفاف بكل قيم الأولين، لكن الناس لم يعودوا يكون جلودهم. أولوا الأمر بثوا أجهزة سموها تلفزات يملؤها بذواتهم وبنات مسلمات عاريات متبرجات، وبما يمدهم النصرى أو يصنعونه هم من أفلام مألوفة دعارة وفحشا. لا أحد أعلن عن بقاءه على إسلامه ولا أحد أعلن عن خروجه منه، وعن ملته الجديدة. إذا ما نبه أحدهم إلى واجبه أو نهي عن منكر رد مستغريا "كلنا مسلمون" هذا هو عرض، عرض الوباء الفتاك الذي ألم بنا»²

إذن مهمة "الولي الطاهر" صعبة جدا، إن عليه إخراج الأمة من هذه المحنة وتخليصها من هذا المرض الذي لا دواء له «ارتأيت أن الهروب بدين الله عنصر مهم في المواجهة، نقيم في هذا الفيف نتضرع للمولى عساه يفرج الكرب، فيضع حدا لهذا الاكتساح للوباء لأمم الإسلام، وفي نفس الوقت نهرب ما نقوى عليه من الشبان إناثا وذكورا نلقنهم دينهم ونزوجهم ونعمّر الفيف منشئين أمة محصنة»³.

الرواية وظفت شخصية "الولي"، كمركز للخلاص وكما هي في المخيلة الشعبية، تلك الشخصية التي يعتقد عامة الناس أنها تتوسط بينهم وبين الله وتساعدهم في حل أزمتهم وتفريج كربهم، فأخضعها الكاتب لما تخضع له الشخصية الروائية، وزج بها في السرد وكأنها هي كل تلك الشخصيات التي وردت في النص، كما حملها على الحوار والحديث مع باقي الشخصيات.

¹ - عبد الله أبو هيف، اتجاهات النقد الروائي في سوريا، منشورات اتحاد كتاب العرب، الطبعة الأولى، دمشق،

2006م، ص 86.

² - الطاهر وطار، الولي الطاهر، يعود إلى مقامه الرّكي، ص 23.

³ - المصدر السابق، ص 23.

سيمائية العنوان في رواية "الولي الطاهر" ----- أ. فوزية بوالقندول

ويبدو الدافع من توظيف فكرة "الخلاص" التي ارتبطت "بالعودة"، هو تصوير المجتمع الذي يعج بالفساد والاضطهاد والظلم، مما استدعى في نظره ظهور "المخلص" الذي يبني عليه الآخرون آمالا كبيرة، وعليه فإن توظيف "ولي طاهر" في النص، كان أشبه بتوظيف الأنبياء والقديسين، فقد "عاد" الولي بعد غياب دام "قرونا" وبالتالي فإن الناس ينتظرون هذه "العودة" ليغيروا واقعهم ويعيدوا بناء الحكاية البشرية برؤى جديدة.

وصفوة القول، إن انفتاحنا على الدلالات العميقة للعنوان الروائي مدار مقارنتنا "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي"، ومحاولة ربطها بما يبوح به المتن السردي، يؤكد حصافة الكاتب في القدرة على توزيع المهام السردية على شخصيات النص وعلى رأسها "الولي الطاهر" ضمن برنامج حكائي يمكننا من إسقاط كل الدلالات التي وقفنا عندها، على الشخصية الأولى وفق سلسلة الوظائف المنوطة بها، إذ لم تقتصر وظيفة "الولي" على العودة فحسب، بل تعدتها إلى محاربة الفساد، القضاء على الوباء وإنشاء النسل الجديد الذي يحمل جينات "الإسلام الصافي" وعليه نخلص إلى جملة نتائج أهمها:

- تميز عنوان الرواية بنضج واضح على الصعيدين اللغوي والسياقي بتوظيف معجم متميز ولغة متفردة سعيا منه لشد المتلقي إلى غواية ما وانطلاقا من الإيمان الراسخ بضرورة خوض غمار التجريب كاستراتيجية فنية وتقنية يتفرد بها عنوان عن آخر.
- توافق المستوى الخارج نصّي مع المستوى الداخل نصّي السياقي من خلال ترابط المعاني المعجمية مع المعاني السياقية الدلالية وقد تجلّى ذلك من خلال العلاقات الدلائلية الرابطة بين لفظة الولي والمقام بدءا بالعنوان وانتهاءً بالنص.
- يستميز العنوان -كما النصّ- بحضور واضح للتجربة الصوفية والدينية مما يؤكد عمق ثقافة الكاتب، كما يكشف عن جهد إبداعي كبير بذله في سبيل إبداع نص متميز واستثنائي يترك أثرا عميقا في المتخيل الروائي الجزائري المعاصر.