

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة
تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية
*/**/*

ذو الحجة 1437 هـ / سبتمبر 2016 م

العدد 38

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

مدير المجلة	هيئة التحرير	الهيئة الاستشارية
د/ السعيد دراجي	أ.د. سعاد سطحي	أ.د. رابح دوب- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
مدير تحرير المجلة:	أ.د. أبو بكر كافي	أ.د. كمال لدرع- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/ سمير جاب الله	أ.د. ذهبية بورويس	أ.د. اوغليسي يوسف- جامعة قسنطينة 1
رئيس تحرير المجلة	أ.د. لمير طبيبات	أ.د. عمار طسطاس- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/ مختار نصيرة	أ.د. نور الدين سكحال	أ.د. عبد القادر بخوش- جامعة قطر
أمانة المجلة:	أ.د. السعيد عليوان	أ.د. محمود سحنون- جامعة قسنطينة 2
السيدة/ عائشة بلهادف	أ.د. آمال لواتي	أ.د. حميد قوفي- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
السيدة/ إيمان خاين	أ.د. بشير كردوسي	أ.د. نور الدين ميساوي- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
السيد/ فوزي قداري	أ.د. حاتم باي	أ.د. أحمد جميل- جامعة البويرة
الآنسة/ منى علام	د. الجمعي شبايكي	أ.د. صالح خديش- جامعة خنشلة
	د. ليلي فيلاي	أ.د. بوبة مجاني- جامعة قسنطينة 2
	د. عبد الناصر بن طناش	أ.د. فريد كورتل- جامعة سكيكدة
	د. الزهرة لالح	أ.د. علاوة عمارة- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
	د. فاتح حلبي	أ.د. سلمان نصر- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
	د. أحمد عبدلي	أ.د. محمد أوسكورت- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
	د. نور الدين ثنيو	أ.د. مسعود شيهوب- جامعة قسنطينة 1
	د. عبد الحفيظ ميلاط	أ.د. أحمد بوسجادة- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
	د. زهرة بن عبد القادر	د. عبد الحليم قابة- جامعة أم القرى السعودية
	د. زكية منزل غراية	د. رمضان يخلف- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
	د. عبد الحق ميجي	
	أ. خالد رويح	

هيئة تحكيم العدد 37

1-	أ.د حاتم باي
2-	أ.دسمير جاب الله
3-	أ.د نورالدين ميساوي
4-	أ.د حسان موهوي
5-	أ.د ذهية بورويس
6-	أ.د عمار طسطاس
7-	أ.د نورالدين سكحال
8-	أ.د لمير طبيات
9-	أ.د مهدي دياب بركان
10-	أ.د قريع رشيد
11-	أ.د السعيد دراجي
12-	أ.د الجمعي شبايكي
13-	د. كمال العرفي
14-	أ.د موسى معيرش
15-	د. أحسن برامة
16-	د. الزهرة لخلق
17-	د. يوسف العايب
18-	د. بوبكر بعداش
19-	د. نورة بوحناش
20-	د. عبد الحق ميجي
21-	د. محمد لين بوروبة
22-	د. صالح بوجمعة
23-	د. محمد مزياني
24-	د. نور الدين ثنيو
25-	د. حدة سابق
26-	د. عبد الرحمن معاشي
27-	د. هدى حراق
28-	د. حبيبة رحايب
29-	د. زهرة بن عبد القادر
30-	أ. موسى كاسحي
31-	أ. السبتي بن ستيرة
32-	أ. عبد المومن بلباقي

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 التزيه.
- 2- أن يكون الموضوع مستوفياً الشروط العلمية الأكاديمية، من حيث سلامة اللغة، والضوابط المنهجية، والمادة الخيرية (المصدرية والمرجعية).
- 3- أن يرسل البحث أولاً إلى العنوان الآتي: Madjalat @ univ-emir.dz وبعدھا 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، وتعهد بعدم نشر المقال في أية جهة علمية (مجلة، ملتقى، رسالة).

توجه المراسلات والموضوعات باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

📧 مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة – الجزائر

25000

📞 الهاتف/ الفاكس: 91 21 10 (31) (00213)

📧 البريد الإلكتروني: Madjalat @ univ-emir.dz

فهرس المحتوى

- ◆ تقديم مدير المجلة ----- 11
- ◆ كلمة مدير تحرير المجلة ----- 12
- ◆ كلمة رئيس تحرير المجلة ----- 13
- ◆ أ. د عبد الحميد بوكعباش ----- 15
- إشكال النسغ في القرآن (دراسة في ضوء نظام الخطاب ونظام العالم)**
- ◆ أ. أحمد ديب ----- 63
- إشكاليات الاستطاد في التأليف الشرعي المعاصر**
- ◆ د. عبد الباقي بدوي ----- 91
- التفريق القضائي بين الزوجين بسبب العيوب في الفقه الإسلامي وبعض قوانين الأحوال الشخصية العربية العقم أموزجا**
- ◆ د. عمار طسطاس ----- 127
- المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة الإسلامية عند إسماعيل راجي الفاروقي**
- ◆ د. حسن علي البارقي ----- 153
- الاستغراب "البعد الديني في الاستغراب المعاصر"**
- ◆ أ. صالح سعدون ----- 177
- دور الأديان السماوية في بناء الشخصية عند مسلمة أهل الكتاب دراسة في الأنثروبولوجية الثقافية**
- ◆ أ. كحول سعودي ----- 195
- إشكاليات الإيمان والعقل (foi et raison) عند القديس "أوغسطين"**
- ◆ د. زكريا توناني ----- 215
- أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء - دراسة تطبيقية في "ظروف الزمان" -**
- ◆ أ.د صالح خديش و أ. السعيد قاسمي ----- 231

التعليمية بين الكفاية والاستعمال

- 251 ————— د. الزايدى بودرامة ◆
نظريته الأصل والفرع وتطبيقاتها في النصوص النحوية كتاب الأمالي
النحوية لابن أكا جب (ت 646هـ) نموذجاً
- 281 ————— أ. عزيزة سلولة ◆
ما جاء على "فعال" في القرآن الكريم
- 305 ————— د. فريد حليمي ◆
سيمائيات النص الموازي في رواية دم الغزال
(العنوان نموذجاً)
- 325 ————— أ. سهيلة مازة ◆
المنهج التعليمي الاستشاري في فكر ابن خلدون
- 367 ————— د. جمال حواوسة ◆
دور الاسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم،
دراسة تحليلية
- 391 ————— د. رشيد درغال ◆
اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية
- 411 ————— د. عبد الجليل بوداح وأ. إيمان خياري ◆
الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة :
بين عملية تصنيف المؤشر وتوجهات المستثمرين
- 449 ————— د. خليفة عبد الرحمن ◆
التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية في جرائم الماسة بالشرف
والاعتبار مقال نقدي مقارنة في ضوء الفقه الإسلامي وقانون الإعلام
الجزائري الجديد والقوانين المقارنة
- 487 ————— أ. حسينة غواس ◆
المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري
- 515 ————— د. لطيفة بورابة ◆
جامع السيدة المندثر في مدينت الجزائر العثمانية (دراسة تاريخية وأثرية)

كلمة مدير الجامعة / مدير المجلة أ.د. السعيد دراجي

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

يصدر العدد الثامن والثلاثين من مجلة الجامعة مع بداية السنة الجامعية 2016/2017، وبهذه المناسبة أتقدم الى كل الأسرة الجامعية بأحر التهاني بمناسبة الدخول الاجتماعي والجامعي الجديدين، راجيا من العلي القدير للجميع التوفيق والسداد في أداء مهامه العلمية والإدارية وغيرها، واوصي الجميع بالتفاني والحرص والإخلاص في أداء مهامهم لمواصلة الارتقاء بالجامعة في أداء مهامها المنوطة بها.

والعدد الذي بين أيدينا يمثل حلقة علمية في سلسلة أعداد المجلة ، التي تمثل الرئة التي تتنفس بها جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، والتي تعتبر مجالا خصبا للباحثين لنشر أبحاثهم العلمية في العلوم الإسلامية والإنسانية والاجتماعية، ولا أدل على ذلك من هذه المقالات القيمة المنشورة في هذا العدد، في مختلف التخصصات: التفسير ، والعقيدة و الفكر، ومقارنة الأديان، والفقه، والقانون، والاقتصاد، واللغة والأدب، والتاريخ. شارك بها ثلة من الباحثين المتخصصين من داخل الجامعة ، ومن عدد من الجامعات الأجنبية .

وفي الأخير نحدد شكرنا لكل من شارك في تقييم مقالات هذا العدد، ومن سهر على متابعة إداريا وعلميا وكل من قدم العون لإدارة المجلة من داخل الجامعة وخارجها للارتقاء بالمجلة لتصدر في أحسن صورة وأهى حلة.

والله الموفق

كلمة مدير تحرير المجلة/ نائب مدير الجامعة أ. د. سمير جاب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

بوتيرة ثابتة واستمرار هادئ تتابع مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية إصداراتها المميزة وتواصل دريما الثقافي الطويل وتحافظ على رسالتها العلمية و طموحها الشريفة وتتمسك باختيارها الذي اتخذته شرعة ومنهاجا والمتمثل في الوسطية والاعتدال، والعدد الثامن والثلاثون الذي نقدمه للقارئ بمواضيعه المختلفة وبكتابه ذوي الاختصاصات المتنوعة وبأفكاره النيرة شاهد على ذلك.

وأود في هذا العدد أن أدعو كل الأكاديميين إلى التجرد للبحث، وإلى الاشتغال بالعلم لذاته ولشرفه من أجل ترك بصمة في الحياة ولمسة على هذه الأرض التي نعيش عليها وصدقة جارية ينتفع بها في الحياة قبل الممات، أما الكتابة لغرض الترقية إلى مصاف الدكتوراة أو التأهيل، أو من أجل الحصول على درجة الأستاذية، أو من أجل التسوية كما هو شائع لدى الباحثين الأكاديميين في بلدنا فلا تخدم العلم ولا تحدث التطور ولا تحقق القفزة النوعية المأمولة من الجامعات. أخي الباحث لا تكن مكبلا بحبال الشهادة، حرر عقلك من ضيق هذه الورقة وانطلق إلى سعة العلم ورحابة المعرفة، عندها تسعد بحلاوة البحث وتطلق العنان لقدراتك فتتفجر ولأفكارك فتتطور.

في الأخير أشكر الباحثين الذين أسهموا في كتابة هذا العدد آملين المزيد من العطاء الفكري والاجتهاد والمثابرة من أجل خدمة العلم والمعرفة، دون أن ننسى كل خبراء العدد وهيئة التحرير وأمانة المجلة.

والله الموفق

كلمة رئيس تحرير المجلة الأستاذ الدكتور مختار نصيرة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وبه نستعين، ونشهد أن لا إله إلا الله
ولي الصالحين، ونشهد أن محمدا عبده ورسوله، أما بعد:

يجد القراء الباحثون في هذا العدد (38)، مجموعة من الأبحاث العلمية القيمة لباحثين من
داخل الوطن وخارجه في تخصصات مختلفة: علوم القرآن والتفسير، والعقيدة الإسلامية،
والفقه، والأديان السماوية، والفكر، والمناهج، واللغة والنحو والصرف، والقانون والاقتصاد
والتاريخ.

وإجازة هذه الأبحاث من قبل محكمين مؤهلين في التخصصات المذكورة، تشكل أبرز
الالتزامات التي أخذها مسؤولو المجلة عواتقهم للحفاظ على مصداقيتها وقيمتها العلمية.
ونذكر هنا أن ترتيب موضوعات المجلة والتوازن بين مختلف التخصصات يقتضي من
إدارة المجلة أن تؤخر بعض الموضوعات، وتقدم أخرى، كما قد يتطلب الموقف تأجيل موضوع
أو أكثر إلى عدد تال للسبب نفسه.

وبهذه المناسبة ندعو جميع الباحثين في التخصصات الشرعية والإنسانية والاجتماعية إلى
نشر مقالاتهم العلمية الجادة في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مع مراعاة
الشروط والضوابط المحددة للنشر.

والله ولي التوفيق

إشكالُ النَّسخِ في القرآن
(دراسة في ضوءِ نظامِ الخطابِ ونظامِ العالمِ)
د. عبد الحميد بوكعباش
جامعة جيجل

«ومعلومٌ أنَّ النَّاسخَ والمنسوخَ، إنما هُما فيما بين دليلين يتعارضان، بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً». الشَّاطِبي، (أبو إسحاق): **الموافقاتُ في أصولِ الشريعةِ**، شرح وتعليق عبد الله دراز، (دار المعرفة بيروت د.ت) 4: 121. دليان يتعارضان، لا يصح اجتماعهما بحال: (ناسخٌ ومنسوخٌ)، ! هل تتفق هذه الفكرة المسلم بها في تراثنا التفسيري، مع الآية القرآنية: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النساء/82؟.

نفترض، منهجياً، كما نعتقد ديناً كذلك، أنَّ الكتاب، باعتباره صادراً عن الله سبحانه، تتسق أجزاؤه، آياته ونصوصه، فيما بينها، ويؤيد بعضها بعضاً، في الوقت الذي تتسق فيه هذه الأجزاء مع سُنن الواقع الخارجي وقوانين الطبيعة، فالعالم الخارجي، في بنيته وتطوره، هو الموضوع الدائم للكتاب، يتحدث عنه الكتاب ويعنيه، فينسجم معه في وصفه والدلالة عليه. كلُّ تعارضٍ بدا بين أجزاء الكتاب، لا يُسوَّى بافتراض وجود ناسخٍ ومنسوخٍ فيه؛ لأنه تعارضٌ يكمن في وعينا نحن به، وفي إدراك العلاقة بين هذه الأجزاء، هذا فيما يخصّ النصَّ الإنشائي ذا المضمون التشريعي.

أما النصَّ الخبريَّ التَّقريريَّ، فصحة تأويله، تتناسب طرداً، مع مدى انطباقه على موضوعه الخارجي، من الوقائع والسُّنن والأحداث في الكون، والمجتمع، والتاريخ. يؤكد علماء المناهج، أنَّ كلَّ نظرية علمية تسعى لتفسير الواقع الاجتماعي والكوني، عليها، لكي يمكن الوثوق بها، أنَّ تتفق تقاريرها، مع المشاهدات الحسية والوقائع العملية، كذلك الأمر مع النصَّ القرآني، حتى لا نتصرّف في حكمه، ونوجه معناه، علينا ألاّ نسارع بتحكيم مسبقاتنا الثقافية وانحيازاتنا المذهبية في مضمونه، قبل الإنصات إليه جيداً، وتركه يوحى بدلالاته في حرّية، متسقاً في إيجائه مع نفسه ومع

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
العالم الخارجي. الكتابُ والواقعُ، هما المصدر الدائم للحقيقة، لا تأويلاتهما البشرية المؤقتة.

الملخص:

النَّظَرِيَّاتُ والشُّرُوحُ والقَوَاعِدُ المنهجية المعتمدة في فهم العالم والنص لا تنتظر منها، دوماً، أن تكون مثمرة وهادية إلى حقيقة العالم والنص، إنها قد تكون، هي نفسها، مُضِلَّة عن هذه الحقيقة، وأما استقرار هذه النَّظَرِيَّاتِ والشُّرُوحِ والقَوَاعِدِ، وتطاولُ العملِ بها لآمادٍ من السنين، فلا يُعفيها من الشكِّ في مصداقيتها وضرورة مراجعتها؛ لأنَّ ذلك بالذات هو ما يُشكِّلُ باعثاً على تحديد النَّظَرِ في مدى مُطابقتها لحقيقة الخطاب الإلهي أو الواقع الكوني، الذي تدعي، هذه النَّظَرِيَّاتُ والشُّرُوحُ، أنها تعكسه وتحدث عنه. من القَوَاعِدِ المسلَّم بصحتها في أدبيات التفسير الإسلامي أنَّ معنى الخطاب الإلهي وحكمه، لا يمكنُ البحثُ عنه خارجَ أقوال السلف، ولكن مناهج التأويل المعاصرة توضح أنَّ الخطابَ غيرُ مُقيَّدٍ بأفُقِ المخاطبِ الأول، ولا بسياقه التاريخي. الخطابُ الإلهي، يُظهرُ تاريخُ تفسيره أنَّه أعمقُ من جميع التأويلات والشُّرُوح التي قدَّمتْ له حتى الآن، بما فيها تأويلات السَّابِقين، مثلما هو الأمرُ تماماً مع الواقع الكوني، أنَّه أوسعُ وأصدقُ مِنْ كُلِّ النَّظَرِيَّاتِ التي سَعَتْ إلى فهمه وتوضيحه، من أرسطو إلى اليوم.

في هذه المقاربة النصية، عمَدنا إلى آياتٍ ونصوصٍ من القرآن، طالما أُعْتُبرت معانيها وأحكامها مُجمَعاً عليها، من عهدِ السلفِ إلى اليوم، وهذا ما قدَّم لنا مُبرراً لمراجعتها، فاستبان لنا، لما عُدنا إليها، في تحرُّر تامٍّ من ضَعْفِ الأقوال وتوجيهات الشُّرُوح المعتادة لها والحافَّة بها، في كتب التفسير والفقهِ، أنَّ هذه المعاني والأحكام لا توجد فيها، وإنما في الأقوالِ والتأويلاتِ الدائرة حَوْلها، مثل الآية:

﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ البقرة/106. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ النحل/101. وهما آيتان طالما عُدتا أساساً لفكرة النَّسخ، في القرآن، ومنطلقاً لتبريره والدِّفاع عن أهميته وحكمته وفوائده، من عهد

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
 التابعين إلى اليوم، وفي تطبيقات فكرة النسخ، قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ
 الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾.
 الخطابُ اللُّغويُّ، المقدَّسُ والبشريُّ معاً، وفي كلِّ الثقافات الإنسانية، كم هو
 بريءٌ مِنْ جميع الشُّرُوح التي تتمُّ له في التاريخ إذن.

Sum up:

We don't expect from the theories, the explanations and the methodological structures, adopted in comprehending the world and the text, to be always fruitful and lead to the truth of the world and text. they could be misleading to that truth. Also, the status quo of these theories, explanations and structures ,along with their adoption long many years, won't free them from doubt in their credibility and must be revised because this, in itself, constitutes a stimulus to renovate our view in how compatible it is with the truth of God's speech and the reality of the world that these theories and explanations pretend to reflect and speak about.

One of the most credible recognized structures all sayings of the Islamic explanation (tafsir: Exegesis) is that the meaning of God's speech and rule can't

be searched for, out of the Ancestors sayings: (Essalef), but modern methodology of Interpretation shows that speech is restricted by neither the horizon of the spoken to, nor by its historical streaming.

God speech historical Interpretaion shows us that Quranic discourse is always deeper than all interpretations and the presented explanation till now, including those of the first ex-interprets: (essabikoun), exactly as it is with the reality of the Universe. it is wider and more credible than all theories that have sought to understand it and explain it, from Aristotle till today.

Most of the time, the discourse as well as reality, are innocent from the meaning and the description that have meant to be realized and achieved for.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

In this textual approach, we are based on Quranic texts and verses, their meanings and rules, long considered, agreed upon by all, from Ancestors (Essalef) era till today. This has justified our revision. When we refer to them, we are convinced, free from any pression or orientation of the habitual known sayings and interpretations, that these meanings and rules are not inside but they exist in the sayings and interpretations that surround them.

البَسْط:

لكي نضمّن السّير المتواصل للاقتراب من حقيقة النصّ عبر العصور، علينا، في كلّ حقبة، أن نتأمّل ونعيد النّظر فيه، أحياناً، بعيداً عن عالم الفهم السابق وتوجيهاته ونتائجِهِ، أن نطلق منه، لا من الشُّروح الحافّة به.

معرفة الإنسان بالعالم والنصّ والتاريخ والمجتمع: (الآفاق)، ذات طبيعة «شارحة»، فالتفسير والشرح هما جوهر العملية التعليمية، ومضمون كلّ أنماط المعرفة المتداولة، من الأسطورة إلى الفيزياء، فإن نعرف شيئاً ما، يعني أن نشرحه ونفسره، فالإنسان ذو نشاط عقلي شارح، يشرح أقواله ذاتها، يشرح قول الله، رغم بساطته ووضوحه، ويشرح أحداث الطبيعة والمجتمع، من هنا كان موضوعا الشرح والتأويل، هما الحقل الدائم للتفكير والبحث، الخطاب: (الإنساني أو الإلهي)، والوجود: (الكوني والاجتماعي).

الخطاب والوجود، هما إذن، أصل الفكر التأويلي الشارح والإدراك المعرفي للإنسان، فإذا يدور الفكر حولهما ويتخذهما موضوعاً دائماً له، فإنه بالتالي، يتصحح بهما، ويُقاس، صحّة وفساداً، إليهما.

التفسير، إذن، يمثل نتاج التفكير الدائم، لاستكناه الخطاب والوجود، إنه يعدّ فرعاً لهما، أمّا هما فأصل يرجع إليه دوماً.

الخطاب الإلهي، والواقع الكوني، هما المكنن المفترض، للحقيقة والحق، أمّا نتاج الفكر الإنساني الشارح، الدائر حولهما فمجرد قراءات تاريخية تحمل طابع الفترة التي تمت فيها.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

أكبر فترات الجذب الثقافي والتأزم الفكري في التاريخ، تميّزت بتحوّل نسقٍ من أنساق التفكير حول النصّ أو العالم: (التفسير المأثور في الإسلام)، و (فيزياء أرسطو)، و (شروح الكتاب المقدس) في الغرب، إلى موضوع للشرح والتفسير، ورفض اعتبار هذا النسق قراءةً زمنية تعكس الظروف التي أنتجتها، الجمود والتقهقر، هو تحويل نسقٍ فكريٍّ لعصرٍ ما، حقلاً للتّقيب عن الحقيقة، بدلاً من: النصّ، والواقع الخارجي؛ لذا، من أجل أنْ نضمن التقدّم الدائم نحو الحقيقة، ينبغي ألاّ نشتغل على الفرع: (التفسيرات والشروح والنظريات) وننسى الأصل: (النصّ والعالم)؛ لأنّ كلّ قراءة لمعنى النصّ، أو صياغة نظريّة حول الواقع الفيزيائي أو الاجتماعي، تبقى، ومهما كانت مجمّعة على صحتها: تاريخيّة مؤقتة، فالمفسّر المشروح، يتحدّى دوماً، التفسيرات والشروح المقدّمة له ويتجاوزها باستمرار.

في هذه الجولة، من تفسير آيات قرآنية، ذات موضوع مشترك: الوصيّة، نجد تطبيقاً لهذه الأفكار النظريّة. عندما لا نعود، المرّة تلو الأخرى، إلى النصّ أو الواقع، لاختبار صحّة أفكارنا وتفسيراتنا، فإنّنا نعود إلى أفكارنا السابقة، وهنا نجد أنفسنا نبحث عن الحقيقة والحكم خارج النصّ والواقع.

في كلّ مرّة نطلق، في فهمنا وتأويلنا للنصّ، من داخل التفسير القائم، لننتهي فيه، من غير مراجعة أو إعادة نظر وتمحيص، فذاك يعني أنّنا نشتغل خارج النصّ. إنّ الوفاء للقُدّامي باصطناع المنهج الأثري، يجعل اجتهاد المحدثين - إنّ كان هناك اجتهاد - مسجوناً داخل إطار الاجتهاد السابق، وفي حدود عالم الأوّلين ورؤاهم، وهذا ما يجعل فهم الرّعين الأوّل من المفسّرين، هو الذي يكرّر نفسه عبر العصور، بواسطة الكتاب الناقلين، الذين يسمون المفسّرين بالمأثور، فالتمسك الدائم بالتفسير السابق، إنّما يعني إهمال النصّ وعدم الالتفات إليه، وهنا مكمن الزّيغ الكبير غير المشعور به غالباً. الفرض الأساسي، الذي يضعه كلّ شارح متأوّل للخطاب القرآني، أنه خطاب منسجم مع نفسه، جزئياته مع كليّاته، والعكس، كما هو منسجم مع حقائق الواقع الاجتماعي والتاريخي والكوني، وبهذا الانسجام يُستدلّ على أهمّ دلائل إلهيته: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النساء/82.

إشكال النسخ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

لا موضوع أكثر اضطراباً في الثقافة الإسلامية، من فكرة النسخ في القرآن، سواء في فهم أساسها القرآني، وهو آيتا البقرة/106، والنحل/101، أم في آيات التطبيق العملي الأخرى: الرجم، الرضعات المحرمة، الوصية في الإرث، عدة المتوفى عنها زوجها، تحويل القبلة... إلخ.

الأساس النظري لفكرة النسخ:

نكتفي في هذا المقال، بالتعرض للأساس المدعى لفكرة النسخ في القرآن، وهو آيتا البقرة/106، والنحل/101. الأولى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. والثانية: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾، ثم نختار، بعدها موضوعاً تطبيقياً واحداً، من تطبيقاتها، وهو آية الوصية بالإرث، في البقرة/180، وآية الميراث، في النساء/11.

كثير من الألفاظ القرآنية، يختلف مفهومه ومعناه، وفق السياق الذي يرد فيه، في القرآن، ومن أكثر هذه الألفاظ تعدداً للمعنى وفق السياق، لفظ: الآية، الذي جاء ذكره في القرآن بما يفوق 380 مرة، بمعانٍ مختلفة في سياقات ورود، ربما تبلغ: أربعة معانٍ،

- 1- المعنى الأكثر وروداً، الذي يحتل المرتبة الأولى، هو: العلامة، الدليل، البرهان¹.
- 2- المعنى الذي يتلوه في كثافة الورد، لفظ الآية، هو: الجملة القرآنية التامة².
- 3- أما المعنى، الذي يأتي في الدرجة الثالثة، في الورد، فهو: المعجزة الكونية، الخارقة¹.

¹ - كقوله تعالى ﴿يُنَبِّئُكُمْ بِهِ الزَّوَاعِجَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل/11. وكذلك الآيات: 68/67/65 من السورة ذاتها. وأشهر معنى لها، ورد في قوله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ فصلت/52. وغيرها كثير جداً.

² - كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل عمران/7. وكذلك الآية/58 و101 من السورة ذاتها، وقوله ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ النور/1. وغيرها كثير.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

4- المعنى الأخير، الأقلّ وروداً، للفظ الآية، هو: العبرة والعظة². أما لفظ الآية بمعنى: الحكم الشرعي، الذي يمكنه أن ينسخ أو يُنسخ، فلا يبدو مذكوراً على صفحات المصحف الشريف.

ولو أننا عمدنا إلى آية البقرة/106، وفسرنا لفظ الآية فيها بالمعجزة الكونية، التي أيد الله بها نبوات الرُّسل السابقين، وسياق الخطاب، هو حسد أهل الكتاب للمؤمنين، الذين اختصهم الله برحمة الرسالة الخاتمة وفضلها، وهو فضل العالمية، والاستمرار في الزمن، مع قوة الإقناع، لا تتسق المعنى تماماً مع واقع الحال والتاريخ، ومع الحديث الصحيح، الذي يشترك، في الموضوع، مع الآية، وهو اشتراك موضوعي، لم يتبينه السابقون؛ لأن همهم الشاغل، كان تصيّد الأحكام التشريعية، في نصوص، لا تشرع أحكاماً ولكن تتحدث عن سنن، هذا الحديث الداعم لآية البقرة/106، والموضح لها، هو: «حدثنا سعيد المقبري، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله (ص): «مَا مِنْ الْأَنْبِيَاءِ نَبِيٍّ، إِلَّا أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْهُ وَحِيّاً أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعاً يَوْمَ الْقِيَامَةِ.»³ يعني أن معجزة محمد (ص)، أو آيته، مختلفة عن آيات الأنبياء السابقين وناسخة لها، وهذا سبب كثرة أتباعه المؤمنين به، الذين صدّقوه ولم يروّده، «لأن معجزات الأنبياء انقرضت بانقراض أعصارهم، فلم يشاهدها إلا

¹ - كقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ الإسراء/59. وقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الأنعام/37. وغيرها.

² - كقوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾ وقوله: ﴿وَقَوْمُ نُوحٍ لَمَّا كَذَبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ الفرقان/37. وقوله: ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ﴾ القمر/15. وغيرها.

³ - صحيح البخاري، كتاب: فضائل القرآن، باب: كيف نزل الوحي، وأول ما نزل. الحديث رقم: 4696. وهناك حديث آخر، داعم لهذا الحديث، ومتفق في موضوعه، مع آية البقرة/106، عن عتبة بن غزوان، أن رسول الله (ص) قال: (لم تكن نبوة قط إلا تناسخت)، صحيح مسلم، كتاب: الزهد والرقائق، حديث رقم: 2967. وقد ذكره القرطبي في تفسير آية البقرة هذه، لكنّه عدل عن معناه، إلى فكرة النسخ.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

مَنْ حضرها، ومعجزة القرآن مستمرة إلى يوم القيامة.¹ كما بين السيوطي مصيباً في شرح الحديث، ولكنّه في تفسيره لم يشرح الآية بهذا الحديث، ولم يلاق بينهما²، بل قدّم روايتين، الأولى عن بن عباس، والثانية عن ابن مسعود، وهما من أساتيد التفسير الصحابي على الإطلاق، تظهر الروايتان انتشار فكرة النَّسخ بين الصحابة، والأخذ بها على نطاق واسع، كحقيقة مسلمة، في العهد الصحابي المبكر، والعصور التي تلتها، والروايتان تناقض إحداها واقع حال الرسول (ص) مع الوحي، وتعارض الأخرى ظاهر نص الآية، وهما إن صحّتا، أمكن عدّهما مطعناً جاداً في عصمة النبي (ص)، وقداسة الوحي. إليك الروايتان: أخرج ابن أبي حاتم، والحاكم في «الكنى»، وابن عدي، وابن عساكر، عن ابن عباس، قال «كان مما يزلّ على النبي (ص) الوحي بالليل وينساه بالتهار»، فأَنْزَلَ اللهُ: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾!، هل هذا هو حال الرسول مع الوحي؟. ثم أردف رواية ثانية، تُرينا الفهم الإسلامي العام، لهذه الآية، باعتبارها أساساً لا يُناقش، لفكرة النَّسخ، في القرآن، منذ ابن عباس، إلى متولّي الشّعراوي، في أيامنا المعاصرة. «أخرج آدم بن أبي إياس، وأبو داود في «ناسخه»، وابن جرير، وابن أبي حاتم، والبيهقي في «الأسماء والصفات»، عن مجاهد، عن أصحاب ابن مسعود، في قوله: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ قال: نُثَبِّتُ خَطِّهَا وَنَبْدِلُ حُكْمَهَا» إثباتُ خطّ النصّ وإبطال حكمه، أيّ تفريغه من مضمونه،؟! أيّ حكمة ونفع وراء هذا العمل؟.

نعود الآن إلى الأساس الثاني، الذي استمدّت منه فكرة النَّسخ، وهو آية النحل/101. وقمنا بفهم الآية على أنّها: الجملة القرآنية التامة، فإنّ المعنى العام سيكون متنسّقاً مع الخطاب القرآني العام، ومع واقع تاريخ السيرة، أمّا الفهم أو التفسير المتوارث لها، والأحاديث وأسباب النزول المذكورة دعماً لهذا الفهم، فمعارضة لمنطق الخطاب القرآني العام، وواقع التاريخ. لقد كان الرسول (ص) يُسمع قريشاً والحجيج، بين العام

¹ - جلال الدين السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، النوع الرابع والستون: في إعجاز القرآن.

² - السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور (تحقيق عبد المحسن التركي، ط1، القاهرة، 2003) سورة البقرة، الآية: 106.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

والآخر، آيات وسُوراً مختلفة، يغير ويدل ما يُلقيه على مسامع الناس، وهذا ما حملهم على اتّهامه بتأليف الأساطير والقصص، التي كانت تستهويهم، في واقع الأمر، وتأسر ألبابهم، أما تشريع الأحكام، فلم يحدث بمكة إطلاقاً-والنحل مكية- فضلاً عن نسخ تشريعات بأخرى فيها، إلى الحدّ الذي أثار سخرية قريش، وفق أسباب التزول الغريبة، التي تذكر في تفسير الآية، قال القرطبي في تفسير الآية: «وهذه آية عظمى في الأحكام، وسببها أنّ اليهود لما حسدوا المسلمين في التوجّه إلى الكعبة، وطعنوا في الإسلام بذلك، وقالوا: إنّ محمداً يأمر أصحابه بشيءٍ ثمّ ينهاهم عنه، فأُنزل الله: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾»¹.

كلّ ذلك لم يكن، فالآية ليست في الأحكام، كما أنّ سبب نزولها الذي ذكره، ذو إحالة تاريخية واضحة، لأن اليهود لما قالوا ﴿مَا وَلاَهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ البقرة/142، كما ذكر عنهم القرآن، في سورة البقرة المدنية، كان ذلك في المدينة لا في مكة، والتوجّه إلى بيت المقدس، من المسلمين في الصلاة، لم يكن بأمر من القرآن ولا من الرسول، حتى يكون منسوخاً بالتوجّه إلى الكعبة، بل كان عملاً (بشّرْع مَنْ قَبْلَنَا)، في انتظار البيان الخاصّ بأمة الإسلام، ومعلوم أنّه لا نسخ إلاّ بعد خطاب سابق، بالأمر أو النهي، في الموضوع نفسه².

¹ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله التركي، (مؤسسة الرسالة، القاهرة، 2006) النحل/101.

² - جاء تعريفه، عند علماء أصول الفقه: «والمختار أنّه رفع الحكم الشرعي بخطاب. والمراد بالحكم، ما يحصل على المكلف، بعد أن لم يكن». بدر الدين الزركشي: البحر المحیط، في أصول الفقه، تحرير عمر سليمان الأشقر، (وزارة الأوقاف/الكويت. ط1، 1988) 4: 64.

وقال ابن حزم (علي بن أحمد): «حدّ النَّسخ أنّه، بيانُ انتهاءِ زمانِ الأمرِ الأوّل، إنّهُ رفعٌ لأمرٍ متقدّم». الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر. (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت. دت). 4: 59، 64. وهو عند الرازي (فخر الدين): «الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت، بالخطاب المتقدّم، على وجهٍ لولاهُ لكان ثابتاً، مع تراخيه عنه». المحصّل، في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق، جابر فياض العلواني، (مؤسسة الرسالة، بيروت، دت) 3: 282. إنّهُ كما ترى،

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

كلّ فكرة، أو مفهومٍ أو تصوّر، حتى يكون قرآنيّاً، عليه أن ينسجم أولاً، ولا يعارض ثانياً، دلالةً ظاهرة، من دلالات ألفاظ القرآن ونصوصه، كفكرة تسخير كلّ ما في الكون للإنسان على كوكب الأرض، مثلاً: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الجاثية/13، وفكرة: الزوجية الشاملة لكلّ أجزاء الكون: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ الذّاريات/49، وفكرة وجود كائنات عاقلة، غير الإنسان، في الكون: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ الشّورى/29، فأية الشّورى هذه، وإن كانت لا تنطوي على دلالة واضحة تماماً، على فكرة وجود حضارات عاقلة، في أرجاء من مجرتنا، إلّا أنّها لا تعارضها، إذن، ينبغي الاهتداء بها، في بحوث الفيزياء الفلكيّة، ولا يجوز استبعادها.

غير مطلوب انسجام أفكارنا وتصوراتنا مع الخطاب القرآني؛ لأنّ إدراك مثل هذا الانسجام من عدمه، أمرٌ في غاية الصعوبة، قد لا يتحقّق إلّا بعد بحوث ميدانية، وتأملات نظريّة معمّقة، ومرور زمن طويل من التطوّر العلمي، ولكن المطلوب هو عدم معارضة أفكارنا وتصوراتنا لدلالات النصوص؛ لأنّ المعارضة حظر وتحريم، والمحظورات القرآنية بيّنة بذاتها، بسبب وضوح الدلالة عليها بواسطة النصوص القرآنية، وأيضاً، بسبب ندرتها، أو قلّتها، إذ الأصل في الأشياء والمواقف والتصورات الحلّ والبراءة، حتى يقوم الدليل اللغويّ الواضح على حظرها، أيّ معارضتها لظاهر الخطاب القرآني، أو: عدم قرآنيّتها، وإذا اتّضح أنّ لا أساس قرآنيّاً لفكرة، أو مذهب، أو تصوّر، فإنّ التطبيقات العمليّة لها، التي يسعى أصحابها إلى تأييدها بآياتٍ ونصوص من القرآن، ستكون أوغل في البعد عن الصّواب، ثمّ تأتي التّأويلات التي يجهد أصحابها أنفسهم، في فرضها على آيات الخطاب، كي تشهد بقرآنية فكرهم، تأتي في غاية التّمحّل والابتسار.

لا نسخ، حتى يسبق خطابٌ- بالأمر أو التّهي- ثمّ يتلوّه خطابٌ آخر، رافع لحكم الأوّل، في الموضوع نفسه، وهذا لا ينطبق على أيّ من أشكال النسخ المدّعاة.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

فضلنا في هذا المقام، اختيار تطبيق واحد، من تطبيقات فكرة النَّسخ، التي طالما عُدَّت عند المفسرين وعلماء القرآن وأصول الفقه، فكرة قرآنية، وهو تطبيق نسخ آية الوصية، بآية الميراث، هل يجوز للمورث أن يوصي في ماله، كما نصَّت آية البقرة/181، وكما نصَّ حديث آخر، مروى في صحيح البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي وابن ماجة، والموطأ: « ما حقُّ امرئٍ مسلمٍ، له شيءٌ يوصي فيه، يبيت ليلتين، إلاَّ ووصيته مكتوبةٌ عنده¹ ».

تطبيقُ فكرة النَّسخ، على آيات الوصية والميراث:

آيةُ البقرة: (180) آية الوصية، وآيةُ النساء: (11) آية الميراث، الأولى توجب على صاحب المال الذي يحسُّ بدنو أجله، أن يوصي في ماله، بطريقةٍ لتوزيعه على والديه وأقربائه، يراها هو ملائمةً وعادلةً، إذا غادر الحياة، وآيةُ النساء (11) تُشرع لطريقة توزيع هذا المال إذا لم تكن هناك وصية، بمعنى أن الوصية تنسخ التوزيع المذكور بالتفصيل في آية النساء، وهذه نتيجة في الفهم والتفسير مناقضة للفهم التراثي الشائع منذ المئة الأولى إلى اليوم، والذي يذهب، وبشكل بدهي، إلى أن آية النساء (11) المفصلة لتوزيع التركة، ناسخة لآية البقرة (180) الأمر بالوصية قبل الممات. كيف عُدَّت آيةُ البقرة منسوخةً، نسختها آيتا النساء (11) و(12)؟، كيف شاع قديماً، بين

¹ - بهذا اللفظ ورد في البخاري، ومسلم، والموطأ، وقد ذكره البخاري في سياق شرح آية البقرة/181. باعتباره بياناً لها، وهو في كل هذه المصادر مروى بطريق السلسلة الذهبية المشهورة: مالك، عن نافع، عن ابن عمر، أنظر: صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب الوصايا، وقول النبي: (ص): (وصية الرجل مكتوبة عنده)، وقول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾. الحديث رقم: 2587. وصحيح مسلم، الوصية، الحديث: 1627. وموطأ مالك، باب الأقضية، حديث رقم: 1492. أمّا حديث: لا وصية لوارث، فواهي الإسناد، مروى في مراسيل أبي داود، يقول محمد رشيد رضا فيه: « لا نزاع في ضعفه. »، وكل طرفه مجرّحة، إلا رواية عمرو بن خارجة، صححها الترمذي، وهو من المتساهلين في التصحيح، وقد علمت أن البخاري ومسلم، لم يرضياها. محمد رشيد رضا: تفسير المنار، آية البقرة/181. 2: 138. وهكذا يؤخّر حديث الوصية الصحيح، ويقدم، بذلك، حديث ضعيف ليفيد النَّسخ.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعِينَ أَنَّ الوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ مَنْسُوخَةٌ بِآيَةِ المِيرَاثِ فِي صدر سورة النِّسَاءِ ؟، وهل تَضَمَّنَتِ الْآيَتَانِ حُكْمَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فِي موضوعٍ واحدٍ هو: الوَصِيَّةُ، حتى نبادرَ بالقول أَوْ نجيز الاعتقادُ أَنَّ إحداهما: (آية البقرة) مَنْسُوخَةٌ بِآيَةِ النِّسَاءِ؟ لو نقبل بهذا الفرض، الذي كان وما يزال حقيقةً لا تقبل النَّقاش قديماً وحديثاً، لكان في القرآن اختلافٌ كبيرٌ، والله سبحانه يقول: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. النِّسَاءِ/82، إذا كان الأمرُ بالوصية والتأكيد عليها ثم التَّهْيُّ عنها بعد ذلك، لا يعدُّ اختلافاً، فما هو الاختلافُ إِذَنْ؟، والقرآنُ يخاطبنا أَنَّ خُلُوءَهُ من الاختلاف برهانٌ على مصدره الإلهي، والنسخُ أمرٌ ونهيٌ، يتعلَّق بموضوع واحدٍ داخل النصَّ القرآني، بحيث يتعدَّر الامتثال لأحدهما دون إبطال الآخر والتخلِّي عنه، لأنَّه مَنْسوخ. والحقُّ أَنَّ آيات الميراث في النِّسَاءِ لا تعارضُ آيات الوصية في البقرة، حتى يُلجأ إلى ادِّعاء النَّسخ بينها، للخروج من التناقض بين الأمر بالوصية في آية البقرة، وترك الوصية في آية النِّسَاءِ؛ وذلك لأنَّ الموضوع فيهما ليس واحداً، جاء في البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (180)﴾، ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (181)﴾، ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (182)﴾، إِنَّ تَأَمُّل الصياغة الإلهية للنصِّ يحكم باستحالة نقضها بتشريع ناسخ يُؤتَى به فيما بعد، فما كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْنَا، أَنَّ أَحَدًا مِنَّا، إِنْ تَرَكَ مَالًا كَثِيرًا يُخْتَلَفُ عَادَةً فِي تَوْزِيْعِهِ، عَلَيْهِ تَرَكَ وَصِيَّةً تَحَدَّدُ طَرِيقَةً تَوْزِيْعُهُ عَلَى الْوَرَثَةِ مِنَ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ، حَسَبِ الْاِسْتِحْقَاقِ الَّذِي يَرَاهُ صَاحِبُ الْمَالِ، لَقَدْ أَبْقَى النَّصُّ الْإِلَهِيُّ عَلَى الْحَقِّ الْمَقْدَسِ، الَّذِي يَمْلِكُهُ صَاحِبُ الْمَالِ فِي التَّصَرُّفِ فِي مَالِهِ حَيًّا وَمَيِّتًا، لَمْ يَقَيِّدْ سُلْطَةُ صَاحِبِ الْمَالِ فِي التَّصَرُّفِ فِي مَالِهِ بَعْدَ الْمَوْتِ، (الْوَصِيَّةُ) إِلَّا بِقَوْلِهِ: «بِالْمَعْرُوفِ»، لَا شَيْءَ يَحُولُ دُونَ تَطْبِيقِ وَصِيَّةِ الْهَالِكِ، وَالْوَفَاءِ التَّامِّ لَهَا، إِذَا التَزَمَتْ هِيَ بِالْمَعْرُوفِ فِي بَنُودِهَا. وَكَلِمَةُ الْمَعْرُوفُ، يُرَادُ بِهَا مَا يَرَاهُ الرَّأْيُ الْعَامُّ الْمُسْلِمُ خَيْرًا وَصَوَابًا، مِنَ الْمَوَاقِفِ وَالْأَرَءِ والتَّصَرُّفَاتِ، هَذِهِ الْوَصِيَّةُ يَقَرُّ الْقُرْآنُ أَنَّهَا حَقٌّ عَلَى الْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يَتْرَكُونَ الدُّنْيَا وَهُمْ

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
مطمئنون أنَّ أبناءهم، من بعدهم، لن يختلفوا في توزيع الميراث اختلافاً قد يبلغ حدَّ
التقائل.

إنَّ الحياةَ العمليَّةَ مليئةٌ بالشواهد على الخلافات الحادَّة بين الورثة في توزيع
التركة، بغير الاستعانة بالوصيَّة، إذا فُقدت؛ لأنَّ الخلاف لا يتعلَّق بالحِصص والمقادير التي
يتولَّى علْمُ الفرائض تحديدها، ولكن يتعلَّق في الغالب، بعقارات بعينها، توجد في أحياء
مختلفة من المدينة أو توجد في مُدن متعدِّدة، ولا يسهل توزيعها، بعدل، وبطريقة تحسم
الخلاف، إلَّا الوصيَّة. ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ
سَمِيعٌ عَلِيمٌ (181)﴾.

ضميرُ الغائب، الواقع مفعولاً به، في «بَدَّلَهُ»، عائد على: الإِبضاء، مصدر:
أَوْصَى. يذكر النصُّ أنَّ مَنْ يغيِّر الوصيَّة، سواء كانت مسموعة أو مكتوبة، فإنَّه عليه،
والله سميع بما قال الموصي وعليم بما كَتَبَ وبمن بَدَّلَ وغير.

إلَّا أنَّ القرآن يقرِّر أنَّ التبديل الذي أُدخِلَ على الوصيَّة «مسموعة» كانت أو
مكتوبة»، من قِبَل الناقل أو الشاهد، إذا كان بغرض الإصلاح بين الورثة وتحقيق العدل،
بسبب ما اعتبره ميلاً واضحاً من الموصي إلى أحد الورثة، أو قصد إلى الإضرار بأحدهم
بشكل غير مبرَّر، لأنَّه لا يحبُّه أو يبغضه مثلاً، فإنَّه لا يترتب على مثل هذا التغيير في
الوصيَّة، إثْم، فالله يغفر لهذا الشخص قصده إلى تحقيق شيءٍ من التَّوَأْنِ والعدل في تقسيم
التركة، هل بعد هذا التفصيل في التَّوضيح والتَّأكيد والضَّبْط والشرط، يقال إنَّ الوصيَّة
للوارث منسوخة؟! كُتِبَ عليكم.. إذا حَضَرَ.. إنَّ تَرَكَ خَيْرًا، الوصيَّة للوالدين
والأقربين، بالمعروف حقًّا، فَمَنْ بَدَّلَهُ بعد ما سمعه، فإنَّه إِثْمُهُ على الذين يبدِّلونه، فَمَنْ
خاف من مَوْصٍ جَنَفًا أو إِثْمًا، فَأَصْلَحَ بينهم فلا إِثْمَ عليه... إلخ. إنَّ النصَّ المكوَّن من
الآيات الثلاث، ذولُعة تشريعية بحتة، رُوِيَ فيهِ الأسلوب القانوني الشرطي، في استخدام
مفردات اللغة وطريقة بنائها، ينجح إلى هذا الأسلوب، لكي تسع لُغة النصِّ كافَّة
الأحداث البشرية الممكنة الوقوع. يلاحظ القارئ الأدوات الشرطية وأجوبتها: إذا...
إنَّ... فَمَنْ... فإنَّه، فَمَنْ... أو... فَ... فلا، هذا مع استخدام التَّحديد بواسطة
الجار والمجرور: بالمعروف، وبالمصدر المنصوب: (حقًّا)، بل من فَرَادَة هذا الأسلوب بناء

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

شرطٌ على شرطٍ آخرٍ سابقٍ: (إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ، إِنْ تَرَكَ خَيْرًا). وكلّ هذا مبدوءٌ بعبارة: كُتِبَ عليكم، المفيدة للتشريع المؤبد الثابت. بعد هذه الصياغة التأكيدية والتفريعات الشرطية ذات الغرض الاستيعابي، للغة النص، كيف يقع متقبلاً في العقل الإسلامي أنّه منسوخ الحكم؟. إنّ الله سبحانه لا يكتب علينا شيئاً، ويُعلن في القرآن أنّه «كُتِبَ»، وبعد ذلك يَنْسَخُهُ، هذا تناقضٌ وعبثٌ واختلافٌ، يترّده عنه الذكر الحكيم، فالمكتوب مفروضٌ مؤبّدٌ. وهذا سواءٌ وردت اللفظة بصيغة البناء للمعلوم أو للمجهول، من مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ البقرة/178، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ البقرة/183، فالوصية جاءت كما نرى، في سياق متلاحق من المكتوبات، قبلها وبعدها، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ الحج/4، وإن كان المكتوب هنا، في سورة الحج، يتحقّق في شكل سنّة اجتماعية، وليس حكماً امثالياً. ومن المواضع التي جاء لفظ «كُتِبَ» بصيغة المعلوم: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المائدة/45، و: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كُتِبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ المائدة/32، إنّ لفظ «كُتِبَ»، إذا ورد في القرآن متعدّياً بـ «عَلَى»، فهو يفيد إثبات التعليمات الواجب اتّباعها، وإذا جاء متعدّياً بالحرف «لَ» فهو يفيد إثبات العطاء والمنحة من الله: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَتَّعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ البقرة/187، و: ﴿وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ التوبة/120، أمّا إذا ورد لفظ «كُتِبَ» متعدّياً بنفسه لا بأيّ حرفٍ من حروف الجرّ، فهو يعني: سنّة إلهية ثابتة في الكون والمجتمع والتاريخ: ﴿كُتِبَ اللَّهُ لِلْأَعْلِينَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ المجادلة/21، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُتِبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ الأنبياء/105، إنّ كلّ ما «كُتِبَهُ» الله

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

«عَلَى»، فهو قوانينٌ وتعليماتٌ ساريةٌ، يُمَثِّلُ لها العقلاء؛ لأنها موجهةٌ إليهم، وقد تُقرَّرُ الذاتُ الإلهيةُ نفسها الالتزامَ بمكتوباتها: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ، لِيَجْمَعَ كُتُبَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ الأنعام/12، ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ الأنعام/54. أمَّا ما «كَتَبَهُ» اللهُ، بدونَ التعديةِ بحروفِ الجرِّ، (لِ، أَوْ عَلَى)، فهو: المصائرُ والنِّهاياتُ والنتائجُ، التي تُفْضِي إليها، وبشكلٍ حتميٍّ، أحداثُ الكَوْنِ والمجتمعِ والتاريخِ، فما «كَتَبَ» اللهُ، هو تشريعاتٌ وسُنَنٌ كَوْنِيَّةٌ، ليست موجهةٌ إلى الوعي الإنساني بغرض التطبيق والامتثال، إذ أنه نفسه خاضعٌ لها، لكنه مأمورٌ بتأملها واستغلالها، كلُّ هذا يفيد أنَّ ما: كَتَبَ اللهُ علينا، وما: كَتَبَ لنا، وما: كَتَبَهُ، من تشريعاتٍ وقوانينٍ تضبط سيرَ المجتمعِ والكَوْنِ، لن يكون مُعَيَّرًا البتَّة، فضلًا عن أن يُنسخَ، إذ من العبثِ نسخُ «المكتوب»؛ وذلك لأنَّ «المكتوب»، أو ما قد «كَتَبَ» اللهُ حُدُوثَهُ في الكَوْنِ، أو كَتَبَهُ على الإنسانِ، في شكلِ تعاليمٍ تنظِّمُ حياته في المجتمعِ والأسرةِ، أي السُّننِ والتَّشريعاتِ، وكلاهما دينيٌّ، هما معاً «كَلِمَةٌ»، إذ ماذا يُكْتَبُ سوى الكَلِمَاتِ؟! رموزٍ منقوشةٍ تعبِّرُ عن معنى وتشير إلى مفهومٍ، فالكَلِمَةُ أو الكَلِمَاتُ، بالمفرد أو الجمعِ، هي «الكتاب»، والكتاب هو نفسه المكتوبُ، أي ما سبق تسطيره عن كَيْفِيَّاتِ وأحوالِ المادَّةِ والتاريخِ، عبر أشكال تطوُّرهما في الزَّمانِ، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَأَوَّلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ الكهف/27، ونفْيُ التَّبديلِ عن كَلِمَاتِ الكتابِ، لا يتناول فقط الجانبَ الشكليَّ أو اللَّفْظيَّ للعباراتِ، كما فُهِمَتْ به عند القدماءِ، فيما يُعرَفُ بنفْيِ التحريفِ عن القرآنِ، ولكن يتناول كذلك، وبوجهٍ أخصٍّ وأهمٍّ، الجانبَ المعنويَّ، أي مضمونَ الكَلِمَاتِ كذلك، إذ نستطيع أن نغيِّرَ من ألفاظٍ تعبيرٍ ما، أو جملةٍ ما، دون المساسِ بفكرها العامَّة، أو تغيير مضمونها، وما نزال إلى اليوم نطلق اسمَ الكتاب المقدَّسِ على التَّوراةِ في ترجماتها المختلفة، فتغيَّر المضمونُ، مضمونُ الكلماتِ والجُمَلِ، من الإباحةِ إلى المنعِ، ومن المنعِ إلى الإباحةِ، ولو من عند متزلِّ الكتابِ، هو تبديلُ لِكَلِمَاتِهِ؛ لأنَّ الكَلِمَةَ إنما هي كذلك، بمضمونها، ومعناها، لا بحروفها وشكلها المادِّي الذي تَبَرُّزُ به على الورقةِ، أو بصوتها الذي تُسمَعُ به، ليس هناك كَلِمَةٌ إذا لم يكن هناك معنى، إنه مجرد صوت مادِّي، أو نقش بارز فقط،

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

عندئذٍ. إِنَّ التَّبدِيلَ الْمُنْفِيَّ عَنْ كَلِمَاتِ اللَّهِ، الَّتِي تَكُونُ الْكِتَابَ وَتَشَكِّلُهُ، لَا يَقْصِدُ بِهِ «التَّحْرِيفُ وَالتَّغْيِيرُ وَالْإِزَالَةُ»، كَمَا يَشِيْعُ عِنْدَ الْمَفْسِّرِينَ وَعِلْمَاءِ الْقُرْآنِ¹، تَحْرِيفاً لِلْأَحْرُفِ وَالْأَلْفَاظِ، الْمَكُونِ مِنْهَا الْقُرْآنُ، بِالْحَذْفِ أَوْ الزِّيَادَةِ، أَوْ التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ، وَلَكِنْ يَقْصِدُ بِهِ التَّبدِيلَ فِي الْمَعْنَى وَالْمَفَاهِيمِ وَالذَّلَالَاتِ، الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ ظَوَاهِرِ النُّصُوصِ الَّتِي تَنْسَجِمُ فِيهَا بَيْنَهَا دَاخِلٌ مَجْمَلُ الْكِتَابِ، وَلَا تَتَنَاسَخُ أَوْ تَتَعَارِضُ، لَا مَعَ الْمَفَاهِيمِ الْآخَرَى لِأَجْزَاءِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، وَلَا مَعَ سُنَنِ الْوَقْعِ الْاجْتِمَاعِيِّ وَالْكَوْنِيِّ خَارِجِ النَّصِّ. نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ النَّسْخَ هُوَ تَوَارُدُ نَصَّيْنِ، يَحْمِلُ أَحَدُهُمَا أَمْرًا وَالْآخَرُ نَهْيًا، فِي مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ، فَتَنْشَأُ اسْتِحَالَةٌ فِي الْامْتِثَالِ لِهَما مَعًا، وَلَا تُرْفَعُ هَذِهِ الْاسْتِحَالَةُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ تَارِيخِ التَّزْوُلِ لِكِلِيهِمَا، عِنْدَهَا، يُحْكَمُ بِالْإِبْطَالِ وَالنَّسْخِ عَلَى الْمُتَقَدِّمِ فِي التَّزْوُلِ، وَيُتَّقَى عَلَى الْمُتَأَخَّرِ، لِأَنَّهُ يَعِدُّ نَاسِخًا لِلْأَوَّلِ، ثَابِتَ الْحُكْمِ صَحِيحَ الْمَعْنَى. لَمْ يَعْلَمْ السَّابِقُونَ أَنَّ تَبْدِيلَ حُكْمٍ قُرْآنِيٍّ مَا (الْوَصِيَّةُ لِلْوَارِثِ مَثَلًا)، مِنْ الْوَجُوبِ إِلَى الْحُظْرِ، أَوْ الْعَكْسِ، إِنَّمَا هُوَ تَبْدِيلٌ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ، بَلْ اخْتِلَافٌ وَتَنَاقُضٌ فِي مَعْنَى الْكِتَابِ، اعْتَقَدَ السَّلَفُ أَنَّ نَسْخَ نَصِّ الْوَصِيَّةِ، وَإِبْطَالُ حُكْمِهِ لَا يَمَسُّ أَلْفَاظَهُ: (الْآيَاتُ الثَّلَاثُ مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ)، وَلَا حُرُوفَهُ، أَيَّ أَنَّ سَلَامَةَ النَّصِّ الْمَنْسُوخِ، السَّلَامَةُ مِنَ التَّبدِيلِ فِي الْحُرُوفِ وَالْأَلْفَاظِ، أَمْرٌ مُسَلَّمٌ بِهِ فِي التَّفَكِيرِ السَّلَفِيِّ، فَالْنَّصُّ قَدْ يَوْجَدُ سَلِيمًا مِنْ أَيِّ تَحْرِيفٍ، بِالْحَذْفِ أَوْ الزِّيَادَةِ أَوْ التَّغْيِيرِ فِي تَرْتِيبِ أَلْفَاظِهِ، لَكِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ، مَبْطَلُ الْحُكْمِ أَوْ مَلْعَى الدَّلَالَةِ، بِسَبَبِ وَرُودِ نَصٍّ آخَرَ لَاحِقٍ عَلَيْهِ، فِي تَارِيخِ التَّزْوُلِ، أَيَّ لَا ضَيْرَ مِنْ إِبْطَالِ نَصٍّ بِنَصٍّ، فَهَنَّاكَ عَشْرَاتُ الْآيَاتِ مَلْغَاةُ الْمَضْمُونِ أَوْ مَعْدَّلَةُ الْحُكْمِ، بِآيَاتٍ أُخْرَى حَلَّتْ مَكَانَهَا، وَلَا خَوْفَ، حَتَّى هُنَا، مِنْ الْقَوْلِ بِتَبْدِيلِ الْأَحْكَامِ وَالتَّشْرِيعَاتِ فِي الْكِتَابِ، طَالَمَا أَنَّ الْآيَاتِ الْمَلْغَاةَ أَحْكَامَهَا، مَا تَزَالُ مُثَبَّتَةً فِي الْمَصْحَفِ وَسَلِيمَةً مِنْ أَيِّ تَحْرِيفٍ مَادِّيٍّ يَمَسُّ تَأْلِيفَهَا اللَّغْوِيَّ الَّذِي أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ، هَذَا هُوَ النَّسْخُ فِي تَعْرِيفِهِ التَّطْبِيقِيِّ، وَفِي تَصَوُّرِهِمُ السَّائِدَ لِمَفْهُومِهِ، لَمْ يَنْتَبِهَ السَّابِقُونَ إِلَى أَنَّ

¹ - انْظُرْ مَعْنَى آيَةِ الْحَجَرِ/9: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ عِنْدَ مَثَلِي التَّأْوِيلِ السُّنِّيِّ: الطَّبْرِي، (مُحَمَّدِينَ جَرِيرٍ): جَامِعُ الْبَيَانِ عَنْ تَأْوِيلِ آيِ الْقُرْآنِ، (دَارُ الْمَعْرِفَةِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ، بَيْرُوتَ، 1980). وَابْنُ كَثِيرٍ: تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، (دَارُ الثَّقَافَةِ، الْجَزَائِرِ 1990). وَمُحَمَّدُ الطَّاهِرُ بْنُ عَاشُورَ: التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، (الدَّارُ التُّونِسِيَّةُ لِلنَّشْرِ 1984) وَغَيْرُهُمْ: «اللَّهُ الْحَافِظُ لَهُ مِنَ التَّغْيِيرِ وَالتَّبدِيلِ».

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

جهودهم التي بذلوها في رفع ما رأوه تعارضاً بين نصّين من القرآن اتّحدا في الموضوع: (الوصيّة)، واختلفا في الحكم: : (الوجوب والحظر) مثلاً، حقّقت نتائج عكسية، فهم حين رفعوا التعارضَ بين نصّين مختلفين، عن طريق التّضحية بأحدهما كحلّ سهل، وهو القول بأنّه منسوخٌ أو مُلغى الحكم، قاموا، في الواقع، بنفي التعارض بين نصّين، لكنهم أكّدوا وجوده - التعارض - في القرآن، والله يقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. النساء/82، والاختلاف لا يكون إلا في الأحكام والمعاني، ولا ينفع الادّعاء أنّ هذا الحكم المعارض للآخر منسوخٌ، فالمشكلة تبقى قائمة وهي: أنّ في القرآن اختلافاً، فمن الخطأ الكبير الاعتقاد أنّه بافتراض النسخ لبعض الآيات وإبطال حُكمها، يمكن تسوية الخلاف البادي بين الآيات ذات الأحكام المتباينة في الموضوع الواحد، إنّ سبب الفشل في تسوية التعارض بين الأحكام في القرآن، باصطناع الحلّ السريع والسهل: «النسخ»، هو أنّه لا يوجد في القرآن نصّان موضوعهما واحد وحُكمهما مختلف، فالتعارض غير موجود وإنما هو نابع من أذهان الشراح والمفسرين، ولا يوجد في نصوص الكتاب وأحكامه.

إنّ ما افترضه الله على الإنسان من أحكام، هو تماماً، كما سنّه في الطبيعة والتاريخ من نواميس، وذلك كله يعني: كَلِمَاتِ الله، النافذة في العالم، فقط مع الفارق أنّ الإنسان ذا الإرادة، المكلف بالخضوع لهذه الأحكام والتعاليم، حرٌّ مختارٌ في طاعتها أو انتهاكها، لذا كان مُعرّضاً للسعادة الدائمة أو الشقاء الأبدي، لأنّه اختار: الأمانة، وحملها، دون سائر الكائنات التي أشفقت منها، وآثرت طاعة نواميس الله بشكل فطري، أي بدون حُرّيّة، لذا فهي غير مسؤولة. ينبغي علينا أن نعي، تبعاً لذلك، أنّه بالصورة التي تمّت بها كَلِمَاتُ الله، سارية في الكون والتاريخ والمجتمعات، فكانت المقدمات نفسها تؤدّي إلى النتائج نفسها، في دوراتٍ أبدية مكرّرة، صانعة ما نراه من تطوّراتٍ في التاريخ وأحداث الطبيعة، بهذه الصورة ذاتها، التي تمّت بها كلمات الله سبحانه، غير مبدّلة ولا محوّلة، في هذا العالم، تمّت أحكامه على الإنسان كذلك، فالأحكام إذا أُثبتت في الكتاب، فهي كالتسنيّن التاريخية والكونيّة، حين جرى طبعها، ولأوّل مرّة على صفحة الكون، في مرحلة نشأته الأولى، وسرت بعد ذلك، متحكّمة في كلّ أحداثه وأنواع

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

حركته، من الذرة إلى المجرة. إِنَّ السُّنَّةَ، كما تبدو لنا في السياقات القرآنية، تعني: ما لا يتغير داخل التغيرات، وبما أَنَّ التغير نفسه، سُنَّةٌ عامَّةٌ تَسْرِي على كلِّ شيءٍ، فالمؤكد في العلم الحديث أَنَّهُ لا يوجد شيء يستمرُّ ثابتاً دون تغيير، إلى الأبد، إِنَّ في شكله المادّي المحسوس الذي يوجد عليه في الخارج، أو في مفهومه المجرد الذي يتجلى به في الوعي الإنساني: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. القصص/88، والهلاك، هو الفناء الذي تسبقه سلسلة متتابعة الحلقات من التغيرات، لكن الملاحظ في الظواهر الاجتماعية والتاريخية أو الكونية، أَنَّ مجموعة من التغيرات، ذات الأسباب المحددة والعوامل المتداخلة، تنتهي دائماً إلى نتائج عامَّة تشابه مع النتائج العامَّة لمجموعة أخرى من التغيرات والعوامل، تنشأ من جديد، ولكن في دورة أخرى محدَّدة وشبه مكرَّرة، في مرحلة مغايرة من مراحل التاريخ، أو في مكان مختلف من أنحاء الكون، هذه النتائج العامَّة التي يعاد الوصول إليها في كلِّ مرَّة، عبر فترات مختلفة من تطوُّر الحضارة وتغيرات المجتمع، أو في أماكن متباينة من الكون وأجزاء الطبيعة، وتكرَّر نفسها على مراحل زمنية تطول أو تقصر، هي: السُّنَنُ الإلهية، أو كَلِمَاتُ الله، أي: ما لا يتغير داخل التغيرات: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾. الأحزاب/62، وهي نتائج حتمية الوقوع، في وقتها المحدد، لا مردَّ لها، سواءً على المستوى الكوني، أو الاجتماعي، أو الحضاري العام، والوعي البشري لا يمكنه تفاديها أو الفكَّاك منها، وكذا التخطيط البشري أو التفكير الاستراتيجي، مهما كان دقيقاً ومحكماً، لا يستطيع إيقاف هذه السُّنَن أو منع سرَّياتها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾. يونس/96، والله سبحانه، بارئها ذاته، قد التزم بها، بعد أن وضعها لتسيير أحداث الكون والتاريخ، ولم ينتهكها: ﴿وَلَوْ لَا كَلِمَةُ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾. طه/129، والكَلِمَةُ هي: حقيقة من حقائق الكون والتاريخ، معبراً عنها في رموز لغوية قابلة للقراءة التأويلية، أو الكشف العلمي، إنها السُّنَّة الإلهية في طورها اللغوي المكتوب، الذي سُجِّلَ به، قبل تحقُّقها الميداني في الواقع الكوني، والتاريخي، لذا كان من طبيعة الكلمة أن ترد في «كِتَابٍ»، حتى تكون قابلةً للتأويل أولاً، وقادرةً على أن تفقدنا، إذا نحن أحسنَّا التأويل والفهم، إلى الكشف العلمي، أو التنبُّؤ المستقبلي بما سيحدث ثانياً. إِنَّ «كَلِمَةَ» الله، موزَّعة بين الكون

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

والكِتَاب، فهي في الكَوْن وقائعُ وتغيّراتٌ ومقاديرٌ وكيفيّاتٌ، تتفاعل فيما بينها وتؤدّي إلى نتائج محدّدة، بينما هي في الكِتَاب جُمْلٌ لغوية تدلّ عليها، أي على هذه النتائج، التي تعني: السُّنن، وهذا ما يعني بالتَّبَع أنَّ ما في الكون من قوانين وأحداث، هو ترجمةٌ وشرحٌ لما في الكتاب من نصوصٍ وجُمْل، ومن هنا يمكن أن نستهدي بنصوص الكتاب وجُمْلَه لأخذ فكرة عامّة حول التاريخ والمصير والإنسان والعالم، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ، مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام/38]، والكِتَاب هو القرآن، لا كتابُ القَدَر، ولا اللوح المحفوظ، كما يحلو للمفسّرين ترديده، ولا كتاب الطبيعة. والآية تؤكد التقابل المعنوي بين النصّ/ والواقع، أو بين الكِتَاب/ والكَوْن، فكلّ ما «وَقَعَ» أو «يَقَعُ» مسجّلٌ ومكتوبٌ، أي في: «الكِتَاب»، كما أن ما في «الكِتَاب» سوف يقع لا محالة في الخارج، مرّةً أو مرّاتٍ مكرّرةً، عبر الزمن والتاريخ. لم يشرح المفسّرون القدماء سبب الانتقال المفاجئ في الآية، من سياق الحديث عن تشابه التنظيم الاجتماعي لكلّ الأنواع الحيّة على الكوكب الأرضي بما فيها الإنسان، إلى الحديث عن احتواء الكتاب لكلّ شيءٍ، فالحقيقة عن تشابه التنظيم الاجتماعي لكلّ الكائنات الحيّة، قرّرها الآية على سبيل المثال لا الحصر، فليس المهمّ ما ذكر، ولكن المهمّ هو أن الكتاب ينطوي على ما لا يمكن عدّه من أمثال الحقيقة المذكورة. هذا معنى الآية بإجمال. قال ابن كثير، ممثّلُ الفهم السّلفي للنصوص، في تعليق غير صحيح، على قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾: «أي الجميع علّمهم عند الله.» - ضمير الجمع في «علمهم» عائذٌ على ما ذكر سابقاً من دوابّ الأرض-، مع أن الفرق واضحٌ وكبيرٌ، بين وجود الشيء «في الكتاب»، ووجوده في «علّم الله».

إنّ فهم ابن كثير والسّابقين عموماً، بعيدٌ عن الصّواب، وعن المعنى المتبادر من ظاهر النصّ، فالآية تتحدّث عن شمول الكِتَاب لأشياء العالم، لا عن شمول علّم الله لهذه الأشياء، وهذا يدلّ على أن كلّ ما هو في «الكِتَاب» من الأحكام الشرّعية، والسُّنن الكونيّة والحقائق والمعلومات والمعاني، يمكن معرفته واستخراجه بواسطة التفهّم والتأويل، كلّ دلالة أو معنى أو تأويل، يُكشف في وقته الملائم من تطوّر الحضارة والعلم. إنّ ما في

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

«الكتاب»، من المعاني والدلالات، موجود في نصّ لغويّ بين أيدينا، قد يتجلّى واضحاً لأفهام السلف، وقد يستمرّ خفياً على الفهم والإدراك آلاف السنين، أمّا الموجود في علم الله، مما هو وراء ما في الكتاب، فإنّه خارج حدود الإدراك الإنساني وطاقته، كلّ ما يهمنّا، في جميع أطوار تقدّمنا الحضاري والعلمي، ومشاعرنا الإيمانية واجتهاداتنا الدينية، هو ما في «الكتاب»، أمّا خارج ذلك فلم نكلّف بفهمه ولا معرفته. إنّه، وبالقدر نفسه، الذي لا يعدّ مقبولاً في منطق العلم الحديث تصوّر وجود موضوعات «للعلم»، أو «علميّة» خارج الكون المادّي، كذلك بالقدر نفسه: لا وجود لأيّ موضوع للاجتهاد الديني خارج الكتاب، فالكتاب/ والكون، هما «الموضوع الأبدي» لأيّ اجتهاد عقلي، دينياً كان أو عقدياً أو علمياً وغيرها. إنّ عدم «تفريط» أيّ شيء في الكتاب، كما نصّت الآية يقتضي، منطقياً، أنّ علم الله المطلق غير مضطّرّ إلى تبديل أحكام وتشريعات سبق إثباتها في الكتاب، بسبب تعيّر ما، في ظروف المجتمع الإنساني على أيام التّزول، كيف نفتخر، نحن المسلمين المعاصرين بأنّ كلّ القوانين العامّة التي تحكم حركة الكون والمجتمع والتاريخ، والمكتشفة حتى الآن، لا يمكنها تفنيد شيء من تقريرات القرآن عنها، بسبب أنّها كلماتُ الله وسُنُّه، التي لا تبدل فيهما، تسبغ عقولنا، في يسر ودون تساؤل، أنّ يلجئ تطوّر المجتمع المسلم، في المدينة مدّة عشر سنوات فقط، يلجئ النصّ الإلهيّ المكتوب، إلى إبطال حكمه (منسوخ)، بحكم نصّ آخر (ناسخ). إنّ مضامين الكتاب الخبرية: (تقريراته عن العالم والتاريخ)، بما أنّها سننُ الله وكلماته لا تبدل فيهما، تتفق مع حقائق الكون الخارجية، لا تناقض، إذن، بين «المكتوب- والواقع»، كذلك مضامينه الإنشائية: (الأحكام والتشريعات)، لا تناقض بينها، كلّ المكتوب منها ينسجم مع بعضه البعض دون الحاجة إلى اللجوء إلى «النسخ»، فالكتاب الذي تتفق معانيه مع سنن الواقع الخارجي، كيف تختلف أحكامه مع بعضها البعض؟*، مع أنّ التقريرات الخبرية،

* - و"الشيء" هنا، غير مقصود به الأحكام الشرعية، كما ظنّ القدماء في السابق، ولكن "الشيء" هو كلّ حقائق العالم وأحداثه

** - فيرفع الاختلاف بنسخ المتقدم في التّزول من الآيات، وإبقاء المتأخّر منها سارياً قابلاً للتطبيق على أنّه محكم لا منسوخ.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

والأحكام الإنشائية إذا دخلت حيز الكتاب، تتحوّل الأولى إلى سُنَّةٍ كَوْنِيَّةٍ، والثانية إلى فَرْضٍ ديني، وكلاهما واجب الاتّباع، إنْ فِطْرَةً، أو التزاماً حرّاً.

ولهذا قال تعالى، مبيّناً الاتّصال المحكم، أو شبه الاندماج بين نظام المعايير الدّينية في القرآن: (الأحكام الشرعيّة والأخلاق)، وبين النظام الكوّنِي: (سُنن الواقع الخارجي وأحداثه): ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الرُّوم/30، فإقامة الدّين، هي تطبيقٌ لأحكامه، هذه الأحكام تنسجم في تأديتها، مع الوضع الطبيعي لأشياء العالم المادّي وحركاتها، فالطواف بالكعبة، مثلاً، حركةٌ تنسجم تماماً مع حركة دَوْرَانِ الحجرة حول نفسها، ودَوْرَانِ الكواكب حول شمسها، وحركة الإلكترونات حول نواة الذرّة، لذا يمكن اعتبار التركيب الإنشائي للنصّ، في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ الحج/29، مشابهاً تماماً، ومنسجماً، شكلاً ومضموناً، مع التركيب الخبري لنصّ قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ يس/40، فشعائر الدّين الحنيف، بأوامره ونواهيه، نجدها في أشكالها العمليّة، تتفق مع الوضع الطبيعي للأشياء والحركة، والوضع الطّبيعي هو الفِطْرَةُ، وبهذا المعنى ينسجم الدّين مع أنظمة العالم الكوني، في وقوعها المكرّر الدائري، أي السُّنن، والفروض القرآنية تابعة للسُّنن الإلهيّة في الكون ومتعلّقة بها، فالصّلاة، التي هي عماد الدّين، مرتبطٌ أداؤها بأوضاع فلكيّة يوميّة وسنويّة، من الفجر والزّوال والأصيل، والعتمّة، وغياب الشّفق: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ النساء/103، وكذا الصوم والأعياد وغيرها، لقد احتار السابقون حين وجدوا أنفسهم مع الآية أمام: أمرٍ، متبوعٍ بخبر مؤسّسٍ عليه: « أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ، فِطْرَةَ اللَّهِ ... لا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ. » الأمر بالالتزام بالدّين، الموصوف بالفطرة، المأمور باتّباعها هي أيضاً، (النّصبُ فيها على تقديرِ فِعْلٍ: الزموا). ثمّ بعد ذلك: « لا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ. »، هل الدّين هو خَلْقُ اللَّهِ، ؟ من السّهّل أن يقولوا: الخبر بمعنى الأمر: لا تَبْدِيلَ = لا تُبَدِّلُوا¹

¹ - أنظر تفسير ابن كثير، وكذلك الرّمخشريّ، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، (دار الكتاب العربي، بيروت 1987) سورة الرُّوم، الآية/30.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

ولكن ماذا يستطيع الإنسان تبديله؟، وورد عن ابن عباس وكثير من التابعين: «لا تبدلَ لَخَلْقِ اللَّهِ، أيّ لدينِ اللَّهِ.» نعم ذا أقربُ إلى الصّواب ولكن يبقى مجملًا غامضًا، بأيّ شكل يكون الدينُ، خَلَقَ اللَّهُ غيرَ القابل للتبديل، فالدين معايير وتعليمات: (أوامر ونواه)، وخلقُ الله الذي لا يُبدلُ أشياء مادية محسوسة، مع أنظمة تحكم علاقاتها. قال تعالى، بعد أن عدّد ظواهر السماء والأرض وما بثّ فيهما من دابة: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ لُقْمَان/11، فتعاليم الدين الإنشائية: (الأحكام)، شرّعها الله مراعيًا فيها: الاتفاق مع الوضع الطبيعي للأشياء في الكون والحياة، وهو الوضع الأكثر ملاءمة للإنسان من أيّ ابتكار بديل. ولفظة: «حنيفًا»، التي جاءت حالاً من الدين، تعني: «أصليًا، فطريًا.» أي التعاليم الإلهية خالية من الإضافات الثقافية والاجتماعية التي تعلق بها مرور الوقت، تلك الإضافات: (البدع)، التي تبعدها عن أصلها الذي نزلت عليه متفقةً مع قوانين الطبيعة. وغالباً ما تقع المجتمعات والأفراد في أزمة بسبب الحياد عن الدين الحنيف، وهم لا يعلمون أنهم بذلك يفسدون الوضع الطبيعي والصحيح للأشياء. فالدين حين يُنتهك، تقوم سنن الطبيعة بالانتقام نيابةً عنه فتقع أزمة المجتمع أو عذابه؛ لأنّهما: الدين والخلق (الكون الخارجي) متكاملان في الوظائف والدلالات والمعاني، هما جهاز واحد وكأتهما حقيقة واحدة، من هنا كان كلُّ شيء فيهما: الدين، أي الكتاب، والكون، على أحسن ما يرام، وفي غير ما حاجة إلى إلغاء أو تبديل، نعم قد تتغير مضامين الكتاب والكون، لكن ذلك بسبب تطوّر الوعي التاريخي بهما، والتغير يختلف عن التناقض، لأنه يعني الكشف والتجدد في المعاني والدلالات، أمّا التناقض في الكتاب، فهو أن يتحوّل المأمور به إلى منهي عنه، أو العكس، أو مُلغى تماماً، مثلاً، أو يقرّر شيئاً تكذّبه وقائع الوجود الحسي، أو يعاكس قوانين المادة وسنن التاريخ والطبيعة.

المكتوب في القرآن، والحنيفية الكونية:

أحداث التاريخ والكون، ومقاديرها وآجال وقوعها وانتهائها، كل ذلك في الكتاب، لكن أيّ كتاب، كتاب القدر، أم اللوح المحفوظ أم هو القرآن، أم أن الكتاب

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

هو: عِلْمُ اللهِ السابقِ بالأشياء¹؟. جميعُ ذلك يتردّد في تفسير التّراث، دون أيّ تحديد، حتى وكأنّ هذه البدائل المفهوميّة مرادةً جميعاً، يبدو من تأمّل معنى: الكتاب، في السياقات المختلفة التي يرد فيها، أنّه نفسهُ القرآن، وأنّ القرآن هو الكتاب (المكتوب).

قال تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ **الحجر/1**، وقال في مستهلّ سورة أخرى: ﴿طَس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ **النمل/1**، لا اختلاف بين الأولى والثانية إلّا في التّرتيب المعكوس، مما يوحي بأنّهما شيء واحد. وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ **فصلت/3**، فـ «قُرْآنًا» جاء تمييزاً منصوباً، لتفصيل آيات الكتاب، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ **الواقعة/78**، أيّ كلامٌ سخيّ بالمعاني في كتاب مَصْنُونٍ عن التناقض والابتدال، إذا كان القرآن في كتاب، فإنّ ذلك يعني أنّ كلام الله ليس مسموعاً فقط، ولكنه مع ذلك مدوّن «مَكْتُوبٌ». والقرآن يتحدّث عن نفسه بأنّه: «كِتَابٌ» حتى قبل أن يتحوّل في التاريخ الأرضي إلى كتاب، فهو «كِتَابٌ» ولم تنزل إلّا سورُهُ الأولى، ولم يجمعه كُتُبُهُ بين دَفْتَيْنِ بعد، قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا، قَيِّمًا﴾ **الكهف/1**، والكهفُ سورة مكّيّة مبكّرة التّزول، مما يبيّن بأنّ نصوص القرآن، سبق اكتمالها مكتوبةً بين دَفْتَيْنِ، قبل أن تنزل إلى التاريخ البشري، فالمرّمل لم يسبقها إلّا المدبّر والعلّق في التّزول، ومجموعُ السُّور الثّلاث، لا يتجاوز نصّها اللّغوي أربع صَفَحَاتٍ، فكيف يرد فيها: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصِيَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ **الزّمل/20**، و«الإحصاء: العدُّ والحفظ»²، نزل الترخيص بقراءة ما تيسّر من القرآن، مع أنّ مقداره الذي نزل حتى ذاك الحين يسيرٌ وسهلٌ، يُحفظ بلا مشقّة تستدعي الرّخصة، والحقيقة أنّ القرآن لم يكن يراعي، في تنزلاته المتقطّعة: (التّنجيم) التي كان

¹ - أنظر معنى قوله تعالى: ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب﴾ **الإسراء/4**. وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ **الأنعام/38**. في تفسير الطّبريّ، والقُرطبيّ، وابن كثير: «الكتاب هو، أم الكتاب، أو سابق عِلْمُ الله، أو اللّوح المحفوظ»، ما الذي يمنع أن يكون القرآن؟.

² - ابن منظور: لِسَانُ الْعَرَبِ، (طبع دار المعارف، مصر، د.ت): مادّة: ح ص ي.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

يدخل بها مجرى التاريخ، لم يكن يراعي إلا وحدته الكلية، ويتحدث انطلاقاً منها، ككتابٍ مكتملٍ سابقِ التدوين، كُتِبَ وانتهى منه خارجُ الزَّمنِ الأرضي، وهذا ما يجعلنا مضطرين، بحكم منطق الأحداث لفترة التَّنزيل، وبحكم الوحدة المفترضة، التي تهيمن على أجزاء الكتاب الإلهي، أن نرفض تقطيعات علماء القرآن لأجسام السُّورِ إلى: مكِّيٍّ ومدنيٍّ، أو مكِّيٍّ داخل مدنيٍّ، أو العكس، كما هو معروف بتعبيراتهم المثبتة في المصحف، نحو: «سورة كذا، مكِّيَّةٌ إلا الآيات كذا وكذا فمدنيَّةٌ»، ومثل: «سورة كذا مدنيَّةٌ، إلا الآيات كذا وكذا فمكِّيَّةٌ، إلخ»، كما في سورة المزمل، وآيتها الأخيرة رقم 20 الطويلة، التي تساوي وحدها باقي السُّورة كلاً، وهي آية نصَّوا على مدنيَّتها بسبب مضمونها التشريعي الذي لا يناسب الفترة المكِّيَّة، في نظرهم، وكأنَّ كتاب الله لا يُتصور له أن يتحدَّث عن الصَّلَاة والزَّكاة والجهاد، وغيرها من تشريعات المجتمع المدني، من داخل الزَّمنِ المكِّيِّ، فالذَّات الإلهيَّة مصدر الكتاب، لا تُلقَى إلينا بالخطاب القرآني من داخل الزَّمنِ الأرضي، وهي غير خاضعة للسيرورة التاريخية ولا محكومة بضرورات حاضر المجتمع المكِّيِّ، فالماضي والمستقبل، في منظور الذَّات الإلهيَّة شيء واحد، وبهذا تنطبع النصوص القرآنيَّة، وبه يتميز مضمونها، وإلاَّ كانت مجرد إبداعات فنيَّة، بشريَّة محكومة - كسائر ما هو إنساني - بإكراهات الفترة التي يحياها أصحابها.

الحقيقة تقتضينا أن نذكر بأن مدوَّناات العقيدة السُّنيَّة ترفض، كما نعلم، في حزم وإصرار، عبارة: القرآن مخلوق، وتكفر من يعتقد بصوابها، لكنهم يخترعون باباً تعليمياً مطوّلاً، يجمعون على أهميته في فقهِ النصوص الإنشائيَّة، فيسمونه: أسباب التُّزول، لا ينسجم هذا الباب، تماماً، مع فكرة قدم القرآن، ويعنون به: المواقف النفسية والاجتماعية التي طرحت إشكالاً تشريعياً، فاستجاب النصُّ بالتزول لها، حاملاً معه الحلَّ الإلهيَّ، كيف نوفِّق بين مفهوم سبب التُّزول، وبين قدم القرآن؟!، نعم هم يسلمون بأن التزول ليس سبباً لخلق النصِّ أو إنشائه، فالنصُّ أو الآية، موجود من قبل في السَّماء الدُّنيا، في انتظار أن تحين الواقعة الأرضية ليتنزَّل مبيّناً حُكَمَ الله فيها، لم يبيِّن لنا السابقون: هل سبب التُّزول يعني سبب التشريع، وهل زمنه: (الفترة المدنيَّة، القرن السابع الميلادي مثلاً) هو نفسه زمن تشريع الحكم المضمَّن في النصِّ النازل،؟! من غير شك أن هناك داخل

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

الضمير العام للمسلمين، ما يمكن تسميته: «الإجابات الضمنية». وهي قناعات فكرية وتصورات عامة مسلم بصحتها، لكن دون دليل أو مناقشة، ومن بين هذه الإجابات أن زمن نزول النص لا يعني زمن تشريع الحكم الإلهي، فأحكام القرآن محتواة في نصوص، والنصوص قرآن، والقرآن قديم، إذن لا معنى لسبب النزول، إذ لا يمكن فصل الحكم عن النص كما لا يمكن فصل المضمون عن الشكل، كما هو معروف في مسائل الفنون، والنص خطاب فني. إذن هذه التشريعات قديمة قدم النص، ونشأتها هي فقط نزولها إلى الوجود المتحقق، أو خروجها إلى الزمن والتاريخ، إذا كان النص بمضمونه التشريعي سابقاً على النزول، بآثار غير معلومة، لأنه كلام الله، وهو غير حادث في الزمن، فكيف يجوز أن نعد واقعة اجتماعية، أو حدثاً أرضياً، جليلاً كان أو ضئيلاً، سبباً لنزول النص، الذي تضمن حكماً لحل الإشكال التشريعي القائم، مع أن النص القرآني العام أو ما يمكن تسميته: «الكتاب». لا يتضمن فقط أحكاماً للوقائع والأحوال، بل يتضمن هذه الوقائع والأحوال ذاتها، محددة المدى والمقدار والأجل، فالله تعالى يقول: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا، إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ، لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ.﴾ الحديد/23، فأسباب النزول، إذا نظرنا إليها على أنها أحداث حلت بالمجتمع والأفراد: (مصائب ووقائع وأزمات)، محددة المكان والزمان، وجدنا أنها هي نفسها كانت مكتوبة في الكتاب قبل برئها، أي قبل تحققها الخارجي، فالكتاب قد تضمن نصاً، كل ما يقع ((في الأرض والأنفس)) أي وقائع المجتمع والطبيعة، والكتاب ينص على الحدث، بما يعني أنه: مكتوب، وكذلك على زمن تحققه الخارجي، بما يجعله: «مبروءاً» بالتعبير القرآني، لذا كان من أسماء الله الحسنى: «البارئ» ويعني: محقق المكتوبات، ومخرجها إلى الوجود الفعلي، إخراجاً يطابق تماماً: مداها ومقدارها وأجلها، الذي سطرت به في الكتاب. ويقرر الله تعالى هذه الحقيقة، وهي تطابق المبروءات الراهنة، مع مكتوباتها السابقة، في آية أخرى من سورة الحج، فيقول: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ، إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ الحج/70، فرغم صعوبة تطابق التنفيذ، مع الخطة المرسومة، صعوبة اتفاق الإنجاز العملي مع المخطط، أو التطبيق مع النظرية، في مجالات العمل الإنساني،

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

الذي يأتي، في مُنجزاته التَّطبيقيّة متخلّفاً، دوماً، عن المخطّطات التَّظريّة، أو يقع مغايراً للتنبّؤات السابقة، فإنّ الله تعالى، يخرج مبرواته موافقةً تماماً لمكتوباتها المسطرة سلفاً، لذلك قال: ﴿إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾؛ لأنه أمرٌ صعبٌ على الإنسان. ونلقتُ النظر إلى أنّ تعليق ابن كثير على آية الحديد صائبٌ جداً، وهو يشرح كما يلي: «أَيُّ أَنْ عَلِمَهُ تعالى الأشياءَ قَبْلَ كَوْنِهَا، وَكِتَابَتَهُ لَهَا، طَبَقَ مَا يَوْجَدُ فِي حِينِهَا».

كُونُ الأشياء: في مفهوم السابقين، هو وجودها وتحققها، فالله تعالى إذنٌ يعلمها قبل كَوْنِهَا، أي قبل خروجها إلى فضاء العالم والتاريخ، بعد أن كانت في طور: مكتوبات الله، أي معلوماته قبل أن تبلغ أجلَ تحققها، ويظهر من سياقات متعدّدة في القرآن أنّ علمَ الله جميعه بالأشياء مَكْتُوبٌ، كَتَبَهُ هو نفسه تعالى، ليتولّى الزّمنُ بعد ذلك التَّحقيقَ العملي لمكتوباته، ونقلها إلى طور: المبرّوات، وبهذا تطابق تطورات الكون والتاريخ، مبرّوات الكتاب، مقرّرات الكتاب، كلّ حَدَثٍ أو حقيقة في العالم، يقابله ويعبر عنه تعبيراً مبيناً، نصٌّ لغويٌّ مكتوبٌ. قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ، عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾. سبأ/03، هذا الكتاب المبين ليس شيئاً سوى القرآن، لأنّ الإبانة عن مكوناته في أطوارها التاريخية الملائمة، هي من صفاته التي يُثبتها لنفسه، قال تعالى: ﴿طَسَ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ التَّمَلُّ/1. فالإبانة صِفَةٌ تطلق على النصوص اللغوية التي تُفصح عن مكوناتها في يسر، تنجم هذه الصفة للنصّ القرآني، في عرضه المتلاحق، على أشكال التعقّل التاريخية للإنسان، من الاستنباط والفهم والشرح والتأمّل والتأويل، فليس الكتاب مُبيناً لنفسه ولكن للإنسان، في مراحل تقدّم وعيّه ومعرفته، بما يسوغ لنا الحديث عن: إِباناتٍ، للنصّ القرآني، متجدّدة عبر العصور. فالقرآن لا ينصُّ مرّةً واحدة، بل مرّات متعاقبة لا تنقطع، حسبَ تغيّرات المعرفة وتجدد الكشف، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ القِيَامَةُ/19، لماذا تكفل الله ببيان الكتاب بياناً موجّلاً أو متراخياً مع الزّمن وتقدّمه: «ثُمَّ»، بعد أن تتمّ عملية

إشكال التسخين في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

«الجمع» و«الإقراء»، على أيام الصحابة عليهم الرضوان؟ إنَّ البيان، بالمفهوم الأسلوبى، مصاحب للقرآن منذ أولى السور نزولاً، ومنذ تلقى الناس له، فهو ذو بيان أخاذ منذ أوّل وهلة يُسمع فيها فيسحر ألباب الوليد بن المغيرة وأصحابه، غير أنَّ البيان بالمفهوم المعرفى: بيان المعنى والتأويل، والإفصاح المتجدد عن المضمون، هو الذي اقتضى استخدام حرف «ثم»، لتراخي زمن وقوع الحدث، والحدث هنا هو العالمية الرائنة لمعنى النص، وانتشار الإسلام وقوة حجته في مجالات الحياة. فأحداث العالم، اجتماعية كانت أو طبيعية، قبل وقوعها وبعده، مدونة كلها في كتاب، بمعنى محررة في نص لغويّ مقروء: (مبين)، وبذلك تكون معلومة، أي في شكلها اللغوي، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ الأنبياء/4، فالمكتوب معلوم. كما أنَّ معلوم الله مكتوب كله، فقد شاءت حكمته، أن يعلم بعلم مكتوب، غير طارئ ولا حادث، أي غير مرتبط بزمن؛ فلذا يتساوى مكتوبه تعالى، ومعلومه، ويندجان حتى كأنهما شيء واحد: (القول/ والحدث، الكلمة/ والشيء، المكتوب/ والمسبوق). قال تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ يونس/61. فمحتويات العالم إذن: (العالم في بنيته وتطوره) معلومة لله، وفي الوقت ذاته وبسبب كونها معلومة، هي في كتاب مبين، كما تقرر الآية بدلالاتها الصريحة، والكتاب المبين هو القرآن، والإبانة هي وضوحه للفهم

* - يقول الله تعالى: (وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا) الإسراء/4. في «الكتاب»، أيُّ كتاب؟، إنه بسبب عدم القدرة على الخروج بمفهوم محدد للفظ الكتاب، في القرآن، لسيطرة النظرة التجزيئية والتحليل اللفظي الفارغ، يخطئ القدامى جميعاً في اعتبار «الكتاب» الذي كُتب فيه على بني إسرائيل أن يفسدوا مرتين في العالم ويتكبروا، أنه كتاب أنزله الله عليهم. (أنظر ابن كثير، والطبري، في تفسير الآية)، أو هو التوراة، أو كتاب القدر، ولا شيء من ذلك بصحيح، إنه القرآن، يحدث المسلمين عن الظاهرة الإسرائيلية وتطورها في التاريخ، ابتداءً من غزوة خيبر، إلى اليوم وإلى ما بعد اليوم، إنَّ الاهتمام الواقعي والمستقبلي للقرآن بشؤون المجتمع

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
والتأويل البشريين، لا دفعةً واحدة، ولكن عبرَ الآماد المتطاولة من تاريخ الإنسان على الأرض.

يُبينُ عمّاذا؟ والجواب: عن هذه المحتويات، أمّا كيفية انطوائه عليها فذلك ما لا يمكن تحديده ولا شرحه، إلّا بعد ظهور المعنى في حينه من الزمان. هو نصٌّ لا يفتأ يُبينُ، يبين عن كلّ شيء لكن في أجله الملائم من تطوُّر العلم والحضارة، وهذا هو الموقف المبدئي ذاته الذي تتخذهُ الفيزياءُ مع العالم، موضوع النصِّ ومضمونِ الكتاب، «فالصورة العلمية للكون هي صورة الانتظام والوضوح والبساطة على نطاق واسع»¹.
بنفس الصورة جاء الكتاب مُبيناً عن حقائق العالم وسُننه، بيانَ العلم عنها، إذا تُبِع النهج العلمي في البحث والتقصّي، إذ أنّ مضامين العالم والكتاب واحدة، ومن مدّة، درج العلم على وصف الكون بأنّه: «كتابٌ يقرأهُ العلماء»².

ففي الوقت الذي «يُظهِرُ» الواقع الاجتماعي التاريخي، السُننَ التي تضبط حركته وتحوّلاته، وكما «يكشِفُ» الواقع المادّي عن القوانين التي تحكم أحداثه، فإنّ الكتاب، وبالموازاة مع ذلك، أيّ مع «الإظهار والكشف»، «يُبينُ»، وبشكلٍ مستمرٍّ، عن مضمونه، الذي هو هذه السُنن والقوانين ذاتها، فالعالم الخارجي «يكشِفُ» للبحث العلمي، والكتاب «يُبينُ»، بعد الكشف العلمي، وقبله كذلك، إذا أحسن تأمُّلُ نصوصه. هناك، دائماً، من العالم والكتاب: كشفٌ وبيانٌ، ما دام موضوعيّ للتعقُّل والبحث.

إنّه، إذا كان كلّ العالم في: كتاب، فذاك يعني أنّ مكوّنات العالم وأحداثه، ليست إلّا التطبيق العملي، أو التحقق الواقعي لمكتوبات الكتاب، وفي النّهاية تُقَادُ إلى أنّ العالم والكتاب هما، في حقيقة الأمر، شيءٌ واحدٌ، قال تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا

الإسلامي وتاريخه التاريخية، قد ضيّعته الذهنية القصصية والتفكير الغيبي، الذي سيطر، وما يزال، على تعقُّل النصّ والتعامل معه، في الإسلام، فخفّيت على أصحاب هذا المنهج الكثير من حكَم الكتاب وهو يقصّ عليهم سُنن الكون والتاريخ.

¹ - بول ديفيز: القوّى العظمى، ترجمة ميادة نزار، (وزارة الثقافة والاعلام، بغداد 1989)، ص 223

² - هيتز باجلز: الشُّفرة الكونية، ترجمة محمد بيومي. (سجل العرب، القاهرة، 1984) ص 409.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴿التَّوْبَةُ/36﴾. فالأرض تُكمل دورها حول الشمس في مدّة من الزمن قسمت إلى 12 شهراً، هذا التقسيم نصّت الآية على أنّه «عِنْدَ اللَّهِ» أيّ مشروع وصحيح، وموجود في كتابه، وفي الوقت ذاته مطبّق في الواقع الخارجي، فالنصوص الإلهيّة داخل الكتاب، تعدّ سنناً حتميّة لوجود الأشياء والأحداث في الخارج. فقد قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ النّبا/29، فـ: «كِتَابًا» مصدر منصوب على التّمييز، بمعنى كتابة، لأنّ: الكتاب، والكتابة، مصدران لفعل: كَتَبَ. أيّ وكلّ شيء أتينا عليه كتابةً، لا رقماً حسابياً فقط، ولكن نصّاً لغويّاً، والشّيء لا يقصد به: العنصر الوجودي القائم، فقط كالأرض، أو الحجر، أو المجتمع، أو الإنسان، مثلاً، ولكن المقصود بالشّيء كذلك: الحدث، الذي يتعلّق بالعنصر وتاريخه، من حيث النّشأة والحركة والاختفاء، فللأرض نشأة وحركة وأحداث، ثم اختفاء في الأخير، وكذلك العناصر الأخرى، إنّ الأشياء المخصّصة كتابةً هي: الموجودات مع أحداثها في الزمن، لأنّ تاريخ الموجودات وتطوُّرها عبر الزمن جزء هامّ من حقيقتها. فوجود الأشياء وتاريخ هذا الوجود، حقيقة واحدة. من الضروري الاعتقاد، حسبما تحدّث به ظواهر النصوص أنّ ما في «الكتاب» واقع لا محالة، وبالمقابل، فإنّه لا يقع شيء، أو «يُبرأ»، إلّا وقد سبق أن كان: لغةً وتعبيراً في الكتاب، فالمبروءات في الخارج الكوني، إنّما هي التطبيق العملي للمكتوبات المدوّنة في الكتاب، وهذا ما يقودنا إلى التساؤل عن الحقيقة الأولى في تصوّر الكوني الإسلامي، ماهي؟ وما نسختها الثانوية؟، عن مخطّط الوجود: «الكتاب»، وعن الوجود ذاته: «العالم»، وباختزال عن: «المكتوب» و«المبروء». أيّ أولى باسم الحقيقة الأصليّة: الكتاب أمّ العالم؟، ما هي الحقيقة الحقّة، والحقيقة التّابعة: المكتوب، من الأشياء والأحداث، أم المبروء؟. المكتوب هو الأصل؛ لأنّ المبروء تطبيق له.

من غير شكّ أنّنا ننظر إلى الوقائع والأحداث التي تنفّذ وتنجز، في حياتنا العملية، وفق خطّة مرسومة سابقاً، أنّ المنجزات نتائج تطبيقية لهذه الخطّة، أو هي حقيقة تابعة، فبعض أحداث السيرة التي عدّها العلماء أسباباً للتّزلزل، ليست إلّا نتائج تطبيقية للخطّة الإلهيّة، أو هي مبروءات الكتاب، بمعنى أنّها ليست أسباباً، بل مسبّبات للنصوص، أو

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

تحقّقات لما في الكتاب، إذ الكتاب هو الذي جاء بها وقدّرها في وقتها الذي وقعت فيه، ولم تستزل هي شيئاً من آياته، فالمكتوب، أو النصّ، هو السبب لحدوث تلك الوقائع في السيرة التي دأب علماء القرآن على عدّها أسباباً للتزول، إنّ أحكام الله: (مضامين النصّ الإنشائي)، كنواميس الكون المادّي وسُنن التاريخ والمجتمع: مضامين النصّ الخبري، كلّ ذلك مسجّل سلفاً في كتاب الله، لا فرق بينهما كما يشيع في تصوّر السلفي¹، إلّا في علاقتهما بالمخاطب: الإنسان، فكلماتُ الله الكونيّة: السُنن، نافذة في كلّ شيء، في الكون والتاريخ، لا يخترقها أو يوقف عملها وعي الإنسان ولا إرادته، غير أنّ كلمات الله الشرعيّة: الأحكام، في مقدور المخاطب بها وهو الإنسان، أن يمثّل لها أو ينتهكها؛ يقول الله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا، كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ **الْأَحْزَاب/6**. فكلماتُ الله الشرعيّة: الأحكام، ككلماته الكونيّة: السُنن والقوانين، وكلّ ذلك هو: كلمةُ الله، ثابتٌ مسطرٌ في الكتاب، يومَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، قبل مجيء النبيّ (ص)، وتكوّن الجنس العربي، وقبل نشأة الإنسان على ظهر الكوكب الأرضي بالكلية، لم يبدأ الله تشريع هذه الكلمة في القرن السابع الميلادي، ولم يكن الله محكوماً بظروف وملابسات هذه الفترة من التاريخ، في سنّ التشريع المذكور، أو مقيداً بتطوّرات المجتمع النّبويّ، التي تضطره من حين لآخر، إلى تغيير أحكام ونسخ أخرى بمثلها، بحثاً عن سدّ الثغرات القانونية، أو قصداً إلى مزيد من التواءم التشريعي، وكأنّ الله لم يكن يعلم تغيّرات المجتمع المستقبلية، فيلجأ، كما يفعل المشرّعون البشر، إلى تدارك الفجوات التشريعية الطارئة بتعديلات في موادّ القانون ونصوصه السابقة، وهو ما يعرف عند علماء القرآن والأصول بالنسخ. إنّ النسخ، بمفهومه المتداول قديماً وحديثاً²، إساءة اعتقادٍ بالله¹ وقصورٌ في التصوّر، وفشلٌ في القدرة

¹ - في تقسيم آيات القرآن إلى ما نزل ابتداءً، أي بدون سبب، وما نزل تبعاً لأسباب أرضية.

² - وهو تبديل مضمون نصّ قرآنيّ سبق العملُ به وتطبيقه، بنصّ قرآنيّ متأخّر، أيّ إبطال مضمون نصّ سابق بنصّ لاحق. أنظر الشوكاني (محمد علي): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت). ص 214.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

على توحيد النصوص المتَّفَقَة الموضوع، التي تبدو متعارضة الأحكام، أو تفريق النصوص المختلفة الموضوع، التي تبدو متَّفَقَة الأحكام، إِنَّه فَشَلٌ في القدرة على ربط المتَّفَق من نصوص القرآن وآياته، ببعضها البعض، وفشَلٌ في تفريق المختلف منها؛ لذا فإنَّ نسبة النَّسخ إلى القرآن والتسليم به، ناشئ عن القصور في إدراك النظام والتكامل بين دلالات الخطاب القرآني العام، فيُلجأ في تسوية التَّفَاوُت والتَّشَاذ البادي، إلى التَّضحية بآيات من القرآن، بمجرد أنَّ مضمونها التشريعي «يَدَا» للفقهاء، غيرَ متَّفَق مع مضمون آيات أُخرى، أو حديث نبويٍّ، أو مع آراء شائعة مسلم بصحَّتْها²

إنَّ غياب القدرة على التنسيق بين دلالات الكتاب، والفشل في اكتشاف النظام والتناغم بين معانيه، سبَّبه هو دراسة نظام الخطاب القرآني بعيداً عن نظام الطبيعة والكون، لقد رأى الشُّراح والمفسِّرون ومفكِّرو الإسلام عموماً، عبر حَقَب متطاولة، وإلى اليوم، أنَّ القرآن مجرد خطاب إنشائي: «افْعَلْ، لا تَفْعَلْ»، لا خطابٌ خبريٌّ يصف نظام العالم، والتَّاريخ، وينسجم معه، في الوقت نفسه، فالخطابُ القرآني، والعالم الخارجي، وبسبب اتحادهما في المصدر: (الله)، فإنَّهما يتبادلان الدَّلالة، بترجمة كلِّ واحدٍ منهما للآخر، هما حقيقة واحدة، فقط، التعبير عن هذه الحقيقة مختلف، فالنصُّ اللُّغويُّ للقرآن، أو نظام الخطاب = نظام العالم: نواميس الوجود المادِّي والاجتماعي، وباجتماعها يشكِّلان معاً: كَلِمَة الله، قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا، لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ الأنعام/115³.

¹ - «إِسَاءَةُ الْأَدَبِ مع الله»، كما حَكَمَ صبحي الصالح: مَبَاحِثُ فِي عُلُومِ الْقُرْآن (دار العلم للملايين، بيروت 1981) ص 265.

² - أنظُرِ المناقشة الجيدة التي يجريها الشَّاطِبي للمفهوم، لقد كاد يصل إلى نَفْيِهِ عن القرآن، لكنَّه لم يستطع، بسبب ثِقَلِ الرُّأْيِ السَّائِدِ وضَعْفِهِ عليه، المُوَافَقَاتُ في أُصُولِ الشَّرِيعَةِ، شرح وتعليق عبد الله درَّاز، (ط دار المعرفة، بيروت، د.ت) 118/4، 131/4.

³ - من العجيب والسابق لعهدِه أنَّ نقرأ في ابن كثير تفسيراً لهذه الآية التَّعليقَ التالي: «صِدْقًا في الأخبارِ عَدْلًا في الأحكام». الأنعام/الآية. فالإتفاق مع سُنَنِ الواقع الخارجي، ومع أعدل تشريع للمجتمع والفرد، هما، وفي كلِّ مرحلة من التَّاريخ، مضمون الخطاب، وتَأْوِيلُهُ الصَّحِيح.

إشكالُ النَّسخ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

أَيُّ تَمَّتْ خَيْرًا وَإِنْشَاءً، وَصَفًا لِلْعَالَمِ، وَتَشْرِيعًا لِلْمَجْتَمَعِ، فَتَمَامُ الْكَلِمَةِ: «صِدْقًا»، لَيْسَ إِلَّا تَحْقِيقُ التَّنَاسُقِ وَالْإِنْسَجَامِ فِي الْكَوْنِ، أَمَّا تَمَامُهَا: «عَدْلًا»، فَهُوَ كَمَالُ الدِّينِ وَتَنَاسُقُ دَلَالَاتِ الْخُطَابِ الْإِنْشَائِيِّ، لِمَجْمُوعِ الْكِتَابِ دُونَ تَنَافُرٍ فِيمَا بَيْنَهَا أَوْ اصْطِدَامٍ مَعَ سُنَنِ الْمَجْتَمَعِ وَالْحَيَاةِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ الْكَهْف/109، فِي الْآيَةِ بَيَانٌ أَنَّ «كَلِمَاتِ اللَّهِ» غَيْرُ مَقْصُودٍ بِهَا جُمْلُ الْقُرْآنِ، وَلَا الْأَلْفَاظُ اللَّغَوِيَّةُ، إِذْ أَنَّ هَذِهِ مَعْدُودَةٌ مُحْصَاةٌ، وَهِيَ لَا تَتَجَاوَزُ 80000 كَلِمَةً¹. وَلَكِنْ كَلِمَاتُ اللَّهِ هِيَ مَعَانِي الْكِتَابِ الَّتِي تَتَكَثَّرُ دَلَالَةً، بِتَكَثُّرِ أَشْيَاءِ عَالَمِي الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَحَقَائِقِهِمَا، وَلِهَذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي مَوْضُوعٍ آخَرَ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ النَّحْل/89، فَكَلِمَاتُ الْكِتَابِ، الْمَعْدُودَةُ لَفْظًا، كَمَا مَرَّ، لَيْسَتْ مَعْدُودَةً دَلَالَةً، لِأَنَّهَا تِبْيَانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ فِي الْكِتَابِ، كَثِيرَةٌ كَثْرَةُ أَشْيَاءِ الْوُجُودِ، إِذْ تَتَعَلَّقُ بِهَا وَصَفًا وَبَيَانًا، لَقَدْ نَصَّتِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّ الْكِتَابَ لَمْ يَتَزَلْ فَقَطْ لِنَتْنِظِيمِ حَيَاةِ الْمَجْتَمَعِ وَالْأَفْرَادِ، تَنْظِيمًا مَثَالِيًا يَحْقُقُ سَعَادَتَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، كَمَا اعْتَقَدَ السَّلَفُ* أَنَّهُ الْغَرَضُ الْأَوَّلُ مِنَ التَّنْزِيلِ، وَلَكِنَّهُ نَزَلَ، وَبَشَكْلٍ مُقَدَّمٍ: لِيُبَيِّنَ، يُسَبِّحُ عَمَّا يَحِيطُ بِنَا مِنْ أَشْيَاءٍ وَحَقَائِقٍ، الْكِتَابُ لَا يَرُشِدُ فَقَطْ، أَوْ: يَهْدِي، بِالْمَفْهُومِ التَّقْلِيدِيِّ لِلْهَدَايَةِ وَالْهُدَى، وَلَكِنَّهُ قَبْلَ ذَلِكَ، وَكَمَا نَصَّتِ الْآيَةُ: يُسَبِّحُ، تَعَلَّمْنَا الْآيَةَ أَنَّ الْإِهْتِدَاءَ «الْعَيْنِيَّ»، أَوْ الْإِيمَانَ الْمِثَافِيزِيْقِيَّ، مَسْبُوقٌ بِالْبَيَانِ الْحَسَنِيِّ، وَمُؤَسَّسٌ عَلَى الْمَعْرِفَةِ الْفِيزِيقِيَّةِ الْمَحْسُوسَةِ.

¹ - أَنْظِرُ السَّيُّوطِي (حَلَالُ الدِّينِ): الْإِثْقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، (دَارُ إِحْيَاءِ الْعُلُومِ ط، 1، 1978) 195: 1، بَاب: عَدَدُ كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ.

* - جَاءَ شَرْحُ آيَةِ النَّحْلِ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ: «تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ، أَيْ يُبَيِّنُ فِيهِ لَكَ كُلَّ مَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ أَنْتَ وَأُمَّتُكَ مِنْ أَمْرِ الدِّينِ، وَهَذَا مِنَ اللَّفْظِ الْعَامِّ الَّذِي أُرِيدَ بِهِ الْخَاصَّ» لِسَانُ الْعَرَبِ، مَادَّة: ب ي ن. فَالْكِتَابُ تِبْيَانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ، لَا لِأَمْرِ الدِّينِ فَقَطْ، وَلَكِنْ الرُّؤْيَا الْكُونِيَّةُ وَالْإِعْتِقَادُ السَّائِدُ، هُوَ الَّذِي يَعْصَمُ وَيَخْصَصُ، فَيَتَزَعُ مِنْ دَلَالَاتِ الْكِتَابِ وَمَعَانِيهِ مَا هِيَ مِنْهُ، كَمَا أَنَّهُ قَدْ يَضِيفُ إِلَى الْكِتَابِ، مِنَ الْمَعَانِي، مَا لَيْسَ مِنْهُ، وَهَذَا شَأْنُ التَّأْوِيلِ حِينَ يُؤَسَّسُ عَلَى الْآرَاءِ السَّائِدَةِ وَالْمَعْقُولَاتِ النَّظَرِيَّةِ، لَا عَلَى الْمَعْرِفَةِ الْعِلْمِيَّةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، ذَاتِ الْمُسْتَنَدِ الْحَسَنِيِّ.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

هَلْ أَجْمَعَ السَّلَفُ ضِدَّ النَّصِّ؟

إنَّ المتأمل في آيات البقرة، عن الوصية في الإرث، المعتقد أنها آيات منسوخة، يجد أنها في واقع الأمر، ناسخة، أو بالأحرى، يجد أنها الآيات الأساسية في موضوع: الوصية، أما آيات سورة النساء، فهي مُكَمَّلَةٌ لما في البقرة، مما يعني أن هناك تكاملاً وانسجاماً، في التشريع بين آيات البقرة وآيات النساء، المتعلقة بالموضوع، ولا وجود لأي تناقض، فالذي مات ولم يوص، تتولى آيات سورة النساء تقسيم تركته، وفق الأنصبة المذكورة، بغض النظر عن الظروف الخاصة التي تربط المتوفى بكل فرد من أفراد ورثته، أما الذي وصى فوصيته نافذة بقوة النص القرآني، في البقرة والنساء معاً، فالبقرة تفرض الوصية على المالك - قلنا: المالك، لأنه لم يتوف بعد - إن ترك خيراً: والمعروف، أي من غير قصد الإضرار بأحد ورثته أو حرمانه، أما سورة النساء فقد شرعت التقسيم الأمثل بين الوارثين، لكنّه تقسيم مع وقف التنفيذ، إذ لا يُعتمد إليه إلا بعد تطبيق الوصية، إن وجدت، وأداء الدين إن ثبت، فالتقسيم المذكور للأنصبة لا يجري إلا: «من بعد وصية توصون بها أو دين». إذن الوصية هي النسخة للأنصبة المذكورة، لا العكس، لأن تلك الأنصبة إنما شرعت في حال افتقاد الوصية لدى المالك المتوفى، وعدم ثبات الدين لأحد من الناس عليه، إن حق التصرف في الثروة والمال، حق مقدس في الإسلام كَفَلَهُ القرآن للمالك في حياته، وبعد مماته، ففي حياته يهب الممتلك ماله لمن يشاء، ومقدار ما يشاء، وهذا شيء معروف ذائع بين السلف، قال مالك: «الرَّجُلُ إِذَا كَانَ صَاحِباً كَانَ أَحَقُّ بِجَمِيعِ مَالِهِ، يَصْنَعُ فِيهِ مَا يَشَاءُ، إِنْ شَاءَ أَنْ يُخْرِجَ مِنْ جَمِيعِهِ فَيَتَصَدَّقَ بِهِ أَوْ يَعْطِيَهُ مَنْ يَشَاءُ».¹

والسؤال المشروع: كيف يُسحب، فجأة، حق تصرف المالك في ملكه بعد الوفاة مباشرة، فيتزل من 1/1 إلى 3/1، أو 1/4: «الثُلُثُ وَالثُلُثُ كَثِيرٌ». أي من 100%، إلى 30%؟ مع أن المال ما يزال ماله. النص القرآني يميز له أن يحتفظ لنفسه بحق التصرف

¹ - السيوطي: تنوير الحوالك، شرح على موطأ مالك، (دار الكتب العلمية، بيروت 1976) ص 2:

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

كاملاً، في أمواله بَعْدَ وفاته، وذلك بواسطة: الوصية، وهذا تشريع منطقي تماماً، يَتَّفِقُ مع طبيعة الأشياء ونظام العالم، إِنَّ الوصية تعدّ استمراراً لحَقِّ تصرُّفِ المالك في أمواله بعد وفاته، ومن المعلوم أَنَّ هذا التصرُّف لا يتعلَّق فقط بتوزيع ثروته على الناس - التصدُّق بالشَّطر أو الثلث أو الربع مثلاً - على مَنْ يرث أو مَنْ لا يرث، ولكنه تصرُّفٌ يتعلَّق بما هو أهمُّ من ذلك بكثير، وهو: طريقةُ التَّوزيع، الطريقة التي يراها تحقِّق العدل*، بين الأفراد الموزَّع عليهم. هذا العدل قد لا يتحقَّق أبداً، إذا قمنا بتقسيم تَرَكيته ثلاثة أقسامٍ متساوية، على ثلاثة أبناء من ورثته مثلاً، أو بتوزيع عقارات متقاربة القيمة عليهم؛ وذلك لأنَّ الأبناء قد لا يكونون - وهذا ما يحصل غالباً - بذلوا جهوداً متساوية، من العمل والنشاط في تحصيل وتنمية ثروة أبيهم المتوفَّى. فلا يحلُّ مثل هذا الإشكال، الذي يحدث غالباً في حياتنا الاجتماعية إلاَّ الوصية، إِنَّ وُجدت، ولهذا جاء «الأمر» بها في الحديث الصحيح، متناسقاً مع النصِّ القرآني تماماً، إلى حدِّ التطابق المعنوي، جاء في الموطَّأ: «الأمرُ بالوصية: حدَّثني مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر، أَنَّ رسول (ص) قال: ما حقُّ امرئٍ مسلم، له شيءٌ يوصي فيه، بيت ليلتين، إلاَّ وَوصيته عنده مكتوبة»¹. وهو ما يعارض الحديث المرويَّ في السُّنن عن عمرو بن خارجه أَنَّ رسول الله (ص) قال: «لا وصية لوارث». مع أَنَّ سورتي البقرة والنساء قد فرضتا الوصية باللفظ المؤكَّد، إضافةً إلى الحديث الصحيح، وأما الحديث المعروف في الصحيح عن سعد بن أبي وقاص، والذي منه دون غيره، استمدَّ الفقهاء وجوبَ عدم تجاوز الثلث في الوصية لغير الورثة، فلفظُهُ: «عن سعد بن أبي وقاص، جاء النبي (ص) يعودني وأنا بمكة وهو يكرهه أَنَّ يموت بالأرض التي هاجر منها، قال: «يرحم الله ابن عفرأ، قلت

* - العدلُ هو التَّوزيعُ المتفاوتُ للحقوق، على الناس، حسبما تَنفَاوَتْ جهودُهُم وأعمالهم، لا التَّسوية بينهم، وقِسْمةُ الميراث تخضع لهذا المبدأ أيضاً.

¹ - السيوطي: المصدر نفسه، 2: 228، وهو حديثٌ مرويٌّ في الصحيحين. وفي: المدونة الكبرى، للإمام مالك، رواية سحنون، عن عبد الرحمن بن قاسم، كتاب الوصايا، الأوَّل. (دار صادر، بغداد، د.ت) 6: 14. وباللفظ والإسناد نفسيهما.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
يا رسول الله أوصي بمالي كله ؟ قال: لا، قلتُ: فالشَّطْرُ؟ قال: لا، قلتُ: التُّلْثُ ؟ قال:
فالتُّلْثُ والتُّلْثُ كثيرٌ، إِنَّكَ إِن تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدْعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ
ما في أيديهم¹»، لا يتضمَّن الحديث نهياً عن تجاوز التُّلْثِ أو الرُّبْعِ، في التصدُّق بالتركة،
ولكن فيه مفاضلة بين حالين، وتنبهاً إلى ما هو أولى: « إِنَّكَ إِن تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ
لَكَ مِنْ أَنْ تَدْعَهُمْ عَالَةً...»، وهو يتناغم مع نصِّ القرآن: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَإِلِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ، بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي بدون إلحاق ضررٍ بطرفٍ ما.

أمّا مبدأ « الوصية » فلم يتعلق به نهى، في الحديث، أو منع، أمّا إذا تعلقت
الوصية بكيفيات توزيع التركة، على أفراد الورثة بأعيانهم، وحسب استحقاتهم التي لا
يعلمها إلا الموصي نفسه، فذاك واجب مكتوب، وحقٌّ على المتقين، كما جاء في الآية.
إِنَّ نَصَّ الْحَدِيثَيْنِ، حديث عبد الله بن عمر في كتابة الوصية، وحديث سعد بن أبي
وقاص في كراهية ترك الورثة فقراء، بسبب الإضرار في الوصية، يتكاملان مع آيات
البقرة في الموضوع ذاته، ومع آيات النساء في قسمة الميراث إذا فقدت الوصية، كلها
نصوصٌ منسجمة المعنى سَعَتْ إلى أَنْ تحيط بكافة الأشكال الممكنة لعملية انتقال الثروة
إلى الورثة مع ضمان حدوث الحد الأدنى من الضَّرَر، وذلك بواسطة تشريع مبدأ الوصية،
والتأكيد على نجاعته في ضبط انتقال الثروة إلى الورثة بدون تفاوت بين « الاستحقاق »
الواقعي، لا القرابي، وبين الاستفادة من الميراث.

إِنَّ الحديث المرويَّ في السُّنَنِ، وقد نصَّ الترمذيُّ على صحته، عن عمرو بن
خارجه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص)، قال في حَجَّةِ الْودَاعِ: « أَلَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ
حَقَّهُ، أَلَا لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ ». يبدو مصادماً للنصِّ القرآني، الذي « كَتَبَ » الوصية، على
مَنْ أَحْسَنَ بَدَنُو أَجَلِهِ، لِلْوَلَدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ، وجعلها « حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ. »، ومخالفاً لحديث
عبد الله بن عمر، وحديث سعيد بن أبي وقاص المرويين في الصحيح، الأمر الذي يلقي

¹ - صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ. كتاب الوصايا. باب: إِنْ يَتْرَكَ وَرَثَتَهُ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَتَكَفَّفُوا النَّاسَ. الحديث
رقم 2561.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
 بظلال كثيفة من الشكِّ حول حديث الترمذيِّ هذا، الذي شاع بين الناس و: «تَلَقَّتُهُ
 الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ»¹. والحقيقة أنَّ المحدثين القدماء أنفسهم أشاروا إلى ضعف سند هذا
 الحديث، قال الشافعي: «وجدنا أنَّ الدَّلالة على الوصية للوالدين والأقربين الوارثين
 منسوخة بأيِّ الموارث من وجهين:

- 1- أحدها أخبارٌ ليست بمتصلة! عن النبي (ص) من جهة الحجازيين. منها أنَّ
 سفيان بن عُيينة عن سليمان الأحمول عن مجاهد أنَّ النبي (ص) قال: «لا وصية لوارث».
- 2- ثم «لم أعلم أهل العلم في البلدان اختلفوا في أنَّ الوصية للوالدين منسوخة
 بأيِّ الموارث»². فرغم مناقضة هذا الحديث للحديث الآخر الصحيح، وعلى الرغم من
 تعارضه مع نصوص القرآن، مع ما يضاف إلى «ضعف سنده»³، إلَّا أنَّ هناك إجماعاً
 عاماً بين السلف على العمل بمضمونه، لأنَّ نزول التقسيم الإلهي للإرث (آي الفرائض)،
 تمَّ اعتباره، في الوعي الجماعي للسلف، إيقافاً للعمل بمبدأ الوصية، أو إبطاءً للتوزيع
 البشري للإرث. فالتحويل الإلهي بالتوزيع، الذي عهدَ به إلى الناس، مُدَّة من الزمن، قد
 نُسخ بما هو خير منه، بما يتوازي مع التركيب اللفظي والمعنوي لآية النَّسخ: ﴿مَا نُنسخُ
 مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ البقرة/106، فالعمل بمضمون آي الفرائض،
 خيرٌ من العمل بمضمون آي الوصية، فالله قد أبدلنا خيراً منها، أُلست تراه تولي تقسيم
 التركة بنفسه تعالى بدلاً منَّا، نحن البشر، الذين نتحكم فينا الأهواء؛ لذا فآي البقرة
 منسوخة، أو بتعبير آخر: فالإلهي يُنسخ البشري ويُزيله. جاء في الموطأ: قال يحيى سمعت
 مالكا يقول: «إنها منسوخة، قولُ الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ
 وَالْأَقْرَبِينَ﴾ نُسَخَهَا ما نزل من قسمة الفرائض في كتاب الله عز وجل، قال: وسمعت

¹ - تفسير الزمخشري، البقرة، الآية 180.

² - الشافعي: الأم، (دار المعرفة بيروت، د.ت) 4: 113.

³ - جاء في تفسر المنار لمحمد رشيد رضا: «أنَّ، الوصية محكمة غير منسوخة، ولا تعارض بين الإرث
 والوصية»، ثم يتساءل مستغرباً «: ما هذا الحرص على إثبات نسخها، مع تأكيد الله تعالى إياها،
 والوعيد على تبديلها، إن هذا إلا تأثير التقليد». رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، الشَّهير بتفسير
 المنار، (ط2، دار المنار، القاهرة1947) 2: ص 138/136.

إشكالُ النسخ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
مالكاً يقول: السُّنَّةُ الثابتة عندنا، التي لا اختلافَ فيها، أنَّه لا تجوزُ الوصيةُ لوارثٍ، إلاَّ أنْ
يجيزَ له ذلك ورثةُ الميت.¹

وهكذا فعبارة: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ.»، صارت معكوسة المعنى، فالوالدُ الأبُّ،
أو المالكُ، خاضعٌ تصرُّفه في ماله إِذَنْ، إلى إرادة أبنائه وفي حياته، فالجَنَفُ، أو الميلُ إلى
جهةٍ على حساب أخرى في التَّوْثِيقِ، تفاداه الوعْيُ التشريعي للفقهاء بمنع الوصية ذاتها،
مع أنَّها حقٌّ طبيعيٌّ لكلِّ مالكٍ في ماله، لكنَّ النصَّ الإلهيَّ لم يسحب منه هذا الحقَّ وإنما
أمره فقط، أنْ يلتزم، في وصيته، بالمعروف، والخطأ في التصوُّر العامِّ حول أيِّ مسألة —
كتصوُّر نسخ الوصية مثلاً — يفقد بطبيعة الحال، إلى أخطاء تطبيقية أخرى عديدة، جاء
في المدوَّنة: «قلتُ لِمَالِكٍ: أَرَأَيْتَ إِنْ أَوْصَى لَوَارِثٍ وَغَيْرِ وَارِثٍ، فَقَالَ: ثَلَاثُ مَالِي لِفُلَانٍ
وَلِفُلَانٍ، وَأَحَدُهُمَا وَارِثٌ وَمَعَهُ وَرَثَةٌ؟» قال مالك: أَمَّا نَصِيبُ الْوَارِثِ مِنْ ذَلِكَ فَبَاطِلٌ
يُرَدُّ إِلَى جَمِيعِ الْوَرَثَةِ، إِلَّا أَنْ يَجِيزُوا لَهُ ذَلِكَ، وَأَمَّا غَيْرُ الْوَارِثِ فَلَهُ نَصِيبُهُ.² بمعنى أنَّ
الشخص الأجنبي والبعيد، في القرابة، أولى بالاستفادة من الوصية، من الوليِّ القريب!،
وذلك لأنَّ السَّلفَ فهِمُوا أَنَّ التَّوْزِيعَ الإلهيَّ لِلثَّرْوَةِ بَيْنَ الْوَرَثَةِ، أَعْدَلَ مِنْ اقْتِرَاحَاتِ
الموصي في وصيته، وهذا هو السبب في اعتقادهم بأنَّ أيِّ الموارث ليست تشريعاً لوضع
خاصٍّ، وهو وضعُ **افتقاد** الوصية، عند الوفاة، بل هو، في رأيهم، تشريعٌ عامٌّ، ينسحب
على كلِّ الأوضاع ويطبَّق فيها، إذ لحظوا فيه مقاديرَ محدَّدة لكلِّ وارث. هنا بالضبط
يكنم الدافع لهم في عدِّ أيِّ النساء ناسخةً لأيِّ البقرة، فالنصُّ، في رأيهم، الذي تضمَّن
تفصيلاتٍ لدرجات القرابة، وحِصَّة كلِّ درجة من التَّركَة، ينبغي، حسب اعتقادهم
الضمَّني، أنْ يكون ناسخاً للنصِّ الذي ينطوي على: «تخصيص بشريٍّ» للتَّركَة، وهو
الوصية؛ وذلك لأنَّ نصَّ سورة النساء: (آي الموارث)، هو توزيعٌ إلهيٌّ للتَّركَة، بينما
رأوا في نصِّ البقرة: (آي الوصية) توزيعاً بشرياً، معرَّضاً للشَّطَطِ والعَبْنِ، والميلِ إلى
وارثٍ دون آخر: (الجَنَفِ)، وفي هذه النقطة كان ينبغي على المفسِّرين والفقهاء أنْ

¹ - مالك: الموطأ، باب: الوصية للوارث والحيازة، 2: 233.

² - سحنون بن سعيد: المدوَّنة الكبُرى، كتاب، الوصايا، الأوَّل. 6: 57.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

ينظروا إلى أي الوصية على أنها: **تفويضٌ إلهيٌّ**، للمالك، بتوزيع ثروته حسب الاستحقاقات التي يراها، هو، ويخطئ كل شخص آخر، ولا يحقق العدل، إذا قام بتوزيع هذه الثروة وفق التخصيصات الشرعية أو القانونية، إن التخصيصات المذكورة في مفتتح سورة النساء، يمكنها فقط، أن تحقق ما نسميه هنا: العدل النظري، وذلك حين يأخذ كل واحد من الورثة، حسب درجته القرابية من المتوفى الذي: لم يوص بشيء، لكن هذا لا يكفي أبداً لتحقيق العدل، في التوزيع.

إن التوزيع القرابي المفصل في الفرائض يُعدّ بمثابة «الأرضية» الأساسية لتوزيع التركة. إلا أن هناك ظروفاً، تم توزيع التركة وفقها، هو ما يحقق العدل، بشكل تطبيقي، والوصية وحدها، يفترض أن تقوم بهذا الدور.

في التخصيص الإرثي يسود مبدأ: أن يأخذ كل حسب درجته القرابية من الميت: (الفرائض). أما في الوصية فالهيمنة لمبدأ: أن يأخذ كل حسب جهوده وأعماله ومساهماته، التي تكون قد دخلت في تكوين ثروة المتوفى، أو ساعدت بأي شكل من الأشكال، في تنميتها، إن الاعتقاد في النسخ والتسليم بتناسخ أحكام القرآن، صرف شراح النص في الإسلام، فقهاء ومفسرين، عن إدراك التكامل الموضوعي في القرآن، بينما كانت فكرة التكامل، فرضاً علمياً، يقود المتمسك به إلى نتائج قيمة في مجال البحث القرآني، كما أن دخول رحاب النصوص بدون فكرة التكامل الموضوعي، والتسليم المسبق بوجوده، يجعل الشارح أمام خضم كبير من نصوص، تبدو له دلالاتها ومعانيها، حتى مع تدقيق النظر فيها، متعارضة، عندها يقوم باستحضار الحل السريع السهل، وهو: الحكم بإعدام دلالة النص المتأخر النزول.

إن التكامل الموضوعي الذي يهيمن على الخطاب القرآني، إنشائه وخبره، في كونهاته وأحكامه، هو أن تُذكر أجزاء الموضوع الواحد، من موضوعات العالم، مفرقة في سور مختلفة، غير أن تلك الأجزاء، إذا أحسن لأمرها وتنظيمها، تكون في ما بينها موضوعاً تشريعياً متناسقاً، أو تشريعاً مكتملاً خالياً من الثغرات الكبيرة، وبنفس الطريقة تكون الأجزاء القرآنية المنفرقة: (الآيات والعبارات الخبرية) موضوعاً كونيّاً أو اجتماعياً مكتملاً، كل جزء أو آية يملأ الفراغ، في المعنى والدلالة، الذي تركه الجزء السابق، حتى

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

تُكتملُ المسألةُ في النَّهايةِ وهي بدونُ فَرَاقَاتٍ كَبيرةٍ* أو حلقات هامة مفقودة، من مسائل الكون، والمجتمع، والتاريخ، مهمة التأويل والشرح، في كلِّ حِقبة تاريخية جديدة، هي: إِعَادَةُ ترتيب أجزء الموضوع القرآني الواحد، سواء كان هذا الموضوع تشريعياً أم كَوْنياً أم اجتماعياً، وبناء جُسدِه من الأجزاء المرفقة داخل الكتاب، ثم وضع كلِّ جزءٍ في مكانه الصحيح من جسم الموضوع أو المسألة، إلى أن تستوي مسألةً مكتملةً، أي بدون نقص أو فراغ كبير، بما يشبه تماماً لعبة: الـ (PUZZLE).

إنَّ موضوعات التاريخ والحضارة والكون والمصير والشريعة والأخلاق والمجتمع، تتواجد داخلَ تلافيف الكتاب مقطعةً إلى أجزاء كبيرة وصغيرة، رئيسية وثانوية، وليس التأويلُ** شيئاً آخرَ سوى إِعَادَةُ تركيب هذه الأجزاء من أجل الخروج بنظريات وأفكار وموضوعات مكتملة، وعندئذٍ نقول عنها إنها موضوعات قرآنية***. ونقترف خطأً فادحاً إذا حكمنا على أحد هذه الأجزاء من الخطاب القرآني العام: (نصٌّ أو آية) بأنه: فضلةٌ، في الموضوع، أي منسوخ، كما يزعم الفقهاء والمفسرون، و: زائدٌ فضلةٌ، كما يرى النُّحاة في الدُّرس النَّحوي، كلٌّ ذلك كفعل الميكانيكي الفاشل، حين يستبعد قطعةً من

* - نقول يستحيل ملء الفراغ تماماً، في أية قضية قرآنية، لأنَّ ذلك يمثل، إنَّ حَدَثَ، نهاية الاجتهاد وتوقف التأويل، فالتأويل جهدٌ عقليٌّ، يرمي دائماً إلى ملء الفراغات التي تبدى له في النصوص، من أجل تكوين موضوعات مكتملة، لكن هذه الفراغات المملوءة بالاجتهاد التأويلي، تتعرض، بمرور الزمن، للاختيار، بسبب تغيرات المجتمع والمعرفة وتطورهما، فيلجأ مرةً أخرى إلى ملء فراغات طارئة بين النصوص، وهكذا..

** - التأويل: الجمع والإصلاح والتدبير، أنظر: لسان العرب، (ط دار المعارف، مصر. د ت). مادة أول. وهو هنا: جمعُ أجزاء، من نصوص الكتاب، والتأليف بينها، لبناء النظريات العامة والأفكار المكتملة، ولا التفات لما سينهار من هذه النظريات بمرور الوقت، المهم هو إعادة الجمع والتدبير لصياغة الأفكار مرةً أخرى.

*** - من العبث حصرُ الموضوعات القرآنية، أنظر: صبحي عبد الرؤوف عصر: المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، (دارالهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر 1990)، عدّد الموضوعات في الكتاب 156 موضوعاً!! إنَّ موضوع الكتاب هو العالم والمصير، وبالمثل، حين يتعدّر حصرُ موضوعات العالم، يتعدّر حصرُها داخل الكتاب كذلك.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

آلة جديدة، فيزعم، بعد الفكِّ وإعادة التركيب، أنها زائدة. وهذا يرينا أنه، من التَّصورات العامة، تنبع دوماً كافّة أنواع الشَّرح والتَّأويل، والفكرة العامة إذا شاعت بين العلماء في عصرٍ ما، خاصّة العصر التَّموزجي عندنا في الإسلام - المئة الأولى والثَّانية - يرى فيها المتأخِّرون « إجماعاً » للسَّلف، فكلُّ تأويل أو فهم للنصِّ فيما بعد، يتمّ انطلاقاً من هذه الفكرة، لأنّها « مُسلَّمة »، وبالتالي تكتسي طابع الوضوح والبداهة في الأذهان يفوق بداهة ظاهر الخطاب الإلهي، بل إنّ هذا الظاهر « المتبادر » من معنى الخطاب لا يُلتفت إليه بجانب ضغط الفكرة العامة السائدة، إنّما هي التي تولّد المعنى وتنتج الشروح، وليس النصّ، إنّ التَّصور العام المهيمن، هو أفكارٌ سائدة مُسلَّمة بصحّتها، أيّ بدون إعادة اختبار أو مراجعة أو نقاش، فالنصوص والآيات ليست حرّة في أن تقول ما تريد، من دلالات ومعاني، تحت ضغط الأفكار السائدة في عصرٍ ما، نعم إنّها تُشرح وتُؤوّل، ولكن لكي تتفق مع الفكرة السائدة، - كفكرة النَّسخ هنا مثلاً - وتنسجم مع الرأى العام، ولو كان رأياً فحجاً خاطئاً ومخالفاً لظاهر النصّ، وهكذا فـ: (كُتِبَ عَلَيْكُم - إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ، إِنْ تَرَكَ خَيْرًا- الوصية للوالدين والأقربين، بالمعروف حقاً على المتقين). تعارض قوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْتِيهِ لَکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ﴾ وقوله: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَةُ أَبَوَاهُ فَلَاُمِّهِ الثَّلَثُ﴾ النساء/11. إذنّ فما كتبه الله، وجعله حقاً على المتقين، كما جعله رسوله كذلك، في الحديث الصَّحيح، مُلغى لا معنى له، فقد: «رُوِيَ عن ابن عمر، وأبي موسى، وسعيد بن المسيّب، ومجاهد، وعطاء، وسعيد بن جبیر، ومحمّد بن سيرين، وعكرمة، وزید بن أسلم، والرَّبيع بن أنس، وقتادة، والسُّدي، ومقاتل بن حیان، وطاوس، وإبراهيم النَّخعي، وشُرَّيح، والصَّحاح، والزَّهري: أنّ هذه الآية، آية البقرة، منسوخة، نسختها آية الميراث - النساء. ¹، أيّ منسوخة عند طبقة الصَّحابة والتَّابعين، وهذا كافٍ لجعل آية الوصية منسوخة إلى الأبد، ففي ثقافتنا الإسلامية، العبرة بالمتقدّم لا بالتأخّر، فرأى عام هذه الفترة من تاريخنا، وفكرتها السائدة

¹ - ابن كثير: المصدر السابق، البقرة/180.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
حول معاني الأشياء والنصوص: يفوقُ النصوصَ ذاتها، أو أنَّه لا فرقَ بين رأي عامِّ
السَّلف، ومنطوق الخطاب.

قال الشَّافعي: «وما وَصَفْتُ، مِنْ أَنَّ الوَصِيَّةَ للوارث، منسوخةٌ بآيةِ الموارث،
وَأَنَّ لا وصِيَّةَ لوارثٍ، ممَّا لا أَعْرِفُ فيه عن أَحَدٍ مِّنْ لَّقِيتُ خِلَافاً»¹. الرَّأْيُ العامُّ السَّائدُ،
إِذْنًا، على أيامِ السَّلف، حول هذه المسألة، هو « لا وصِيَّةَ للوارث ». ضدَّ النصِّ القرآني
الصَّريح: (الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ).

ينبغي أَنْ نَسْجَلَ هنا أَنَّ فكرة: لا وصِيَّةَ لوارثٍ، «المضادةُ للنصِّ الإلهيِّ، لم تكن
إجماعاً» بين السَّلف، كما توحى بذلك عبارةُ الشَّافعي، وإنما كانت: رأياً عاماً، أو عُرفاً
شائعاً، كما قال في موضع قريب: «لم نعلم أَهْلَ الْعِلْمِ في البلدان اختلفوا» في أَنَّ الوَصِيَّةَ
لِلْوَالِدَيْنِ منسوخة. والفرق واضحٌ وكبيرٌ بين الرَّأْيِ العامِّ، والإجماع، الأوَّلُ يعني:
مجموع المواقف والآراء والقناعات المتوافقة، لفئةٍ من الناس، حول مسألةٍ ما، في فترةٍ
محددةٍ من التاريخ، أمَّا الثاني فيعني: المواقف والآراء والأفكار الممحصَّصة علمياً، السائدة في
فترةٍ ما، حول موضوعٍ ما، فالرَّأْيُ العامُّ مؤسَّسٌ على مجرد « التَّوَأُّعِ » العُرْفِيِّ العامِّ،
غير الممحصَّص، حول مسألةٍ ما، أي بدون تحقيقٍ علميٍ لمضمون هذا « التَّوَأُّعِ »، أمَّا
الثاني فمؤسَّسٌ على التَّحْقِيقِ العلميِّ، والاختبار المتكرَّر لمضمون « التَّوَأُّقِ العامِّ »، هل
يَتَّفِقُ فعلاً، (التَّفْسِيرُ)، مع ظاهر الخطاب: أو مع حقائق الواقع الخارجي: فالرَّأْيُ العامُّ
العلمي السَّائد في فترةٍ ما، قد لا يصير مُتَّفِقاً مع الوقائع المحسوسة، بعد تَكَرُّرِ التَّجَارِبِ
والملاحظات، مدَّةً من الزمن، فيتحوَّل هذا الرَّأْيُ إلى: تاريخٍ للعلم والتَّفْسِيرِ، وهو
نظريَّاتٌ وشروحٌ لم تُعدَّ قادرة على تفسير الواقع وتأويل الخطاب، لأنَّهما: (الواقع
الخارجي، والخطاب اللُّغوي) المستند الدائم لأيِّ كشفٍ جديد، أو تأويلٍ مبتكر،
وبالمثل، قد يغدو الرَّأْيُ العامُّ التفسيريّ أو الفقهيّ، السائد، غير مُتَّفِقٍ مع ظاهر الخطاب
الإلهيِّ العام: الكتاب، ولكن من الذي يجرؤ على كشف التَّبَاعُدِ بين الرَّأْيِ العامِّ السَّلَفِيِّ
— التَّقْلِيدِي—، في الفقه والتَّفْسِيرِ، وبين نُصُوصِ الْكِتَابِ؟، بعد أن حوَّل التلاميذ

¹ - الشَّافعي: المصدر السابق. 99/4.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

المتأخرون، مُواضعات السلف ورؤاهم ومُسلّماتهم، إلى إجماعات «عِلْمِيَّة»، بل إلى: حُجَجٍ دِينِيَّة، تفوق حُجَّةَ النصِّ الصَّريحِ*، على الرَّغم من أنَّ تجربتهم الخاصّة بهم مع الكتاب، من أشكال التَّدِينِ العَمَلِي، ومستويات الفَهمِ النَّظَرِي له، تاريخيَّةٌ مُحضّة، محكومةٌ بظروف القرن السابع أو الثامن الميلادي¹، وليست نموذجيَّة أو مثاليَّة بلغت مستوى: «الأصل»، المجمع على معناه، فما بالك أن يتحوّل هذا الإجماع، أو بالأحرى: الرَّأي العام، الذي ساد المئة الأولى، إلى: ناسخٍ للأصل/ النصّ.

قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ، ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ فاطر/32. لقد اصطفانا الله نحن المتأخّرين، كما يدلُّ على ذلك سياقُ الآية، ونَسَبْنَا إليه، سبحانه، نسبةَ تَحْيِيْب: (عِبَادِنَا)، وأَوْرَثْنَا كتابَهُ، خالصاً من أيِّ تحديداتٍ معنوية أو تصرُّفاتٍ تأويلية لصيقة به أو مصاحبة له من أيِّ فترة كانت، وإلاّ فقد كثيراً من خصائصه الإلهية بمقدار ما يخالطه من فهمٍ وتأويلاتٍ بشريّة، أو يتحدّد بها، وتوجّه دالات ألفاظه، أَوْرَثْنَا الله كتابَهُ، ولم يورثنا تفسيرَهُ ومعناه؛ لأنّ ذلك موكول إلى عقولنا وعقول أجيال المستقبل، ليؤدّي كلّ جيلٍ، عبر تطوُّر الزمن، دوره المقدّر له، من الاجتهاد المطلوب، في كشف خبايا الوحي، وينجز تجربته التاريخيّة الخاصّة به من الفهم والتأويل كنتاج عمليّة غير متوقّفة على مرّ الزمن، لتدبّر الكتاب.

وفي موضع آخر، نجد تأكيداً لهذه الفكرة: أجيال التّاريخ تُرثُ الكتاب، ولكنها لا تُرثُ معناه وتفسيره، إذ المطلوب منها، أو الواجب عليها هو: إنتاجُ معنى الكتاب، لا وراثته، قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ

* - في مسائل الفقه والعقيدة والتفسير، من كُتب التّراث، وفي سياق الاحتجاج الفكري والمذهبي، تسود عبارات مثل: «أجمع العلماء على أن...» و«الجمهور على أن...» و: «هذا الرَّأي يُخالف القرآن والسنة وإجماع السلف... إلخ. وهذا أسلوب خطائي، أي جمهوري حشدي، يُلجأ إليه في تأليب الجموع، ضدّ المخالف في الرَّأي، لقمعِهِ والتّشهير به، وإذا عُذّت لتفحّص المسألة في مصادرها الأصلية، لا تجد شيئاً من هذا الإجماع المدّعى على المخالف.

¹ - أنظر، حسن التّراي: تجلّيدُ الفكر الإسلامي، (دار الشعب، قسنطينة، الجزائر 1990) ص 136.

إشكالُ النسخ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
 إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿الْقِيَامَةُ 19﴾ فقد تكفل الله بحفظ القرآن نصاً مجموعاً، وأمر رسوله بالتأباع تلاوته، أي لفظه المسموع، دون زيادة فيه، أو حذف منه، لكن الله تعالى ضمن لنا شيئاً آخر غير سلامته اللفظية: (القراءة المتواترة)، وهو: «بَيَانُهُ»، أي معناه وتفسيره، وراعى الله زمن تحقق هذا البيان: (ثم). إِنَّ التَّفْسِيرَ، أو بَيَانَ الكتاب لمعناه، عملية مستمرة إلى الأبد، لم يأمر الله رسوله بالتأباع بيانه، كما يتبع قراءته؛ لأن القراءة إلهية، موقوفة، خُتِمت بوفاته (ص)، أما البيان، أو التفسير، وإنتاج المعنى، فعمل بشري، بدأ بعد هذه الوفاة، ولن يتوقف.

مضمون آية القيامة يتناغم مع مضمون آية فاطر هذه، أن القرآن سوف تتوالى آيائه بالتزول حتى تُجمع كتاباً مكتماً سليماً من أي تغيير، في اللفظ أو التلاوة، بعدها يبدأ توارث الكتاب بين الأجيال، في رحلة لا تنتهي مع **تَعَقُّلات** الوعي الإنساني له عبر التاريخ.

إنَّ تجدد المعنى لألفاظ الكتاب واختلاف التأويل، وإنتاجه المتكرر في الزمن، مرتبطٌ بعملية «التدبر» المرغَّب فيها، أو الواجبة: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النساء/82.

ستبدو لنا دلالاتُ النصوص متعارضةً مع ذاتها، أو مع العالم الخارجي، إذا لم نتدبر معناها جيداً، أو إذا اكتفينا بنتائج التدبر الموروثة عن السابقين: (التفسير المنقول)، لكل جيل تدبره الخاص به للكتاب، أي فهمه وتفسيره، لأن التدبر، في جوهره، قراءة فردية خاصة وحرّة للخطاب، ورؤية مختلفة للمعنى، ينتجها كل جيل لنفسه، أو حتى كل شخص لذاته، أما بدون هذا الإنتاج الخاص للمعنى: (التفسير المختلف)، في عصر ما، فلا نقول عن أهله، إنهم قد تدبروا الكتاب.

يمكننا أن ندعي، إذن، أنه بدون تحديد في المعنى، وإنتاج لتفسير مختلف، فإن التدبر لم يقع، بالرغم من أهميته القصوى في كل جيل، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ ص/29. ليس الخطاب هنا، موجهاً للكفار، كما يُظن، ولكن للمؤمنين، أيضاً، أفراداً وجماعات وعصوراً: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ محمد/24، والنتيجة الطبيعية التي تنجم عن أي تدبر خاص ومختلف

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
للخطاب، أو التَّفَكُّر في الكَوْن، هي دوماً، تحصيلُ فهُمٍ جديد: يتخطى المؤلف الشائع من التفسير القائم ويتجاوزه إلى: «مَعْنَى» آخرَ أكثر صحَّة.

القرآنُ يعلمنا ألاَّ نثبتَ على فهمٍ واحدٍ للنصِّ والعالم، وهذا جوهر الروح العلميَّة التي تكفل للبشر التقدُّم الدائم نحو الحقيقة والكمال، لم يطلب منا أن نغيِّر الشائع المؤلف، من الأفكار والتفسيرات، من أجل التغيير، فالأفكار والنظريَّات الخاطئة، لا يمكن الإطاحة بها أو تخطئتها إلاَّ بعد أن تستكمل دورها التاريخي المقدَّر لها أداؤه، وإنما حثَّنا القرآنُ على أن: «نُفَكِّر» و: «نَتَدَبَّر» نصوص الكتاب وأحداث العالم والتاريخ، بشكل دائمٍ ومتكرِّر: بعد ذلك فالنتيجة الطيِّبة للتدبُّر المتواصل حاصلة لا محالة، وهي: مزيدٌ من التقدُّم نحو الحقيقة، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُعْطِكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْنَى وَفَرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ سبأ/46. وقال: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ الروم/8، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا* فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ

* - «التَّنَظُّرُ» في القرآن، يَرُدُّ بمفهومٍ يخالف ما هو سائدٌ به في الثَّقَافَةِ الإسلاميَّة، إذ يشيع فيها بمعنى: تأمُّل العقول والحِجَاج في قضاياها المجرَّدة، والانتصار لبعضها وتفنيد الآخر، كما هو معروف عند الفلاسفة والمتكلمين، أمَّا في القرآن، فيأتي الأمر بالتَّنَظُّر في العالم والتاريخ: «أُنْظُرُوا». بمعنى: واجب الملاحظة الحسِّيَّة البَصَرِيَّة للأشياء الماديَّة والوقائع الاجتماعيَّة والتاريخيَّة، ثمَّ تجريدها لإدراك القوانين المتحكِّمة فيها. المنهج القرآني في بسْط أدلَّة وجود الله وعنايته بالعالم، منهج حسي واقعي، خطواته هي: ملاحظة الأشياء والوقائع أولاً، ثمَّ تجريدها بالتأمُّل العقلي، لاستخلاص الأسباب والنتائج في عالم المادَّة، لا في عالم الأفكار والبناءات المنطقيَّة، ثمَّ الوصول أخيراً إلى مرحلة: الاعتبار، وتعني في المفهوم القرآني: البحث عن الوظائف والحِكَم لبنية الوجود وحركته وتطوُّره، ودلالة ذلك على الله، إذ لا معرفة موضوعيَّة بالعالم الخارجي بدون ملاحظة حسيَّة، والله تعالى لا يُسْتَدَلُّ عليه بمعزل عن عالم الأشياء الماديَّة. لقد بنى اللاهوت الإسلامي أدلَّة العقائد على أُسُسٍ منطقيَّة وعقليَّة مجردة فارغة من المضمون الحسي، فامتثلت هذه الأدلَّة بمضامين ثقافيَّة وإيديولوجيَّة خاصَّة بتصورات المرحلة السلفيَّة ومسلماها الفكرية، في الوقت الذي يظنون أنهم يصوغون أدلَّة ذات إقناع خالد للعقول في جميع العصور.

إشكالُ التَّسَخُّجِ فِي الْقُرْآنِ ----- د. عبد الحميد بوكعباش

يَكُونُ قَدْ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبَآئٍ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿الْأَعْرَافُ/185﴾، وقال: ﴿قُلْ أَنْظِرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْجِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ يُونُسُ/101، النَّظَرُ والتَّدَبُّرُ والتَّفَكُّرُ، إدراكات حسيّة وعملية عقلية متضافرة، لا تتوقّف يوماً ما، بواسطتها نصنع تفسيرات للنصّ والعالم، وبواسطتها كذلك، نُفَنِّدُ — بعد فترةٍ تقصُر أو تطول — هذه التفسيرات نفسها ونتجاوزها إلى غيرها، ماذا يضيرنا في شيءٍ، لو قمنا بمراجعة الكثير من إجماعاتنا التفسيرية للخطاب الإلهي، ونظرياتنا العلمية السائدة، عن الواقع الفيزيائي والاجتماعي والتفسي، حينَ يزيدنا ذلك اقتراباً من ظاهر النصّ، ومن حقيقة الواقع، في الوقت الذي لا يختلف فيه العلماء والمنهجيون أنّ الواقع التجريبي والحسيّ هو سيّد النظريات ومحكّ الأفكار، إذ أنّ التجربة والملاحظة، أولى، دوماً، من «الفيزياء»، أو النظرية العلمية السائدة حول الواقع¹، كذلك الأمرُ مع الخطاب الإلهي، النصّ والتمسك بظاهر معناه، أولى من جميع التفسيرات البشرية التي تمتّ له حتى الآن، والمدوَّنة في باطن المجلّدات، فالمطلوب ألاّ نُلقي بالاً بالمتداول الشائع، من الأفهام والتأويلات والآراء، إذا تبين أنّها غير متّفقة مع ظاهر الخطاب، بل نطرحها ونقذف بها إلى زاوية: تاريخ الفكر والتفسير، من المكتبة الإسلامية، وإلاّ جعلنا النصّ تابعاً للتفسير، والأصل للفرع، والإلهي للبشريّ، والثابت للمتغيّر. ينبغي دوماً التقربُ من «ظاهر النصّ» تقرباً لا ينتهي مع الزمن، إذ أنّه، أيّ هذا التقرب الدائم، يشكّل، في واقع الأمر: تاريخ التفسير، فالنصّ هو كلّ شيءٍ ومعيّار كلّ تأويل، وأولى من كلّ فهم، ولو كان إجماعاً استمرّ قروناً.

الهوامش:

1- ابن كثير الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، (دار الثقافة، الجزائر 1990).

¹ - أنظر: سالم يفوت، وعبد السلام بن عبد العال: دَرَسُ الإبيستمولوجيا، (دار توبقال للنشر. المغرب 1992). ص 73. و: سالم يفوت: العقلانية المعاصرة، بين النّقد والحقيقة. (دار الطليعة بيروت 1989) ص 87. إذ يقول: «أصبح العقل ملزماً بأن يتعلّم من التجربة والخبرة، وبأن يتكيّف بهما». فظاهر النصّ، والواقع الكونيّ، هما معيار الحقيقة، وما سواهما تأويلات بشرية مؤقتة، في حاجة دائمة إلى: إصلاح.

إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش

2- ابن منظور: لِسَانُ الْعَرَبِ، (طبع دار المعارف، مصر، د.ت).

3- الْبُخَارِيُّ (محمّد بن إسماعيل): صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ. كتاب الوصايا. باب: إِنْ يَتْرُكْ وَرَثَتُهُ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَتَكَفَّفُوا النَّاسَ.

وكتاب: الوصايا، باب: الوصايا، وقول النبي (وَصِيَّةُ الرَّجُلِ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ)، وقول الله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ، إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ، إِنْ تَرَكَ خَيْرًا، الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ).

4- بول ديفيز: الْقَوَى الْعُظْمَى، ترجمة ميادة نزار، (وزارة الثقافة والاعلام، بغداد 1989).

5- حسن التّراي: تَجْدِيدُ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِي، (دار الشعب، قسنطينة، الجزائر 1990).

6- الرّازي (فخر الدّين): الْمَحْصُولُ فِي عِلْمِ أَصُولِ الْفَقْهِ، دراسة وتحقيق، جابر العلواني، (مؤسسة الرسالة، بيروت.د.ت)

7- رشيد رضا (محمّد): تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ، المعروف بتفسير المنار، (ط2، دار المنار، القاهرة 1947).

8- سالم يفوت، وعبد السلام بن عبد العال: دَرْسُ الْإِبِسْتَمُولُوجِيَا، (دار توبقال للنشر. المغرب 1992).

9- الزّركشي (بدر الدين): الْبَحْرُ الْخِيطُ، في أصول الفقه، تحرير عمر سليمان الأشقر (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، الكويت 1988).

10- الزّمخشرّي (محمود): الْكَشَافُ عَنْ حَقَائِقِ غَوَامِضِ التَّنْزِيلِ، (دار الكتاب العربي، بيروت 1987).

11- سالم يفوت: الْعَقْلَانِيَّةُ الْمَعَاصِرَةُ، بين النَّقْدِ وَالْحَقِيقَةِ. (دار الطليعة بيروت 1989).

12- سَحْنُونُ بن سعيد التنوخي: الْمُدَوَّنَةُ الْكُبْرَى، كتاب الوصايا، الأوّل، (دار صادر. بغداد، د.ت).

13- السيوطي (جلال الدّين): الْإِثْقَانُ فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ، (دار إحياء العلوم ط، 1، 1978)، باب: عَدَدُ كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ.

- إشكالُ النَّسخِ في القرآن ----- د. عبد الحميد بوكعباش
- 14- السيوطي: تَنْوِيرُ الْحَوَالِكِ، شَرْحٌ عَلَى مَوْطَأِ مَالِكٍ، (دار الكتب العلمية، بيروت 1976).
- 15- السيوطي (جلال الدين): الدَّرُّ الْمُنْثَرُ فِي التَّفْسِيرِ بِالْمَأْثُورِ، تحقيق عبد المحسن التركي، ط 1، مؤسسة الرسالة، القاهرة. 2006.
- 16- الشَّافِعِي (محمَّد بن إدريس): الْأُمُّ، (دار المعرفة بيروت، د.ت).
- 17- الشُّوكَانِي (محمَّد علي): إِرْشَادُ الْفُحُولِ إِلَى تَحْقِيقِ الْحَقِّ مِنْ عِلْمِ الْأُصُولِ (دارالكتب العلمية، بيروت، د.ت).
- 18- صَبْحِي الصَّالِح: مَبَاحِثُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، (دار العلم للملايين، بيروت، 1981).
- 19- صَبْحِي عبد الرؤوف: الْمُعْجَمُ الْمَوْضُوعِيُّ لِآيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، (دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر 1990).
- 20- الطَّبْرِي (محمَّد بن جرير): جَامِعُ الْبَيَانِ عَنْ تَأْوِيلِ آيِ الْقُرْآنِ، (دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1980).
- 21- القرطبي (محمَّد بن أحمد): الْجَامِعُ لِأَحْكَامِ الْقُرْآنِ، والمبَيَّن لما تَضَمَّنَه من السَّنَةِ وَآيِ الْقُرْآنِ. تحقيق عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة. القاهرة. 2006.
- 22- مالك بن أنس: الْمَوْطَأُ. باب: الْأَقْصِيَّة، الحديث رقم: 1492. (ما حَقَّ امرئٍ مسلمٍ، له شيءٌ يوصي فيه..).
- 23- مسلم (أبو الحسين بن الحجاج القشيريّ التيسابوريّ) صَحِيحُ مُسْلِمٍ، كتاب: الْوَصِيَّة، الحديث رقم 1627.
- وحدِيث: (لَمْ تَكُنْ نَبُوءَةٌ قَطَّ إِلَّا تَنَاسَخَتْ)، كتاب: الزَّهْدُ وَالرَّقَائِقُ، الحديث رقم: 2967.
- 24- هِيزَر باجلز: الشُّفْرَةُ الْكُونِيَّةُ، ترجمة محمد بيومي. (سجل العرب، القاهرة، 1984).

إشكاليات الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر

- دراسة نقدية تحليلية -

أ. أحمد ذيب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تناول مظهر مهم من مظاهر الاختلال المنهجي في التأليف الشرعي، ويتمثل هذا الجانب في ظاهرة الاستطراد، وبيان أثرها في الأداء الوظيفي والمنهجي للبحث العلمي.

وقد عنيت من خلالها باستجلاء حقيقة الاستطراد، بدءا بتعريفه وتمييزه عن غيره، ومرورا ببيان أهم أسباب ظهوره وتفشييه، وانتهاء باقتراح أهم الضوابط والمحددات المنهجية له.

الكلمات المفتاحية: الاستطراد - التأليف الشرعي - الإشكاليات المنهجية.

Abstract:

This study aims to address an important manifestation of the systemic imbalance in the statutory writings legitimate , and this aspect is the phenomenon of digression , a statement of their impact on job performance and systematic scientific research .

Has touched through which to reflect the reality of digression , and ending with the proposal of the most important controls and methodological limitations him .

Keywords: digression- statutory writings- methodological problems

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

تمهيد:

إنَّ من له أدنى اطلاع على الحقل المعرفي للعلوم الشرعية لا تكاد عينه تُخطئ
إبصار بعض الأخطاء المنهجية التي تُقلل من القيمة العلمية لهذه الدراسات، وتُحدُّ من
أدائها المنهجي والوظيفي .

ولعل من أشهر هذه الاختلالات المنهجية التي يكثر التنبيه عليها من قِبَل أعضاء
اللجان العلمية هي ظاهرة الاستطراد.

ومن هنا تأتي هذه الدراسة لتطرح العديد من الأسئلة المتعلقة بهذه الظاهرة
الأسلوبية:

- ما حقيقة الاستطراد ؟ وما هي أهم الأسباب التي تقف وراءه ؟
- وهل يمكن اعتباره مظهراً إيجابياً يَنُمُّ عن سعة المخزون المعرفي لدى المستطرد؟
أم أنه خلل منهجي يشنأ القيمة العلمية للأبحاث ؟
- وما هي الحدود الموضوعية للاستطراد الإيجابي؟
- وللإجابة عن هذه التساؤلات سوف ينتظم البحث في المحاور الآتية:

1- التأسيس الاصطلاحي للاستطراد:

أ- مفهوم الاستطراد في اللغة والاصطلاح:

حينما كان مصطلح «الاستطراد» مفردة أساسية تتصدَّر بنية العنوان، كان من
الواجب الوقوف عند تعريفه اللغوي والاصطلاحي.

أ-أ- مفهوم الاستطراد في اللغة:

بإجالة النَّظر في المصادر اللغوية نجد أنَّ مفردة « الاستطراد » تدور حول المعاني

الآتية:

— الإخراج: يقال أطرده السلطان وطرده، إذا أخرجه عن بلده¹.

¹ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، 1399هـ،
(455/3).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

— الإبعاد: ومنه حديث « هو قرينة إلى الله تعالى ومطرودة الداء عن الجسد »¹،
أي أنها حالة من شأنها إبعاد الداء².

— الإتيان: اطرَدَ الشيء: تبع بعضه بعضاً³.

— الفرار: ومنه استطراد الفارس في جريه في الحرب، وذلك أن يفر من بين يدي
الخصم يوهمه الانهزام ثم يعطف عليه، وهو ضرب من المكيدة⁴.

— التجاوز: طردتُ القومَ: إذا أتيتَ عليهم وجزّتهم⁵.

— الانتقال: يُقال: فلان يُكثر من الاستطراد في كتاباته: ينتقل من حديث إلى
آخر⁶.

وهذا المعنى الأخير هو المستهدف من الدراسة.

أ-ب- الاستطراد في الاصطلاح:

يُلاحظ أن تعريفات علماء الشريعة لمصطلح « الاستطراد » كانت قليلة جداً، إذا
ما قورنت بتعريفات أهل البلاغة⁷، ولعل ذلك راجع إلى سببين:

الأول: جرياً على عادتهم في ترك الإغراق في تفاصيل الحدود.

¹ - الطبراني، المعجم الكبير، من حديث سلمان الفارسي، رقم (6028).

² - ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: محمود الطناحي، بيروت، دار الفكر، 1399هـ،
(117/3).

³ - الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ،
(502/2).

⁴ - الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، بيروت، مؤسسة الرسالة، (د، ت)، (110/1).

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، 1414هـ، (267/3).

⁶ - المعجم الوسيط، القاهرة، دار الدعوة، (د، ت)، (554/2).

⁷ - على غرار أهل البلاغة، فالاستطراد عندهم: أن تكون في غرض من أغراض الشعر توهم أنك
مستمر فيه، ثم تخرج منه إلى غيره، لمناسبة بينهما، ولا بد من التصريح باسم المستطرد به. انظر:
الحموي، خزنة الأدب، تحقيق: عصام شقيو، بيروت، دار الهلال، 2004م، (102/1)، والعسكري،
الصناعتين، تحقيق: علي البجاوي، ومحمد إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، 1419هـ، (398/1).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

والثاني: أنهم كانوا يرونه من مُلح العلم، لا من صُلبه، فهو عندهم أليق بكتب البلاغة منه بكتب الشريعة.

ولا يعني ذلك أنهم لم يتعاملوا مع هذه الظاهرة الأسلوبية، بل لقد أفصحوا عن مواقفهم منها في ثنايا كتبهم، كما سيأتي بيانه في المباحث القادمة.

ويمكن تعريف الاستطراد بأنه: «انتقال المؤلف من موضوع رئيس إلى آخر ثانوي، بغرض التوضيح، أو لمجرد الإفاضة».

ويفيدنا هذا التعريف في أن حقيقة الاستطراد هي الانتقال من المركز (الفكرة الأساسية) إلى الدوائر القريبة منه، فإن تَمَّ الانتقال برابط منطقي يخدم فكرة البحث، كان استطرادا محمودا، وإن كان لمجرد الإفاضة والتطويل، كان استطرادا مذموما، وهو ما يُصطلح عليه بـ «الحشو».

ب- الألفاظ ذات الصلة:

إن الوقوف على بعض المصطلحات التي لها صلة بـ «الاستطراد» يُحيلنا إلى أهم استعمالات العلماء لهذا المعنى، وفيما يلي ذكرٌ لأهم المصطلحات القريبة من مصطلح «الاستطراد».

■ التطويل:

عرّفه أبو الحسن العدوي (1189هـ) بقوله: «التطويل كما أفاده أهل المعاني: الزيادة على أصل المعنى لا لفائدة، ولا يكون الزائد متعينا»¹. ويُفرّق بينه وبين الاستطراد بأن التطويل مذموم مطلقا، لافتقاده للغرض الموضوعي، بخلاف الاستطراد الذي ينقسم إلى محمود ومذموم، بحسب الغرض المتوخى منه.

■ الإطناب:

الإطناب: هو أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة، وهو كما يكون في اللفظ يكون في المعنى، ومن الإطناب المعنوي قوله تعالى: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه:

¹ - العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت، دار الفكر،

1414هـ، (6/1).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

[17] فإن ما في اليمين من القيد الخارج عن مفهوم اليد زائد، إلا أنه مناسب لما سيق لأجله¹.

ويُفرّق بينه وبين الاستطراد بأن الأخير يكون في الأفكار والمسائل، بخلاف الإطناب فإنه -عادة- ما يكون في الألفاظ والمباني.

■ الإسهاب:

الإسهاب: هو التطويل لفائدة أو لا لفائدة². وهو بذلك مرادف للاستطراد.

■ الحشو:

الحشو في اللغة ما تملأ به الوسادة، وفي الاصطلاح: عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته³.

ويُفرّق بينه وبين الاستطراد، بأنّ الحشو كله مذموم؛ لأنه زيادة مستغنى عنها، بخلاف الاستطراد الذي هو تطويل لفائدة أو لغير فائدة كما تقدم. فكل حشو استطراد، وليس كل استطراد حشواً.

■ البسط:

البسط: النشر والتوسيع، وهو نقيض الإيجاز، وهو التفصيل في الكلام مع زيادة الفائدة، كقول النبي صلى الله عليه وسلم: «الدين النصيحة»، فقل: لمن يا رسول الله ؟ قال: «لله ولكتابه ولنبيه ولأئمة المسلمين وعامتهم»⁴.

فبسط هذه اللفظة الجامعة، ليفرد الأئمة بالذكر من جملة المسلمين، ولم يكن الاقتصار على الأئمة لأجل نقص المعنى، إذ تمامه لا يكون إلا بذكر عامة المسلمين، فأتى

¹ - الكفوي، الكليات، (141/1).

² - التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م، (200/1).

³ - الجرجاني، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ، (ص: 87)، والتهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م، (676/1).

⁴ - مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم (107).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب
بذلك البسط ليفيد تميم المعنى، بعد تخصيص من يجب تخصيصه بالذكر¹. وهو بذلك
مرادف للاستطراد المحمود.

2- التأصيل الشرعي لظاهرة الاستطراد:

أ- الاستطراد في القرآن الكريم:

أحصى الإمام ابن جُزَيّ الغرناطي (741هـ) اثنين وعشرين نوعاً من الأدوات
البيانية في القرآن الكريم، ذكر منها علم «الاستطراد»، وهو عنده: أن يتطرق من كلام
إلى كلام آخر بوجه يصل ما بينهما، ويكون الكلام الثاني هو المقصود².
والاستطراد في القرآن على نوعين³:

أحدهما: أن يستطرد من الشيء إلى لازمه، كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ
خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزحرف: 9] ثم استطرد من
جوابهم إلى قوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ *
وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ تَخْرُجُونَ * وَالَّذِي خَلَقَ
الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمُ مِنَ الْفَلَكَ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لَتَسْتَبْشِرُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾
[الزحرف: 10-12]، وهذا ليس من جوابهم ولكن تقرير له وإقامة الحجة عليهم.

والنوع الثاني: أن يستطرد من الشخص إلى النوع، كقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا
الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَفْثَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ إلى آخره فالأول آدم
والثاني بنوه.

ومن أمثلة الاستطرادات القرآنية قوله تعالى: ﴿كَمَا بَعْدَتْ ثُمُودُ﴾، حيث استطرد
بذم ثمود لأنهم كانوا أشد جرأة في مناوأة رسل الله، فلما تمياً المقام لاحتتام الكلام في
قصص الأمم البائدة ناسب أن يُعاد ذكر أشدها كفراً وعناداً فشبه هلك مدين بهلكهم¹.

¹ - انظر: الحموي، خزنة الأدب، (401/2).

² - ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت، دار الأرقم، 1416هـ،
(25/1).

³ - انظر: ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، تحقيق: محمد الفقي، بيروت، دار المعرفة، (د، ت)،
(ص: 263).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

ومن أمثلته أيضاً قوله تعالى: ﴿فلما آتاها صالحا جعلاه شركاء فيما آتاها﴾¹
قال ابن القيم (ت751هـ): «ولما ذكر رؤيته لجبريل عند سدره المنتهى استطرده منها وذكر أن جنة المأوى عندها وأنه يغشاها من أمره وخلقه ما يغشى، وهذا من أحسن الاستطراد، وهو أسلوب لطيف جدا في القرآن»².

ب - الاستطراد في السنة النبوية:

إنَّ المتأمل في أحوبة النبي صلى الله عليه وسلم يقف على طائفة كريمة من الاستطرادات الحمودة في الجواب عن السائلين، وهذا لا يتنافى مع بلاغة النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه كان بغرض الإفهام حتى لا يُحوج السائل إلى السؤال مرة أخرى. كما أنه لا يتنافى مع ما هو مقرر في الأصول من أن حق الجواب أن يكون مطابقا للسؤال؛ إذ ليس المراد بالمطابقة عدم الزيادة، بل المراد إفادة الجواب للحكم المستول عنه، والزيادة لا تنافي المطابقة³.

وقد عقد الإمام البخاري لذلك باباً ترجم له بقوله: «باب من أجاب السائل بأكثر مما سأل»، وذكر حديث ابن عمر: أن رجلاً سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - ما يلبس المحرم؟ فقال: «لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويل ولا البرنس ولا ثوبا مسّه الورس أو الزعفران، فإن لم يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين»⁴.

فالسائل هنا سأل عن حالة الاختيار، فأجابه النبي صلى الله عليه وسلم عنها وزاد حالة الاضطرار، وليست أجنبية عن السؤال؛ لأنَّ حالة السفر تقتضي ذلك⁵.

¹ - انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م، (154/12).

² - ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، (ص: 262).

³ - انظر: ابن قدامة، روضة الناظر، مؤسسة الريان، ط2، 1423هـ، (40/2)، والبزدوي، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي، (د، ت)، (267/2)، والشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الصبايطي، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1413هـ، (31/1)، و(5/5).

⁴ - البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من أجاب السائل بأكثر مما سأل، رقم (133).

⁵ - الشوكاني، نيل الأوطار، (31/1).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب
كما عقد عبد الحق الإشبيلي (ت581هـ) باباً في «أحكامه» تحت عنوان «باب
من أجاب السائل بأكثر مما سأل»¹، ذكر تحته حديث أنس بن مالك: أن رجلاً قال: يا
رسول الله، أين أبي؟ قال: في النار. قال: فلما قفى دعاه، فقال: «إن أبي وأباك في
النار»².

ومن أمثلة ذلك أيضاً: قوله صلى الله عليه وسلم لمن سألته عن الوضوء من ماء
البحر، فأجابه بقوله: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»³.
قال الخطابي (ت388هـ): «وفي حديث الباب دليل على أن المفتي إذا سُئل عن
شيء وعلم أن للسائل حاجة إلى ذكر ما يتصل بمسألته استحَب تعليمه إيَّاه، ولم يكن
ذلك تكلفاً لما لا يعنيه؛ لأنه ذكر الطعام وهم سألوه عن الماء؛ لعلمه أنهم قد يعوزهم
الزاد في البحر»⁴. بل إنَّ العظيم آبادي (ت1329هـ) اعتبر ذلك من محاسن الفتوى،
فقال: «المفتي إذا سُئل عن شيء وعلم أن للسائل حاجة إلى ذكر ما يتصل بمسألته،
استحب تعليمه إيَّاه؛ لأنَّ الزيادة في الجواب بقوله: «الحل ميتته» لتتميم الفائدة وهي
زيادة تنفع لأهل الصيد ... وهذا من محاسن الفتوى»⁵.

ومن أمثلة ذلك أيضاً: ما رواه الترمذي وغيره عن أبي هريرة، يقول: قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم: «العجوة من الجنة، وهي شفاء من السم»⁶.

¹ - الإشبيلي، الأحكام الكبرى، تحقيق: حسين عكاشة، الرياض، مكتبة الرشد، 1422هـ،
(321/1).

² - مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، رقم (328).

³ - مالك، الموطأ، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، رقم (40).

⁴ - الخطابي، معالم السنن، حلب، المطبعة العلمية، 1351هـ، (43/1).

⁵ - العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ،
(107/1).

⁶ - الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب الطب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في
الكمأة والعجوة، (2043)، والدارمي، السنن، كتاب الرقاق، باب في العجوة، (2790)، وإسناده
صحيح كما في صحيح الجامع، (4126).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب
قال الطيبي: «وأما قوله: «العجوة من الجنة» فواقعٌ على سبيل الاستطراد، يعني بالنسبة إلى الجواب عن سؤال الأصحاب، وإلا فالمناسبة بينهما ظاهرة، وكذا ملاءمتهما للباب على ما لا يخفى على أولي الألباب»¹.

3- التأصيل التاريخي لظاهرة الاستطراد:

إنَّ المتتبع لحركة التأليف في العلوم الإسلامية يلحظ أنَّ طريقة المتقدمين كانت تميل إلى تقليل المباني والمسائل، وذلك بحكم الطبيعة التعقيدية التي اتسم بها التصنيف في ذلك العهد، فقد كان مَصْرِفُ أذهانهم إلى تأصيل العلوم وتلقيدها، وهو ما يتطلب الإيجاز والاختصار.

وقد قيل لأبيوب السَّخْتِيَّاني (ت 131هـ): «العلم اليوم أكثر أم أقل؟ قال: الكلام اليوم أكثر، والعلم كان قبل اليوم أكثر»².

وذكر عن الإمام مالك (ت 179هـ) أنه وضع «الموطأ» على نحو من عشرة آلاف حديث، فلم يزل ينظر فيه ويُسقط منه حتى بقي هذا الذي بين أيدينا اليوم³. وكذا فعل الإمام الشافعي (ت 204هـ) في كتابه «الرسالة»، حيث نحى فيه منحى الإيجاز والاختصار، فجاء كالقانون الكلي الذي يفرع إليه الفقهاء المجتهدون. وكتبَ ابن جرير الطبري (ت 310هـ) كتابه الرائد «جامع البيان» بأوجز ما أمكن من الإيجاز، وأخصر ما أمكن من الاختصار على حدِّ تعبيره⁴.

وقد نقل ابن عبد البر اتفاق المتقدمين على مدح الإيجاز والاختصار¹. بل إن العلماء المتقدمين كانوا يعتذرون عن الاستطراد ويتمادحون بتركه. يقول صلاح الدين

¹ - نقله عنه القاري، مرقاة المفاتيح، بيروت، دار الفكر، 1422هـ، (7/2889).

² - أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله عباس، الرياض، دار الخاني، ط2، 1422هـ، (1/405).

³ - عياض، ترتيب المدارك، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، المغرب، مطبعة فضالة، (73/2)، وابن فرحون، الديباج المذهب، تحقيق: محمد أبو النور، القاهرة، دار التراث، (د، ت)، (1/119).

⁴ - مقدمة ابن جرير، جامع البيان، تحقيق: محمود شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ، (7/1).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب
الصفدي (ت764هـ) مُتَنَبِّاً على شيخه الذهبي: «الشيخ الإمام العلامة الحافظ شمس
الدين أبو عبد الله الذهبي ... جمع الكثير، ونفع الجمل الغفير، وأكثر من التصنيف، ووفر
بالاختصار مؤونة التطويل في التأليف»².

ويقول السَّرْحَسِي (ت483هـ) في سياق تفضيله طريقة المتقدمين في ترك
التطويل: «ثم بالافتداء بالسلف رحمهم الله في الاكتفاء بذكر المؤثرات من النكات، مع
ترك التطويل بكثرة العبارة، كما هو طريقة الماضين من علماء الدين»³.
وما ذكره السَّرْحَسِي من الإيجاز كان هو المنهج الغالب على كتابات المتقدمين،
قبل أن ينتقل التأليف إلى مرحلة الشرح والإسهاب، وذلك بدايةً من القرن الرابع
الهجري.

فأهلُ التفسير استطردوا في جلب الأبحاث الفقهية والكلامية والنحوية، وتوسع
كُلُّ منهم في فَنِّه، فالفقيه تحده مُتَهَمَّا بالجوانب الفقهية الفروعية كالقرطبي⁴،
والأخباري ينجح إلى ذكر القصص والأخبار كالثعلبي، والنحوي يَتَعَنَّى بتكثير الأوجه
الإعرابية المحتملة، كالزجاج، والواحدي، وأبي حيان، وصاحب العلوم العقلية يملأ تفسيره
بأقوال الحكماء والفلاسفة، مثل الفخر الرازي⁵، وهكذا..
ومعلوم أن كل من كان متشبعاً بعلم من العلوم، فإن ذلك العلم يتملكه ويحمله
على محبة التوسع فيه، فلا ينفك يستزيد من مُلتقطاته، وينثر من مُتفرقاته.

¹ - ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المغرب، وزارة الأوقاف، 1387هـ،
(176/5).

² - الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنبوط، بيروت، دار إحياء التراث، 1422هـ،
(115/2).

³ - السرخسي، النكت، المطبوع مع شرح النكت للبخاري الحنفي، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني،
بيروت، عالم الكتب، ط1، 1406هـ، (ص: 20).

⁴ - فقد ذكر تحت قوله تعالى: (ليشهدوا منافع لهم) [الحج: 28] ثلاثاً وعشرين مسألة، أكثرها
مسائل فقهية لا علاقة لها بالتفسير.

⁵ - حتى قيل عنه: فيه مع التفسير كل شيء. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، (4/179).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب
وكذلك فعل أهل الأصول، فقد أدخلوا فيه ما ليس منه، وتوسعوا في التنظير
للمسائل النحوية، والمباحث الكلامية والمنطقية، متجاوزين الموضوعات التي أصّلها
الشافعي في «الرسالة».

وقد استشعر الغزالي (ت505هـ) إسراف الأصوليين في هذا الجانب، فقال:
«وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء
منه؛ لأنّ الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكننا نقتصر من ذلك
على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم»¹.

وقد كان الشاطبي (ت790هـ) أكثر واقعية حينما صرّح بأن: «كل مسألة
مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً
في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية»².

ولم يختلف الأمر عند الفقهاء، فقد سجّلت لنا كتب «التأريخ الفقهي» ما وقع
فيه الشراح من افتراض المسائل، وتوليد المباحث، وتشقيق العبارات..

يقول الإمام النووي (ت676هـ) مُدافعاً عن طريقته في الإسهاب والبسط بعبارة
شديدة: «ولا ينبغي للتأظر في هذا الشرح أن يسأم من شيء من ذلك يجده مبسوطاً
واضحاً، فإنّ إنما أقصد بذلك إن شاء الله الكريم الإيضاح والتيسير والنصيحة لمطالعه
وإعانتته واغنائته من مراجعة غيره في بيانه، وهذا مقصود الشروح، فمن استطال شيئاً من
هذا وشبهه فهو بعيد من الإتيان مباحد للفلاح في هذا الشأن، فليعز نفسه لسوء حاله
وليرجع عما ارتكبه من قبيح فعالة، ولا ينبغي لطالب التحقيق والتنقيح والإتيان والتدقيق
أن يلتفت إلى كراهة أو سامة ذوي البطالة وأصحاب الغباوة والمهانة والماللة، بل يفرح
بما يجده من العلم مبسوطاً وما يصادفه من القواعد والمشكلات واضحاً مضبوطاً ويحمد
الله الكريم على تيسيره ويدعو لجامعه الساعي في تنقيحه وإيضاحه وتقريره»³.

¹ - الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ، (9/1).

² - الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور آل سلمان، الرياض، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ،
(37/1).

³ - النووي، شرح مسلم، (153/1).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

وبعبارة أشد يقول العز بن عبد السلام (ت660هـ): «وقد يظن بعض الجهلة الأغبياء أن الإيجاز والاختصار أولى من الإسهاب والإكثار، وهو مخطئ في ظنه لما ذكرنا من التكرير الواقع في القرآن والعادة شاهدة بخطئه في ظنه، وما دلت العادة عليه، وأرشد القرآن إليه، أولى مما وقع للأغبياء الجاهلين الذين لا يعرفون عادة الله ولا يفهمون كتاب الله»¹. واعتقد أن هذين الموقفين من النووي والعز - رحمهما الله تعالى - جاء كرد فعل على ظاهرة الاختصار المخلّ التي بدأت تعرف طريقها إلى الرواج في تلك الفترة.

ويفصح ابن دقيق العيد (ت702هـ) عن شرطه في التقيد بموضوعات المتن المشروح، والتحامى عن الاستطراد ونصّ عبارته: «لست بالراغب في جلب زوائد الفروع المسطورة وحصر شوارد المسائل المذكورة ما لم يتضمّن هذا المجموع؛ فإنّ المقصود إنّما هو الشرح فليتوقف الغرض عليه ولتوجه الدواعي والهمم إليه، واللائق بذلك الغرض -أي: التطويل- كتب المسائل التي قصد إلى جمعها، واستقل أصحاب التصانيف بوضعها، ولكل غاية طريق قاصد يُناسِبها، ولكل عزيمة مأخذ من نحو ما يصاحبها»².

وذكر أن من منهجه في «شرح الإمام»: «ترك ما فعله قوم من أبناء الزمان، ومن يُعدّ فيهم من الأعيان، فأكثرُوا من ذكر الوجوه في معرض الاستنباط، واسترسلوا في ذلك استرسال غير متحرز ولا محتاط، فتخيّلوا وتحجّلوا، وأطالوا وما تطولوا، وأبدوا وجوهاً ليس في صفحاتها نور، وذكرُوا أوهاماً لا تبيّل إليها العقول الراححة ولا تصوّر، حتى نُقل عن بعضهم أنه ادّعى الاستدلال على جميع مسائل مذهبه الذي تقلّده من الكتاب العزيز»³.

¹ - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، (د، ت)، (161/1).

² - ابن دقيق العيد، مقدمة شرح الجامع بين الأمهات، نقلاً عن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ت: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، ط2، 1413هـ، (9/241).

³ - ابن دقيق، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، ت: محمد العبد الله، دمشق، دار النوادر، ط2، 1430هـ، (ص: 62-63).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب
فهذه النقول ونحوها - مما يطول إيرادها وشرحه - تؤكد رغبة المتقدمين في
الاختصار والإيجاز، وأنهم متى اضطروا إلى الإطالة لداعي الحاجة أبانوا عن ثقلها عليهم.
4- أسباب الاستطراد:

هناك أسباب متعددة تدفع المؤلف إلى الاستطراد والتوسع في إيراد المعلومات،
منها ما هو ذاتي خاص بالتكوين العلمي للمؤلف، ومنها ما هو راجع لعوامل خارجية.
وفيما يلي بيان لأهم هذه الأسباب:

السبب الأول: اختلاط العرب بالثقافات المجاورة:

يُلاحظ أن انفتاح المسلمين على الثقافات المجاورة أثر بشكل كبير في طريقة
التأليف العربي، حيث تفاعل بعض المفكرين المسلمين مع هذه الأطروحات الفكرية
الوافدة، وفسحوا لها مكاناً واسعاً ضمن مصنفاتهم.
وإن المطالع - مثلاً - في المصنفات الأصولية المؤلفة في القرنين الرابع والخامس لا
تكاد عينه تُخطئ العلوم الدخيلة على علم الأصول، كعلم المنطق، وعلم الكلام..
وقد سبق النقل عن الإمام الغزالي (ت505هـ) في إنكاره على الأصوليين
إسرافهم في الخلط بين أصول الفقه والعلوم العقلية¹.

السبب الثاني: الظروف التاريخية:

بسبب الحملات المغولية المدمرة للمكتبات الإسلامية، قامت الموسوعات في
العصر الأيوبي والمملوكي بجمع النصوص وتوثيقها في مجامع كبيرة، حماية للذاكرة
الإسلامية من الضياع، وقد أصبح هذا العصر يُسمى بحق عصر الموسوعات والمجاميع.
ومن أمثلة المجامع الموسوعية التي ظهرت آنذاك « الوافي بالوفيات »، للصفدي
(ت732هـ)، ومؤلفات الذهبي (ت748هـ)، وكذا الحافظ ابن حجر (ت852هـ)،
والمقرئزي (ت843هـ)، وابن منظور (ت711هـ)، وتاج الدين السبكي (ت771هـ).
ويُخطئ من يُحاكم مضامين هذه « المجاميع » إلى القواعد المنهجية المعروفة؛ لأنَّ الظرف

¹ - الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ، (9/1).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب
الذي دُوّنَت فيه تلك الموسوعات كان ظرفاً استثنائياً أملتته حاجة حفظ التراث من
الضياع والاندثار.

السبب الثالث: موسوعية المؤلف:

كثيراً ما تكون موسوعية المؤلف سبباً مباشراً في تكثير المباحث المختلفة، والخروج
عن الفكرة المركزية، وهذا ما يُفسّر لنا شيوع الاستطراد في كتب العلماء الموسوعيين،
فهي أشبه بما يُسمى في عصرنا بـ «دائرة المعارف».

بيد أنه يجدر التنبيه إلى أن استطرادات العلماء الموسوعيين ليست على وزانٍ
واحدٍ، فاستطرادات القاضي عياض وابن تيمية وابن دقيق العيد وتاج الدين السبكي¹ -
مثلاً - هي من قبيل الاستطراد المحمود الذي لا يبتعد كثيراً عن النص الأصلي، خلافاً
لاستطرادات الغزالي والفخر الرازي.

السبب الرابع: دفع السامة والملل:

قد يعتمد العالم صاحب الثقافة الواسعة إلى الاستطراد والإسهاب، دفعا للسامة
والملل، وقد كان السلف يعدون الاستطراد باباً من أبواب التخفيف والاستجمام، حتى
لا يضطر القارئ إلى احتمال باب واحد من أبواب العلم، فيكون ذلك مدعاة للملل
والانقطاع، ولذا كانوا يأتون بباب من أبواب المعرفة ويتخللونه بأشباهه ونظائره، ليكون
ذلك «أروح للنفس، وأدعى إلى احتمالها مؤنة التعب، في التزام باب واحد من الفكر،
وأنفى للملل الذي يأخذ بأكظامها حتى تضيق بما تقرأ أو تسمع»².

السبب الخامس: الأمالي:

تعتبر «الأمالي» من أهم الطرائق التعليمية المعتمدة عند العلماء الماضين، وهي
عبارة عن مجالس يجلس فيها المملي - ويُشترط فيه قوة الحفظ -، ليسرد على الطلبة

¹ - يتضمن كتاب «الطبقات» مجموعة من المعارف والعلوم، مثل: أصول الدين، وأصول الفقه،
والفقه، والتفسير، والحديث وعلومه، والتاريخ والجغرافيا، وغيرها، ولذا يمكن أن نصلح عليه بأنه
موسوعة معارف.

² - من كلام محمود شاكر، نقله عنه محمد عبد العزيز بنعبد الله. انظر: الوقف في الفكر الإسلامي،
وزارة الأوقاف المغربية، 1416هـ، (1/15).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب
محفوظاته في العلوم المقررة، وغالبًا ما تتحول أماليه إلى كتب منسوخة على يد الطلبة
الحاضرين.

وبحكم طبيعة الإملاء فقد يحدث استطراد من المملي، فيلتقطه المستملون
ويودعون في أوراقهم، فيخرج الكتاب بعد ذلك مليئًا بالمباحث الفرعية . سيما إذا علمنا
أنه كان من عادة العلماء ختم الإملاء بشيء من الحكايات، والنوادر، والإنشادات،
والرقائق¹.

السبب السادس: التأثير بالبيئة العلمية السائدة:

يحدث أن يتأثر المؤلف بالبيئة العلمية التي يعيش في كنفها، ولا غرو فإن الطّبّاع
سرافقة، والإنسان ابن بيئته، والفطام عن المؤلف شديد.

وقد وقفت على نقل لأبي العباس المقرئ (ت1041هـ) في «أزهار الرياض»
يؤكد هذا المعنى ويؤكده، ونصّه: «كان الغالب على جُلّ أئمة المشاركة الإطناب، مثل
الغزالي والفخر وغيرهما. وأما أهل الأندلس فالغالب عليهم فيهم البلاغة في حسن رصف
الكلام وانتقائه، مثل عبارة القاضي عياض في تأليفه التي لا تسمح القرائح بالإتيان بمثلها،
والنسج على منوالها»².

ويؤسفنا الإقرار بأن بيئتنا العلمية - في مجملها - هي بيئة باعثة على الإسطراد،
مُشجّعة على الإسهاب، وذلك بسبب تغليب المناهج الوصفية التاريخية على حساب
الاستنتاج والاستنباط.

فإذا ما جئنا إلى الدراسات الفقهية نجد أن أغلبها متجه إلى الحديث عن «تاريخ
الفقه»، لا عن الفقه وفلسفته.

وإذا ما جئنا إلى الأبحاث المقاصدية وجدناها غارقة في الحديث عن الأعلام
المقاصديين ومصنفاتهم، مع إغفال واضح لجانب التفعيل والتجديد في هذا العلم الواعد.

¹ - ابن الصلاح، معرفة علوم الحديث، تحقيق: العتر، دمشق، دار الفكر، 1406هـ، (ص: 244)،
النووي، التقريب والتيسير، تحقيق: محمد الخشت، بيروت، دار الكتب العلمية، (ص: 81).

² - المقرئ، أزهار الرياض، تحقيق: سعيد اعراب، وعبد السلام المراس، اللجنة المشتركة لنشر التراث
بين المغرب والإمارات، 1400هـ، (23/3).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

وإذا ما جئنا إلى الدراسات التفسيرية وجدنا كثيرا منها يتجه إلى بحث مناهج المفسرين واختياراتهم، دون التطرق إلى المحددات المنهجية الحقيقية لعلم التفسير. وإذا ما جئنا إلى الدراسات المتعلقة بتحقيق النصوص التراثية، فإننا نجد غارقة في الترجمة لصاحب النص، مع الاستطراد في توصيف الظروف السياسية والاجتماعية والعلمية السائدة في عصره بالقدر الذي لا يتحقق معه التَّفَاع المؤمل منها. ولا ينبغي أن يفهم من كلامنا هذا التقليل من القيمة العلمية لهذه الأبحاث، وإنما المقصود هو التأكيد على أن اختيار المواضيع ذات الطبيعة التاريخية أو الوصفية هو مَظَنَّة للوقوع في الاستطراد.

السبب السابع: عقدة الكم:

من التصورات الرائجة في الأوساط العلمية الاعتقاد بأن حجم الأبحاث دليل على قوتها وجديتها، ولذا تجد أن من أكثر الأسئلة دوراً على ألسنة الطلبة هو السؤال عن حجم الصفحات . حتى غدا الإيجاز عندهم دليلاً على القصور والعجز.

ومما أعان على تكريس هذا التصور الخاطئ أمران¹:

أولهما: الشرط الأكاديمي الذي تضعه المؤسسات الجامعية للطلبة، حيث يطالبون بحد معين من الصفحات لا يجوز الانقاص عنه، وهذا ما يضطر الطالب إلى الحشو حتى يستوفي النصاب المطلوب.

وثانيهما: هو التهمم بتحقيق التوازن في خطة البحث، ولو على حساب نوعية المعلومات التي يقدمها الباحث، فيضطر الباحث إلى أن يحشوه بحشوات تنفخه إلى درجة التورم المرضي.

5- ضوابط الاستطراد الإيجابي:

إنَّ النَّاظِر في المدونات الشرعية بعد عصر المتقدمين¹ يقف على اتجاهين للمؤلفين فيما يتعلق بالاستطراد:

¹ - انظر: نعمان جعيم، ظاهرة الحشو في الدراسات الشرعية، مقال في الشبكة العنكبوتية

<http://www.ahlalhodeeth.com/vb/showthread.php?t=275665>

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

اتجاهٌ يميل إلى الإسهاب والاستكثار من المعلومات، طلباً للإفادة، ونقياً للملل ؛ لأنَّ بركة العلم في نضجه ؛ ولأنَّ في الإطالة إطابة وفي الاختصار قصور.

واتجاهٌ آخر يميل إلى الإيجاز، والاكتفاء بالقدر الذي تفرضه حاجة العلم، مراعاة للوقت ؛ وحفاظاً على الجهد ؛ لأنَّ الإطالة تفضي إلى الملالة.

والذي أُستلوحُ وَجَاهَتُهُ وَرُجْحَانُهُ هو القول بأنَّ الأصل في التصنيف هو الإيجاز والاختصار - كما هي طريقة المتقدمين-، وأنَّ الاستطراد هو خلاف الأصل، ومعلوم أنَّ ما خالف الأصل كثرت شروطه وضوابطه. ولذا، فإننا نشير إلى أهم الضوابط الحاكمة للاستطراد الإيجابي من خلال النقاط الآتية:

الضابط الأول: الملاءمة:

وأقصد بالملاءمة هنا: أن تكون هناك دواعٍ منطقية للاستطراد، يكشف من خلالها القارئُ وَشِيحَ الاتصال بين فكرة البحث والأفكار الثانوية التي سنحت له أثناء البحث.

مع الإشارة إلى وجوب الاختصار على القدر المناسب الذي يقتضيه المقام؛ لأنَّ الإسهاب هو على خلاف الأصل كما تَقَرَّرَ آنفاً.

الضابط الثاني: التدرج:

والمقصود بالتدرج: أن ينتقل المؤلف من الفكرة الأصلية إلى الأفكار الثانوية الخادمة للبحث بصورة متدرّجة، تُحافظ على وَحْدَتِهِ وَتَرَابُطِهِ، بحيث لا يشعر القارئ بالانتقال من المعنى الأول إلا وقد وقع في الثاني لشدة الممازجة والانسجام بينهما، حتى كأنما أُفْرِغَا في قَالْبٍ واحدٍ.

الضابط الثالث: عدم الخلط بين الأبواب والفصول:

من أهم الفوائد الظاهرة للفصول والأبواب، هي إحالة كل مسألة إلى فَنِّهَا ومحلها، تسهيلاً للبحث، وتقريباً للفائدة.

¹ - سبق التأكيد على أن طريقة المتقدمين كانت تتميز بالإيجاز والاختصار، وإنما حدث الاستطراد بداية من القرن الرابع الهجري.

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

ولذا نجد أن الإمام الجويني (ت478هـ) اعتذر عن إيراد المسائل اللفظية تحت باب الوقف، باعتبار أن محلّها المناسب هو باب الوصايا، ونصّ عبارته: «والذي أراه أن تشعب المسائل اللفظية ليست من مسائل الوقف؛ فإنها تجري في الوصايا وغيرها، وليس من الرأي الإطناب فيها؛ فإنها بالوصايا أليق»¹.

ويؤكد على هذا المسلك أيضا في كتابه «الغياثي»، فيقول: «فألوّجه البسط في مقصود الكتاب، وإيثار القبض فيما ليس من موضوعه، وإحالة الاستقصاء في كل شيء على محله وفنّه»².

ويعتذر السمعاني (ت489هـ) عن عدم إطالة الكلام عن معجزات النبي صلى الله عليه وسلم لأنها في نظره «من باب أصول الدين، وليست من باب أصول الفقه فتركنا الإطناب في ذلك»³.

بل إنَّ أبا حيان الأندلسي (ت745هـ) جعلها منهجية مطردة، فقال: «وقد تكلم المفسرون هنا في حقيقة النسخ الشرعي وأقسامه، وما اتفق عليه منه، وما اختلف فيه، وفي جوازه عقلاً، ووقوعه شرعاً، وبماذا ينسخ، وغير ذلك من أحكام النسخ ودلائل تلك الأحكام، وطوّلوا في ذلك. وهذا كله موضوعه علم أصول الفقه، فيبحث في ذلك كله فيه، وهكذا جرت عادتنا: أن كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم»⁴.

¹ - الجويني، نهاية المطلب، تحقيق: عبد العظيم الديب، الرياض، دار المنهاج، ط1، 1428هـ، (402/8).

² - السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ، (331/1).

³ - أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ت: صدق جميل، بيروت، دار الفكر، 1420هـ، (547/1).

⁴ - السبكي، الإلهام في شرح المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416هـ، (344/1). والبيت لأبي دؤاد ابن حريز الإيادي.

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

الضابط الرابع: مراعاة المقام:

من العبارات المشهورة المتداولة على ألسنة الناس قولهم: «لكل مقام مقال»، وهي عبارة صادقة في موضوع الاستطراد.

فالأصل في الأبحاث - كما تقدم - هو الإيجاز والاختصار، لكن قد يستدعى المقام الإسهاب والاستطراد، إما لغرض التوضيح، أو التدريب، أو إزالة الإشكال، أو نحو ذلك من الأغراض الموضوعية.

وهذا ما قرره تقي الدين السبكي (ت785هـ) بقوله: «إِنَّ حُسْنَ الكلام إيجازاً وإطناباً مما يختلف باختلاف المقام، فَرُبَّ مقام يقتضي الإطناب وبسط العبارة، وَرُبَّ آخر لا يقتضي ذلك»¹.

وقريباً منه ما جاء في مقدمة «تنوير الحوالك» لجلال الدين السيوطي (ت911هـ): «واعلم أي في هذا الكتاب أطنب حيث يستحق الإطناب، وأوجز حيث ما يقتضي الحال الإيجاز، وما أحسن قول من قال:

يرمون بالخطب الطوال وتارة *** وحي الملاحظ خيفة الرقباء»².

وفيما يلي بيان لأهم الدواعي والمبررات الموضوعية للاستطراد المقبول:

■ التدريب:

لا شك أن المباحث العلمية التي تهدف إلى تحقيق الدربة تحتاج إلى تكثر الأمثلة، وتنوع الوجوه والمسالك، ترويضاً للذهن، وتحقيقاً للفهم.

ولذا نجد أن الإمام المازري (ت536هـ) تحدّث عن مسألة النكاح بلا ولي في مواطن متعددة من كتبه، فأوجز في موطن، وتوسّط في ثان، واستطرد في ثالث، وكل ذلك مراعاةً لمقامات الدرس ومتطلباته،

¹ - السيوطي، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1389هـ، (55/1).

² - المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: عمار طالبي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (ص: 376).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب
يقول المازري (ت536هـ): «ذكر أبو المعالي طرق التأويل في مسألة النكاح
بغير ولي في حديث واحد، وتشاغل به دون ما سواه، ورأينا أن نورد هاهنا ما يتعلق
بهذه المسألة من الظواهر، وننبه على طرق تأويلها، فإن الغرض بالكلام على مثل هذا
تدريب الفقيه على معرفة استخراج معاني الظواهر، وإيضاح مسالك التأويل التي
يسلك فيها، وكلما أكثر من ذلك كان أفيد له، وقد تكلمنا نحن على هذه المسألة في
كتابنا «المعلم» بنكت تليق بعلوم الحديث، وتكلمنا عليها كلاماً مبسوطاً في «شرح
التلقين» بحسب ما يليق بالفقهاء الناظرين في مسائل الخلاف، وتكلم عليها الآن بحسب
ما يليق بالأصول»¹.

■ الفتاوى والأجوبة:

الأصل في الفتيا هو الاختصار والإيجاز؛ لأنَّ المقام مقام تحديد، لا مقام وعظ أو
تعليم أو تصنيف، لكن قد يضطر المفتي إلى الاستطراد من أجل تحقيق الإفهام للسائل.
وفي ذلك يقول القرافي (ت684هـ): «.. ومتى كان الاستفتاء في واقعة عظيمة
تتعلق بمهام الدين أو مصالح المسلمين، ولها تعلق بولاية الأمور، فيحسن من المفتي
الإسهاب في القول وكثرة البيان والمبالغة في إيضاح الحق بالعبارات السريعة الفهم»².
■ توضيح الإشكال:

إن إيضاح المشكلات العلمية من أهم الأغراض التي يتوخاها التأليف الهادف،
وقد نقل المواق المالكي (ت897هـ) عن العلماء قولهم: «الاستشكال علم»³. وقال
القرافي (ت684هـ): «وأنا أخص من ذلك ما تيسر وما لا أعرفه وعجزت قدرتي عنه،
فحظي منه معرفة إشكاله، فإن معرفة الإشكال علمٌ في نفسه وفتحٌ من الله تعالى»⁴.

¹ - القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، دار البشائر
الإسلامية، ط2، 1416هـ، (ص: 249).

² - المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416هـ، (6/261).

³ - القرافي، الفروق، طبعة دار عالم الكتب، (د، ت)، (1/121).

⁴ - البقاعي، النكت الوفية في شرح الألفية، تحقيق: ماهر الفحل، (1/511).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

وقد أفرد العلماء كتباً خاصة في إيضاح الإشكالات العلمية، نحو: «مشكلات موطأ مالك بن أنس، لابن السيد البطليوسي (ت 521هـ) و«مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مشكلاتها» لأبي الحسن الرجراجي المالكي (المتوفى بعد 633هـ)، و«إيضاح الإشكال»، لابن القيسراني (ت 507هـ)، وهو في علم الحديث.

فإذا صادف الباحث مشكلة حقيقية تستدعي الإيضاح والبيان، جاز له الاستطراد بالقدر الموفّي بالغرض، وهذا هو صنيع المتقنين من أهل العلم، وقد اعتذر برهان الدين البقاعي عن الاستطراد بقوله: «لإشكال المقام قصّداً إلى بعض الإطناب»¹.

■ الدفاع عن قضية معينة:

قد يتهم المؤلف بقضية معينة، فتُحوّجّه إلى الاستطراد والإسهاب طلباً للتجلية والإيضاح، وقد اعتذر الإمام النووي (ت 676هـ) عن الاستطراد في شرحه لإحدى مسائل المذهب بقوله: «وإنما بسطت هذه المسألة وأطنبت فيها هذا الإطناب وإن كان ما ذكرته مختصراً بالنسبة إليها ؛ لأني رأيت كثيراً من أكابر عصرنا ينتقصون صاحب المذهب»².

■ الوعظ والإرشاد:

إن المتتبع لظاهرة الاستطراد في القرآن الكريم يلحظ أن أكثرها كان ضمن سياق الوعظ والإرشاد ؛ ذلك أن القلوب ترتاح في الوعظ إلى الأساليب المختلفة.

وقد أشار إلى هذا المعنى الإمام الشافعي (ت 204هـ) حينما سُئل: أيهما أحسن عندك الإيجاز أم الإسهاب؟، قال: «لكل من المعنيين منزلة ، فمنزلة الإيجاز عند التفهم في منزلة الإسهاب عند الموعظة ، ألا ترى أن الله تعالى إذا احتج في كلامه كيف يوجز ،

¹ - النووي، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، (د، ت)، (230/2).

² - البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل الغرازي، الرياض، دار ابن الجوزي، ط2، 1421هـ، (67/2).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب
وإذا وعظ يطنب في مثل قوله محتجا: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء:
22] وإذا جاءت الموعدة ، جاء بأخبار الأولين ، وضرب الأمثال بالسلف الماضين¹.

الضابط الخامس: التأسيس واجتناب المكرور:

تشرط المؤسسات الأكاديمية في قبول البحوث العلمية أن تكون متصفة بالجدية والابتكار، فالأصل في أيّ بحث علمي أن يُقدّم إضافة علمية، وأن ينطلق صاحبه من حيث انتهى غيره، فلا يحث في الأرض المحروثة ؛ إذ ليس من النافع أن يُبدّد المرء أوقاته في تكرار الأبحاث السابقة، وإعادة الأفكار المدروسة .

وقد أكد العلماء الماضون على هذا الضابط المنهجي ضمن ما يُعرف عندهم بـ
«أغراض التصنيف»

وعن ذلك يقول الإمام الجويني (ت478هـ): «وَحَقٌّ على كل من تتقاضاه قريحته تأليفاً، وجمعاً وترصيفاً، أن يجعل مضمون كتابه أمراً لا يلقى في مجموع، وغرضاً لا يصادف في تصنيف»².

واعتذر في «نهایة المطلب» عن تصنيف كتاب في أحكام الرقيق بقوله: «وكنيت وعدت أن أجمع أحكام مَنْ بعضه رقيق وبعضه حر. ثم بدا لي، ولم أر الإطالة بالتكرير ؛ فإن أحكامه حرت على الاستقصاء في الكتب. والله الموفق للصواب»³.

ويقول الإمام تقي السبكي (ت756هـ): «وقد أطلنا الكلام في هذه المسألة، وأنا من عادي في هذا الشرح الإطناب فيما لا يوجد في غيره، ولا يتلقي إلا منه بحث مخترع أو نقل غريب أو غير ذلك والاختصار في المشهور في الكتب إذ لا فائدة في التطويل فيما سبقنا من هم سادتنا وكبرأؤنا إلى جمعه، وهل ذلك إلا مجرد جمع من كتب متفرقة لا يصدق اسم المصنف على فاعله»⁴.

¹ - الجويني، غياث الأمم، (ص: 164)

² - الجويني، نهایة المطلب، (495/19).

³ - السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (137/2).

⁴ - الجويني، نهایة المطلب في دراية المذهب، (463/6).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

الضابط السادس: لا فائدة في الإطناب بذكر الحقائق الواضحات:

من عادة العلماء المتقدمين الاعتذار عن الاستطراد في ذكر الأمور الواضحة الجلية؛ حفاظاً على الأوقات، واحتراماً لعقول القراء.

ولذا قال الجويني (ت478هـ) تعليقاً على إحدى المسائل الواضحة في المواريث: «ولا حاجة إلى البيان في الواضحات»¹.

ويقول الإمام النووي (ت676هـ) في سياق الاستدلال على شرف العلم وعظيم منزلته: «وقد تظاهر على ما ذكرته جمل من آيات القرآن الكريمات، والأحاديث الصحيحة النبوية المشهورات، ولا ضرورة إلى الإطناب بذكرها هنا لكونها من الواضحات الجليات»².

الضابط السابع: احترام التخصص:

إن الاستطراد في غير الفن هو مَطْنَةٌ للخطأ والزلل، وقد اعتذر ابن عطية الأندلسي (ت542هـ) عن إيراد الاستطراد بذكر أخبار ذي القرنين في تفسيره بقوله: «كرهت التطويل بها لأنها علم تاريخ»³.

كما اعتذر الفقيه ابن بزيمة التونسي (ت673هـ) عن التفصيل في مسائل الحج لعدم مشاهدته إياها، ونَصُّ اعتذاره: «وقد اختصرنا الكلام عن الحج اتكالا على استيفائه عند مشاهدته إن شاء الله، وإنما ذكرنا فيه هذا القدر اليسير ؛ لأنَّ الأمر لا يثبت إلا بالمشاهدة، نسأل الله بفضله»⁴.

¹ - النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ، (4/1).

² - ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ، (540/3).

³ - ابن بزيمة، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1431هـ، (585/1).

⁴ - أحمد شاكر، كلمة الحق، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة السنة، (د، ت)، (ص: 114).

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

وللحافظ ابن حجر (ت852هـ) كلمة نفيسة في ذلك: «إذا تكلم المرء في غير
فنه أتى بالعجائب».

قال الشيخ أحمد شاكر مُعلّقاً على عبارة ابن حجر: «وقد قال هذه الكلمة
الصادقة في شأن عالم كبير من طبقة شيوخه، وهو محمد بن يوسف الكرمانى، شارح
البخاري، إذ تعرّض في شرحه لمسألة من دقائق فن الحديث، لم يكن من أهلها على علمه
وفضله، والكرمانى هو الكرمانى، وابن حجر هو ابن حجر»¹.

6- نتائج وتوصيات:

وفي ختام هذه الدراسة - وبعد التطواف في فصولها وأنحائها - أود أن أعرض
أبرز الأفكار والقضايا التي لاحت لي من خلال معالجة هذه الظاهرة الأسلوبية، وذلك
من خلال النقاط التالية:

- كشفَ البحث عن حقيقة الاستطراد وأنه: «انتقالُ المؤلف من موضوع رئيس
إلى آخر ثانوي، بغرض التوضيح، أو لمجرد الإفاضة».

- لاحظَ البحث أن العلماء المتقدمين لم يهتموا بوضع تعريف لمصطلح
الاستطراد، جرياً على عاداتهم في ترك الإغراق في تفاصيل الحدود من جهة، ولأنهم كانوا
يرونه خارجاً عن اختصاصهم من جهة أخرى.

- كشفَ التَقْصِيّ التاريخي لظاهرة الاستطراد أن طريقة السلف في التأليف كانت
تميل إلى الإيجاز والاختصار، خلافاً لطريقة المتأخرين الذين كانوا يشبهون إلى التطويل
والإطناب.

- من أهم ما رصدته البحث أنَّ الاستطرادات الواردة في السنة النبوية كانت
بغرض الإفهام وإغناء السائلين عن السؤال.

¹ - انظر لسان العرب، لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: 347/10، الطبعة الأولى سنة
2000م، دار صادر، بيروت، الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق د. عدنان درويش
ومحمد المصري: 656، الطبعة الأولى سنة 1412هـ - 1992م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،
المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية: 639، طبعة المكتبة الإسلامية، اسطنبول، تركيا، البستان، لعبد الله
البستاني: 766، الطبعة الأولى سنة 1992م، مكتبة لبنان.

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

- استخلص البحث مجموعة من الأسباب التي تدفع المؤلف إلى الاستطراد، منها ما هو ذاتي خاص بالتكوين العلمي للمؤلف، ومنها ما هو راجع لعوامل خارجية.
- قَرَّرَ البحث أن الأصل في التصنيف هو الإيجاز والاختصار - كما هي طريقة المتقدمين-، وأن الاستطراد هو خلاف الأصل.
- اقترح البحث طائفة من الضوابط الحاكمة للاستطراد الإيجابي، كالمواءمة، والتدرج، ومراعاة التخصص، والتأسيس، ونحو ذلك.
- وبهذه النتائج يكون قد نَجَزَ مقدار عرضنا من هذه الدراسة، والحمد لله رب العالمين.

ثبت المصادر والمراجع:

- أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله عباس، الرياض، دار الخاني، ط2، 1422هـ
- أحمد شاكر، كلمة الحق، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة السنة، (د، ت)
- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: محمود الطناحي، بيروت، دار الفكر، 1399هـ
- الإشبيلي، الأحكام الكبرى، تحقيق: حسين عكاشة، الرياض، مكتبة الرشد، 1422هـ
- ابن بزيمة، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1431هـ
- البقاعي، النكت الوفية في شرح الألفية، تحقيق: ماهر الفحل
- البزدوي، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي، (د، ت)
- البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل الغرازي، الرياض، دار ابن الجوزي، ط2، 1421هـ
- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م
- الجرجاني، التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ
- ابن جرير، جامع البيان، تحقيق: محمود شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

— ابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت، دار الأرقم، 1416هـ—

— الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ—
— الجويني، نهاية المطلب، تحقيق: عبد العظيم الديب، الرياض، دار المنهاج، ط1، 1428هـ—
— الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط1، 1401هـ—

— الحموي، خزنة الأدب، تحقيق: عصام شقيو، بيروت، دار الهلال
— أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقس جميل، بيروت، دار الفكر، 1420هـ—
— الخطابي، معالم السنن، حلب، المطبعة العلمية، 1351هـ—
— ابن دقيق، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، ت: محمد العبد الله، دمشق، دار النوادر، ط2، 1430هـ—

— السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ—

— السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ت: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، ط2، 1413هـ—

— السبكي، تقي الدين، الإيجاج في شرح المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416هـ—
— السرخسي، النكت، المطبوع مع شرح النكت للبخاري الحنفي، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1406هـ—

— السيوطي، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1389هـ—

— الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور آل سلمان، الرياض، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ—

— الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الصبابطي، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1413هـ—

— الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، بيروت، دار إحياء التراث، 1422هـ—

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

- ابن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984
- العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت، دار الفكر، 1414هـ
- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، (د، ت)
- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ
- العسكري، الصناعتين، تحقيق: علي البحراوي، ومحمد إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، 1419هـ
- عياض، ترتيب المدارك، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، المغرب، مطبعة فضالة
- العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ
- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المغرب، وزارة الأوقاف، 1387هـ
- الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، 1399هـ
- ابن فرحون، الديباج المذهب، تحقيق: محمد أبو النور، القاهرة، دار التراث، (د، ت)
- القاري، مرقاة المفاتيح، بيروت، دار الفكر، 1422هـ
- ابن قدامة، روضة الناظر، مؤسسة الريان، ط2، 1423هـ
- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، دار البشائر
- القرافي، الفروق، طبعة دار عالم الكتب، (د، ت)
- ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، تحقيق: محمد الفقي، بيروت، دار المعرفة، (د، ت)
- الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، بيروت، مؤسسة الرسالة، (د، ت)
- المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: عمار طالبي، بيروت، دار الغرب الإسلامي

إشكالية الاستطراد في التأليف الشرعي المعاصر ----- أ. أحمد ذيب

— ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، 1414هـ—

— المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416هـ—

— النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، (د، ت)

التفريق القضائي بين الزوجين بسبب العيوب في الفقه الإسلامي
وبعض قوانين الأحوال الشخصية العربية - العقم نموذجاً -
د. عبد الباقي بدوي
جامعة البويرة

الملخص:

التفريق بسبب العيوب الذي أخذت به قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية والإسلامية مصدره التشريع الإسلامي، وهو يبين حرص الشريعة الإسلامية على أن تسود العلاقة الزوجية السكينة والمودة والرحمة، فإذا وُجد عيب ينغص هذه العلاقة ويكدرها بحيث لا يتحقق الهدف من العقد، فإن أكثر فقهاء الشريعة الإسلامية قد أعطوا للمتضرر من العيب الحق في إنهاء العقد إن رغب في ذلك.

وقد اختلف فقهاء الشريعة الإسلامية في العيوب التي تجيز لأحد الزوجين طلب التفريق بين موسع ومضيق ومانع، وبعبارة أخرى بين مجيز للتفريق بين الزوجين بكل عيب ينفر منه أحد الزوجين، وبين مانع لا يجيز التفريق بالعيب مطلقاً، وبين متوسط حصر العيوب المجيزة للتفريق في نوعين: الأول: العيوب التناسلية؛ كالجَبِّ والعَنَّة والحِصاء في الرجال؛ والرَّتْق والقَرَن والعَقْل والإفْضاء في النساء، والثاني: العيوب المنفرة أو الضارة؛ كالجنون والجذام والبرص.

وبما أن العقم إحدى المشكلات التي قد تواجه الأسرة وتعصف باستقرارها، وتؤدي إلى النفرة بين الزوجين، وتذهب بالمودة بينهما، وقد يكون أحد الزوجين حريصاً على فسخ النكاح بسبب عقم الآخر، وبما أننا لم نعثر على دراسة تتكلم عن العقم كعيب من العيوب فإننا قد اخترنا العقم نموذجاً للعيوب التي قد تصيب أحد الزوجين أو كليهما وقمنا بدراسته.

وقد قسمنا هذه الدراسة إلى فصلين: الفصل الأول: في موقف فقهاء الشريعة الإسلامية وبعض قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية من التفريق بالعيوب، وقد تضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث: مبحث تمهيدي خصصناه للتعريف بالعيب في اللغة والاصطلاح، مع نقد التعاريف التي لم تستوف شروط التعريف من الناحية المنطقية، وأما

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

المبحث الأول، فتناولنا فيه: موقف فقهاء الشريعة الإسلامية من التفريق بالعيوب، وذلك؛ لأن سبب الخلاف بين فقهاء الشريعة في العقم مرده هل العقم يعد عيباً من العيوب التي تجيز لأحد الزوجين طلب التفريق؟. وعرضنا في هذا المبحث مختلف الآراء الفقهية التي قال بها فقهاء الشريعة الإسلامية، وأما المبحث الثاني فتناولنا فيه: موقف بعض قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية من التفريق بالعيوب، وقد وجدنا أن قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في البلاد العربية، قد اختلفت في هذا الموضوع اختلاف الفقهاء فيه.

وأما الفصل الثاني: فخصصناه لموقف فقهاء الشريعة الإسلامية وبعض قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية من التفريق بالعقم، وضمّناه ثلاثة مباحث: مبحث تمهيدي: في التعريف بالعقم، والمبحث الأول: في موقف فقهاء الشريعة الإسلامية من التفريق بين الزوجين بسبب العقم، وأما المبحث الثاني فتناولنا فيه: موقف بعض قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية من التفريق بين الزوجين بسبب العقم، وعرضنا فيه موقف المشرع الجزائري والمشرع المصري، والمشرع السوري، والمشرع الإماراتي من التفريق بين الزوجين بسبب العقم.

Abstract:

Infertility is one of the problems that can disturb the serenity of the family, threatening its stability and led to disagreement between the two spouses. So this could push a spouse to marriage annulment because of infertility on the other.

This study aims to clarify the views of experts in Islamic law and personal status laws in Arab countries on the separation between the two spouses. It will be structured in two parts: The first section on the opinion of jurists of Islamic law and personal status laws on the separation between the spouses due to error in one of them. It has three sections. The first section is a preamble to the definition of a defect of linguistic and terminological point of view with a review on the definitions that do not meet the definition of a logical

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

conditions. The second section will focus on the position of lawyers of Sharia on the separation between the spouses due to defects, because the cause of the difference of opinion among jurists of Shari'a on the fact that infertility can it be considered as grounds for a spouse requires the separation? We also presented the various points of doctrinal views expressed by experts in Islamic law. The third section focuses on the perspective of personal status laws on the separation between spouses due to defects. And we found that there are differences of opinion in the applied laws.

In the second part, we discuss the opinions of jurists of the Islamic Shariah and the laws of personal status concerning the separation between husband and wife because of infertility. This part has three sections: The first section is devoted to the definition of infertility, the second and third sections respectively handles legal perspectives of Islamic law and those laws of personal status the separation of spouses due sterility of one of them.

We also presented the views of the Algerian legislator, Egyptian, Syrian and UAE on the separation between the couple because of infertility

مقدمة:

الأصل في عقد النكاح اللزوم على سبيل التأييد وعدم ثبوت الخيار، ولكن قد يوجد في أحد الزوجين أو كليهما علة أو عيب يصعب معه تحقق المقصود من العقد أو تستحيل معه الحياة الزوجية، فهل لهذا العيب أثر في ثبوت الحق في التفريق به؟ وإذا كان له أثر فمن يثبت له هذا الحق من الزوجين؟.

وبما أن العقم من العيوب التي قد تصيب أحد الزوجين، وقد يكون الزوج الآخر حريصا على فسخ النكاح بسبب العقم، فقد اخترنا العقم نموذجا للعيوب لأجل الدراسة.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

الفصل الأول: موقف فقهاء الشريعة الإسلامية وبعض قوانين الأحوال

الشخصية العربية من التفريق بالعيوب

مبحث تمهيدي: في تعريف العيب

لغة: العيب، الوصمة، والنقيصة، وما يخلو عنه أصل الفطرة السليمة، والجمع عيوب¹. ولفظ العيب عموماً يدور حول معنى النقص الذي يعتري الإنسان أو الشيء المتعاقد عليه².

اصطلاحاً: عرف الشيخ علي حسب الله العيب في الزواج بأنه: نقص بدني أو عقلي في أحد الزوجين يمنع من تحصيل مقاصد الزواج والتمتع بالحياة الزوجية. وعرفه بعضهم بأنه نقصان بدني أو عقلي في أحد الزوجين، يجعل الحياة الزوجية غير مثمرة أو قلقة لا استقرار فيها.

ومنهم من عرفه بأنه: نقصان بدني أو عقلي في الزوج يمنع من تحصيل مقاصد الزواج والتمتع بالحياة الزوجية³.

وواضح تأثر التعريفين الأخيرين بالتعريف الأول، غير أن التعريف الأخير حصر النقصان البدني أو العقلي في الزوج فقط، وهذا يعني أن حق طلب التفريق للعب عند الزوجة فقط؛ وهو موافق لمذهب الحنفية عموماً، ومذهب محمد بن الحسن الشيباني (ت سنة 189هـ) خصوصاً. ويؤخذ على هذه التعاريف الثلاثة أن عبارة «النقص البدني» غير مانعة على رأي الجمهور الذي حصر العيوب في عدد معين، وتصح على رأي القائلين بالرد بالعيب مطلقاً، فالعمى، والعور، والعرج، والصمم، والبكم، وقطع اليدين أو الرجلين أو أحدهما، وقطع الأنف، أو الأذنين، والشلل، والحروق، والجرب... كلها نقص في البدن، ولا تعد عيوباً توجب الفسخ عند الجمهور.

¹ - انظر التفريق القضائي بين الزوجين للعلل أو العيوب عند الفقهاء، د. شوقي إبراهيم عبد الكريم علام: 10، الطبعة الأولى سنة 2010م، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، مصر.

² - انظر التعاريف السابقة في نفس المرجع: 12-13.

³ - نفس المرجع: 12-13.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

كما أن عبارة «نقص في العقل» غير مانعة أيضا على رأي الجمهور، فالعته، والبله، والسفه، والحُمق، نقص في العقل ولا توجب الخيار للزوج السليم عند الجمهور. كما يؤخذ عليها أن العيب قد يكون في كلا الزوجين؛ بحيث يكون فيهما نفس العيب؛ كالجذام، والبرص مثلا، أو يكون فيهما عيبان مختلفين، وكلاهما يطالب بحق التفريق. وعرفه آخرون بأنه: نقص في بدن أو عقل أحد الزوجين يمنع من الوطء أو كمال اللذة¹. ويؤخذ على هذا التعريف أن العيب، كما سبق، قد يكون في كلا الزوجين. وعرفه الزركشي (ت سنة 794 هـ) بقوله: ما يُنفّر عن الوطء، ويكسر شهوة التّوّاق². ويمكن تعريف العيب في الزواج بأنه: كل ما يمنع الجماع، أو يمنع لذته، أو ينقصها. وإنما ذكرنا نقصان اللذة في التعريف؛ لأن سبب اختلاف الفقهاء في بعض العيوب مرده إلى أن هل المراعى في العيوب ما يمنع اللذة كلها، أو ما يمنع من كمالها؟³.

كما عللوا أيضا حق الزوجة في طلب التفريق من زوجها الخصي الذي لا ينزل بعدم اكتمال لذتها⁴.

¹ - المنشور في القواعد، لأبي عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق د. تيسير فائق أحمد محمود: 425/2، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، سنة 1405 هـ.

² - انظر مناهج التحصيل ولطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، لأبي الحسن علي بن سعيد الجرجاني، تحقيق أبي الفضل أحمد بن علي الدميّاطي: 405/3 - 407، الطبعة الأولى سنة 1428 هـ - 2007 م، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المغرب، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق مجموعة من الباحثين: 428 - 429، الطبعة الأولى سنة 1994 م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل بن إسحاق الجندي، تحقيق أبي الفضل أحمد بن علي الدميّاطي: 305 - 306، الطبعة الأولى سنة 1433 هـ - 2012 م، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المغرب، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

³ - انظر شرح الخرشي على مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخرشي: م2/ج3/ص236، طبعة دار الفكر، لبنان.

⁴ - مختصر ابن الحاجب مع شرحه التوضيح: 303/3، 305، 312.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

وربما يقال: إن هذا التعريف إنما يصح في العيوب التناسلية، دون العيوب المنفرة؛ كالجنون، والجذام، والبرص؛ لأنها هي التي تمنع من الجماع أو تمنع من كمال اللذة، قال ابن الحاجب (ت سنة 646 هـ) في «مختصره»: «والعيب: الجنون، والجذام، والبرص، وداء الفرج...»¹، ثم قال: «وداء الفرج في الرجل: ما يمنع الوطء؛ كالجَبِّ، والخصاء، والعنة، والاعتراض... وداء الفرج في المرأة: ما يمنع الوطء أو لذته؛ كالترق، والقرن، والعفل، وزيد البحر، والإفضاء»².

قلنا: إن المانع من الجماع نوعان: حسي، وطَّبْعِي، فالمانع الحسي هو العيوب التناسلية التي تمنع الجماع حساً؛ أي حقيقة؛ كالترق، والقرن، والجَبِّ، والعنة، والمانع الطَّبْعِي: هو العيوب المنفرة أو الضارة التي لا تمنع الجماع حساً بل طبعاً؛ كالجنون، والجذام، والبرص؛ لأن الطباع السليمة تنفر من جماع مَنْ به مثل هذه العلل³، فالجنون علة لا يطيب للزوج السليم عيش معها، ولا يستلذ معها بالجماع، وكذلك الجذام والبرص، فإنهما علتان تنفر النفس منهما، ويمنعان أحدهما من الإمام بالجماع، ولا سيما مما يخاف من عاقبة أمرهما من أن يتعدى ذلك إلى الأولاد والأحفاد⁴.

المبحث الأول: موقف فقهاء الشريعة الإسلامية من التفريق بالعيوب

إن وجود عيب بأحد الزوجين يضعف الحياة الزوجية ويقضي على المودة والألفة بينهما، وإلزام الزوج والزوجة بإبقاء الزواج يكون فيه إرهاب لهما، وقد تستحيل

¹ - نفس المصدر: 305/3، 312.

² - انظر تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي: ج3/ 25، طبعة مكتبة امدادية، ملتان، باكستان، حاشية شهاب الدين أحمد الشليبي على تبين الحقائق مطبوع بهامش التبين: 25/3، الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل المرغيناني مطبوع مع شرح فتح القدير، لابن الهمام: 4/ 133، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، شرح العناية على الهداية، لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، مطبوع بهامش شرح فتح القدير: 4/ 133، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

³ - انظر مناهج التحصيل: 402/3.

⁴ - انظر المحلى، لابن حزم: 72/10، مسألة رقم 1899.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

الحياة الزوجية بينهما بسبب هذا العيب، وقد اختلفت آراء الفقهاء في التفريق بين الزوجين بسبب العيوب إلى مذهبين إجمالاً، وإلى ثلاثة على التفصيل، وفيما يلي بيان هذه المذاهب:

المذهب الأول: وهو مذهب أهل الظاهر¹، والشوكاني² (ت سنة 1250هـ)، ويرى أصحابه أنه لا يجوز التفريق بين الزوجين بأي عيب كان، وسواء أكان العيب بالزوج أم بالزوجة، لأنه لم يصح في نظرهم ما يصلح للاستدلال به على جواز التفريق بين الزوجين إذا وجد أحدهما بصاحبه عيباً، ولكن يرى ابن حزم إذا اشترط الزوج سلامتها من العيوب ثم وجد بها عيباً، يكون العقد مفسوخاً لا خيار له في إجازته، ولا صداق فيه ولا ميراث، ولا نفقة، دخل بها أو لم يدخل.

المذهب الثاني: وهو مذهب بعض فقهاء التابعين؛ كالقاضي شريح (ت سنة 78هـ)، وابن شهاب الزهري (ت سنة 124 هـ)، وأبي ثور (ت سنة 240هـ)، والقاضي حسين³ (ت سنة 462هـ) من الشافعية، ويرى هؤلاء أن العيب الذي يميز

¹ - انظر السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد: 289/2-291، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي الشوكاني: 3/571-572، الطبعة الأولى سنة 1416هـ - 1996م، دار الخير، بيروت.

² - انظر زاد المعاد في هدي خير العباد، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي، ابن قيم الجوزية، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط: 5/166، الطبعة الأولى سنة 1417هـ - 1996م، مؤسسة الرسالة، بيروت، الوسيط في المذهب، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر: 5/160-161، الطبعة الأولى سنة 1417 هـ - 1997م، دار السلام، القاهرة، مصر، الأمراض الوراثية، حقيقتها، وأحكامها في الفقه الإسلامي، د. هيلة بنت عبد الرحمن بن محمد اليابس: 1/331، الطبعة الأولى سنة 1433 هـ - 2012م، دار كنوز إشبيلية، الرياض، المملكة العربية السعودية، نقلاً عن نهاية المطلب، لإمام الحرمين، تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب: 12/408.

³ - انظر زاد المعاد: 5/166.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

التفريق بين الزوجين هو: كل عيب ينفر منه أحد الزوجين، ولا يحصل به مقصود الزواج من المودة والرحمة؛ ومن هذه العيوب: العقم، والعاهات البدنية؛ كالخرس، والعرج، والطرش، والعمى، والعور، وقطع اليدين أو الرجلين، أو إحداهما، أو قطع الأنف، أو الأذن...، وهو اختيار ابن القيم¹ (ت سنة 751هـ). ومذهب محمد بن الحسن الشيباني² (ت سنة 189هـ) من الحنفية، لكنه يوافق الأحناف في أن الحق في طلب التفريق خاص بالزوجة؛ لأنها لا تملك الطلاق، بخلاف الزوج، كما سيأتي بيانه. ويلاحظ على هذا المذهب أنه لم يحصر العيوب في نوع معين ولا في عدد معين، بل أعطى للسليم من الزوجين حق طلب الفرقة بسبب أي عيب ينفر منه ولا تتحقق به مقاصد الزواج من الألفة والمودة والرحمة.

المذهب الثالث: وهو مذهب جمهور الفقهاء، وهو وسط بين المذهبين السابقين، فلم يمنعوا الرد بالعيب مطلقاً كأصحاب المذهب الأول، ولم يميزوا الرد بأي عيب قد تنفر منه النفس كأصحاب المذهب الثاني، بل حصروا الرد في عيوب معينة، ومع اتفاقهم على جواز التفريق بين الزوجين بسبب العيوب، إلا أنهم اختلفوا في الحق في طلب التفريق هل يثبت لكل من الزوجين أو يثبت للزوجة فقط؟ كما اختلفوا في العيوب التي يثبت بها حق طلب التفريق؛ هل هي العيوب التناسلية فقط أو العيوب التناسلية والعيوب المنفرة؟ مع اختلافهم فيما يعد منها عيباً وما لا يعد، على عدة آراء:

أولاً:- من يثبت له حق التفريق للعيب: ذهب الحنفية إلى أن حق التفريق خاص بالمرأة؛ لأن الزوج يمكنه أن يدفع الضرر عن نفسه بما جعله الله في يده من الطلاق، وأما الزوجة فلا يمكنها أن تدفع الضرر عن نفسها إلا بإعطائها الحق في طلب التفريق؛ لأنها لا تملك الطلاق، وذهب الإمام مالك³ (ت سنة 93هـ) والشافعي¹ (ت سنة 204هـ) وأحمد² (ت سنة 241هـ) إلى أن حق التفريق للعيب يثبت للزوج والزوجة على السواء.

¹ - انظر بدائع الصنائع: 327/2.

² - انظر الذخيرة: 419/4-428، مناهج التحصيل: 402/3-413، التوضيح: 303/3-306.

³ - انظر الحاوي الكبير، للماوردي: 463/11.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

والفرقة بسبب العيب طلاق بائن عند الحنفية والمالكية، وعند الشافعية والحنابلة فسخ، والفسخ لا ينقص به عدد الطلاق.

ثانياً:- العيوب التي تجيز التفريق عند الجمهور

قسم جمهور الفقهاء العيوب التي تجيز لأحد الزوجين طلب التفريق إلى نوعين:

- الأول: العيوب التناسلية التي تمنع الجماع أصلاً، أو تمنع لذته أو تنقصها.

- والثاني: العيوب التي توجب نفورا في النفس بمنع من الاقتراب من صاحب

العيب بالكلية ومسه. وسبب اعتبار الفقهاء لهذين النوعين من العيوب دون غيرهما، هو أنهما يمنعان تحقيق المقصد الأصلي من الزواج، وهو الاستمتاع³.

النوع الأول: العيوب التناسلية: وهي العلل المتعلقة بالأعضاء التناسلية للرجل

والمرأة، ويسمونها الفقهاء بداء الفرج، وتنقسم إلى عيوب خاصة بالرجال، وعيوب

خاصة بالنساء، وقد اختلف الفقهاء بين موسع ومضيق فيما يعد عيباً تناسلياً وما لا يعد

كذلك، وفيما يلي بيان هذين النوعين:

أولاً:- العيوب التناسلية الخاصة بالرجال: ذهب أبو حنيفة (ت سنة 150 هـ)

وأبو يوسف (ت سنة 182 هـ) إلى أن العيوب التي تجيز للزوجة طلب التفريق ثلاثة:

الْجَبِّ، وَالْعَنَّةُ، وَالْخِصَاءُ، وزاد محمد بن الحسن الشيباني⁴ (ت سنة 189 هـ) صاحب أبي

حنيفة على العيوب التناسلية السابقة: كل عيب لا يمكنها المقام معه إلا بضرر؛ كالجنون،

والجذام، والبرص. وذهب المالكية إلى أن العيوب التناسلية في الرجال أربعة؛ وهي:

¹ - انظر المغني: 60-55/10.

² - انظر المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق د. عبد الله

ابن عبد المحسن التركي، د. عبد الفتاح محمد الحلو: 57/10، 59، الطبعة الثالثة سنة 1417 هـ -

1997م، دار عالم الكتب، الرياض.

³ - انظر بدائع الصنائع: 327/2، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: ج3/ 25.

⁴ - انظر مناهج التحصيل: 405/3 - 407، الذخيرة: 4/ 428-429، التوضيح: 3/ 305-306.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

الجَبِّ، والعُنَّة، والخصاء، والاعتراض، وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنهما اثنان فقط: الجَبِّ، والعُنَّة، وفيما يلي بيان هذه العيوب، ورأي كل مذهب فيها¹:

1- الجَبِّ؛ ومعناه عند الحنفية والمالكية² قطع عضو التناسل والخصيتين معا، سواء كان ذلك لعارض حدث له، أو من أصل الخلقة، وعند الشافعية والحنابلة³: أن يكون جميع الذكر مقطوعا.

2- الخِصاء؛ وهو قطع الخصيتين مع بقاء عضو التناسل⁴، وعند المالكية الخِصاء قطع عضو التناسل أو الخصيتين⁵، وقال بعض المالكية: قطع عضو التناسل دون الخصيتين⁶.

3- العُنَّة؛ وهي العجز عن الاتصال الجنسي، إما لمرض، أو ضعف في الخلقة، أو كِبَر سِنَّ، أو سحر⁷، ويطلق المالكية العنة على صغر الذكر بحيث يكون كالزرر، لا يتأتى به الجماع، وأما العنة بالمعنى السابق فيسميها المالكية الاعتراض، وقد يسمون الاعتراض

¹ - انظر الذخيرة: 4/ 428، التوضيح: 3/ 305، الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد الدردير: 439/2، الطبعة الأولى سنة 1419هـ - 1998م، دار الفكر، بيروت، لبنان، شرح الخرشي على مختصر خليل: م2/ج3/237، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم: 3/ 122، طبعة باكستان.

² - انظر الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق د. محمود مسطرجي: 11/ 505، طبعة سنة 1414هـ - 1994م، دار الفكر، بيروت، لبنان، المغني: 10/ 57.

³ - انظر الحاوي الكبير: 11/ 506، البحر الرائق شرح كنز الدقائق: 3/ 124، شرح فتح القدير: 4/ 131، الشرح المتمتع على زاد المستقنع: 12/ 214-215.

⁴ - الذخيرة: 4/ 428، مختصر ابن الحاجب مع شرحه التوضيح: 3/ 305، شرح الخرشي على خليل: م2/ج3/236.

⁵ - انظر شرح الخرشي على خليل: م2/ج3/236.

⁶ - انظر الحاوي الكبير: 11/ 501، البحر الرائق شرح كنز الدقائق: 3/ 122، شرح فتح القدير: 4/ 128.

⁷ - انظر التوضيح: 3/ 305، شرح الخرشي على مختصر خليل مع حاشية العدوي: م2/ج3/237، الشرح الكبير، للدردير، مع حاشية الدسوقي، ل محمد عرفة الدسوقي: 2/ 439.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي
عنة كما هو اصطلاح الجمهور¹، ويفهم من كلام الخرشي أن العنة تشمل صورتين،
لكن إذا ذكر الاعتراض مع العنة دل على أن المراد بالعنة صغر الذكر، حيث قال:
"والعنين يطلق على من ذكره كالزور وعلى المعترض، لكن ذكره للمعترض دليل على
إرادة الأول، فهو من عطف المغايرة"².

4- الاعتراض؛ وهو مصطلح خاص بالمالكية، وهو بمعنى العنة عند الحنفية،
والشافعية، والحنابلة كما سبق.

ثانياً: - العيوب التناسلية الخاصة بالنساء³: وهي عند المالكية خمسة: الرتق،
والقرن، والإفشاء، والعفل، والبخر، وعند الشافعية اثنان فقط: الرتق، والقرن، وعند
الحنابلة ثلاثة: القرن، والعفل، والفثق؛ وهو اختلاط مجرى البول والمني، وفيما يلي بيان
كل عيب من هذه العيوب:

- 1- الرتق؛ وهو كون الفرج مسدوداً من أصل الحلقة، إلا أنه إذا انسد بلحم
أمكن علاجه، وإن انسد بعظم لم يمكن علاجه عادة، وهو عيب عند المالكية والشافعية.
- 2- القرن: بفتح الراء وسكونها، وهو شيء يبرز في فرج المرأة يشبه قرن الشاة،
غالباً ما يكون من لحم وأحياناً يكون من عظم، فإن كان من لحم أمكن علاجه، وإن
كان من عظم لم يمكن علاجه عادة، وهو عيب عند المالكية والشافعية والحنابلة.

¹ - شرح الخرشي على مختصر خليل: م2/ج3/237.

² - انظر المغني: 56/10-57، الفروع، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، مراجعة
عبد الستار أحمد فراج، الطبعة الرابعة سنة 1405هـ - 1985م، عالم الكتب، بيروت، لبنان،
الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي،
تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل: 191/8-192، الطبعة الأولى سنة 1418هـ - 1998م،
دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، التوضيح: 3/312-314، شرح الخرشي على مختصر خليل، لأبي
عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخرشي مع حاشية العدوي: م2/ج3/237، طبعة دار الفكر، لبنان،
الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد الدردير، مع حاشية الدسوقي، لمحمد عرفة الدسوقي: 2/438-
439، الطبعة الأولى سنة 1419هـ - 1998م، دار الفكر، بيروت، لبنان.

³ - انظر المغني: 57/10.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

3- العَفَل؛ وهو لحم يبرز في قُبُل المرأة ولا يسلم غالبا من رشح، يشبه نفخ الخصية، وقيل العَفَل: رغبة في الفرج تحدث عند المعاشرة تمنع لذة الوطء، وهو عيب عند المالكية والحنابلة.

وجعل بعض الحنابلة والشافعية القرن والعفل والرتق شيئا واحدا؛ وهو لحم ينبت في فرج المرأة يمنع من الوطء¹، وقال أبو الخطاب (ت سنة 510 هـ) من الحنابلة: «الرتق أن يكون الفرج مسدودا؛ يعني أن يكون ملتصقا لا يدخل الذكر فيه، والقرن والعفل لحم ينبت في الفرج فيسده، فهما في معنى الرتق إلا أنهما نوع آخر»².

4- الإِفْضَاء؛ وهو اختلاط القُبُل بمجرى البول أو الغائط، ويعبر عنه الحنابلة بالفتق، وهو عيب عند المالكية والحنابلة.

النوع الثاني: العيوب المنفرة؛ وهي العيوب التي توجب نفورا في النفس يمنع الاقتراب من صاحب العيب بالكلية ومسه؛ إما بسبب الخوف من انتقال العدوى إليه وإلى نسله؛ كالجدام والبرص، وإما بسبب الخوف من الجنابة والضرر؛ كالجنون، وإما بسبب علة مستحكمة تعافها النفس؛ كاستطلاق البول أو الغائط عند الجماع (العديطة)؛ لأن الطباع السليمة تنفر من جماع من به علة من هذه العلل، فهذه العيوب لا تمنع الجماع حسا بل طبعاً، واتفق المالكية والشافعية والحنابلة على ثلاثة عيوب؛ وهي: الجنون، والجدام، والبرص، واختلفوا فيما سوى ذلك، وفيما يلي بيان هذه العيوب وموقف كل مذهب منها:

أولاً:- العيوب المنفرة المتفق عليها³: وهذه العيوب يشترك فيها الرجال والنساء، فهي لا تختص بجنس بعينه كما في العيوب التناسلية، فقد تصيب الرجال، وقد

¹ - نفس المصدر: 57/10.

² - انظر الحاوي الكبير: 463/11-465، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني: 327/2، الطبعة الثانية سنة 1402 هـ - 1982 م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، المغني: 55-58/10، الذخيرة: 419/4-420، الفروع: 231/5، تصحيح الفروع: 230/5-231، الإنصاف: 192/8، التوضيح: 303-305، شرح الخرشي على خليل مع حاشية العدوي: م2/3-238، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: 441-438/2.

³ - انظر الإنصاف: 192/8.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

تصيب النساء، وتمثل في الجنون، والجذام، والبرص، والأمراض الجنسية، وفيما يلي بيان كل عيب من هذه العيوب:

1- الجنون: هو اختلال يصيب عقل الإنسان، فيفقد الإدراك والتمييز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة، وتجري تصرفاته الفعلية والقولية على غير نهج العقل.

ويثبت حق طلب التفريق للزوج السليم بسبب جنون الزوج الآخر مطلقاً سواء كان الجنون مطبقاً أو متقطعاً¹، ولا يشترط فيه أن يستغرق كل الأوقات، بل يكفي في ذلك، ولو حصل مرة واحدة في كل شهر ويفيق فيما سواه؛ لأن الجنون تخافه النفوس وتنفّر منه². وخيار الفسخ في الجنون المتقطع إنما يثبت إذا كان المريض يُلحق الأذى بغيره أو يتلف الأشياء، وأما إذا كان يصرع ثم يفيق من غير إضرار، فلا رد في ذلك³.

2- الجذام: مرض جلدي، سارٍ مُزمن، تسببه جرثومة عَصَوِيّة الشكل تسمى المتفطرة الجذامية، يُحدث آفات جلدية عميقة، منها: الارتشاحات، والبقع، والبرثات، والعُقَد، وقد يمتد إلى الأعصاب فيسبب الشعور بالخدر وضعف العضلات، والخزل، وربما انتهى إلى الشلل، وخطورة هذا المرض تكمن في إتلاف الأعصاب الطرفية، ويعد الجذام بصفة أساسية من أمراض المناطق الحارة، غير أن إصابته تحدث في جميع البلدان، وتقدر إصابته بحوالي 11 مليون إصابة في العالم حالياً⁴.

3- البرص: مرض جلدي، يسبب بياضاً في الجسم، ولا يُلحق به البُهاق الذي هو أيضاً داء يذهب بلون الجلد، فتظهر فيه بُقع بيضاء، والفرق بينهما كما ذكرنا أن

¹ - شرح الخرشي على خليل: م/2 ج/3، 238، وانظر الشرح الكبير: 440/2.

² - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 440/2.

³ - انظر الموسوعة الطبية الفقهية، د. أحمد محمد كنعان: 707، الطبعة الثانية سنة 1427هـ - 2006م، دار النفائس، بيروت، لبنان، الآثار المترتبة على الإصابة بالأمراض المعدية في المنظور الشرعي والطبي، د. يوسف صلاح الدين يوسف: 28-29، الطبعة الأولى سنة 2008م، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر.

⁴ - قرار رقم 9/7/94، انظر موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، أ.د. علي أحمد السالوس: 834، 836، الطبعة الحادية عشرة سنة 1428هـ - 2008م، مؤسسة الريان، بيروت، دار الثقافة، قطر، مكتبة دار القرآن، مصر، مكتبة الترمذي، مصر.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

الشعر النابت على البرص شعر أبيض، بينما النابت على البهاق شعر أسود، وأن البرص إذا نحس بإبرة خرج منه ماء، والبهاق إذا نحس خرج منه دم. وهذه العيوب الثلاثة (أي الجنون، والجذام، والبرص) متفق عليها بين المذاهب الأربعة.

4- الأمراض الجنسية: وهي مجموعة واسعة من الأمراض تنتقل بممارسة الجنس إذا كان أحد الطرفين مصاباً بها، وأحياناً تنتقل بطرق أخرى، وتصيب بنوع خاص الأعضاء التناسلية ثم أعضاء أخرى؛ ومن أخطر هذه الأمراض: مرض نقص المناعة المكتسب أو الإيدز، ومرض الزهري أو السفيليس، والسيلان، والمهريس.

وقد ناقش مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد بأبو ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة في دورته التاسعة سنة 1415هـ - 1995م موضوع: «مرض نقص المناعة المكتسب "الإيدز"، والأحكام المتعلقة به»، ومن جملة القضايا الفقهية التي أثيرت في هذه الدورة مسألة حق السليم من الزوجين في طلب الفرقة من الزوج المصاب بعدوى مرض نقص المناعة المكتسب «الإيدز»، وقرر المجلس بخصوص هذه المسألة أنه: «للزوجة طلب الفرقة من الزوج المصاب؛ باعتبار أن مرض نقص المناعة المكتسب "الإيدز" مرض مُعْدٍ، تنتقل عدواه بصورة رئيسية بالاتصال الجنسي»¹.

ويستفاد من هذا القرار عن طريق مفهوم المخالفة أن الزوج ليس له الحق في طلب التفريق بينه وبين زوجته المصابة بمرض نقص المناعة المكتسب، ولعل المجلس يرى أن الرجل يملك إيقاع الطلاق بنفسه دون حاجة إلى اللجوء للقضاء.

وأما المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية فقد قرر المشاركون في ندوتها السادسة التي عقدها سنة 1996م بالاشتراك مع مجمع الفقه الإسلامي بجدة والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية بالإسكندرية، ووزارة الصحة الكويتية تحت عنوان «رؤية إسلامية

¹ - الأحكام الشرعية المتعلقة بمرض الإيدز، للدكتور عمر سليمان الأشقر، بحث ضمن كتاب «دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة»: 54/1

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي
للمشاكل الاجتماعية لمرض الإيدز» أنه: «يجوز لكل واحد من الزوجين طلب الفرقة
من الزوج المصاب بعدوى الإيدز؛ باعتبار أن الإيدز مرض مُعدٍ، تنتقل عدواه بصورة
رئيسية بالاتصال الجنسي»¹.

ونص معاصرو الإباضية على عدّ الزهري من العيوب الموجبة للتفريق؛ منهم مفتي
سلطنة عُمان: الشيخ السالمي، والشيخ عبد الرحمن باكلي².

وقد نص قانون الأحوال الشخصية الإماراتي صراحة على عدّ الإيدز وما في
حكمه من الأمراض المعدية التي يُخشى منها الهلاك، من العيوب التي تجيز لكل من
الزوجين حق طلب التفريق، جاء في المادة 114، الفقرة الرابعة: «لكل من الزوجين حق
طلب التفريق في الحالات الآتية: ... 4- إذا ثبت إصابة الآخر بمرض مُعدٍ يُخشى منه
الهلاك؛ كالإيدز وما في حكمه، فإن خشي انتقاله للزوج الآخر أو نسلهما، وجب على
القاضي التفريق بينهما»، وجاء في شرح هذه الفقرة في المذكرة الإيضاحية: «أما الفقرة
الرابعة من المادة 114 من القانون، فإنها نصت على إعطاء الزوجين حق طلب التفريق
لإصابة الآخر بمرض معدٍ؛ كالإيدز والهربس وما في حكمهما، وإذا كان المرض يُخشى
انتقاله إلى الزوج الآخر أو نسلهما، كان التفريق وجوباً، ويتعين على القاضي الحكم
به»³.

ومن القوانين العربية التي نصت صراحة على اعتبار الأمراض الزهرية من العيوب
التي يفسخ بها الزواج قانون الأحوال الشخصية الأردني وقانون العائلة اللبناني، فقد جاء
في المادة 116 من قانون الأحوال الشخصية الأردني ما يلي: «إذا ظهر للزوجة قبل

¹ - تعليق الشيخ باكلي على شرح النيل: 368/2-369، طبعة عارية عن تاريخ النشر واسم الناشر،
وبلد النشر.

² - انظر المذكرة الإيضاحية لقانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية: 202، منشورة بمجلة
الشريعة والقانون الإماراتية، ملحق العدد السادس والعشرون، ربيع الأول سنة 1427هـ-2006م،
جامعة الإمارات العربية.

³ - انظر شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، د. محمود علي السرطاوي: 307-312، الطبعة
الثانية سنة 2007م، عمان، الأردن.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

الدخول أو بعده أن الزوج مبتلى بعلّة أو مرض لا يمكن المقام معه بلا ضرر؛ كالجذام، أو البرص، أو السل، أو الزهري، أو طرأت مثل هذه العلة والأمراض، فلها أن تراجع القاضي وتطلب التفريق. والقاضي بعد الاستعانة بأهل الخبرة والفن ينظر: فإن كان لا يوجد أمل بالشفاء يحكم بالتفريق بينهما في الحال، وإن كان يوجد أمل بالشفاء أو زوال العلة يؤجل التفريق سنة واحدة، فإذا لم تنزل بطرف هذه المدة ولم يرض الزوج بالطلاق وأصرّت الزوجة على طلبها يحكم القاضي بالتفريق أيضا، أما وجود عيب؛ كالعمى، والعرج، في الزوج فلا يوجب الطلاق».

ونص في المادة 117 على أن: «للزوج حق طلب فسخ عقد الزواج إذا وجد في زوجته عيبا جنسيا مانعا من الوصول إليها؛ كالرتق، والقرن، أو مرضا منفرا بحيث لا يمكن المقام معها عليه إلا بضرر، ولم يكن الزوج قد علم به قبل العقد أو رضي به بعده صراحة أو ضمنا». ومن الملاحظ أن القانون الأردني لم يقتصر في جواز التفريق بالعيوب على الجذام، والبرص، والسل، والزهري، بل جعل ضابط العيب الذي يجيز التفريق هو كل علة أو مرض لا يمكن الإقامة معه بلا ضرر، وعليه يبقى الأمر فيه متسع للاجتهاد القضائي المستند على رأي أهل الخبرة فيما يظهر من أمراض¹. وأما قانون العائلة اللبناني فقد نص في المادة 122 منه على أنه: «إذا اطلعت الزوجة بعد النكاح أن الزوج مُبتلى بعلّة لا يمكن الإقامة بها معه سوية بلا ضرر؛ كالجذام، والبرص، وعلّة الزهري، أو حدثت به أخيرا هكذا علة، فلها أن تراجع الحاكم وتطلب التفريق، والحاكم يرى إن كان يوجد أمل بزوال العلة يؤجل التفريق سنة واحدة، وإذا لم تنزل بطرف هذه المدة، ولم يرض الزوج الطلاق، وأصرّت الزوجة أيضا على طلبها، يحكم الحاكم بالتفريق، بوجود أحد العيوب في الزوج؛ كالعمى، والعرج لا يوجب التفريق».²

¹ - الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري والقانون، بدران أبو العينين بدران: 443، طبعة دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.

² - الفَقُّوسُ في الشام والمغرب العربي نوع من البطيخ، وفي مصر نوع من القثاء. انظر المعجم الوسيط:

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

ويلاحظ على هذه المادة أنها أخذت بمذهب محمد بن الحسن الشيباني من الحنفية؛ حيث أعطت حق طلب التفريق للمرأة وحدها دون الرجل في كل عيب أو علة لا يمكنها الإقامة معه إلا بضرر؛ كالجذام، والبرص، والزهري.

ثانياً:- العيوب المنفرة المختلف فيها

1- العَذِيْطَةُ؛ وهي خروج الغائط عند الجماع، ويقال للرجل عذيوط، وللمرأة عذيوطة، ومثل الغائط عند الجماع البول عنده. وبعضهم جعل العذيوطة شاملة لخروج الغائط أو البول عند الجماع، وهي عيب عند المالكية والحنابلة، فإن ادعى كل من الزوجين العذيوطة على صاحبه، فقال أحمد بن نصر (ت سنة 319 هـ)؛ صاحب سحنون: «يطعم أحدهما تينا، والآخر فقُّوساً¹، فيعلم مَنْ هو منهما»².

2- الاستحاضة: وهي الدم الخارج من قُبُلِ المرأة في غير أوقاته المعتادة، فهو غير دم الحيض الذي يعاود المرأة مرة واحدة في كل شهر، وهو غير دم النفاس الذي تراه المرأة بعد الولادة، وقد يتصل دم الاستحاضة بالحيض أو بالنفاس، وقد لا يتصل بهما، ودم الاستحاضة غالباً ما ينتج عن علة مرضية؛ كالالتهاب، أو اضطراب الهرمونات، أو الأورام أو غيرها³.

والاستحاضة فيها خلاف عند المالكية⁴ و الشافعية⁵ والحنابلة، لكن المشهور عند المالكية والشافعية أنه لا ترد المرأة بها، واستظهر تقي الدين ابن تيمية (ت سنة 728 هـ) من الحنابلة الفسخ، وصوبه ابن مفلح والمرداوي¹ (ت سنة 885 هـ).

¹ - انظر التوضيح: 3/ 313، الذخيرة: 4/ 421.

² - انظر الموسوعة الطبية الفقهية: 64، 70، 414، مدى مشروعية الاستشفاء بالدم البشري وأثر التصرف فيه في الفقه الإسلامي والقانون المدني، د. محمد عبد المقصود حسن داوود: 253-254، طبعة سنة 1999م، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر.

³ - انظر التوضيح: 3/ 312، مناهج التحصيل: 3/ 406، كفاية الطالب الرباني: 2/ 83، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني: 2/ 83.

⁴ - انظر العزيز شرح الوجيز، للرافعي: 8/ 135.

⁵ - انظر الفروع: 5/ 232، الإنصاف: 8/ 196.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

وعلل هؤلاء قولهم: بأنه إن قيل: إنه لا يجوز وطء المستحاضة، إلا عند خوف المشقة والعت، فهذا عيب؛ لأنه سيبقى ممتنعاً عن زوجته، إلا إذا حصلت له مشقة وعنت. وإن قيل: بجواز وطء المستحاضة كما هو الصحيح، فإن نفسه تنفر منها، ولا شك أن الاستحاضة تمنع من كمال الاستمتاع².

3- البَخَر: وهو نتن الفرج، أو رائحة منتنة تثور عند الجماع، وهو عيب عند المالكية، وألحق اللخمي (ت سنة 478 هـ) ببخر الفرج بخر الفم والأنف³؛ لأن نتن الأعلى أولى لقرب مضرتة⁴، وللحنابلة وجهان في بخر الفرج والفم⁵.

4- الباسور والناصور⁶: الباسور مرض يحدث فيه تمدد وريديّ دواليّ في الشَّرَج على الأشهر تحت الغشاء المخاطي، أو هو حَلَمَات نازفة في الغالب تتشكل في الدُّبُر نتيجة توسع بعض الأوردة، وقد تحتاج للاستئصال بالجراحة⁷. والناصور: قرحة تمتد في أنسجة الجسم على شكل أنبوبة ضيقة الفتحة، وكثيراً ما تكون حول المقعدة، وهو قرحة لا تزال تنتفض، وقد يستعصي شفاؤها، فكلما برئ جزء منها عاوده الفساد⁸.

¹ - انظر الشرح الممتع على زاد المستقنع، لمحمد بن صالح العثيمين: 214/12، الطبعة الأولى سنة 1427هـ، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.

² - انظر التوضيح: 3/ 312-314، شرح الخرشي على خليل مع حاشية العدوي: م2/ج3/237، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: 439/2.

³ - انظر التوضيح: 3/ 312-314.

⁴ - انظر المغني: 56/10-57، الفروع: 5/231، تصحيح الفروع: 5/231-232، الإنصاف: 191/8-192، التوضيح: 3/ 312-314، شرح الخرشي على خليل مع حاشية العدوي: م2/ج3/237، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: 439/2.

⁵ - المغني: 10/59، الفروع: 5/232، الذخيرة: 4/ 421، الإنصاف: 8/193-194.

⁶ - المعجم الوسيط: 56، الموسوعة الطبية الفقهية: 618.

⁷ - المعجم الوسيط: 917.

⁸ - المغني: 10/59، الفروع: 5/232، الذخيرة: 4/ 421، الإنصاف: 8/193-194.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

5- القروح السيالة في الفرج: وهو رأي أبي الخطاب (ت سنة 510 هـ)، وصححه الحنابلة، قال أبو الخطاب - تعليقا على قول أبي بكر وأبي حفص: «يثبت الخيار فيما إذا كان أحدهما لا يستمسك بوله ولا نحوه- يُخَرَّجُ على ذلك من به باسور وناسور وقروح سيالة في الفرج»¹.

قال ابن مفلح (ت سنة 763 هـ): وَصَحَّحَ في المذهب ثبوت الخيار في البَحْرِ، واستطلاق البول والنحو (أي الغائط)، والباسور والناسور، والقروح السيالة في الفرج². وقال القاضي حسين من الشافعية بثبوت الخيار بالقروح السائلة، وما في معناها، ويقال: إن الشيخ أبا عاصم حكاه قولاً عن الشافعي رحمته الله³.

6- البول في الفراش: والمقصود به التبول اللاإرادي أثناء النوم، ولا خيار بالبول في الفراش على الأرجح، ولا بكثرة القيام للبول من باب أولى، إلا لشرط سابق⁴.
7- القرع في المرأة؛ وهو قول ابن حبيب من المالكية؛ لأن رأس المرأة مما يغطي عادة، فلا يظهر القرع، فهو من العيوب التي تخفى على الرجال، وهذا القول خلاف المشهور في المذهب⁵، واختلف الحنابلة في الرد بالقرع في الرأس إذا كانت له رائحة منكراً⁶.

¹ - الفروع: 233/5، الإنصاف: 194/8.

² - انظر العزيز شرح الوجيز، لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود: 135/8، الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

³ - انظر الشرح الكبير، مع حاشية الدسوقي: 438/2، شرح الخرشي على مختصر خليل مع حاشية العدوي: م2/ج3/236.

⁴ - انظر الذخيرة: 420/4، التوضيح: 312/3، مناهج التحصيل: 413/3.

⁵ - انظر الفروع: 231/5، الإنصاف: 196/8.

⁶ - انظر الإنصاف: 196/8.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

- 8- روائح الإبط الكريهة التي تثور عند الجماع: نص عليها ابن رجب الحنبلي (ت سنة 795 هـ) وألحقها بالقرع في الرأس إذا كان له ريح منكراً¹.
- 9- الحرق بالنار في فرج المرأة: نص عليه ابن أبي زيد القيرواني (ت سنة 386 هـ)، واللخمي² (ت سنة 478 هـ).

10- الشيخوخة: ويفهم من كلام أبي البقاء العكبري (ت سنة 538 هـ) من الحنابلة الميل إلى عد الشيخوخة في أحد الزوجين عيباً، ولم ينسب هذا الرأي لنفسه ولا لغيره، بل قال: «ولو ذهب ذاهب إلى أن الشيخوخة في أحدهما يفسخ بها، لم يبعد»³. فإذا كان فارق السن بين الزوجين كبيراً، وكان أحدهما مسناً؛ أي في مرحلة الشيخوخة، كان للأصغر منهما حق طلب التفريق؛ لفوات المقصود من الزواج؛ وهو الاستمتاع، فإذا عقد الرجل على امرأة معتقداً أنها شابة، ثم تبين له بعد العقد أنها عجوز، وقد دُلَّسَ عليه، أو وجدت المرأة الرجل شيخاً، جاز لهما طلب فسخ الزواج. وقال ابن المواز من المالكية: «ولا ترد إذا وجدها عجوزاً»⁴، وهو مذهب جمهور الفقهاء، واعتبار الشيخوخة عيباً من العيوب المحيضة للتفريق يتمشى مع قول القائلين بخيار الرد بكل عيب ينفر منه أحد الزوجين، ولا يحصل به مقصود الزواج من المودة والرحمة؛ وهو مذهب ابن القيم وغيره، كما سيأتي، واختار محمد بن صالح العثيمين اعتبار الشيخوخة عيباً؛ ترجيحاً لمذهب ابن القيم⁵.

11- العرج في المرأة: وهو قول ابن حبيب من المالكية⁶. وأرى أن كثيراً من العيوب السابقة يمكن إزالتها بالمعالجة، وعليه فلا يجوز التفريق بسببها إلا إذا امتنعت المرأة عن المعالجة¹.

¹ - انظر التوضيح: 312/3.

² - الإنصاف: 196/8.

³ - التوضيح: 313/3.

⁴ - انظر الشرح الممتع على زاد المستقنع: 221/12.

⁵ - انظر نفس المصدر.

⁶ - انظر شرح قانون الأحوال الشخصية، د. محمود علي السرطاوي: 313.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

المبحث الثاني: موقف بعض قوانين الأحوال الشخصية من التفريق بالعيوب

أولاً-: موقف قانون الأسرة الجزائري من التفريق بالعيوب

أعطى المشرع الجزائري في قانون الأسرة الزوجة الحق في طلب التطليق بسبب العيوب التي تحول دون تحقيق الهدف من الزواج، حيث نص في المادة 53 على ما يلي: «يجوز للزوجة أن تطلب التطليق للأسباب التالية: ... 2- العيوب التي تحول دون تحقيق الهدف من الزواج ... 10- وكل ضرر معتبر شرعاً».

ويلاحظ على هذا النص أن المشرع الجزائري قد أخذ بمذهب الحنفية في اعتبار حق طلب التفريق بسبب العيوب للزوجة فقط؛ لأن الزوج في نظرهم يمكنه دفع الضرر عن نفسه بالطلاق الذي يملكه، وأخذ بمذهب القاضي شريح وابن شهاب الزهري، وأبي ثور، ومحمد بن الحسن الشيباني من الحنفية، وابن القيم من الحنابلة في تحديد ماهية العيب وهو كل عيب يكون سبباً في النفور، ولا يحصل به مقصود الزواج من المودة والرحمة؛ ولذلك قضت المحكمة العليا باعتبار عقم الزوج عيباً يميز للزوجة طلب التطليق إذا كان بين الدخول وطلب التطليق مدة طويلة لم ينجب خلالها الزوج، كما سيأتي.

ثانياً-: موقف قانون الأحوال الشخصية المصري من التفريق بالعيوب

نص المشرع المصري في المواد 9، 10، 11، من القانون رقم 25 لسنة 1920م على أحكام التفريق للعيوب، وأبقى عليها في القانون رقم 1 لسنة 2000م المعدل للقانون السابق، فنص في المادة 9 على أنه: «للزوجة أن تطلب التفريق بينها وبين زوجها إذا وجدت به عيباً مستحكماً لا يمكن البرء منه، أو يمكن البرء منه بعد زمن طويل ولا يمكنها البقاء معه إلا بضرر؛ كالجنون، أو الجذام، أو البرص، سواء كان هذا العيب بالزوج قبل العقد ولم تعلم به، أو حدث بعد العقد ولم ترض به، فإن تزوجته عالمة بالعيوب، أو حدث العيب بعد العقد ورضيت به صراحة أو دلالة بعد علمها فلا يجوز التفريق».

¹ - انظر المذكرة الإيضاحية لقانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية: 196 - 199.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

ونص في المادة 10 من ذات القانون على أن: «الفرقة طلاق بائن»، ونصت المادة 11 على أنه: «يستعان بأهل الخبرة في العيوب التي يطلب فسخ الزواج من أجلها». ونصت المادة الثالثة من القانون رقم 1 لسنة 2000م أنه: «يجب على القاضي في التطبيق بالعيوب الأخذ بأرجح الأقوال في مذهب الإمام أبي حنيفة». ويلاحظ على هذه النصوص القانونية أن المشرع لم يضع العيوب تحت الحصر، ولكنه أورد لها أمثلة، وأوجب على القاضي الأخذ بأرجح الأقوال في المذهب الحنفي في التطبيق بالعيوب، واشترط عدة شروط لكي يحكم القاضي بالفسخ للعيوب. ولم يتعرض القانون المصري لحالة ما إذا وجد الزوج عيباً بالزوجة، ومن ثم يرجع بشأنها إلى أرجح الأقوال في المذهب الحنفي عملاً بالمادة الثالثة، والمذهب الحنفي ينص في هذه الحالة على أنه لا يجوز للرجل طلب التفريق لأجل العيب؛ لأنه يملك إيقاعه بنفسه دون حاجة إلى اللجوء للقضاء؛ حتى لا يتم التشهير بالمرأة في ساحات المحاكم دون مقتضى من الضرورة.

ثالثاً:- موقف قانون الأحوال الشخصية الإماراتي من التفريق بالعيوب

أجاز قانون الأحوال الشخصية الإماراتي لكل واحد من الزوجين أن يطلب فسخ الزواج إذا وجد في الآخر علة منفرة أو مضرة؛ كالجنون، والجذام، والبرص، أو علة تمنع المتعة الجنسية؛ كالعنة، في الرجال، والقرن في النساء، سواء كانت تلك العلة موجودة قبل العقد أو حدثت بعده، شريطة أن تكون العلة مستحكمة، حيث نصت الفقرة الأولى من المادة 112 من القانون المذكور على ما يلي: «إذا وجد أحد الزوجين في الآخر علة مستحكمة من العلل المنفرة أو المضرة؛ كالجنون، والبرص، والجذام، أو التي تمنع حصول المتعة الجنسية؛ كالعنة، والقرن ونحوهما، جاز له أن يطلب فسخ الزواج، سواء أكانت تلك العلة موجودة قبل العقد أم حدثت بعده».

ونصت الفقرة الثانية من نفس المادة على أنه: «يسقط حقه في الفسخ إذا علم بالعلة قبل العقد أو رضي بها بعده صراحة أو دلالة».

واستثنت الفقرة الثالثة من سقوط حق الفسخ المنصوص عليه في الفقرة الثانية: حق الزوجة في طلب الفسخ للعلة المانعة من المتعة الجنسية حيث نصت على أنه لا

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

يسقط بحال؛ بمعنى أن لها حق الفسخ مطلقاً، ولو كانت عالمة راضية، أو كانت علة الزوج الجنسية طارئة بعد الدخول؛ صيانة لها، وهو مذهب أبي ثور. ونظر المحكمة في دعوى فسخ الزواج للعلل الجنسية في جلسة سرية، وهو ما نصت عليه الفقرة الخامسة. كما نصت المادة 113 على أن العلل المذكورة في المادة 112 إذا كانت غير قابلة للزوال تفسخ المحكمة الزواج في الحال دون إمهال.

وقد أخذت المادة 112 بالمذهب المالكي والشافعي والحنبلي في أن لكل واحد من الزوجين حق فسخ الزواج إذا وجد بصاحبه عيباً، وأخذت برأي ابن القيم في أن العيوب غير محصورة؛ إذ ذهبت إلى أن معيار العلل المقصودة هنا هو: كل عيب ينفر أو يتضرر منه أحد الزوجين، أو يمنع من حصول المتعة الجنسية. وقد رأى المشرع الإماراتي أنه من العدل أن يكون التفريق للعلل فسخاً محضاً لا طلاقاً؛ طبقاً لمذهب الشافعي وأحمد، فلا ينقص به عدد الطلقات، ولا يترتب عليه من الآثار المالية، إلا ما يترتب على الفسخ¹.

الفصل الثاني: موقف فقهاء الشريعة الإسلامية وبعض قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية من التفريق بالعدم.

مبحث تمهيدي: في تعريف العقم

لغة: العقم حالة تحول دون التناسل في الذكر والأنثى، أو هو عدم القدرة على الإنجاب، يقال: عَقِمَت المرأة: عَقُمًا وَعَقَمًا، فهي عَقِيمٌ، والجمع عَقَائِمٌ، وَعُقْمٌ، وَعَقْمٌ الرجل، فهو عَقِيمٌ، والجمع عَقَمَاءُ وَعَقَامٌ وَعَقَمَى، ويقال أيضاً رَيْحٌ عَقِيمٌ؛ أي لم تأت بمطر، ويوم عَقِيمٌ: لا هواء فيه، شديد الحر، وعَقْلٌ عَقِيمٌ؛ أي لا خير فيه ولا ثمرة منه².

والعقم يكون في الرجال وفي النساء، قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكَورَ أَوْ يَزْوَجَهُمْ ذَكَرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾ [سورة الشورى: 49-50].

¹ - انظر لسان العرب: 236/10-237، المعجم الوسيط: 217.

² - الأمراض النفسية جسدية، أمراض العصر، أ.د. فيصل محمد خير الزرادر: 332، الطبعة الأولى سنة 1420هـ-2000م، دار النفائس، بيروت، لبنان.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

طبيا: يعرف العقم بأنه العجز عن الحمل أو الإخصاب خلال فترة الفاعلية الجنسية السليمة. ولا يعتبر عادة الزواج عقيما ما لم تمر سنة على عملية الجماع دون استعمال وسائل منع الحمل¹.

وعرفه بعضهم بأنه عدم القدرة على الحمل بعد عام أو أكثر من ممارسة الجنس بانتظام أثناء فترة التبويض².

المبحث الأول: موقف فقهاء الشريعة الإسلامية من التفريق بين الزوجين

بسبب العقم

قد يكون الزوج عقيما لا يولد له، ولا أمل في شفائه، وقد تكون الزوجة عاقرا لا تلد، ولا يرجى شفاؤها، ويرغب الطرف الآخر في الإنجاب ويتمسك به، ويطالب بالتفريق بسبب العقم، فهل يجوز له ذلك، وهل يعد العقم عيبا؟. **اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة آراء:**

الرأي الأول: يعد العقم عيبا من العيوب التي تجيز التفريق بين الزوجين؛ وبناء على ذلك للمتضرر من الزوجين خيار فسخ النكاح، وهو قول عمر بن الخطاب (ت سنة 23هـ)، والحسن البصري (ت سنة 110 هـ)، وابن القيم من الحنابلة³. وهذا المذهب هو أيضا مذهب القاضي شريح، وابن شهاب الزهري، وأبي ثور من القائلين بالتفريق بين الزوجين بكل عيب ينفر منه أحد الزوجين، ولا تتحقق به مقاصد الزواج من المودة والرحمة⁴.

قال الحسن البصري: «إذا وجد الآخر عقيما يُخَيَّر»⁵.

¹ - الوصفة الطبية للعلاج بالتغذية، د. جيمس ف. بالش، ود. فيليس أ. بالش، ترجمة مكتبة جرير: 482، الطبعة الثانية، مكتبة جرير، الرياض، المملكة العربية السعودية.

² - انظر زاد المعاد: 165/5، 166.

³ - انظر زاد المعاد: 165/5، 166.

⁴ - انظر المغني: 59/10.

⁵ - انظر زاد المعاد: 165/5، 166.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي
أدلة هذا المذهب:

استدل ابن القيم¹ بما رواه ابن سيرين «أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث رجلا على السَّعَاية، فأتاه فقال: تزوجت امرأة، فقال له عمر: أخبرتها أنك عقيم لا يولد لك؟ قال: لا، قال: فأخبرها وخيرها»².

الرأي الثاني: لا يعدّ العقم عيبا من عيوب الزواج، وبناء على ذلك لا يثبت لأحد الزوجين حق طلب التفريق بسبب عقم الآخر، وإليه ذهب الجمهور من الحنفية³ والمالكية والشافعية والحنابلة؛ فالعقم عندهم لا يندرج ضمن العيوب التناسلية التي تبيح للمرأة طلب التطليق، ذلك أنه لا يؤثر على معاشرة الرجل لزوجته جنسيا، كما أن عدم الإنجاب لا يحول دون وجود المودة والسكينة بينهما، فيتحقق مقصود الزواج بدون الإنجاب، وإن كان يترتب على الإنجاب في الجملة حفظ النوع البشري وبقائه، إلا أنه هبة من الله تعالى ومظهر من مظاهر قدرته، قال تعالى: ﴿لله ملك السموات والأرض يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور، أو يزوجهم ذكرانا وإناثا ويجعل من يشاء عقيما، إنه عليم قدير﴾ [سورة الشورى: الآية 49-50].

فالعيوب المعتبرة عند جمهور الفقهاء هي العيوب التناسلية التي تمنع الجماع؛ كالجَبِّ في الرجال، والرَّتْق في النساء، أو تلك التي تمنع اللذة أو تنقصها؛ كالْعَقْل، والبَخَر، والإفضاء أو الفتق، وكذلك العيوب التي توجب نفورا في النفس بمنع قربان صاحب العيب بالكلية ومسه؛ كالجُدَام، والبرص، والجنون. وهذا المذهب هو أيضا مذهب الظاهرية ومن وافقهم من القائلين بعدم التفريق بين الزوجين بسبب العيوب مطلقا.

¹ - المصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعائي، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي: 162/6، كتاب النكاح، باب الرجل العقيم، حديث رقم 10346-10348، وانظر زاد المعاد: 165/5، 166.

² - حق طلب التفريق بسبب العيوب عند الحنفية حق خاص بالمرأة دون الرجل، والعيوب التي تجيز للمرأة عندهم طلب فسخ النكاح بسبب العيب ليس منها العقم. وأما الرجل فإنه يمكنه أن يدفع ضرر العيب عن نفسه بما جعله الله في يده من الطلاق.

³ - انظر المغني: 60-59/10.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

واستحب الإمام أحمد أن يخبر الرجلُ العقيمُ المرأةَ التي يريد الزواج بها بعقمه قبل النكاح، حتى تختار بين الإقدام عليه وبين الإحجام، فقد تكون حريصة على الإنجاب¹، ومعنى هذا أن المرأة لا يستحب لها أن تخبر الرجل الذي يريد الزواج بها بعقمها، لأن الإنجاب يتحقق له بالزواج من غيرها، ويلاحظ على مذهب الإمام أحمد ما يلي:

الأول: أن الإخبار عنده على سبيل الاستحباب لا اللزوم.

والثاني: استحباب إخبار الرجل المرأة بعقمه قبل الزواج، لا العكس، فالمرأة عنده غير مطالبة بإخبار الرجل بعقمها.

والثالث: أن الإخبار يكون قبل النكاح؛ حتى تختار المرأة بين الإقدام على الزواج وبين التراجع عنه، ومعنى هذا أن الإخبار بعد النكاح لا فائدة فيه؛ إذ لا يعطيها حق الفسخ، وهذا ما نص عليه ابن قدامة في قوله: «و هذا في ابتداء النكاح، فأما الفسخ فلا يثبت به»².

وهذه الأمور تدل على أن العقم عند الإمام أحمد ليس عيباً، وهذا بخلاف الحسن البصري الذي يعده عيباً يميز لكلا الزوجين خيار الفسخ.

وفيما يلي نورد بعض أقوال الفقهاء في عدم عدّ العقم عيباً من العيوب التي تجيز الرد:

قال الشافعي: «ولو نكحها، وهو يقول: أنا عقيم، أو لا يقوله حتى ملك عُقْدَتَهَا، ثم أَقَرَّ به، لم يكن لها خيار؛ وذلك أنه لا يعلم أنه عقيم أبداً حتى يموت، لأن ولد الرجل يبطئ شاباً ويولد له شيخاً، وليس لها في الولد تخيير، إنما التخيير في فقد الجماع»³.

وقال ابن قدامة (ت سنة 620هـ): «... وما عدا هذه (العيوب) فلا يُثبت الخيار، وجهاً واحداً... ولا نعلم في هذا بين أهل العلم خلافاً، إلا أن الحسن قال: إذا

¹ - المغني: 60-59/10.

² - الأم: 44/5.

³ - المغني: 60-59/10.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

وجد الآخر عقيماً يخير، وأحبَّ أحمد تبين أمره، وقال: عسى امرأته تريد الولد، وهذا في ابتداء النكاح، فأما الفسخ فلا يثبت به»¹.

قال البهوتي (ت سنة 1051هـ) من الحنابلة: «(ولو بان) أحدهما (عقيماً) فلا خيار للآخر»².

وقال الخطاب (ت سنة 954 هـ): «وأما العقم فالظاهر أنه لا يجب إخبارها به؛ لأنه ليس بعيب يوجب الخيار، ولأنه لا يقطع به»³.

وقال العدوي: «إذا كان مقطوع الأنثيين قائم الذكر، فيشترط أن يكون لا يُمنّي، فإن أمني فلا ردّ، ولا تُردُّ العقيم»⁴.

وقال الخرشي (ت سنة 1111هـ) عند الكلام على عيوب النكاح المختصة بالرجال: «منها الخصى المقطوع الأنثيين وقيدته في «الجواهر» بما إذا لم يُنزَلْ؛ لأن الخيار إنما هو لعدم تمام اللذة، لا لعدم الوطء، ولذلك لا ترد العقيم»⁵.

ومعنى كلام ابن شاس (ت سنة 610 هـ) في «الجواهر» أن للزوجة حق خيار الرد بالعيب إذا وجدت زوجها مقطوع الخصيتين، إذا كان لا ينزل عند الجماع، وهذا لعدم اكتمال لذتها؛ لأن كمال اللذة لا يحصل للمرأة إلا بالإنزال، ولذلك لم يكن للزوج أن يعزل إلا بإذن زوجته، وأما إذا كان ينزل فليس لها الحق في الفسخ؛ لا اكتمال لذتها بالجماع والإنزال، ولهذا السبب لا ترد الزوجة العقيم. وفي «البحر الزخار»⁶ للزبدي: «و لا فسخ بكون أيهما عقيماً».

¹ - كشف القناع على متن الإقناع، لمصور بن يونس البهوتي: 112/5.

² - مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: 20/5.

³ - حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني: 85/2.

⁴ - انظر شرح الخرشي على مختصر خليل: م2/ج3/ص236.

⁵ - أحمد بن يحيى بن المرتضى الزبدي: 63/4، طبعة دار الكتاب الإسلامي، اليمن.

⁶ - انظر الأم: 44/5، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني: 83/2، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، لشمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود: 340/4، الطبعة الأولى سنة 1415هـ-1994م، دار الكتب العلمية، بيروت.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

و استدل أصحاب هذا المذهب بما يلي:

1- إن العيب الذي يجيز طلب التفريق بين الزوجين هو ما يمنع الوطء أو يمنع لذته، والعقم ليس كذلك¹.

2- لو ثبت طلب التفريق بسبب العقم، لثبت حق طلب التفريق لمن تزوج بآيسة، وهو لا يعلم، ولا أحد يقول بذلك. وبعبارة أخرى قياس المرأة العقيم على المرأة الآيسة، فكما لا يُفسخ نكاح من تزوجت بعد سن اليأس لعدم الإنجاب، لا يفسخ نكاح المرأة العقيم بسبب عقمها؛ لأن العلة فيهما واحدة ، وهو عدم القدرة على الإنجاب. وإذا ثبت هذا في المرأة العقيم ثبت هذا في الرجل العقيم أيضاً².

3- العقم أمر غير مقطوع به، فقد لا ينجب الإنسان في شبابه، وينجب في كبره³.

الرأي الثالث: ثبوت خيار فسخ النكاح بسبب العقم للزوجة دون الزوج، فإذا كان الزوج عقيماً فللمرأة الخيار في طلب فسخ النكاح، وإن كانت الزوجة عقيماً فليس للزوج خيار فسخ النكاح. وهو رأي الدكتور عبد الكريم زيدان⁴، لكن قيده بجملة من القيود؛ وهي:

1- أن لا يكون لها ولد من غيره، أو منه قبل أن يصير عقيماً؛ لأنه إذا كان لها ولد، فقد أصبحت أما، وبالتالي قد حققت ما كانت تأمله؛ وهي أن تصير أما، فلا يكون عقمه مبرراً للتفريق وفسخ النكاح؛ لعدم لحوق ضرر بها بالقدر الذي يبرر التفريق.

¹ - انظر المغني: 60-59/10.

² - انظر الأم: 44/5، المغني: 60-59/10.

³ - انظر الفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية: 39/9 - 40، الطبعة الأولى سنة

1413هـ - 1993م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

⁴ - انظر نفس المرجع.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

2- أن يثبت بالفحص الطبي والتحليل الطبية عقمه وعدم احتمال زوال هذا العقم أو يغلب على الظن ذلك؛ إذا لم يتيسر اليقين؛ لأن غلبة الظن تقوم مقام اليقين فيما لا سبيل للوقوف عليه إلا بذلك.

3- أن يمضي على الدخول ما لا يقل عن أربع سنوات؛ للتثبت من عقمه، ومن رغبة الزوجة في التفريق وإصرارها عليه.

واستدل الدكتور عبد الكريم زيدان على رأيه هذا: بأن الزوج إذا وجد زوجته عقيماً، فإنه يمكنه الزواج بأخرى، وبالتالي تتحقق رغبته في الولد، فلا حاجة لإثبات خيار الفسخ له؛ لأن الفسخ استثناء، ولا يصار إلى الاستثناء إلا بمبرر مقبول، وعقم الزوجة ليس مبرراً مقبولاً؛ لأنه يمكنه الزواج بأخرى، وأما المرأة إذا وجدت زوجها عقيماً، فإنه يفوتها المأمول في أن تكون أما بالبقاء في عصمته، فيصيبها ضيق وألم، ويلحقها ضرر معنوي لا يقلُّ عن الضرر المادي، والعيب الذي يسبب ضرراً يعتبر مبرراً للمضرور بطلب التفريق وفسخ النكاح¹.

ترجيح

رأي الجمهور في أن العقم لا يعد عيباً يصلح التفريق به بين الزوجين مبني على أن العيوب محصورة في العيوب التناسلية (داء الفرج) والعيوب المنفرة أو الضارة، وحصر العيوب لا يحقق الغرض الذي من أجله شرع التفريق بالعيوب؛ لأن ثبوت الخيار في إنهاء العقد بسبب العيب كان ملاحظاً فيه الضرر الذي يلحق أحدهما من عيب الآخر، والذي يحول دون تحقيق المقصود من العقد على وجهه الصحيح؛ ذلك أنه إذا كان المعنى في بعض العيوب المنصوص عليها موجبا لعدم تحصيل مقاصد العقد من الوطاء أو كماله، ومحدثاً لنفرة عند الزوج الآخر بما يؤدي أيضاً إلى خلل في المقصود من العقد، فإن من العيوب غير المنصوص عليها ما يوجد فيه هذا المعنى ويزيد عليه؛ كمرض الإيدز، فإنه من الأمراض الجديدة الفتاكة، وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي جعله من الأمراض التي تثبت الخيار للسليم من الزوجين.

¹ - المجلة القضائية العدد الخاص باجتهاد غرفة الأحوال الشخصية والمواثيق، 2001، ص 119.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

وأما قياسهم المرأة العقيم على المرأة الآيسة، فجوابه أن الإياس ليس عيبا؛ ولذلك لا يفسخ به النكاح باتفاق، وأما العقم فهو عيب، ولكن الخلاف في هل هو من العيوب التي يجوز التفريق بها أو لا؟.

وأما قولهم إن العقم أمر غير مقطوع به، فقد لا ينبج الإنسان في شبابه، وينجب في كبره، فجوابه أن الطب الحديث يمكنه اليوم معرفة العقم الدائم الذي لا يمكن علاجه ولا يمكن للإنسان أن ينبج معه، والعقم القابل للعلاج الذي يمكن للإنسان أن ينبج معه.

وأما الرأي الثالث القائل بثبوت خيار فسخ النكاح بسبب العقم للزوجة دون الزوج، فجوابه أنه إذا ثبت للزوجة حق التفريق بسبب العقم ثبت للزوج كذلك حق التفريق بالعقم، والقول بأن الزوج يمكنه الزواج بأخرى إذا وجد زوجته عقيما، ليس صحيحا على إطلاقه؛ لأن التعدد له شروطه التي لا تتوفر في كل أحد ولا يستطيعها كل أحد أهمها القدرة على الإنفاق، والتعدد أضحى أمرا استثنائيا نادرا، بل أصبح مبدأ وحدة الزوجة هو الغالب الأعظم، إضافة إلى القيود الشديدة والصارمة التي فرضتها أكثر القوانين العربية على التعدد. ولا يقال بأن الزوج يملك رفع ضرر العقم عنه بالطلاق؛ لأن الزوج يلزمه بالطلاق المهر كله أو نصفه، وإذا فسخ العقد قبل الدخول لم يلزمه شيء من المهر.

لكل هذا نختار القول الأول الذي يُعَدُّ العقم عيبا من العيوب التي تجيز التفريق بين الزوجين؛ وهو قول القائلين بالتفريق بين الزوجين بكل عيب ينفر منه أحد الزوجين، ولا تتحقق به مقاصد الزواج من المودة والرحمة، كما سبق.

المبحث الثاني: موقف قوانين الأحوال الشخصية من التفريق بين الزوجين

بسبب العقم

أ-موقف المشرع الجزائري من فسخ النكاح بالعقم

سبق أن قانون الأسرة الجزائري أعطى في الفقرة الثانية من المادة 53 للزوجة دون الزوج الحق في طلب التطليق بسبب العيوب التي تحول دون تحقيق الهدف من الزواج، والنص عام في العيوب يمكن سحب حكمه على كل ما يعد عيبا عرفا إذا كان يؤثر على

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

الحياة الزوجية ويحول دون استقرارها وتحقيق مقاصدها، كما سبقت الإشارة إلى أن المشرع الجزائري قد أخذ في هذه الفقرة بمذهب الحنفية في اعتبار حق طلب التفريق بسبب العيوب للزوجة فقط؛ لأن الزوج يمكنه دفع الضرر عن نفسه بالطلاق الذي يملكه، وأخذ بمذهب القاضي شريح، وابن شهاب الزهري، وأبي ثور، ومحمد بن الحسن الشيباني من الحنفية، وابن القيم من الحنابلة في تحديد ماهية العيب وهو كل عيب يكون سببا في النفور، ولا يحصل به مقصود الزواج من المودة والرحمة.

وبناء على التعميم الوارد في العيوب في الفقرة الثانية، فإن عقم الزوج يعد عيبا يجيز للزوجة طلب التطلق، وهو ما ذهبت إليه المحكمة العليا في قرارها الصادر بتاريخ 1999/02/6 في قضية (ض.ب) ضد (ر.ح)، ملف رقم 213571، حيث قضت باعتبار عقم الزوج عيبا يجيز للمرأة طلب التطلق إذا كان بين الدخول وطلب التطلق مدة طويلة لم ينجب خلالها الزوج، ونصُّ القرار كما يلي: «من المقرر قانونا أنه يجوز للزوجة أن تطلب التطلق لكل ضرر معتبر شرعا، ومتى تبين في قضية الحال أن المعاشرة الزوجية كانت طويلة بين الزوجين، وأن الطاعن لم ينجب أطفالا طيلة هذه المدة الطويلة؛ مما أدى بالزوجة إلى أن تطلب التطلق؛ لتضررها لعدم الإنجاب، وعليه فإن قضاة الموضوع بقضائهم بتطبيق الزوجة بسبب العيب الذي يحول دون تحقيق الهدف من الزواج، طبقوا القانون تطبيقا سليما. ومتى كان كذلك استوجب رفض الطعن»¹.

ب- موقف المشرع المصري من التفريق بين الزوجين بالعقم

قدمنا أن قانون الأحوال الشخصية المصري رقم 25 لسنة 1920م نص في المادة 9 على أن للزوجة أن تطلب التفريق بينها وبين زوجها إذا وجدت به عيبا مستحكما لا يمكن البرء منه، أو يمكن البرء منه بعد زمن طويل، ولا يمكنها البقاء معه إلا بضرر؛ كالجنون، أو الجذام، أو البرص، وسبقت الملاحظة على هذا النص بأن المشرع لم يضع

¹ - انظر أحكام الأسرة الإسلامية فقها وقضاء طبقا لآخر التعديلات الصادرة بالقانون رقم 1 لسنة 2000، حسن حسنين: 313، الطبعة الأولى سنة 1422هـ-2001م، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

العيوب تحت الحصر، ولكنه أورد لها أمثلة، وأوجب على القاضي في المادة 3 من القانون رقم 1 لسنة 2000م الأخذ بأرجح الأقوال في المذهب الحنفي في التطليق بالعيب.

كما سبق أن المشرع المصري لا يميز للرجل طلب التفريق إذا وجد عيباً بزوجه؛ لأنه يملك إيقاع الطلاق بنفسه دون حاجة إلى اللجوء للقضاء.

وأما بالنسبة لطلب الزوجة التطليق بسبب عقم الزوج أو بسبب عدم إنجابها، فلم ينص عليه المشرع المصري صراحة كعيب من العيوب التي يفسخ بها الزواج، وإذا ما رجعنا إلى المذهب الحنفي كما تنص عليه المادة الثالثة من قانون الأحوال الشخصية المصري لسنة 2000م، فإننا نجد أن العقم لا يندرج ضمن العيوب التناسلية التي تبيح للمرأة طلب التطليق؛ ذلك أنه لا يؤثر على قربان الرجل لزوجه وإتيانها شرعاً، كما أن عدم الإنجاب لا يمنع من توافر المودة والرحمة بين الزوجين¹.

وقد ورد في المذكرة الإيضاحية تعليقا على نص المادتين 9، 11 من القانون رقم 25 لسنة 1920م أنه: «باستقراء نصوص الشريعة الإسلامية الغراء يتبين أن المقصود من الزواج ليس هو مجرد التناسل، وإلا لما صح زواج الآيسة، وعدم وجود الذرية لا يمنع من أن يكون كل من الزوجين سكناً للآخر، كما لا يحول دون قيام المودة والرحمة بينهما، وإن كان يترتب على الزواج كنظام في الجملة التناسل وحفظ وبقاء النوع البشري، إلا أن الرزق بالذرية هبة من الله تعالى، ومظهر من مظاهر القدرة الإلهية في المنح والمنع والعطاء والحرمان، فلا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع. مهما كانت السلامة الجسدية للزوجين أو سقامتها باعتبار أن الذرية من خلق الله تعالى الدالة على قدرته»².

وقد قضت محكمة النقض بأن عدم الرزق بالأولاد لا يعد في ذاته عيباً، وبالتالي لا يجوز سبباً للتطليق، إلا إذا اقترن بعيب آخر لا يُمكن للزوجة المقام معه إلا بضرر³، كما قضت بأن الزوجة إذا طلبت التطليق على زوجها لعدم قدرته على الإنجاب، وجب على

¹ - أحكام الأسرة الإسلامية فقها وقضاء: 313.

² - محكمة النقض جلسة 1997/12/29، الطعن رقم 357، لسنة 63ق، لم ينشر بعد، أحكام الأسرة الإسلامية، فقها وقضاء: 313.

³ - محكمة النقض جلسة 1996/9/23، الطعن رقم 387، لسنة 62ق، لم ينشر بعد، أحكام الأسرة الإسلامية، فقها وقضاء: 313.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي
القاضي رفض دعواها؛ لأن عدم الإنجاب ليس مبرراً للتطليق؛ إذ لا دخل للإنسان في ذلك¹.

ج- موقف المشرع الإماراتي من التفريق بين الزوجين بسبب العقم

نصت المادة 114 من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي على أنه: «لكل من الزوجين حق طلب التفريق... 2- إذا ثبت بتقرير طبي عقم الآخر، بعد زواج دام خمس سنوات، وبعد العلاج الطبي، وبشرط عدم وجود أولاد لطالب الفسخ، وأن لا يتجاوز عمره أربعين سنة...». وجاء في المذكرة الإيضاحية في تفسير هذه المادة: «وقد استمد القانون حكم هذه المادة مما رواه ابن سيرين من أن عمر بن الخطاب بعث رجلاً على بعض السعاية، فتزوج امرأة وكان عقيماً، فقال له عمر رضي الله عنه: «أعلمتها أنك عقيم؟ قال: لا، قال: انطلق فأعلمها ثم خيرها، ووجه دلالة هذا الأثر أن عمر بن الخطاب اعتبر السكوت عن العقم تدليلاً وتغريراً، ولهذا أمره أن يذهب لزوجته ويخبرها بأنه عقيم ويخبرها. أما الفقرة الثانية من المادة 114، فإنها أعطت للزوجين حق فسخ العقد لعدم الإنجاب، ذلك أن الغاية من الزواج هو التناسل، فمن الظلم أن يحرم أحد الزوجين من طفل، ما دام قادراً على إنجاب الولد والذرية، فمن المصلحة للمجتمع تمكين أحد الزوجين من طلب الفسخ لعدم الإنجاب، ومصدر هذا الحكم الوارد في هذه الفقرة أن الفقهاء الذين لم يحصرُوا العيوب، قد ذكروا من العيوب التي تجيز الفسخ لأحد الزوجين ما تكون أقل في خطورتها من العقم، فهذا أبو البقاء العكبري، بين أن الخيار لكل عيب، حتى قال: لو ذهب ذاهب إلى أن الشيخوخة في أحدهما يفسخ بها [لم يبعد]².

فقد أعطى المشرع الإماراتي لكلا الزوجين حق طلب فسخ عقد الزواج بسبب عقم الآخر، لكن قيد هذا الحق بعدة قيود:

1- عدم وجود أولاد لطالب فسخ عقد الزواج. ولم يُبيّن المشرع هل المقصود بعدم وجود أولاد لطالب الفسخ، أن لا يكون له أولاد من زوجه العقيم قبل أن يصاب بالعقم فقط، أو أن لا يكون له أولاد مطلقاً؛ سواء من زواج آخر أو من زوجه العقيم

¹ - انظر المذكرة الإيضاحية لقانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية: 199-201.

² - انظر المذكرة الإيضاحية لقانون الأحوال الشخصية في دولة الإمارات العربية: 199-201.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي
قبل أن يصاب بالعقم؟ والذي يبدو لي أنه قصد عموم الحالتين معا؛ لأن الرغبة في الولد
متحققة في الحالتين، فلو كان لطالب الفسخ أبناء من زواج آخر، فلا يحق له طلب
الفسخ.

2- التحقق من عقم المُدَّعى عليه بتقرير طبي.

3- القيام بالعلاج الطبي اللازم.

4- مضي خمس سنوات على الزواج.

5- عدم مجاوزة طالب الفسخ لسن أربعين سنة، فإذا جاوز الأربعين سنة فلا يحق
له طلب الفسخ، ولو تحققت فيه الشروط الأخرى¹.

* ولد اسماعيل راجي الفاروقي في مدينة يافا بفلسطين عام 1921م وبدأ دراسته على يد والده القاضي
الشرعي في البيت والمسجد، وزاول دراسته الابتدائية والثانوية في مدارس الدومينيكان الفرنسية في
مسقط رأسه، ثم ألتحق بالجامعة الأمريكية في بيروت وحصل منها على ليسانس فلسفة عام 1941م.
عمل محافظا لمدينة الخليل في ظل الانتداب البريطاني إلى غاية ميلاد الكيان الصهيوني في فلسطين عام
1948م ثم ألتحق بالمقاومة لفترة وجيزة وسافر بعدها للدراسة في الولايات المتحدة، ليحصل على
شهادتي الماجستير في فلسفة الأديان:

الأولى من جامعة INDIANA، والثانية من جامعة HARVARD عام 1951م وفي عام
1952م حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة Indiana وكان موضوع الرسالة
بعنوان: ((نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والأبستمولوجية للقيم)) وله أعمال تالية للدكتوراه في
جامعة الأزهر عن الإسلام، وأعمال عن المسيحية واليهودية في جامعة "ماكجيل" بكندا يتقن اللغات
الثلاث: العربية والفرنسية والإنجليزية قراءة وكتابة كتب بحوثا ومؤلفات علمية عديدة في الفلسفة
والاديان والإسلاميات عمل أستاذ زائرا في جامعات عربية وإسلامية، وتنقل بين جامعات امريكية
عديدة باحثا ومدرسا إلى حين وافته المنية عام 1986م بولاية بنسلفانيا في لولايات المتحدة الأمريكية.
ترأس مؤسسة الوقف الإسلامي بأمريكا الشمالية ثم جمعية علماء الاجتماع المسلمين عام 1972م
والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن عام 1981م ومن بين أعماله العلمية التي سعتمدها في كتابة
هذا البحث، مجلة المسلم المعاصر، وآخر مؤلفاته في مجال الدراسات الإسلامية:

1- التوحيد: ومضامينه على الفكر والحياة: TAWHID itsImplications for Thought
ANDLIFE 1982

2- أطلس الحضارة الإسلامية: The cultural ATLAS of Islam 1986.

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

لكن يلاحظ على هذا الشرط أن المشرع الإماراتي سوى بين الرجل والمرأة في عدم إباحة طلب الفسخ إذا جاوز الطالب سن الأربعين، مع أن هذا الشرط قد يبدو في المرأة معقولا؛ لأنه غالبا ما تدخل المرأة بعد هذه السن مرحلة اليأس، لكن الرجل إنجابه غير مرتبط بسن معينة، وحذا لو قصر المشرع هذا الشرط على المرأة ورجع في تحديد سن اليأس إلى خبرة الأطباء؛ لأنه لا معنى لطلب المرأة فسخ الزواج بعد سن اليأس؛ لأن طلب الفسخ لأجل الرغبة في الإنجاب من زوج آخر، فإذا بلغت سن اليأس لم يبق لها أمل في الإنجاب، فلا داعي لتمكينها من الفسخ في هذه السن بسبب عقم الزوج.

ترجيح

بناء على أن قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية مستمدة من الفقه الإسلامي في أغلبها، فإن التشريعات السابقة: (التشريع الجزائري، والمصري، والإماراتي) لم تخرج عن آراء فقهاء الشريعة الإسلامية في التفريق بين الزوجين بالعقم، فالمشرع الإماراتي أخذ بمذهب ابن القيم، والمشرع المصري أخذ برأي الجمهور عموما، ورأي الأحناف خصوصا، والمشرع الجزائري جمع بين مذهب ابن القيم ومذهب الحنفية، وهو أيضا رأي الدكتور عبد الكريم زيدان، وعليه فإن الراجح هو ما ذهب إليه المشرع الإماراتي، حيث سبق ترجيح مذهب ابن القيم في التفريق بين الزوجين بالعقم.

خاتمة

بعد استعراض مواقف فقهاء الشريعة الإسلامية ومواقف بعض التشريعات العربية في مجال الأحوال الشخصية من التفريق بين الزوجين بالعيوب، ثم موقفهم من التفريق بالعقم، خلصنا إلى النتائج التالية:

1- أن أكثر فقهاء الشريعة الإسلامية قد أعطوا للمتضرر من الزوجين من العيب الحق في إنهاء العقد إن رغب في ذلك.

2- أن الفقهاء قد اختلفوا في العيوب التي تجيز لأحد الزوجين طلب التفريق بين موسع ومضيق ومانع، فالموسع يرى التفريق بكل عيب ينفر منه أحد الزوجين، ولا تتحقق به مقاصد الزواج من المودة والرحمة، والمانع يرى منع التفريق بالعيوب مطلقا، والمتوسط حصر العيوب المجيزة للتفريق في نوعين: العيوب التناسلية، والعيوب المنفرة أو الضارة.

4- أن أكثر العيوب التي تكلم عنها الفقهاء القدامى يمكن اليوم معالجتها، وعليه فلا يجوز التفريق بسببها، إلا إذا امتنع صاحب العيب عن المعالجة، كما أنه قد ظهرت عيوب

التفريق القضائي بين الزوجين ----- د. عبد الباقي بدوي

وأمرض خطيرة لم ينص عليها الفقهاء مع أنها لا تقل خطورة عما ذكروه، بل ربما تزيد عليه؛ كمرض نقص المناعة المكتسب، والزهري، والمهريس، والسرطان، ولذلك كان الأخذ بمذهب ابن القيم من هذه الجهة راجحاً يتمشى مع ما يستجد من عيوب وعلل.

5- أن قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية لم تخرج عن آراء فقهاء الشريعة الإسلامية في التفريق بين الزوجين بالعيوب.

6- أن العقم يعد عيباً من العيوب التي تميز التفريق بين الزوجين؛ وبناء على ذلك للمتضرر من الزوجين خيار فسخ النكاح، وهو قول عمر بن الخطاب، والحسن البصري، وابن القيم، وهو أيضاً مذهب القاضي شريح، وابن شهاب الزهري، وأبي ثور من القائلين بالتفريق بين الزوجين بكل عيب ينفر منه أحد الزوجين، ولا تتحقق به مقاصد الزواج من المودة والرحمة.

7- أن العقم لا يعد عيباً عند جمهور الفقهاء القائلين بحصر العيوب في العيوب التناسلية والعيوب المنفرة، وكذلك عند المانعين من التفريق بين الزوجين بالعيوب مطلقاً.

8- ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى ثبوت خيار فسخ النكاح بسبب العقم للزوجة دون الزوج، لأن الزوج يمكنه الزواج بأخرى، إذا وجد زوجته عقيماً.

9- أن تشريعات الأحوال الشخصية في البلاد العربية لم تخرج عن الآراء الفقهية السابقة.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة الإسلامية
عند إسماعيل راجي الفاروقي
أ.د. عمار طسطاس
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

ملخص:

(المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة الإسلامية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي) يتمحور المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة الإسلامية عند الفاروقي حول عقيدة التوحيد باعتباره جوهر الاسلام، والاسلام جوهر الحضارة الإسلامية.

ويتألف التوحيد كجوهر حضاري من جانبين:

- الأول: جانب المنهج

- والثاني: جانب المحتوى

ويعالج جانب المنهج الشكل الذي تنتظم به المبادئ المكونة للحضارة الإسلامية كما يعالج المحتوى المبادئ نفسها المنتظمة بذلك الشكل.

Abstract:

The civilizational vision of The new edification of Islamic "Aqida" in The Thoughts of Ismail Ragial faruqi

The civilizational vision of The new edification of Islamic "Aqida" in The Thoughts if Ismail Raja Alfarouki focus on The "Aqida" of uniticity of allah which is The center of Islam and Islam is The center of The Islamic civilization.

The Unicity of Allah as The center of Islamic civilization is dispatch into tow parts:

First one In term of Methodology

Second one: in term of content.

In The part of methodology it concern The form which organize The principles of The Islamic civilization In The part of content it concern The principles which organize The whoolo structure of The civilization.

المنظور الحضاري في تحديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

مقدمة:

يعتمد المنظور الحضاري في صياغة العقيدة الإسلامية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي* على رؤية معرفية منهجية دقيقة تعكس ثقافته الموسوعية بالإسلام الحضاري وتراثه، وبفلسفة الأديان المقارنة بالإضافة إلى طابعه العميق على الفلسفة الغربية، واهتمامه الدقيق بأبستمولوجيا علوم الطبيعة والإنسان والمجتمع في تراث الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة.

ويتمحور المنظور الحضاري في تحديد صياغة العقيدة الإسلامية عند الفاروقي حول عقيدة التوحيد باعتبارها جوهر الإيمان، والإيمان جوهر الإسلام، والإسلام جوهر الحضارة الإسلامية.

وبذلك يحدد التوحيد هوية الحضارة الإسلامية في الماضي، والحاضر والمستقبل، إذ يسلك مكوناتها في نسق مترابط بين عناصرها، ويعمل على تحويل العناصر المقتبسة من الحضارات الأخرى بعد مرورها بالتوحيد كي تغدو متجانسة مع ما يحيط بها من مظاهر الحضارة المادية والمعنوية .

وقد جمع الفاروقي في المنظور الحضاري إلى عقيدة التوحيد بين نظرتين:

- الأولى تاريخية حضارية: يرى فيها الحضارة الإسلامية مسيرة إنسانية دائمة عبر مراحل التاريخ المتعاقبة منذ فجر الرسالة الخاتمة حتى الآن، يؤثر فيها مبدأ التوحيد والقرآن والسنة على سائر جوانب الحياة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والجمالية " مما يتيح للقارئ أن يرى تأثير الدين في حياة البشر من خلال تركية النفس وإعمار الأرض"¹

- الثانية تنظيرية تعتمد القرآن والسنة في بيان حقيقة التوحيد ومتضمناته في الفكر والحياة وقد عبر الفاروقي عن النظرة الأولى بمؤلفه المشترك مع زوجته لويس لمياء الفاروقي: " أطلس الحضارة الإسلامية"، وعن النظرة الثانية القيم " التوحيد" .

¹ - الفاروقي، إسماعيل راجي والفاروقي، لويس لمياء أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، (1998/1419) ص 17.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

- أولا الرؤية التوحيدية للعالم:

يعرف الفاروقي التوحيد بصفته رؤية للعالم بقوله " التوحيد تصور عام للحقيقة، بما فيها الدنيا كلها والحياة كلها والتاريخ كله"¹.

وإذا كان التعبير عن حضارة بكاملها في التاريخ بكلمة واحدة تترجم واقعيا ذلك التعريف في أبلغ الكلام وأقصره طولا وأكثره دلالة، كان ذلك في " لا إله إلا الله" عنوانا للتوحيد، وبالتالي للحضارة الإسلامية²

ويعني التوحيد بصفته نظرة تفسير العالم المبادئ الخمس الآتية:

1- ثنائية الحقيقة: ينطلق التوحيد في تصوير الوجود بأن حقيقته ثنائية قاطعة، تتكون: من إله، ولا إله، خالق ومخلوقات أو الله وغير الله ينفرد الله جل جلاله بالوحدانية في الذات والصفات والأفعال، الأول بلا بداية والآخر بلا نهاية الكامل كل كمال المتزه عن كل نقص، رب كل شيء ولا رب غيره وإله كل شيء ولا إله غيره، هو الخالق الواحد الفرد الصمد الذي لا يحتاج شيء وكل شيء محتاج إليه، بلا شبيه ولا شريك، فهو سبحانه وتعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى 11) وأما حقيقة الوجود الآخر، فيتعلق بالمكان والزمان والخبرة والخلقة، ويضم كل المخلوقات من جماد وأشياء ونبات وحيوان وحن وإنس، وملائكة، وسماوات وأرض، وجنة ونار³. وما يتصل بحقيقة هذه الموجودات وعلاقاتها ووظائفها وغاياتها، وجودا، ومسارا، ومصيرا.

¹ - الفاروقي إسماعيل راجي، "جوهر الحضارة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، عدد 27 (شوال 1401هـ/سبتمبر 1981)، ص 10.

³ - الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ط1، (1435هـ/2014م)، ص 53.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

والوجودان، وجود الخالق ووجود الخلق ينفصلان عن بعضهما انفصالا كلياً. «لا يمكن للخالق أن يتحد أو يتصل وجوديا في الخالق أو يتجسد في المخلوق، ولا للمخلوق أن يتحد أو يتصل وجوديا في الخالق، أو يسمو بنفسه إلى مرتبة الخالق»¹ ومن هذا المنظور يخالف الإسلام وما سبقه من تراث التوحيد الذي جاء به الأنبياء والرسل، أصحاب وحدة الوجود من قبل بعض مذاهب المتصوفة، وأديان الهند والصين، ومصر والإغريق قديماً، الذين أذابوا الدنيا في الله، ورفضوا الاعتراف بأية حقيقة سوى الله.

فالحقيقة ثنائية نهائية، لا تقبل الخلط، حقيقة الإله الخالق الواحد الأحد، المفارق لمخلوقاته في كل شيء.

2- الإدراكية المعرفية:

تنحصر علاقة الخالق سبحانه بالإنسان المخلوق بقوة الإدراك العقلي، أو بقوة الفهم التي هي وسيلة المعرفة، وجميع ما يتصل بوظائف المعرفة من ذاكرة وتخيل وتفكير وحس وملاحظة واستيعاب وما إلى ذلك

وملكة الفهم هذه ميزة ميز الباري عز وجل بها جميع بني آدم⁽²⁾.

وبالتالي فهي قوة فطرية تؤهل الإنسان لإدراك إرادة الله ومشيتته وحيا أو تعقلا: «وحيا إن أنزل الله كلامه المعبر عن إرادته.

- وتعقلا أن أمعن النظر في المخلوقات فاكشف سننها وهي إرادة الله⁽³⁾».

3- غائية الخلق:

لعالم الخليفة غاية من وجودها، وهي تحقيق إرادة الخالق تعالى. فالله لم يخلق شيئا

عبثاً ولا باطلا. يقول عز وجل: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا

¹ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 11. وأنظر: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص 132.

² - المصدر السابق، ص 132.

³ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 11

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ (المؤمنون: 115). ويقول: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١١٦﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا
وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا
سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١١٧﴾﴾ (آل عمران: 190، 191)

فالكون بمظاهره وحوادثه لم يخلق صدفة أو من غير قصد، بل أبدعه خالقه على
أكل وجه، وخلق فيه كل شيء بقدر يؤدي وظيفته التي من أجلها وجد. قال تعالى:
﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾﴾ (السجدة: 7) وقال
﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ ﴿١﴾ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾﴾ (الأعلى: 1-3)
وإرادة الله في خلقه تتحقق على ضربين: بالضرورة وبالاختيار.

- تتحقق بالضرورة في سائر الخلقية لأن تلك الإرادة وضعها الله عز وجل سنة
أو فطرة في جبلة المخلوق. لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ
فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ (يس: 82).

وبدل على هذه الإرادة ما يسود الطبيعة والحياة من سنن الله تعالى المتحققة على
الدوام فيما نلاحظه من كون مترابط ومنتظم ومتناغم، تحكمه تلك الأوامر التكوينية.
وباستثناء الانسان الذي هو جزء من هذا الكون أو هذه الطبيعة فإن إرادة الله تتحقق
فيه بالضرورة والاختيار معا، طبقا لفطرته المتفردة التي تخضع لسنة الزوجية، مادة
وروحا. فهو في جانبه المادي الجسدي خاضع لسنن الله التكوينية كسائر مكونات
الطبيعة، فهو غير تختار في الاستجابة لمطالبها. كسريان الدم في عروقه، وتنفسه وهضمه
مثلا... إلخ.

وأما جانبه الروحي، فهو مصدر الفهم والوعي والفعل الأخلاقي الحر. فيؤهل
الانسان للاختيار، ومن ثمة يخرج الفعل الأخلاقي عن نطاق سنن الله التكوينية، ويندرج
في سنن الله التكليفية.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

ودلنا القرآن الكريم على الإرادة الإلهية التكليفية حين عجزت السماوات والأرض والجبال عن حملها وحملها الإنسان باختياره وإرادته لتمييز الإنسان بفطرة قادرة على حمل أمانة التكليف.

قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: 72)

«وللإرادة الإلهية التي تتحقق باختيار الإنسان مرتبة أعلى من مرتبة الإرادة المحققة بالضرورة. وهذا هو التفاضل القائم بين القيم الأخلاقية والقيم النفعية»¹.

4- القدرة والطوعية:

لما كانت الخلقية قد خلقت لغاية محددة وهي تحقيق إرادة الله في هذا الكون، بالضرورة والاختيار، فلا بد أن تتمتع هذه الخلقية بالقدرة على ذلك.

والإرادة الإلهية التي وضعت في الإنسان قدرة وإرادة، على القيام بالفعل الأخلاقي الحر، بالتأثير في نفسه وفي محيطه الاجتماعي، ومحيطه الطبيعي. جعلت تلك الإرادة الربانية في نفس الإنسان وفي محيطه الاجتماعي والطبيعي قابلية وطوعية لتقبل فعل الإنسان فيها.

ويحدد القرآن الكريم غاية الإنسان في هذا الوجود بالعبادة: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: 56). وأن مدار التكليف بالعبادة يقوم على ابتلائه في هذه الحياة الدنيا بنوع الإحادة في العمل الذي كلف به، قال تعالى: ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴾ (الملك: 2).

«والخلقة بعمومها مؤهلة لتحقيق ما ينبغي أن يكون، أو بالأحرى تجسيد المثال الإلهي المطلق في حدود الاستطاعة في الفضاء المكاني والزمني الذي تعيش فيه الإنسانية على ظهر هذه الأرض. وهذا هو مفهوم التسبيح المشترك الجامع»¹.

¹ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 11. وأنظر: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص 132.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

يقول الله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: 44).

5- المسؤولية والحساب:

اتضح مما سبق أن الانسان مكلف بتنفيذ أوامر الله ونواهيه في حق نفسه، ومحيطه الاجتماعي، والطبيعي، وثبت أنه قادر على ذلك مما يدل على أنه حر ومسؤول عن أفعاله تلك، وما دام أمره كذلك، حق عليه الحساب. إذ بدون ذلك تصير جدية التكليف بلا معنى ولا قيمة.

وحساب الانسان قائم في عالم الزمان والمكان وبعده يوم الحساب إن خيرا فخير وإن شرا فشر².

يقول تعالى بشأن ذلك: «﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٨)﴾ (الزلزلة: ١).

ويقول: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ ۗ أُولَٰئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ (الرعد: 18)

بعرض المبادئ الخمسة للتوحيد المكونة للرؤية التوحيدية في تفسير العالم، في شكل منظومة عقدية معرفية متكاملة تعبر عن صورة حقيقية للإسلام لا في مضمون الرسالة الخاتمة فحسب، وإنما في كل الوحي الإلهي المنزل على أنبيائه ورسله من لدن أبي البشرية آدم إلى خاتمهم محمد بن عبد الله عليهم الصلاة والسلام، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 25).

¹ - الفاروقي، التوحيد...مصدر سابق، ص 56.

² - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 12.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

وقد فطر الله تعالى البشرية جمعاء على هذه المبادئ المكونة لحقيقة التوحيد، ولن يقبل منها غيرها يوم القيامة.

قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الْبَينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: 30).

وقال عز وجل بشأن من يقبل عليه يوم القيامة وهو مشرك به، أن ذلك أمر باطل ولا يقبل حجة من أحد على شركه وكفره.

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَنُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ (١٧٣) (الأعراف: 172-173).

لا يقدم التوحيد تفسيراً للعالم فحسب، وإنما يقدم خطة لتغييره وبنائه وإعمارهِ بتحويل الزمان والمكان عبر الفعل الأخلاقي الفردي والجماعي للإنسان فيما يعرف بالحضارة في تاريخ الإنسانية.

ثانيا/ التوحيد كجوهر حضاري

تنبثق الحضارة في منظور الرؤية التوحيدية الإسلامية عن تفعيل تلك المبادئ التوحيدية في الزمان والمكان طبقاً لمقتضيات التوحيد العقديّة والتشريعية والأخلاقية والمعرفية.

ولقد تمكن الفاروقي من استنباط هذه العلاقة بين التوحيد والفعل الحضاري الإسلامي من تحليلات الحضارة الإسلامية في التاريخ على نحو غير مسبوق في تفسير التاريخ الإسلامي. واستطاع أن ينظر للتوحيد اعتماداً على القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ويعتبر التوحيد مبدأً للفكر الإنساني ولكل جوانب الحياة الإنسانية ونظمها كافة.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

ومن هنا فالمنظور الحضاري في تجديد صياغة عقيدة التوحيد في فكر الفاروقي يستخلص من تجربة المسلمين الحضارية كما يؤخذ مبادئه من الوحي خطة لبناء الحضارة الإسلامية الإنسانية في الحاضر والمستقبل.

يرى الفاروقي أن التوحيد بوصفه جوهرًا للحضارة له جانبان:

1- جانب المنهج أو الأسلوب.

2- وجانب الفحوى أو المضمون.

ويعني جانب المنهج أو الأسلوب، ذلك الشكل الذي يحدد بناء وتنظيم المبادئ المكونة للحضارة. كما يعني جانب الفحوى أو المضمون المبادئ نفسها المنتظمة بالشكل لتلك الحضارة¹.

1- جانب المنهج أو الأسلوب:

ويتكون جانب المنهج أو الأسلوب، الذي هو الشكل الجامع الذي يحدد سمات الحضارة الإسلامية وطابعها الخاص، من مبادئ ثلاثة: الوحدة، والتعقل، والسعة.

أ- مبدأ الوحدة:

لا حضارة بدون وحدة، ونعني بتلك الوحدة الانتظام بين المفاهيم الفحوية أو المضمونية ذات النسق الواحد المتجانس التي تؤلف حضارة ما.

والوحدة انتظام في إطار واحد ينظم العلاقات بين عناصر الحضارة تنظيمًا هرميًا، ويصهر العناصر الوافدة من حضارة أخرى صهرًا وهضمًا وتسوية تخرج عبر التوحيد عنصرا جديدا متجانسا مع غيره من العناصر الفحوية الأصيلة.

وهذا التفاعل الحضاري حصل في الماضي مع الحضارة الإسلامية ويحصل في الحاضر والمستقبل مع غيرها أخذا وعطاء. ولكن بعد هضمه وتسويته وتحويله من جوهر غريب عن الحضارة إلى مادة فحوية تنتمي إلى الحضارة الإسلامية انتماء عضويا. ولعل أسوأ ما نزل من كوارث بحضارة المسلمين في العصر الحديث هو انتزاع وحدة المنهج أو

¹ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 12، وأنظر: الفاروقي أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص 134.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

الاسلوب من حياتهم بإدخال عناصر غريبة دون صهر أو تسوية، وعدم القدرة على تخرجها في نسق واحد.

وينطبق هذا الأمر على العلاقة غير السليمة في تعاطي المسلمين مع الحضارة الغربية المعاصرة من دون منهج يرتكز على رؤية توحيدية تساعدهم على أخذ ما هو نافع وترك ما هو ضار في دينهم وديناهم.

وإذا كانت وحدانية الله تعالى تستلزم إفراد المؤمنين له بالطاعة والعبادة في شعائرهم وفي شؤون حياتهم الفردية والجماعية. نتج عن ذلك أنه لا بد لحياة المسلم: «من أن تتسم بوحدة من تدين له، فتأتي مرتبطة الأجزاء بخيط واحد يجمعها. وإذا ارتبطت أجزاؤها وتنسيق كانت ذات شكل أو أسلوب واحد⁽¹⁾».

ب- مبدأ التعقل:

يمثل التعقل باعتباره مبدأ أسلوبيا أو منهجيا لجوهر الحضارة الإسلامية، مبادئ معرفية ثلاثة:

المبدأ الأول-رفض ما يخالف الحقيقة.

المبدأ الثاني-رفض استمرار المتناقضين.

والمبدأ الثالث-الانفتاح وتقبل الدليل المخالف⁽²⁾.

ويقتضي المبدأ المعرفي الأول في منظور التوحيد التمحيص والنقد، وبالتالي رفض

كل ما لا يتطابق مع حقيقة الواقع. وهذا المبدأ يحمي من الظن، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا يَجِبُ

أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٣﴾

¹ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 13، وأنظر: أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص 135.

² - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 13، وأنظر: الفاروقي التوحيد، مصدر سابق، ص 100.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

(الحجرات: 12). كما يحمي المسلم من اتباع الهوى وما ليس له به علم، وتجنب ادعاء المعرفة من دون مبدأ أو دليل إثبات.

والمبدأ الثاني، رفض استمرار المتناقضين، أو نفي التناقض المطلق هو جوهر مبدأ العقلانية في الإسلام، ووظيفته حماية العقل المسلم من التناقض البسيط من جهة ومن التناقض الظاهري من جهة أخرى.

ولا تعني العقلانية أو التعقل إعلاء العقل على الوحي، وإنما تعني رفض استمرار التناقض بينهما، ومن هنا نرفع إلى العقل المتناقض عليه ليمعن النظر والتدبر فيه تارة أخرى علّه يكتشف فيه ما يزيل التناقض.

وأما مبدأ التعقل الثالث، وهو الانفتاح على الدليل المخالف، ويحميه ذلك من التنطع وادعاء امتلاك الحقيقة كلها، فيقيه أيضاً من التزمت، ويكسبه التواضع الفكري والاستفادة من غيره وهو الذي يقرن رأيه أو حكمه دائماً بـ «الله أعلم»¹.

ويستمد مبدأ لتعقل معناه من مفهوم التوحيد الذي هو الإقرار بوحدانية الله، التي تستلزم وحدة الحقيقة لأنه سبحانه هو مصدر الحقيقة الموحدة والحقيقة الواقعية بما فيها الدنيا كلها، والإنسان بعقله وكيانه كله من خلق الله تعالى.

ج-مبدأ السعة أو التسامح:

تعني السعة كمبدأ معرفي حسن الظن بظاهر الأمور إلى أن يثبت خطأها. ويقابل مبدأ "السعة" المعرفي مبدأ اليسر الأخلاقي، الذي يعني تقبل المرغوب فيه حتى يثبت فسادُه.²

ويمكن جمع المبدأين في مبدأ التسامح الذي هو مبدأ منهجي متضمن في جوهر التوحيد وترجمته القرآنية تعني من جهة السعة أن الله تعالى لم يدع أمة الأمم إلا وبعث فيها رسولا يعلمهم أن الله إله واحد لا شريك له، ويدعوهم إلى توحيده بعبادته وحده

¹ - الفاروقي، التوحيد...، المصدر السابق، ص 101، أنظر: الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 14.

² - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 14.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

لا شريك له، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فسيروا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (النحل: 36)

وعلى مستوى البعد الأخلاقي للتسامح، "اليسر"، إذ يوفر للمسلم المناعة ضد الانهزامية أمام كل التحديات النافية للحياة، وتكسبه القدر الأدنى من الأمل والتفائل لمواجهة الأزمات وللاحتفاظ بالتوازن النفسي مهما صادف من مصائب ومحن في حياته الخاصة والعامة لأن الله يخبره دائما في منقلبات الحياة وصروفها بقوله عز وجل: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۖ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۖ﴾ (الشرح: 5، 6).

ويقول له تعالى أيضا: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: 185)

«تتحدر السعة واليسر من التوحيد كمبدأ أخلاقي، فالله الذي خلق الإنسان، يبلوه حسن العمل، جعله قادرا على التحرك في الكون مقبلا عليه، فالأصل فيه الحركة لا الجمود»¹.

2- جانب الفحوى أو المضمون:

وقفنا فيما سبق على أسس الجانب المنهجي للتوحيد كجوهر حضاري الذي، يؤلف الشكل الجامع للحضارة الإسلامية، وهي الوحدة، والتعقل، والسعة، التي تشكل في مجموعها ذلك الإطار المنظم للمبادئ المضمونية الفحوية، وهي الجانب الثاني المكون

¹ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 15.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

للتوحيد كجوهر حضاري، متمثلة في: مبدأ الغيب، ومبدأ الأخلاق، ومبدأ النظام الاجتماعي، ومبدأ الأمة، ومبدأ الأسرة، ومبدأ النظام السياسي، ومبدأ النظام الاقتصادي، ومبدأ النظام العالمي، ومبدأ الجمال.

أ- التوحيد: مبدأ الغيب

تعني كلمة التوحيد، أو الشهادة بأن «لا اله إلا الله» كمبدأ غيبي أن الله وحده هو رب كل شيء ولا رب غيره، أي خالق لكل شيء وموجد له، وهو الغاية من كل شيء مخلوق في هذا الوجود.

فإذا شهد الإنسان بهذه الشهادة عن علم ووعي وإيمان جازم بمعانيها الكاملة التي توحد الله في ربوبيته وإلهيته وتزهره عن النقص وتفرد به بذلك، «أيقن أن كل ما يحيط به من حوادث طبيعية كانت أو اجتماعية أم نفسانية، كلها من فعل الله وتحقيق لغاية من غاياته»¹.

فإذا استقر هذا اليقين في وعي المسلم، شكل رؤيته للعالم بأن أمر الله يحكم كل مكونات الطبيعة وحوادثها. فإذا تدبر أمر الله فيها كانت العلوم الطبيعية، وإذا تتبع تلك الأوامر أو السنن في نفسه ومجتمعه كانت العلوم الإنسانية والاجتماعية. وفعل الله وأمره في الطبيعة والإنسان يقوم على سنن لا تتبدل ولا تتغير، ولما كان أمرها كذلك كانت قوانين مطردة ومتساندة ومتكررة ومحكومة بأسباب تعود في النهاية مهما تعددت إلى إرادة الله وأمره، ولا شيء منها يندرج تحت سلطان قوة في الوجود غير قوة الباري عز وجل، ويعني توحيد الله من هذا المنظور أنه تعالى ينفرد في الكون كله بتسبيب الأشياء والحوادث. وإليه مصير كل الكائنات²، وأنه تعالى هو الأول والآخر. ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ

﴿٢٦﴾ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ (الرحمن: 26-27).

¹ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص15، وأنظر: أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص139.

² - الفاروقي، التوحيد... مصدر سابق، ص111.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

ب- التوحيد: مبدأ أخلاقي:

كل حديث القرآن الكريم عن الإنسان يثبت إنسانيته، على نحو متفرد لا يشترك معه في تصوير حقيقته مذهب أو دين. فالرؤية التوحيدية للإنسان تفصيلاً، تقرر أن الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، وزوده عز وجل بأدوات المعرفة والقدرة على القيام بالمهام التي نيّطت به في هذه الحياة من عبادة وعمارَة وخلافة في الأرض، كما أعطى الإرادة الحرة التي جعلته سيد الكائنات المتصرف فيها بأمر الله، حين يحمل أمانة المسؤولية التي لم تقو السماوات والجبّال والأرض على حملها وحملها الإنسان بمقتضى مؤهلاته الفطرية التي خصه بها البارئ تعالى¹.

يقول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝٦﴾ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ۝٧﴾ (السجدة: 7-9).

وقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ (الذاريات: 56)

وقال أيضاً: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ (البقرة: 30)

وقال سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝٧٢﴾ (الأحزاب: 72).

والأمانة المذكورة في الآية هي تكليف للإنسان بتحقيق إرادة الله الأخلاقية. ومسرح هذا التكليف الذي خص به الإنسان لا يعرف حداً، فكل الوجود داخل في نطاقه، وجميع البشرية هدف لعمل الإنسان الأخلاقي، وجميع الأفلاك والكائنات هدف لذلك، تكليف كوني، عالمي يمتد إلى يوم القيامة.

¹ - الفاروقي، التوحيد... المصدر السابق، ص125.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

«فطوبى للإنسان أن يكون الجسر الكوني الذي تعبده إرادة الله الأخلاقية لتدخل التاريخ، لتتحقق في الزمان والمكان»¹

ج- التوحيد: مبدأ قيمي:

يقرر التوحيد بعد إثبات أهلية الإنسان في قدرته على القيام بالواجب العظيم، وهو أداء الأمانة في حياته الدنيا على الوجه الأكمل في جميع مجالات الحياة، أن يتصرف بإيجابية في إحسان العمل وبناء الحضارة لأنه محاسب على ذلك إن عاجلاً أو آجلاً. إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

فعلى الإنسان أن يبحث ويعرف سنن الله في الطبيعة والنفوس والمجتمع وأن يسخر تلك المعرفة في صنع وتحويل الدنيا إلى جنة تعلو فيها كلمة الله، تلبك هي الإيجابية وضمانتها هي الأخلاق، والإيجابية المنضبطة بالأخلاق هي الحضارة، وهذا ما يمنحنا التوحيد².

د- التوحيد: مبدأ النظام الاجتماعي: الأمة

يتفرد الإسلام في بعده الاجتماعي، لتفرد مفهوم الدين في الإسلام، إذ يعتبر الإسلام الدين شأن خاص يحفل بالحياة كلها بزمانها ومكانها وبعملية التاريخ. مؤكداً بأن الحياة وما ترخر به من كائنات وعلى رأسها الإنسان، موجودات بريئة وخيرة ولها مقاصد وغايات من خلقها. من هنا يؤكد الإسلام أن الزمان والمكان والتاريخ مسائل مشمولة في نطاق الدين، ففيها جميعاً يحقق الإنسان التقوى والصالح والخلافة والعمارة في الأرض بالسعي الحمود من توجيه الدين، أو بالعقوق والإفساد حين تعاكس الأمم والمجتمعات مراد الله تعالى في اليسر في الأرض³.

¹ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص17، وأنظر: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص 141.

² - الفاروقي، التوحيد... مصدر سابق، ص151، وأنظر: الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص19.

³ - الفاروقي، التوحيد...، مصدر سابق، ص 157.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

يقتضي الإقرار بوحداية الله تعالى من المسلم أن ينظر إلى الحياة بزمانها ومكانها يجد لأن فلاحه أو خسارته مرتبط بسعيه وفقا للسنن الإلهية المتصلة بالزمان والمكان الذي يعيش فيه، وقد أمره الله تعالى أن يتعاون على ذلك مع إخوانه من البشر.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (١٠٤) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿ (آل عمران: 104-105).

هذا الأمر الإلهي المتضمن في الآيتين، هو الميثاق المنشئ لهذا الكيان الاجتماعي لهذه الأمة، ومنه تستمد مبادئها الدستورية بوصفها رابطة بشرية غايتها إنفاذ أمر الله وتحقيق إرادته في الواقع.

كما يقول لنا القرآن الكريم أن خصائص هذه الأمة أنها أمة واحدة وأن ربها الله، وأن رباطها الأول هو الإيمان بالله والأخوة فيه. ويقوم اجتماعها على التواصي بالحق والتواصي بالصبر، والاعتصام بحبل الله وعدم التفرق فيه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وطاعة الله ورسوله¹.

«وهذه الأمة مؤسسة كونية، بما أنها أداة تحويل الشق الأعلى من تلك الإرادة - البعد الأخلاقي منها- إلى تاريخ. ولما كان الفعل الأخلاقي يستلزم حرية الفاعل المؤمن، فإن الأمة التي هي بمثابة رابطة لفاعلين مؤتمنين أخلاقيين، لا بد أن تكون مفتوحة وحررة، ومرشد حياتها الوحيد هو الإرادة الإلهية، التي هي مبرر وجودها ذاته²». ولنقرأ، قوله

الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: 110).

¹ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 19.

² - الفاروقي، التوحيد....، مصدر سابق، ص 166.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

ولذلك دعت الحاجة لقيام الأمة بتحويل معطيات الزمان والمكان وفق الإرادة الإلهية، ضرورة وجود جنس بشري على الأرض، يكدح ويعاني ويستمتع بجهوده، ولا يمكنه القيام بذلك والعيش والبقاء دون نظام اجتماعي¹.

ه- التوحيد: مبدأ الأسرة:

يرى الفاروقي أن الجمع بين التوحيد والأسرة يمكن البرهنة عليه عقليا، ذلك أن البيان القرآني المفصل لشأهما يدل بذاته على الحاجة المنطقية إليهما. «فلا يمكن أن يقوم التوحيد في الأرض دون الأسرة»².

اقتضى مراد الله الفطري بالنسبة للبشر أن يتناكحوا ويتناسلوا ويعيشوا معا، وأن يهيئوا بذلك المسرح الذي يحقق الجانب الأخلاقي من الإرادة الإلهية بفعل إنساني، ويتكون هذا المسرح من أربعة مستويات: النفس، والأسرة، والقبيلة أو القوم أو العرق، والأمة العالمية الجامعة. فالحاجة إلى تحقيق الإنسان لمستوى معرفي وأخلاقي بنفسه والحفاظ عليها وحمايتها طبقا لنسق من القيم الأخلاقية، شروط لإبقاء للخلقية من دونها. وأما مستوى القبيلة أو القوم أو العرق، فهي غير ضرورية إذ تندرج في بناء الأمة. وأما مستوى الأمة الذي تؤسس رابطته على الإيمان فهو الجدير بتحقيق الكرامة والإنسانية بين البشر، ويأتي في الأخير المستوى الاجتماعي المعروف بالأسرة بمثابة النواة للأمة، فقد أولاها القرآن أهمية تفصيلية باعتبارها المؤسسة الاجتماعية، المعززة بالفرد من جهة وبالأمة من جهة ثانية³. يقول تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ

يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ (الروم: 21).

¹ - الفاروقي، المصدر نفسه، ص 168-169.

² - الفاروقي، المصدر نفسه، ص 220.

³ - الفاروقي، المصدر نفسه، ص 220.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

والزواج ينشئ شبكة روابط وعلاقات إنسانية متعددة الأطراف ذات طابع أخلاقي، من إنجاب وحب وتراحم وشورى وتربية وتعاون ومودة وقربى¹... إلخ.

و- التوحيد مبدأ النظام السياسي:

يسعى الفاروقي مع هذا العنصر المضموني للتوحيد وهو مبدأ النظام السياسي، حيث يرادف بين مفهومى الخلافة والنظام السياسي، باستدعاء الخبرة التاريخية لتفعيل قيم التوحيد في التاريخ.

وينطلق في رسم معالم إعادة تفعيل البعد السياسي للتوحيد من التصور الاسلامي للامة باعتبارها أداة إعادة تشكيل العالم وتنفيذ الإرادة الإلهية والخلافة في الارض.

يرى الفاروقي أن متضمنات التوحيد للنظرية السياسية التي هي الخلافة،

تتألف من إجماع ثلاثي: للرؤية، والإرادة، والعمل.

1- إجماع الرؤية:

هو إجماع العقل أو الوعي على مقومات ثلاثة:

- معرفة القيم التأسيسية للإرادة الإلهية، بمعرفة جوهرها أو نواتها المتمثلة في مصادرها من قرآن وسنة، وعقل، وواقع بوجه عام: "ما وراء الطبيعة، والطبيعة (العلوم الطبيعية) والإنسان (علم الإنسان، علم النفس، علم الأخلاق) والمجتمع العلوم الاجتماعية"²

- معرفة ما نتج عن تحقيق القيم التأسيسية للإرادة الإلهية في مسيرة التاريخ وآثارها الواقعية في النماذج التطبيقية من السيرة النبوية ومواقف من حياة الصحابة.

- معرفة الحاضر، وذلك بعدم الاقتصار على الإدراك النظامي للقيم في صورته التاريخية، وإنما يجب أن تصحبها معرفة بالحاضر، تحديد كيفية تجسيدها من جديد.

2- إجماع الإرادة: ويتعلق في نظام الأمة السياسية، بعصية وحس مشترك ينسجم

مع قيم الرؤية الإسلامية، "الذي يتعاهد المسلمون بناء عليه بوحدة استجابتهم للأحداث

¹ - الفاروقي ، المصدر نفسه، ص 217، 218.

² - الفاروقي، التوحيد... مصدر سابق، ص 19.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس
والمواقف التي تواجههم، وبأن يكونوا يدا واحدة في طاعة أمر الله تعالى، وفي إقامة نظام
مؤسسي قادر على بلورة قراراتهم، وعلى الوصول لكل المسلمين وتعبئتهم للوفاء
بمقتضيات الدعوة الإسلامية، وترجمة ما يجب ان تكون عليه القيم، إلى خطة عمل
للأفراد والجماعات ولقاداتهم¹

3- إجماع العمل:

هي قمة تتجلى فيها كل الاستعدادات السابقة في حدث فعلي، طبقا للإجماع
الحاصل في الرؤية والإرادة الذي يوضع موضع التنفيذ، وما هذا إلا تحويل الإرادة الإلهية
إلى واقع فعلي معيش.

ومضمون مهمة إجماع العمل: "هو إشباع الاحتياجات المادية للأمة، وتوفير قدر
من التعليم لكل فرد فيه في حدود قابلياته، يحقق به ذاته قدر استطاعته، وتوفير كل
الوسائل المادية والمعنوية اللازمة للدفاع عن الأمة في مواجهة أعدائها الأجانب، وتجسيد
الإرادة الإلهية في كل أرجاء المعمورة"².

ز- التوحيد: مبدأ النظام الاقتصادي:

يرمي هذا المبحث إلى توضيح العلاقة الوثيدة بين التوحيد والنظام الاقتصادي
يقول سبحانه وتعالى ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ۚ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ
أَلَيْتِيَمَ ۚ وَلَا يُخْصُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ۚ﴾ (الماعون: 1-3).

ويقول: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ ۚ﴾ (الذاريات: 19)
وفي القرآن الكريم مزيد من الاهتمام بالدنيا أو بالجانب المادي للحياة الذي يؤكد
مضمونات التوحيد إلى جانب اهتمامه بالبعد الروحي في نسيج واحد. قال تعالى:
﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۚ﴾ (١) الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ
أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ۚ﴾ (٢) الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۚ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن

¹ - الفاروقي، التوحيد.....مصدر سابق، ص235، 236

² - الفاروقي، المصدر نفسه، ص 239

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

تَفَوُّتٍ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿٢﴾ ثُمَّ انْجِعِ الْبَصَرَ كَرَيْنًا يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ
حَسِيرٌ ﴿٤﴾ (الملك: 1 - 4)

تدل الآيات على "أن مقومات الخليفة كلها خيرة، وأن الوجود ليس أفضل
العوالم الممكنة فحسب، بل إنه كامل ومبرأ من كل عيب: وعين مراد الله تعالى من
الانسان هو ملء هذا الوجود بالقيمة عبر الرؤية والفعل الاخلاقيين"¹ فليقرأ في ذلك قوله
تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ
لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٥﴾﴾ (الأنعام: 165).

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ
وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ (الجن: 12).

وبناء على ذلك، فإن استفادة الانسان وتمتعه بالقيم الاولية أو النفعية أمر مباح في
منطق القرآن في هذه الحياة لأن الله هو الذي خلق الإنسان وسخر له ما في البر والبحر
والسماوات، فالعالم في منظور التوحيد مليء بالقيمة، والحفاظة عليها وتنميتها تدخل
ضمن حمد الله تعالى وشكره وعبادته من قبل الانسان²

وقد وجه القرآن الانسان المسلم ان يطلب الدنيا بعمارها وتغييرها بما يخدم حياته
وحياة غيره على أفضل وجه بالعمل الصالح وأن يتغنى من ذلك الدار الآخرة عبر العمل
الاقتصادي المادي، قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ
نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ
لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾﴾ (القصص: 77)

والمعنى الوحيد لفلاح العمل، أو للفلاح في العمل، وفق اللغة التي يصف بها
القرآن الغاية من الوجود كله، هو تغيير المواد "الأولية للخلقة بما فيها الانسان نفسه

¹ - الفاروقي، التوحيد....مصدر سابق، ص 258.

² - المصدر نفسه، ص 258

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

والأنهار والجبال والغابات وحقول القمح، والقرى والمدن، ومن الجلي أن ملء هذا العالم ليس أمرا مهما بالنسبة للدين فحسب، بل هو غير مهمة الدين كلها"¹. كما جاء في آيات سورة الماعون.

طبقا لتوجيهات القرآن للإنسان وبيانه لمبدايه الحياة المادية وعدم ازدائها والتخلي عن واجب عمارة الارض وتحويلها إلى جنان يسعى الانسان في مناكبها ويأكل من رزقها بلا إسراف ولا تقتير. نستطيع القول أن سعي الانسان الاقتصادي يجعل منه كائنا اقتصاديا بالفعل، ولكن ليس بالمعنى الذي قصده max weber وهو خضوع الانسان لقوانين اقتصادية تهيمن على نشاطه بلا معقب، فالقوانين الاقتصادية قد تكون صارمة، إلا أن النموذج الذي يخضع الانسان حياته له، هو في نفس الوقت خياره المقصود عمدا، تبعا لإرادة الانسان الحرة ووعيه بالبدائل المكنة المنسجمة مع رؤيته الكونية. "وتأسيسا على ذلك، اعتبر الاسلام الدنيا طريقة لتوجيه الحياة على الأرض، ولا عمل للدين غير تحقيق هذا الهدف...وعلى النقيض من الأديان الأخرى التي شيدت لنفسها مملكة كاملة أخرى غير هذه الحياة الدنيا، يحكمونها فيما وراء الحياة على الأرض، فإن الإسلام أعلن أنه هو نفسه ضمير هذه الأرض وهذه الحياة"²

ح- التوحيد: مبدأ النظام العالمي:

من منطلق التوحيد والوحدانية لله تعالى بلا شريك، فإن أوامره، التكليفية، والتكوينية تسري على كل البشر، مما يعني أنها أوامر عالمية تنطبق عليهم جميعا. غير ان البشر قد أقاموا روابطهم قبل الاسلام، إما على القبيلة أو القوم أو العرق، او على الثقافة، او عليها جميعا.

أما جديد الاسلام في هذا المجال فقد جاء برابطة "الأمة" بين البشر³، والأمة كما حددناها آنفا، هي إجماع للرؤية والإرادة والعمل، بمقتضى العالمية المتضمنة في عقيدة

¹ - المصدر نفسه، ص 258

² - الفاروق، المصدر السابق، ص 265

³ - المصدر نفسه، ص 287

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

التوحيد، كانت الأمة الإسلامية مجمع جديد يقوم على الدين لا على رابطة القبيلة أو العرق. وينتظر الإسلام من غير المسلمين أن يقتدوا به في تنظيم أنفسهم على أساس الدين بالدخول طوعية في الإسلام أو البقاء على دينهم.

وتعرف رابطة لأمة في الإسلام انبثاقها ونشوءها. حين نظم الرسول صلى الله عليه وسلم في العهد المكي المسلمين في جماعة رابطها هو الدين، ولما هاجر المكيون إلى المدينة ضمهم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الأنصار على أساس التأخي أو رابطة أخوة الإيمان، لما جعل في ذلك المجتمع المساواة بين الأحرار والعبيد، وبين السادة ومواليهم على أساس أن الكلمة العليا لشرع الله عز وجل. وكان قائد هذا المجتمع الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الشؤون الدينية والسياسية والاجتماعية وغيرها. وبمجرد وصول النبي صلى الله عليه وسلم إلى يثرب سن عهد المدينة أو دستور المدينة المنورة كأساس لرابطة جامعة، مفتوحة أمام كل من المسلمين واليهود. لينظم كل منهم حياته وفقاً له. واعتبر هذا العهد دستوراً للدولة الإسلامية الناشئة أولاً، و"للنظام العالمي الذي يسعى الإسلام إلى إقامته للجنس البشري"¹ ثانياً.

وقد أحل هذا الدستور رابطة الدين محل رابطة القبيلة بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين كمبدأ أول ناظم للعمران البشري محلياً وعالمياً، ومنذ ذلك العهد أصبح المسلمون أعضاء في أمة عضوية مفتوحة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾^(٩٢) وَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَيْنَا رَجُوعٌ

﴿٩٣﴾ (الأنبياء: ٩٢، ٩٣).

وإلى جانب أمة الإسلام في المدينة المنورة، تجاورها في نفس المكان أمة أخرى هي أمة اليهود، دعاهم الدستور إلى أن يكونوا منظمين في كيان عضوي واحد، على أن يكفل لهم هذا النظام حقهم في التحاكم إلى شريعة التوراة، مع حماية الدولة الإسلامية لأمة اليهود وكفالة الحرية والسلام لها، وحمل من يخالف شريعة التوراة من اليهود على

¹ - الفاروقي، المصدر السابق، ص 288، 289

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

تطبيقها. والتحق بالنظام الاسلامي العالمي نصارى نجران في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ومد الخلفاء بعد النبي صلى الله عليه وسلم تلك الوضعية إلى الزارادشتيين والهندوس والبوذيين.

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن النظام العالمي الذي عرفه الاسلام طيلة التاريخ الاسلامي قد احتضن اليهود والمسيحيين وغيرهم كوحدات تأسيسه في بنيته، مما يعني أنه يوسع الجنس البشري كله، وبناء عليه كان من الضروري أن تتسع بنية هذا النظام للعيش المشترك، تحيا في ظله كل الجماعات في وئام وسلام، وتتنافس في الصلاح والخير، وتتفاعل فيما بينها على أساس التعارف والاحترام المتبادل، وميزان التفاضل بين الجميع هو تقوى الله تعالى¹، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَعُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ (الحجرات: 13).

ط- التوحيد: مبدأ جمالي:

ترتكز النظرة الجمالية أو الفن الاسلامي على مبدأ التوحيد الذي يعني المفاضلة المطلقة بين الله تعالى وعالم الطبيعة كله، لأن مكونات الطبيعة تصطف جميعها في عالم الخليفة الخاضعة لسنن الزمان والمكان، والله سبحانه " هو الآخر، المطلق المغاير بالكلية للطبيعة، المتعالي لأوحد بالتالي، بل إن التوحيد يؤكد، علاوة على ذلك، أنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، يقول تعالى في ذلك: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ (الشورى: 11). ومن ثم يستحيل أن يكون في الخليفة أي شيء يمكن أن يكون شبيها بالله أو رمزا له، أو يمثله. فهو سبحانه، بالتعريف ذاته، أسمى

¹ - الفاروقي، المصدر السابق، ص 291

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

من أي وصف، ويستحيل بالنسبة له سبحانه وتعالى الحدس الجمالي، فضلا عن الحسي¹.

ينطلق الفن في معظم التجارب الإنسانية، والغربية منها على الخصوص قديما وحديثا، من أن موضوعه ينحصر في أن كل شيء من الخليفة في الطبيعة، "لا سيما في الإنسان (وبدرجة أقل في الحيوان والنبات) جوهر أولي ما ورائي، قائم بذاته، هو ما يجب على الشيء أن يكونه وإن لم يكنه فالفن هو اكتشاف هذا الجوهر وإعطاؤه الجسد المرئي المطابق له"²

وهذا الجوهر الماورائي الذي يهدف الفنان إلى التعبير عنه متسامي إلهي في طبيعة الماورائية، فهو جدير بالإعجاب والمحبة كلما اقترب من الإلهية ولهذا جاء النحت الإغريقي تصوير الآلهة قبل كل شيء وقد سارت فنون الدراما والمسرح والتمثيل هذا المسار في تصوير الآلهة في صراعها مع بعضها البعض "وهذا هو الضبط ما أسماه الإغريق "التأله" أو تجلى الإله في صورة الإنسان"³. غير أن "التوحيد لا ينكر الإبداع الفني، ولا يتنكر للجمال على العكس أنه يؤثر الجمال أي إثارة ويرى الجمال كله في الله وفي كلامه، لذلك أندفع بحبه هذا إلى ابداع فن جديد"⁴

طبقا للتوحيد عند الفنان المسلم لا شيء في الطبيعة، من إنسان، وحيوان، ونبات، يمكن ان يحمل صورة الله (ليس لله صورة)، أو يعبر عنه. "لذلك أسلب كل ما صورته، أي أبعدته عن طبيعته، إلى درجة الإنكار، وقدمه بمثابة شهادته بأن لا إله في الطبيعة"⁵ لذلك جاءت فنون المسلمين جميعها تجريدية، وما كان منها مؤسلبا تنكر للطبيعة وبالتالي لعدم الاعتراف بأي جوهر ما ورائي فيها.

¹ - المصدر نفسه، ص 306

² - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 20، وانظر: الفاروقي، أطلس الحضارة

الإسلامية، مصدر سابق، ص 146، وانظر: الفاروقي، التوحيد مصدر سابق، ص 306

³ - الفاروقي، التوحيد، المصدر السابق، ص 307.

⁴ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 21.

⁵ - الفاروقي، المصدر نفسه ص 22.

المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة ----- أ. د عمار طسطاس

وعمل الفنان المسلم في تعبيره الجمالي على تطوير الخط العربي حتى صار زخرفة إسلامية arabesque لا متناهية في امتداداته وأشكالها.

وبالمثل فنون الهندسة المعمارية، وسائر وسائل التعبير الأدبي والفني التي استخدمها تدل على أن التوحيد هو العامل المشترك بين المسلمين. وهو المبدأ الجمالي الموحد لفنوفهم التي وجدت¹.

خاتمة:

تعتبر محاولة اسماعيل الفاروقي في تحديد صياغة العقيدة الإسلامية من الأعمال الرائدة في مجال المنظور الحضاري الذي تجاوز فيه، عرض مسائل عقيدة التوحيد على النهج المعهود في علم الكلام، وهو حصرها في الإلهيات والنبوات، والمعاد. وبالنظر إلى السقوط الحضاري العام للأمة، وهجوم العقائد والإيديولوجيات الغربية على المسلمين في هذا العصر، ما دعا الفاروقي انطلاقاً من الواقع، ومقتضيات القرآن الكريم، إلى الأخذ في الاعتبار أن يقدم عقيدة التوحيد في أهم أعماله العلمية عام 1982م في ثوب جديد في كتابه: " التوحيد مضامينه في الفكر والحياة".

ليبرز في هذا السفر عقيدة التوحيد كتفسير للعالم أولاً، وكخطة لتغييره ثانياً، فيما عبر عنه بالتوحيد كجوهر للحضارة الإسلامية ماضياً، وحاضراً، ومستقبلاً.

¹ - الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص 22

الاستغراب "البعد الديني في الاستغراب المعاصر"
د. حسن بن محمد بن علي البارقي
جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية

الملخص:

عنوان البحث: الاستغراب "البعد الديني في الاستغراب المعاصر".

جاء البحث في خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الاستغراب ونشأته .

والمبحث الثاني: الفرق بين علم الاستغراب والتغريب كنتيجة منطقية لما ينبغي أن يكون عليه رد الفعل من المشرق ليتحول من كونه مدروساً إلى كونه دارساً ويكون موضوع دراسته هو الغرب ذاته.

المبحث الثالث: مسوغات علم مشروع الاستغراب

المبحث الرابع: أقسام الباحثين في شأن الاستغراب

المبحث الخامس: الآليات المساعدة واللازمة لتأسيس علم الاستغراب.

وقد عالجت هذه المباحث جملة من القضايا كالتعريف بعلم الاستغراب ونشأته وأهميته ومجالاته ومسوغاته، وبعض المبادرات في مجاله وما هي الآليات المساعدة واللازمة لتأسيس علم الاستغراب. وأخيراً فهارس البحث.

Abstract:

Title: Occidentalism

Search came in five chapters:

The chapter: a logical consequence of what should be the reaction of the Orient to shift from being a learner to being a deliberate and be the subject of study is the West itself.

This chapter has addressed a number of issues Kaltarev knowledge of surprise and its origins and its importance and its fields and justifications , and some of the initiatives in their respective fields and what are the mechanisms necessary assistance and to establish a science and then surprising conclusion (and the recommendations).

Finally, search indexes.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
توطئة:

الحمد لله الذي علم الإنسان ما لم يكن يعلم .. وصلاةً وسلاماً على رحمة الله
للعالمين وبعد:

تحتل أمة الغرب اليوم مكانة متقدمة بين الأمم .. مما جعلها قبلة المهتمين من شتى
بقاع الأرض، ونظراً لتاريخ الاتصال والتفاعل الطويل بين الشرق المسلم خصوصاً وبين
والغرب بكل تنوعاته وتطوراته وإيجابياته وسلبياته .. فانه مازالت العلاقة قائمة والتفاعل
مستمر مع ملاحظة رجحان الغلبة التي تصل حد الاستبداد للغرب .. والأيام دول، ومن
يحسن استثمار السنن يغلب ويكسب ولا شك أن أمة الإسلام في أمس الحاجة اليوم الى
استلهاهم السنن والإفادة من التجارب وعدم تكرار الوقوع في أخطاء الماضي ومحاولة
النهوض المستمر.. ومن هذا المنطلق يأتي هذا البحث محاولاً المشاركة في توضيح
الاستغراب الذي نريده كمسلمين بحيث تكون دراستنا للغرب دراسة تفهم لأسراره
وسير لأغواره وفي نفس الوقت تمكين لأمم الغرب لاستجلاء الإسلام وقيمة ورؤية
الأبعاد الدينية الحقيقية بعيداً عن زيف التلفيق الاستشراقي القديم أو الصخب والتشغيب
الإعلامي المعاصر أو الابتزاز النفعي العالمي أو الانفلات القيمي المدمر
ولا شك أن هذه المهمة عسيرة ولكنها ليست مستحيلة، وللنهوض بها لابد من
رؤية واضحة وجهود دؤوبة ورعاية من مراكز علمية عالية المستوى والامكانيات ..
ولكنها كبيرة العائد عظيمة الجدوى بالغة النفع والأثر على العالم .

والبحث يحاول الإجابة على التساؤلات التالية:

ما الفرق بين الاستغراب والتغريب؟ وما أهمية الاستغراب كعلم معاصر؟ وما
مجالاته؟

وما المسوغ لهذا المشروع؟ وأهم التطبيقات (المبادرات) فيه.

ولإجابة على هذه التساؤلات جاءت هذه المحاولة متمثلة في التالي:

المبحث الأول: تعريف الاستغراب ونشأته

المبحث الثاني: الفرق بين علم الاستغراب والتغريب

المبحث الثالث: مسوغات علم الاستغراب

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي

__مبادرات في مشروع الاستغراب __محاذير الاستغراب.

المبحث الرابع: أقسام الباحثين في شأن الاستغراب

المبحث الخامس: الآليات المساعدة واللازمة لتأسيس علم الاستغراب.

ثم الخاتمة والفهارس.

المبحث الأول: تعريف الاستغراب ونشأته والفرق بينه وبين التغريب:

تعريف الاستغراب: هو الدعوة لدراسة الغرب في ثقافته وعاداته وتقاليده وآدابه¹، وفهمها ويعني ذلك فهم الغرب ومنطلقاته على كل المستويات بدءاً من الديني، وانتهاءً بآخر مجالات الحياة العامة.

فالاستغراب: دراسات علمية وفكرية وثقافية للغرب تتميز بالمنهجية، والاسترشاد بقواعد البحث العلمي، وتنطلق من واقع الغرب المعاصر بغية فهمه وتحليله وتسهيل هضم الثقافة الإسلامية والتصورات الإسلامية في صورتها الصحيحة على المهتمين من أبناء الغرب.

وهو رسالة تكاد تكون مخالفة تماماً لما عليه التغريب؛ فالاستغراب لا يعتمد التلفيق أو طمس الحقائق، ولا الحمل القسري للغير (الإكراه) على تقبل مفاهيم وقيم مغايرة وإنما يعتمد الفهم الصحيح السالم من الشوائب والأغاليط والتزوير أو هكذا يراد له أن يكون من وجهة نظر الداعين لعلم الاستغراب في هويته الإسلامية .

وأما التغريب² فإنما هو في حقيقته: تقمص الفكر الغربي بغته وسمينه مع الاهتمام بانفلات سلوكياته، وتناقضات عقلياته حتى ولو كان ذلك على حساب الفكر الإسلامي وتصورات، وقيم الثقافة الإسلامية!! فهو انسلاخ من الهوية الإسلامية، وذوبان في الحضارة الغربية المادية المعاصرة بكل تجلياتها المنحلة، والمناقضة للإسلام إما جملة وإما تفصيلاً.

¹ - انظر الشرق والغرب، النملة، ص197، .

² - ينظر موضوع التغريب في الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب المعاصرة 698/2، طبع الندوة العالمية للشباب الإسلامي، بإشراف د. مانع حماد الجهني رحمه الله، ط5، الرياض، 2003م.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
فالتغريب في نهاية المطاف توسيع لحدود الغرب وابتلاع تام للشرق المسلم
بحيث لا يكون هناك من يخالف الغرب أو يختلف عنه لافي الشكل ولا في المضمون!!
والمقصود بالاستغراب هنا: إنشاء علم جديد في بلاد المشرق الإسلامي مقابل
لعلم الاستشراق الذي نشأ في بلاد الغرب من حيث الكم والكيف (العمق، والقوة)،
ومضاد له في الاتجاه أحياناً بقانون نيوتن الثالث في الحركة الذي يقول بأن لكل فعل رد
فعل مساوٍ له في المقدار ومضادٍ له في الاتجاه¹.
ومن ثم فالاستغراب كمصطلح هو دراسة الغرب ومعرفة أنساقه الفكرية وتجربته
الحضارية وخصائصه التي تميزه عن غيره من الكيانات الحضارية بهدف استيعاب الغرب
واحتواء توجهاته وميوله الفكرية، وكذلك كشف (البُنية التحتية) للعقلية الغربية².
وله هدف سام يتمثل في رفع الحواجز ووضع الأغلال والآصار التي أثقلت فهم
العقلية الغربية وحالت بينها وبين حقيقة الهداية الربانية المتمثلة في خاتمة الرسالات.

نشأة علم الاستغراب:

يرجع البعض بداية دراسة الاستغراب إلى ما قام به كل من رفعت رفاعه
الطهطاوي وخير الدين التونسي وغيرهما اللذان اهتمتا بدراسة النظام السياسي الغربي
القائم على الانتخاب والحرية السياسية، كذلك اهتمتا بجوانب من الحياة الاجتماعية في
الغرب وعلاقة الرجل بالمرأة على وجه الخصوص.
وأكد أجزم أن المسلمين قد بدئوا ذلك قديماً خلال عصورهم الزاهرة، سواء
حين ترجموا كتب اليونان أو قبل ذلك، وهو أمر يحتاج إلى جهود علمية مكثفة.

¹ - انظر آفاق بلا حدود، د. محمود التكريتي: ص15، والعولمة والعولمة المضادة، الدكتور عبدالسلام
المسدي: ، الفصل الحادي والعشرون، ص338، وما بعدها .

² - في مفهوم الاستغراب راجع كل من: أحمد سمائلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب
المعاصر — دار المعارف — مصر 1980م ص37 وأصلها رسالة دكتوراه نوقشت بكلية اللغة العربية
بالأزهر سنة 1974، د.حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مطبعة الدار الفنية — القاهرة
1991م ص29.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
وتعد صقلية من أهم مراكز الترجمة التي أثرت في أوروبا تأثيراً بالغاً وخاصة في
مجال العلوم الطبية.

وقد حكم العرب هذه الجزيرة أكثر من قرنين ونصف من الزمان ما بين (212-
484هـ) ونشروا في ربوعها حضارة مزدهرة كانت لها انعكاساتها الإيجابية على نهضة
أوروبا وتطور الحياة العلمية فيها¹.

وتجددت الدعوة لدراسة الغرب في منتصف القرن الماضي في أحد مؤتمرات
المستشرقين الدولية، بحيث يتوجه العالم الإسلامي لدراسة الغرب أسوة بما يفعله الغرب
في دراساته للعالم الإسلامي². وقد اعتبروا ذلك من باب المقابلة بالمثل فيما انتهجه الغرب
من دراسات حول المشرق الإسلامي !!!

ولو كانت دراسات الغرب موضوعية ونزيهة من المطامع لكان خيراً للغرب
وللشرق ، لكن الذي قام به الغرب هو في حقيقته تشويه لصورة الإسلام الجميل من
أجل صد أوروبا خاصة والعالم عامة عن دين الله الحق!! فالمقابلة بالمثل ليست واردة هنا.
أيضاً ممن دعا إلى ذلك من المعاصرين صراحة الدكتور (حسن حنفي) في كتابه
مقدمة في علم الاستغراب³ وتتلخص المبررات التي قدمها الدكتور حسن حنفي لدراسة
الغرب في:

1— فك عقدة النقص التاريخية في علاقة (الأنا) بـ (الآخر) .

والمقصود بالأنا: الشرق الإسلامي بعامة والعربي بخاصة وأما الآخر فهو الغربي .

2— القضاء على مُركَّب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى

موضوع مدروس .

3— القضاء على المركزية الأوروبية .

¹— مصطلح الاستغراب على الألوكة الثقافية، د. أنور محمود زناقي: .

²— انظر الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ص15 لرودي بارت عن مازن مطبقاني .

³— ومن مباحثه التي اشتمل عليها: موقفنا من التراث الغربي، الاستغراب في مواجهة التغريب، من
الاستشراق إلى الاستغراب، علم الاستغراب والرد على المركزية الغربية، علم الاستغراب في مؤلفاتنا
السابقة، تكوين الوعي الأوروبي، والكتاب يقع في 632 صفحة وبمحااجة لقراءة واعية.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي

4- القضاء على مركب النقص لدى (الأنا) بتحويله إلى ذات دارس

5- رد ثقافة الغرب إلى حدوده (الغرب) الطبيعية .

وربما أن هذه الأهداف مرحلة أولية يتطلع اليها الباحث الجاد والمتوثب إلى ما هو أسمى منها..

ولا بد من الإشارة هنا إلى دراسات الدكتور مازن مطبقاني العديدة في هذا

المجال¹ والذي يعد من الدعاة لإنشاء مراكز دراسة إسلامية متخصصة في دراسة الغرب²

ويعد نفسه سابقا في هذا المجال بوضوح انتمائه ووسائله وأهدافه .

ثم جاءت أيضاً دراسات الدكتور عبد الراضي محمد عبدالمحسن الأستاذ المشارك

بجامعتي الإمام والقاهرة، والتي ابتدأها بكتابه: المعتقدات الدينية لدى الغرب والذي طبعه

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ثم ثنى بكتابه القيم: ماذا يريد الغرب

من القرآن، حيث ذكر أن هذه الدراسة هي الأولى في مشروع وصفه بقوله: (الحلقة

الأولى في مشروع البحوثي (دراسات الغرب والإسلام)..³ وتمتاز كتب الدكتور عبد

الراضي بالعمق والمنهجية وانتقاء المصادر مع رقي الأسلوب ودقة العبارة.. والموضوعية

المغرفة أحيانا!

المبحث الثاني: أهمية علم الاستغراب ومجالاته:

إن علم الاستغراب اليوم على الوجه الذي تقدم: يعتبر أحد أهم الدراسات

المجتمعية المعاصرة التي يتحتم علينا افتراعها وتأصيلها، لننتقل على بركة الله، فهو دراسة

الغرب عن كثب ومراقبة حركته في الوجود ودراسة التطور الاجتماعي وقضايا ومعرفة

الخلل والتخلف ...

أولى خطوات الاستغراب نقد الاستشراق بالمفهوم العلمي وبضوابط النقد

المعتبرة، لكن دون التوقف عند مرحلة النقد بل تجاوزها إلى ما بعدها .

¹ - انظر موقعه على الشبكة الالكترونية (الانترنت).

² - ومن كتبه: الغرب من الداخل: دراسة للظواهر الاجتماعية، طبع نادي أهما الأدبي، 1418هـ،

ويمكن أن تطالع بقية كتبه وأبحاثه على صفحة الدكتور ضمن أعضاء هيئة التدريس بجامعة الملك سعود

على الرابط www.faculty.ksu.edu.sa .

³ - ماذا يريد الغرب من القرآن، ص 8، هامش (1).

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي

إن الاستغراب ليس تغريباً أو اغتراباً ولا متابعةً للغير بل: محاولة لمعرفة الغرب من الداخل معرفة علمية موضوعية موثقة، فهو دراسة مكثفة لا تقبل بالتطبيق العشوائي غير المدروس، وآليات هذا العلم قائمة ومتوفرة من خلال العقليات المهاجرة التي هضمت الغرب، واستوعبته، وبسند وتوجيه وإشراف من علماء المسلمين الكبار، الذين ارتادوا هذا الميدان، وأدركوا ما فيه من المصالح والمآلات.. وما يكتنفه من المخاطر والعقبات. وما يزيد في أهمية هذا العلم أنه يساهم في تقويض المركبات الغربية، ويرقى بآلية التفكير لدينا لإدراك كيف أخذ الوعي الأوروبي (مثلاً) مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث. وما هي السنن التي فطنوا لها وغفلنا عنها؟

ثم كيف انتقل الأمر بعد ذلك إلى أمريكا وغيرها؟!!

وهذا بدوره يحقق هدف التكافؤ وسنة المدافعة في رد هيمنة الغرب إلى حدودها الطبيعية بعد أن انتشرت خارج حدوده إبان عنفوانه الاستعماري؛ من خلال سيطرته على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء ومراكز الأبحاث العلمية في العالم، ثم استحوذته على المصالح الاقتصادية أخيراً بما يسمى: "بالعولمة".

وما نشهده في عصرنا الحاضر من سطوة العولمة، واستحواذ رأس المال الغربي ما هو إلا صورة أخرى من صور الهيمنة في المشروع الغربي .

وتتضح أهمية علم الاستغراب إذا أدركنا الدور المنوط به وما الذي يمكن أن يحدثه من التأمل في المجالات الواسعة التي سيطر عليها هذا العلم وكثير منها لا يزال بكرّاً.

مجالاته: مجالات علم الاستغراب كثيرة ومتعددة، ويمكن أن نذكر منها على سبيل

المثال: — نقد الفلسفة الغربية .

— نقد الحياة الاجتماعية، الثقافية الغربية .

— نقد النظام السياسي والاقتصادي الغربي .

— نقد الهيمنة الغربية على العالم .

— نقد المواقف الغربية تجاه الإسلام والمسلمين.

— معالجة وتحليل: لماذا يكره الغربيون الإسلام؟

— أشكال الكراهية الغربية للإسلام.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي

— الرد على المستشرقين الغربيين المعاصرين، وإشهار مغالطاتهم للعالم الحر .
فضلاً عن تحديد مسار مساهمة المسلمين البناءة في الحضارة الغربية وهو مسار يلحظه الغرب ويقر بوجوده لكنه ما يزال تائهاً في وجهته ...¹.
وهذا الأخير يحتاج من الباحثين المسلمين وغيرهم من المنصفين جهوداً مكثفة وحثيثة لإبراز مساهمات المسلمين المعاصرين المتعددة والمختلفة والمميزة كرسيد حضاري يقر به الغرب ويقف شاهداً عليه، قبل أن يطوي تلك المساهمات بساط النسيان أو يصب عليها وقود الجحود والعداء المحموم.

المبحث الثالث: مسوغات مشروع الاستغراب:

من أصعب الأمور أن يحتاج النهار إلى دليل، ومع ذلك فلا بأس أن نذكر بعض المسوغات لدراسة الغرب إضافة لما تقدم، ومنها:

1— من أبرز العقبات التي واجهت المستشرقين المعتدلين هي مسألة التحول الديني .. ويعرف التحول الديني (بأنه الانتقال من إيمان إلى آخر أو هو تبديل مجموعة من العقائد والشعائر الدينية بأخرى)².

وذلك أن الباحث (المستشرق) المعتدل ، المنصف يواجهه أزمة حقيقية حين يقف أمام عظمة الإسلام ونضارته وشموليته وواقعيته أيضاً فيقع في حيرة شديدة بينها وبين ما تكوّن لديه من خلفيات وتصورات واعتقادات فإن كان غير متدين!! فهل سيحافظ على موقف حيادي تجاه التدين؟³.

وإن كان متديناً بدين غير الإسلام كما هو الأصل فالوضع أشد سوءاً فإما أن يكون منصفاً وهذا تحدٍ كبير ربما يفقده كثيراً من المكتسبات أو يجلب عليه وابلاً من

¹ - انظر المفكرون الغربيون المسلمون، دوافع اعتناقهم الإسلام، د. صلاح عبدالرزاق: ، 2/ص227 وما بعدها ط1 دار الهادي، بيروت (1426هـ — 2005م) .

² - المفكرون الغربيون المسلمون، د. صلاح عبد الرزاق: مرجع سابق ص31/1 ينقله عن ستيفن هامفريز في كتابه تاريخ الإسلام (islamicHistory) ص274.

³ - انظر السابق 34/1.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
التضحيات!!! وإما أن يكون منحازاً لا محالة؛ فيخالف قيمه الذاتية، ويجافي التزاهة وأمانة
البحث العلمي!! (هذا مع حياديته التي يدعيها) فكيف بمن كان فاسد الطوية أصلاً .
لذلك ينبغي أن نولي قضية (التحول الديني) وإشكالاتها اهتماماً كبيراً،
وسيكشف لنا علم الاستغراب جوانب تلك الإشكاليات وتنوعها بين الذاتي أو
الشخصي والاجتماعي والمذهبي والسياسي وغير ذلك.

وحين يخرج (علم الاستغراب) من وسط علمي مسلم حقيقي لا يعاني تلك
المعاناة ولا يلتأت بأي من تلك الملوثات .. فإنه ينتقل إلى الغرب في صورة متوهجة
وضيئة تترجم قيم الإسلام وثوابته، مما يكون له نتائج الباهرة عاجلاً وآجلاً!

2— أننا بحاجة كغيرنا من الأمم للأخذ بأسباب القوة المادية ولا يتم ذلك إلا
بمعرفة ما لدى الآخر مع معرفة الأسرار، ومكامن القوة، ونقاط الضعف، وطرق معالجة
التحديات. وسير أحوال الأمم واستقراؤها منهج إسلامي فطن له علماؤنا الأقدمون¹،
وتنبه له العالم، وأضاعه المسلمون فيما أضاعوا من أمجاد أسلافهم.

فكما يسعى الأمريكيون مثلاً للتعرف على الإدارة اليابانية وسر قوة الإنتاج
والتقدم السريع لليابان عن طريق تحليل الشخصية اليابانية أو الصينية والظروف المحيطة
بها، فإننا بحاجة إلى أن نعرف أسباب القوة لديهم (الآخرين عموماً) ونبحث إمكاناتنا،
ونبحث ما كان قد درسته الأيام والليالي من مناهج المسلمين الرائدة في تواصلهم مع
الأمم من حولهم.

وندرك جيداً أن في تراثنا الإسلامي كثير من نماذج التواصل الفريد مع غير
المسلمين زمن الفتوحات وبعده، نُزِّلَتْ عليه الوقائع الفقهية، وتكونت الاجتهادات
العلمية بألوان مناسبة للعصور والبيئات التي نشأت فيها الحواضر الكبرى، واختلطت فيها
أفواج الأمم.

¹ - وشاهدنا فيما ذكره الصحابي الجليل عمرو بن العاص عن الروم وأنه من خلال استقراؤه لأحوالهم
رأى: أنهم أسرع الناس إفاقة بعد مصيبة، وأحلمهم عند فتنة إلى أن قال: (وخامسة حسنة جميلة،
وأمنعهم من ظلم الملوك) راجعه في صحيح مسلم برقم 2898.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي

3— ليس لدى المسلمين تطلعات استعمارية كما لدى الغرب، وهذا يؤكد نزاهة هذا الاتجاه ونبل مقاصده. ولكن أيضاً مطلوب من المسلمين إدراك العالم من حولهم، وتطوير وسائلهم وأساليبهم لمعرفة الآخرين، وهذا حق مشروع لنا كمسلمين ومثمر لنا ونافع لأولئك الآخرين..

4— أن هذا الميدان يُعد أحد أعظم أبواب الفريضة لأمة الدعوة كما قال الشيخ عبدالرحمن السعدي رحمه الله: (إن معرفة أحوال الكفار من أعظم أبواب الجهاد)¹. ولا يمكن أن نقوم بالواجب في هذا الباب ما لم يكن لدينا معرفة دقيقة بشعوب الأرض، وطرق التعامل معهم؛ وذلك أن الاسلام جاء رحمة للعالمين ولا بد أن يصل اليهم وإلا كان المسلمون مقصرون، ومخطئون في حق البشرية.

5— أن الغرب يبالغ في خوفه من الإسلام وعدائه له²، ولا بد من معرفة سبب هذا الخوف وما الدافع له؟ ومنّ الواقف وراءه؟ مما من شأنه أن يسهم في حل جدلية كبيرة في علاقة الإسلام بغيره، بل حل هذا اللغز الغامض من المؤكد أنه سيكسب الإسلام (جغرافيا) جديدة، ويفضح ألعيب المتربصين بالمسلمين الدوائر.

6— لن يكون علم الاستغراب لتشويه صورة الغرب في نظر العالم الإسلامي ولن يسلك المسلمون مسالك المستشرقين التي أضرت بالإسلام وأهله وأضررت بالغرب حيث حرّمته أنوار الهداية إلى وقتنا الحاضر، وفي نفس الوقت لن يسلك علم الاستغراب القائم على رؤية إسلامية واضحة مسالك أولئك المنهزمين من أبناء المسلمين الذين صوروا الغرب صورة مثالية من الحرية والديمقراطية والعدالة والتزاهة... الخ. ثم حملوا أنفسهم ومجتمعاتهم بكل ما أوتوا من قوة ليحشروهم في جحر الضب!! في حين أن الحقيقة خلاف ذلك.

¹ - نقلاً عن الإسلام لعصرنا للدكتور جعفر شيخ ادريس، ص149.

² - يتداول في الغرب مصطلح (islamophobia) بمعنى خوف الإسلام أو إرهاب الإسلام وهو مصطلح حديث نسبياً مثير للجدل ينظر إليه بعض الغربيين على أنه تحيز ضد المسلمين، لوحظ استخدامه منذ عام 1976م وبقي نادراً في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين ثم انتشر سريعاً بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
إن مهمة علم الاستغراب (الإسلامي) صعبة وشاقة وتتطلب جهوداً مضنية
وقدرات غير عادية ولكنها ليست بعيدة المنال ولا مستحيلة التنفيذ، وهذه الأمة خير
الأمم وخاتمها، والمنوط بها دعوة الأمم وهدايتها وتلك المهمة الصعبة هي ضريبة الريادة
والاستخلاف والتمكين في الأرض .

7- ولعل الأهم في ذلك هو الوصول إلى تنقية المناهج الدراسية في الغرب مما
يسيء للإسلام والمسلمين من تلك الصور التي تغرس بذرة العداء في نفوس الأجيال،
وتصم الإسلام بالنقائص ظلماً وعدواناً¹.

مبادرات في مشروع الاستغراب:

وقد ظهرت للعيان مراكز ومعاهد جعلت من علم الاستغراب مطلباً لها وهدفاً
تسعى إليه ومن ذلك:

قسم الاستشراق بكلية الدعوة بالمدينة المنورة التابع لجامعة الإمام² سابقاً وقد
انتقل هذا القسم إلى جامعة طيبة وأصبح مجرد شعبة في قسم العلوم الاجتماعية بكلية
التربية³.

وتنص أهداف القسم على ما يلي⁴:

1— دراسة الفكر الاستشراقي والنظريات الغربية المعاصرة دراسة تحليلية .

¹ - انظر الفكر الاستشراقي وأثره في مناهج التعليم الأزهرى، السرحاني (د. محمد سعيد عبدالله)،
دراسة تحليلية، والإسلام في المناهج الغربية عرض ونقد، د. محمد وقيع الله: الفصل الثاني، المبادئ
والأسس التي نهضت عليها مقررات الدراسات الإسلامية في الغرب ص41 وما بعدها، ط1،
1427هـ / 2006م.

² - وقد أشار الدكتور مازن مطبقاني وهو أحد المشرفين عليه — فيما مضى — إلى ضخامة الجهود
التي يقوم بها، ولكن بين أنه ينقصها الدعاية وحسن الترويج لها، وهذه علة مستشرية في المشاريع
والجهود الإسلامية، والله المستعان !!

³ - يقول الدكتور مازن مطبقاني في لقاء معه (وقد قضى على قسم الاستشراق حين توقفت الدراسة
فيه، ثم انتقل إلى الجامعة الجديدة المسماة جامعة طيبة..). حوار مع الباحث مطبقاني على موقع الشيخ
عبد الحميد بن باديس بتاريخ 16/يناير/2013/لقاءات www.binbadis.net

⁴ - قسم الاستشراق ضمن موقع جامعة طيبة على الانترنت www.taibahu.edu.sa.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي

2— تشجيع البحث العلمي في مجال الدراسات الاستشراقية والحضارية.

3— دراسة المؤسسات الاستشراقية وتعريف الدارسين بها للاستفادة من إيجابياتها وتجنب سلبياتها .

4— عرض مزايا الإسلام ومحاسنه، ومناقشة الشبهات المثارة حوله والرد عليها.

5— تأهيل مختصين في مجال الدراسات الاستشراقية والحضارية قادرين على تحليل الأفكار وتقويمها.

6— الإسهام في بناء جسور التعاون، وتعزيز سبل التواصل بين العالم الإسلامي وغير الإسلامي.

7— الإسهام في إزالة العوائق الفكرية التي تحول بين دارسي الإسلام وغير المسلمين، وفهم الإسلام فهماً صحيحاً .

وفي قسم التاريخ التابع لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى مفردات تتناول جوانب من هذا الموضوع في مقررات مناهج الدراسات العليا منها:
- دراسات في العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب حتى مطلع العصور الوسطى.
- الاستشراق وأثره في التاريخ والحضارة الإسلامية .
- مقرر العلاقات الإسلامية الأوروبية.

وفي جامعة سيدي بلعباس بالجزائر يوجد مركز للدراسات الاستشراقية يتبع كلية الآداب والعلوم الإنسانية. يسمى: مخبر البحوث والدراسات الاستشراقية وله مجلة تصدر باسم: الحوار المتوسطي.

ولكن يبقى علم الاستغراب محتاجاً إلى أكثر من مؤسسة وقسم وجامعة بل إذا لم ترصد له ميزانيات كبيرة، ويشرف على برامجه أمناء مخلصون عارفون، وإلا فإن علم الاستغراب يبقى مصطلحاً لا حقيقة له ولا واقع .

— يضاف إلى ما تقدم أن الغرب في الآونة الأخيرة بدأ يهتم بسماع (الجانب المسلم)، ويدعو إلى مؤتمرات شخصيات عربية وإسلامية من حيث (الاسم والجغرافيا) في أكثر الأحيان، وهم يقدمون للغرب نظرهم على أنها تمثل الشرق الإسلامي.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي

وهذه الشخصيات التي تقدم الإسلام للغرب هي من عرفت عندنا بقلّة اكتراثها بالإسلام، أو انسلاخها من هويته من أمثال: نصر حامد أبو زيد، ومحمد سعيد العشماوي، ونوال السعداوي، وسعد الدين إبراهيم، وفاطمة المرنيسي، وغيرهم كثير من أتباعهم الذين خلفوهم في مهمتهم، والذين هم دعاة التغريب في عالمنا الإسلامي (وينظرون إلى الغرب نظرة مثالية تغض الطرف عن كل ما يحدث فيه من مشكلات، لأنهم يخشون أن تكون معرفة تلك المشكلات صادة للناس عن السير في طريقه الذي هو مبتغاهم)¹.

وعليه فلا بد أن يكون هناك ثلّة من علماء العالم الإسلامي يتخصصون في تقديم الإسلام للغرب بحقيقته الزاهية وعلوه واستقلالته، ولا بد أن يكون من أبناء المسلمين أفواج تتهدي بهدي أولئك العلماء ليكون منهم: من يقدم الغرب لنا بحقيقته المجردة² من

¹ - الإسلام لعصرنا (ص31) .

² - لبناء التصور العقائدي للحضارة الغربية ينظر مثلاً: الواعي، توفيق يوسف، الدكتور: الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية ص 476، وهو في الأصل رسالة علمية لنيل الدكتوراه من جامعة الأزهر، دار الوفاء، 1408هـ / 1988م. وينبغي ملاحظة أثر المدرسة الوضعية المنطقية والعلوم السلوكية، والتي تزايد نفوذها في الغرب، وتمت صياغة كثير من كتب الاجتماع ومقارنة الأديان على ضوء مقرراتها التي تنحو منحى الخط من قدر الأديان في حياة الإنسان، وتصور ظاهرة التدين على أنها مرحلة متخلّفة من مراحل النمو البشري، ولأمر جذور راسخة في تاريخ تطور الفكر الأوروبي الحديث، حيث تظاهر فلاسفة كثر على تأسيس دراسات اجتماعية علمية شاملة تفترض أن الفلسفة والميتافيزيقيا والأديان مجرد أوهام عقلية، وروحية لا تثبت للبحث العلمي الصحيح ومن أبرزهم شخصيات مشهورة عالمياً: موشكيه، وكوندراسيه، وسانت سيمون، وأوغست كونت، وجون ستيورات مل، وإميل دوركايم، وماكس فيبر، وتوماس كونا.

وكحل لهذا الإشكال الذي افتعلوه قرر أساتذة علم الاجتماع من أقطاب المدرسة الوضعية المنطقية: استبعاد المسائل والعقائد الدينية والأفكار الوجودية التقليدية عن مجالات البحث، والاختبار العلمي، والأدهى والأمرُّ تحديدهم للعلم بأنه: هو ما انفصل عن القيم والعقائد والتقاليد، وخضع للاختبار الحسي المحض...!! ومعالجة إشكاليات المناهج الدراسية في الغرب لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار هذه

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
زيف التقنية ومهرج الحضارة المادية من غير إجحاف ولا غلو، وإن من البشائر وجود
كثير من أبناء المسلمين من أصول أوروبية وأمريكية، وهؤلاء يمكن أن يسهموا كثيراً في
استكشاف العالم الغربي إذا وفرنا لهم الدعم اللازم وأحسننا توظيف الجهود وتوزيع
الطاقات وأعدت المراكز المتخصصة لذلك .

محاذير الاستغراب:

لا شك أن المخالط لغير المسلمين يعاني كثيراً، ويلحقه عنت ومشقة من جراء
تلك المخالطة وقد تنال في بعض الأحيان من سلوكه وخلقه فإن الطبع من الطبع يسرق
كما قيل، ولكن تنزيل المقاصد الشرعية في مثل هذا المقام مطلب مهم وفقه الأولى
واستحضار النية على طول الطريق كلها أمور تشفع لمرتادي هذا المسلك الوعر، وهو
ضرب من أداء الفريضة لتكون كلمة الله هي العليا .

والمسلمون اليوم يمارسون الاستغراب فعلاً لكنه استغراب غير موجه وغير
مدروس وليس له من يعيد تقييمه بين الفينة والأخرى، وأهم ما يمكن التنبيه إليه
والتحذير منه في هذا المقام:

- 1— ذوبان الهوية والاستتباع أو الاستلاب الحضاري وهو ظاهر عند كثير ممن
أولعوا بالغرب، وتحافوا عن مواطنهم ومبادئهم التي تمثل امتدادهم التاريخي والحضاري،
وهذا يمكن تفاديه إذا طبقت آليات الاستجلاب النفسي والعلمي (المنهج) واستطعنا
التفريق علمياً وسلوكياً بين ما يصدره لنا الآخر من آليات التطور وبين ما يصاحب ذلك
أو يسبقه من الثقافات وقيم الاستهلاك ويشار هنا إلى الجهود التي يبذلها المخلصون في
تثبيت الإسلام في قلوب أهل المغتربين في بلاد الغرب، وأنه ينبغي أن تدرس جهودهم
وتستكشف تجاربهم وخبراتهم، فقد أبلوا بلاءً حسناً ولهم جهادهم وسابقتهم في ذلك .
- 2— الشيء السلبي الذي نعييه على الذات: أنها غير قادرة غالباً على اقتباس
الإيجابي بتجرد وموضوعية، لاختلاف المعايير من شخص لآخر، فكيف بالشخصية بين

المنطلقات التي بُني عليها كثير من مناهجهم. بتصرف من: الإسلام في المناهج الغربية، مرجع سابق،
ص173-174.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
الشرق والغرب، فالشرق غالباً يهتم بالجانب التأصيلي والتاريخي في أي مسألة تطرح
وقد يوغل في البحث والنش تأسياً بأسلافه، في حين أن الغرب يسعى إلى احتواء الفكر
والتقدم في الزمن والنتيجة بما يلائم الزمن الحاضر والنظام المستقبلي وقليلاً ما يلتفت إلى
الماضي فهو اختلاف كبير في آليات التفكير ومنهجية الإدراك، وطريقة التلقي، وربما
كان السبب: أن الغرب قد يئس من ماضيه، ولم يجد فيه ما هو جدير بالالتفات إليه
بينما المسلمون خصوصاً لا يضيء مستقبلهم أو حاضريهم إلا على هدايات ماضيهم
الأصيل المشرق بأنوار الرسالة المحمدية، ومع هذا الاختلاف بين الشرق والغرب فلا بد
من مخرج.

المبحث الرابع: أقسام الباحثين في شأن الاستغراب:

من استعراض ما تقدم يمكن القول بأن الناس في موقفهم من الاستغراب على قسمين:
الأول: من يفهم الاستغراب بأنه هوم التغريب بمعنى الأخذ بالمنهج الغربي في
البحث والتفكير وأسلوب الحياة (ولو لم يكن إلا في جوانب الإدارة والمال) لكي يمكننا
مواكبة العصر وأن نحقق قوة صناعية وإنتاجية كتلك التي في الغرب.
وواقع الحال أن العالم الإسلامي قد قطع شوطاً في هذا المضمار بنسب متفاوتة
تختلف من بلد إلى بلد مع اتفاق الجميع على ورود هذا المشرب رغباً ورهباً! ويلحظ
على هذا الاتجاه: أن الهدف المادي هو الدافع أساساً ومن ثم دعوى أن المخرج الحقيقي
من أوضاعنا الراهنة إنما يتحقق بذلك التغريب في صورته (العلمانية اللادينية) !!
وقد اندفع في هذا الطريق كثيرون، ولكن كانت النهاية: الذوبان في الثقافة
الغربية، وضياح الهوية الإسلامية وتفجر الصراع بين أبناء الأمة الواحدة بأسباب منها
إظهار أنماط من الحياة مشابه لما في الغرب من الانحطاط بل وأشد تطرفاً أحياناً!
وليتهم أدركوا أو يدركون أن الاستنساخ هنا عسير جداً، وأن المقارنة ظالمة ،
وأن "شر الرعاء الحطمة" !

ذلك أن منطلق الإشكالية عند الغرب مختلف تماماً .. وأن معيار الوعي في الغرب
مختلف بنسبة كبيرة مما لدى كثير من شعوب المسلمين سواء كان ذلك الوعي بسبب

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
الثقافة أو بسبب صرامة الأنظمة والقوانين، أو قولبة شرائح المجتمع في قوالب لا يمكن
الاعتناق منها بسهولة ! وقد ظهر فشل ذلك الاتجاه جليا ..

الثاني: هو من يرى الاستغراب بمعنى مختلف: يتمثل في دراسة الغرب (أوروبا
 وأمريكا) من جميع النواحي العقدية والتشريعية والتاريخية والجغرافية والاقتصادية
 والسياسية والثقافية.. تكون تلك الدراسة علمية ميدانية تخصصية، لا تعتمد التزييف
 والخداع كما حصل من المستشرقين الظالمين الذين ظلموا الاسلام وحضارته.. وتكون
 بعيدة عن التبعية والاستلاب الحضاري ، تنطلق من الثوابت الإسلامية والمنهج العلمي
 الرصين وبهذا يعلم ما هو الاستغراب الذي نعيه .

ولا شك أن الغرب قد كوّن (آلية ضخمة) لدراسة الشرق ومقدراته فعلى سبيل المثال:
 يوجد في جامعة كاليفورنيا في بيركلي ثمانية عشر قسماً تدرس العالم الإسلامي¹.
 فإذا كان هذا في جامعة واحدة..أليس من حق المشرق الإسلامي أن تكون له
 معاهدة وكيالاته التي تعني بدراسة الغرب ولو من قبيل المكافأة؟!!

وفي جامعة جورج تاون ما يزيد على (100) مائة مقرر في البكالوريوس
 والماجستير والدكتوراه تدرس اللغة العربية المعاصرة بما فيها العامية المصرية، والشعر
 الأندلسي، والنثر العربي، والأدب الصوفي، واليهودية، والنصرانية، والإسلام والفن
 الإسلامي، والشريعة الإسلامية، وتاريخ العالم الإسلامي القديم والحديث، والصراع
 العربي الإسرائيلي وحقوق الإنسان والمرأة في المجتمع العربي وغير ذلك².

فما الذي يمنع جامعاتنا من أن تكون لها كراسي بحثية وأقسام علمية ومقررات
 متخصصة في دراسة الغرب؟!!

¹ - الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام. مازن مطبقاني وانظر الإسلام في المناهج الغربية المعاصرة،
 تأليف د. محمد وقيع الله أحمد، دراسة مميزة نال بها صاحبها جائزة الأمير نايف العالمية للدراسات
 الإسلامية المعاصرة، مصدر سابق، ص214 وما بعدها.

² - انظر: الإسلام في المناهج الغربية، عرض ونقد، مرجع سابق، ص 215-220.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
المبحث الخامس: الآليات المساعدة واللازمة لتأسيس علم الاستغراب في عالمنا
الإسلامي:

إن الموضوع واسع ومتشعب ويحتاج إلى مشاريع علمية متكاملة، ولعلي هنا أُلح
إلى بعض الآليات التي يمكن أن تسهم بفاعلية في التمكين لهذا العلم وأؤكد حاجتنا إلى
دورات متخصصة أشبه ما تكون بدورات ميدانية في تأصيل المفاهيم وتصحيح النظرة إلى
علم الاستغراب تهدف إلى:

1— إيضاح وبيان ضوابط ومجالات الولاء والبراء في العقيدة الإسلامية والبعد عن
الغلو والجفاء في ذلك وتمييز ما تقتضيه مصالح الإسلام الكبرى من غيره، وتمييز الفتوى
عن التقوى، والرخصة عن الورع في مجالات التعامل مع الآخر المختلف ديناً وطبعاً ولغةً
ومنهجاً وبيئةً.

2— الاستفادة من التجارب السابقة في هذا المجال خاصة وأن هناك كثيراً من
الثقافات الشرقية تحاول اختراق العقلية الغربية وفهم المداخل النفسية، ومواطن الضعف
والقوة، وأساليب الضغط والإقناع التي تفنن الغرب فيها خاصة في تعامله مع الشرق.
وهناك معاهد في أوروبا الشرقية تتخصص في دراسة أوروبا الغربية وأمريكا، كما أن
أوروبا الغربية بها بعض المراكز لدراسة أمريكا، فضلاً عن الصين واليابان والكوريتين
والهند وبعض البلاد الإسلامية كالباكستان، فيمكن تمحيص هذه الدراسات والاستفادة
منها والاعتضاد بها — إن لم يكن الاعتماد عليها — .

3— إنشاء مؤسسة علمية ضخمة متخصصة في شئون الغرب وقضاياها تستقطب
هذه المؤسسة جميع أو أغلب الطاقات العلمية البارزة ذات الدور الريادي والحيوي
وتهيأ لهم جميع الإمكانيات والتسهيلات لوضع الخطط المرحلية، ومتابعة البحث الميداني
وتحليله وإصدار التوصيات التي من شأنها أن تسهم في وضع استراتيجية بعيدة المدى
واضحة المعالم في هذا الشأن .

وأحب أن أشير هنا إلى أن الغرب مليء بتلك الطاقات العربية والإسلامية المبدعة
والمبرزة والتي أفاد الغرب منها كثيراً، ونحن أحق بهم من الغرب بشرط أن نضمن لهم
الحرية التي ضمنها لهم الغرب، أعني حرية الأمن النفسي والاستقرار المعيشي .

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي

ومن المناسب هنا الاستشهاد بما سطره د. مازن مطبقاني حيث يقول:

(وأذكر هنا أن الولايات المتحدة بدأت دراسة الاستشراق منذ بداية القرن التاسع عشر ولكنها بعد الحرب العالمية الثانية وجدت نفسها مضطرة لتحل محل بريطانيا في الشرق الأوسط أو في البلاد العربية والإسلامية، ووجدت نقصاً بل عجزاً في الكوادر المؤهلة لفهم العالم العربي والإسلامي، فأصدرت الحكومة الأمريكية مرسوماً لتمويل عدد من المراكز لدراسة اللغة العربية، والتركية، والفارسية، والأردو، ودراسات الأقاليم والمناطق ثم استعانت بعدد من أساتذة الجامعات البريطانية بخاصة والأوربية بعامة لتدريس الاستشراق في الجامعات الأمريكية، وما زالت أكثر من عشرين جامعة أمريكية تحصل على دعم الحكومة الفيدرالية في مجال الدراسات العربية والإسلامية لتمسكها ببرنامج يلي احتياجات الحكومة الأمريكية)¹.

4- الإفادة من أبناء المسلمين الذين قضوا فترات طويلة داخل المجتمعات الغربية سواء في صورة دراسيين أو ممثلين دبلوماسيين أو غير ذلك كرجال الأعمال ونحوهم.

5- الإفادة من المسلمين الغربيين بمختلف توجهاتهم في هذا المشروع، وكذلك المراكز الإسلامية في الغرب (الرسمية والشعبية).

6- حضور المؤتمرات الاستشراقية، وندوات الحوار الحضاري، ومؤتمرات التقارب وما شابهها من المؤتمرات التي يعقدها الغرب ويدعو إليها ولا يحضرها عادة إلا أهل التغريب من البلاد الإسلامية.

7- تشجيع عملية الترجمة الجادة المنتقاة والمهذبة سواء من العربية إلى غيرها أو من ذلك الغير إلى العربية.

8- توجيه الدراسات الأكاديمية المتخصصة والمتنوعة إلى هذا المجال وتنويع أساليب الدعم والتشجيع للدراسات المتميزة والجادة ذات الإضافة النوعية، ومن العجيب أن الجامعات في الدول الغربية لها دور في صناعة القرار السياسي من خلال نشاطها في

¹ - مركز المدينة المنورة للدراسات الاستشراقية، مازن مطبقاني، على شبكة الانترنت
www.madinacenter.com

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
مجالات البحث والندوات والمؤتمرات، بينما لا يكاد يرى هذا الأثر لجامعات الشرق
الإسلامي بخاصة، فهل آن الأوان لتعي جامعاتنا الدور المنوط بها !!؟
9- وأرى أن أهم ما يُبدأ به في هذا السياق هو تشكيل جمعية علمية داخل
إحدى الجامعات العربية تحمل هم علم الاستغراب الاسلامي والتعريف بمشروعه
الحضاري يكون هدفها الأساس توحيد الجهود المبعثرة، وإبراز المشاريع المنسية، وأخذ
المبادرات من ندوات ومؤتمرات وملتقيات لتعزيز وتحقيق ريادة عالمية في هذا المجال
وتأسيس كراسي علمية لدراسات الاستغراب في جامعات عربية وعالمية مرموقة.

الخاتمة:

موضوع الاستشراق من الموضوعات الكبرى التي شغلت مساحة زمنية كبيرة في
الخطاب الغربي وكذلك الشرقي ولكن ما يزال هذا الموضوع يحتل الطرح والتأمل
والتحليل، ومن ثم النقد وخاصة في عالمنا الإسلامي، الذي ظل وما يزال هدفاً للدراسات
الاستشراقية بالدرجة الأولى .

ورغم محاولات الغرب للتوصل من مسمى (الاستشراق)¹ وأنه قد ألقى به في
مزابل التاريخ، إلا أن ذلك يعود لما أدركوه من التبعات والحمولات التاريخية ذات
الدلالات السلبية التي لو وجدت من يطالبهم بتعويض المسلمين عما لحقهم من أضرارها
لتَحَمَّل الغرب شيئاً كبيراً ودفع ثمناً باهضاً، ولرأيناهم وقد أرعوا، وتوقفوا... ولكنهم
ماضون في دراساتهم ودسّهم على المسلمين؛ لأمنهم من الحسيب والرقيب!!.

وحيث إن إفاقة المسلمين جاءت متأخرة كثيراً عن الوقت الذي بدأ الغرب يهتم
فيه بعالمنا الشرقي، وربما كان للغرب فضل ومِنَّة يحق له أن يتبجح بها في المحامع الدولية
على هذا الشرق لكنَّ الحقيقة الكبيرة التي يقر بها حتى المنصفون من الغربيين هي أن
الغرب مدين لهذا الشرق بكثير من المنجزات عبر تاريخه الطويل وأيضاً هو مدين لهذا
الشرق بكثير من التبعات ابتداءً من استغلال نفوذه في عالمنا الشرقي واستنزاف

¹ - كان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام 1973م أن يتم
الاستغناء عن هذا المصطلح وأن يستبدل بالدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال أفريقيا !!!

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
خبراته ومروراً بتلوين تراثنا الإسلامي ولبس الحق منه بالباطل، وانتهاء بما نحن فيه اليوم
من استلاب حضاري واستعمار فكري وثقافي وأيديولوجي.
ومهما قلنا فما لم يواجه ذلك الاستشراق العتيد والموجه بما يناسبه من الجهود
كماً وكيفاً وإلا فإننا لم نحدث شيئاً من التغيير سوى الزيادة في تأليب الغرب علينا ...
إن هناك جهوداً مباركة على مستوى عال من العربي والإسلامي حاولت جاهدة أن
تتصدى لتهرات المستشرقين، ووقفت وقفة مشهودة في وجوه المستغربين من أبناء جلدتنا
غير أن هذه الجهود تبقى جهوداً فردية، يستفاد منها ويبنى عليها ولا يوقف عندها وما لم
يكن هناك جهد دولي إسلامي منظم وموحد تلتزم فيه الدول الإسلامية بدعم المشروع
الحضاري الإسلامي مادياً ومعنوياً، وإلا فإن الأمة ستبقى تخبط خبط عشواء إلى أجل
غير مسمى عندنا .

وبما أن الفكر المضاد أجدى أساليب الدفاع والانتشار فقد نشأت عند بعض
المعروفين بالغيرة على مقدرات الأمة وتاريخها وتراثها فكرة ابتكار علم جديد في عالمنا
الشرقي يسمى: علم الاستغراب الإسلامي، والتسمية في حد ذاتها ليست مطلباً ضرورياً
فقد تستبدل بغيرها إن وجد ما هو أفضل ولا مشاحة في الاصطلاح، ولكن الأهم هو
المضمون، ومضمون هذه التسمية هو أن تتوجه جهود فرق من الباحثين والمهتمين إلى
دراسة الغرب بأعراقه المختلفة ولغاته المتعددة وثقافته المتنوعة و(إثنياته) المتباينة دراسة
ميدانية واقعية بعيدة عن العواطف والتشنجات تعتمد اعتماداً أساسياً على دراسة الغرب
من واقع مجتمعاتهم، وبمختلف بيئاتهم وانتماءاتهم وينساح بها الدارسون المسلمون بينهم،
مستغلين في ذلك مواتاة الزمن وأجواء الحريات السائدة في الغرب.

وقد أبلى المسلمون في ذلك إلى حد ما لكنه ما زال قاصراً على حفظ كينونة
المسلمين والحفاظ على هوياتهم، ونحن أمة العدل والوسط، وحملة الرسالة الخالدة التي
جاءت لإسعاد البشرية كافة، وما تخلفت هذه الثمرة إلا يوم تخلفنا — نحن المسلمين —
عن منزلة الريادة التي بَوَّأنا إياها الإسلام، وارتضينا القعود مع الخالفين فأصابنا ما أصابنا،
وواجبنا إنقاذ ما يمكن إنقاذه من العالم.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي

إن الدعوة إلى (علم الاستغراب) بالمعنى المذكور سلفاً ينبغي أن تتخذ حجمها الطبيعي في إعلامنا ومراكزنا العلمية والحضارية. ومبادراتنا الرسمية والشعبية، حتى يسفر ذلك عن قرار على مستوى الأمل والطموح، ولعل مما ينبغي طرحه في هذا المقام وقد نادى به بعض المفكرين: هو أن تفتح أقسام جامعية تحمل هذا المسمى وأن توضع لها المناهج والخطط لتكون نواة صالحة في هذا المجال.

من المؤسف أن الإسلام في المجتمعات غير المسلمة يُقدّم علمياً وثقافياً من خلال مجموعة من مراكز الدراسات الإسلامية أو العربية أو الشرق أوسطية الأكاديمية، ويجمعها جميعاً اسم المراكز الاستشرقية¹. ووجه الأسف هنا هو:

1— غياب أهل الشأن الذين هم أدرى بإسلامهم، وأوثق يقيناً وصدقاً في تقديمه وتفسيره للناس .

2— أن بعض تلك المراكز إن لم يكن أكثرها ينطلق من خلفيات معادية للإسلام.
3— تركيزهم على تكثيف الصورة النمطية عن الإسلام والتي وضعها له طلائع المستشرقون قبل أكثر من ثمانية قرون².

ويكفي هنا أن نستشهد بما قاله الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون أنه "ليس هنالك شعب له صورة سلبية عن الأمريكيين بالقدر الذي للعالم الإسلامي"³.

وتتلخص الصورة السلبية للمسلمين في ما يلي:

- أنهم عالم يتعطش للحروب .
- دينهم يدعو إلى العنف والإرهاب بالمفهوم الغربي للإرهاب القائم على: الترويع والتخريب وأخذ الأبرياء بأخطاء المذنبين .
- أنهم يمثلون روح التعصب والعودة إلى همجية القرون الوسطى⁴.

¹ - الشرق والغرب، د. النملة، ص 18 .

² - انظر السابق نفسه

³ - لئلا يكون صدام الحضارات، هادي المدرسي: ص102 .

⁴ - انظر: عطية فتحي الويشي: حوار الحضارات ص63.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
وثقافة (الميديا) أي: الإعلام في الغرب قائمة اليوم على الصور النمطية التي
رسخها الاستشراق والمستشرقون عن الإسلام والمسلمين وهي صورة بغيضة، ومكروهه
في العقل الغربي¹ ولا يرضاها المسلمون لأنفسهم ... وعلى المسلمين اليوم بذل الجهود
الكبيرة والكثيرة والمركزة في نفس الوقت للحد من غلواء الإعلام الغربي والشرقي —
المشوه للحقائق . وهذا جزء مهم من مهام علم الاستغراب الإسلامي الذي ندعو إليه.

فهرس المراجع

1. أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب (حوار الاستشراق)
القاهرة: المركز العربي للدراسات الغربية 1999م.
2. ادوارد سعيد: الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق — ترجمة محمد عناني —
القاهرة. روايه، 2006م
3. جعفر شيخ إدريس: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية.
4. د. محمد وقيع الله: الإسلام في المناهج الغربية، عرض ونقد، ط1، الرياض،
1427هـ / 2006م.
5. السباعي مصطفى، الدكتور: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط1،
المكتب الإسلامي، بيروت.
6. السباعي، مصطفى، الدكتور: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم —
طبع المكتب الإسلامي .
7. صحيح الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (المسند الصحيح)
بتحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1374هـ.
8. صلاح عبدالرزاق، الدكتور: المفكرون الغربيون المسلمون دوافع اعتناقهم
للإسلام . دار الهادي — بيروت. 2005م.

¹ - صحيفة الخليج: صناعة الكراهية في العلاقات العربية الأمريكية، د. مجت قربي، ، كتاب في
حلقات 1-27/9/2002، الفصل الرابع.

- البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي
9. عبدالله الحسن: أيدلوجية المشروع الاستعماري الجديد (الشرق الأوسط الكبير)، مركز الدراسات الفلسطينية ط1/204.
10. عبدالله عبدالرحمن الوهبي، حول الاستشراق الجديد، مقدمات أولية، الطبعة الأولى، مركز البحوث والدراسات، البيان، 1435هـ.
11. عطية فتحي الويشي: حوار الحضارات: إشكالية التصادم .. وآفاق الحوار حقائق ومفاهيم لا ينبغي أن تغيب — مكتبة المنار الإسلامية — كويت. حولي ط1 1422هـ — 2001م .
12. علي بن إبراهيم النملة، الدكتور: الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدداتها بيسان ط3 1431هـ / 2010م .
13. عماد الدين خليل، الدكتور: المستشرقون والسيرة النبوية: بحث مقارنة في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغموري وات — دار الثقافة — الدوحة . 1410هـ — 1989م .
14. القاضي، محمد عبدالحكيم: دور الدراسات الاستشراقية في وجهة نظر الدراسين العرب حول التاريخ الإسلامي مستند منشور على الانترنت (DOC).
15. كارين آرمسترونج: معارك في سبيل الإله. الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة د. فاطمة نصر، د. محمد عناني، سطور، القاهرة، ط1/2000م.
16. مازن بن صلاح مطبقاني: الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي: دراسة تطبيق على كتابات برنارد لويس — الرياض. مكتبة الملك فهد الوطنية 1419هـ / 1995م .
17. محمد خليفة حسن، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، نشر الإدارة العامة للثقافة والنشر بجامعة الإمام، الطبعة الأولى، 1421هـ.
18. محمد عمارة، الدكتور: الأصولية بين الغرب والإسلام — القاهرة. دار الشرق 1418هـ / 1998م.
19. محمد محمد حسين، الدكتور: الإسلام والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1402هـ / 1982م.

البعد الديني في الاستغراب المعاصر ----- د. حسن بن محمد بن علي البارقي

20. محمد ياسين عريبي: الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي: نقد العقل التاريخي — الرباط. المجلس القومي للثقافة العربية 1999م .

21. المسدي، عبدالسلام: الدكتور: العولمة والعولمة المضادة، شركة مطابع لوتس بالفجالة، بدون تاريخ.

22. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، بإشراف د. مانع الجهنّي، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط5، الرياض، 1424هـ/2003م .

23. هادي المدرسي: لثلا يكون صدام الحضارات: الطريق الثالث بين الإسلام والغرب — بيروت. دار الجديد 1996م .

24. هيثم الجنابي: الإسلام في أوراسيا — دمشق. دار المدى 2003م.

مواقع النت:

* حوار حول الواقع المعاصر للدراسات الاستشراقية مع المستشرق الألماني د.

ميكلوس موراني على ملتقى أهل التفسير . <http://vb.tafsir.net>

* المعجم الرائد، عن موقع المعاني www.almaany.com

* www.merriam-webster.com

* www.medinacenter.org/orientel/02.html

* الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب (واتا) www.wata.cc

* الشبكة الإلكترونية islamweb.net/seera/sera-studies/3.htm

* الشبكة الإلكترونية، islamonline.net

* www.faculty.ksu.edu.sa

* لقاءات www.binbadis.net

* قسم الاستشراق ضمن موقع جامعة طيبة على الانترنت

www.taibahu.edu.sa

* مركز المدينة المنورة للدراسات الاستشراقية، مازن مطبقاني، على شبكة

الانترنت ww.madinacenter.com

دور الأديان السماوية في بناء الشخصيات عند مسلمة أهل الكتاب -

دراسة في الأنثروبولوجية الثقافية

أ. صالح سعدون

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

يتناول هذا المقال أثر الأديان التوحيدية على عملية تشكيل الهوية الاجتماعية والثقافية عند المسيحيين والمسلمين واليهود. واختارت تميم الداري كنموذج للدراسة. هذه المسألة شغلت فكر الفيلسوف واللاهوتي والمفكر، حيث تطرح سؤال التأثير بين الأديان، وما دور الخلفية الفكرية اليهودية والمسيحية كديانات سابقة للهوية، وما يحصل للشخص بعد تحوله إلى الإسلام، وهل يمكن للمجتمع الديني المسلم أن يرحب ويتأقلم بسهولة في حياته الجديدة، مع إمكانية المحافظة على هويته السابقة. وقد استخدمت المنهج الاستقرائي والتحليلي مع حالة تميم الداري -رضي الله عنه-.

Abstract:

This present dissertation deals with the affects of moncetheist Religions on the process of the identity formation or the socio-cultural religions person a of cristian , muslims and jews.

We utilized tamim-edhari as a case study.

These case of this great philosopher and theology thinker poses the question of inter-religions influence can former Christian jew keys his former religions identity, when he gets converted to islam surthermore , can the man religions community easily welcome the new boim muslim, who can preserve his former identity.

On dissertation uses, induction, deduction, discourse analyses and comparison in order to prove that the dialogue between civil grative is possible , under conditions displayer by the case of tamim-edhari.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون المقدمة:

من خلال هذا البحث: ما هي أهم الأوجه التي خالف أو وافق فيها الإسلام الأديان السابقة له؟، وهل للأديان السماوية أثرٌ واضحٌ في بناء شخصية من أسلم من أهل الكتاب -اليهود والنصارى- الذين كان لهم باعٌ في العلم بأسرار اليهودية والمسيحية، وإطلاعٌ على كتبها المقدسة ونسخها الأصلية كتميم الدّاري وعبد الله بن سلام وكعب الأحبار.

أولاً: إشكالية البحث:

- 1) هل المسيحية التي كان تميمٌ يعتنقها هي التي كان عليها المسيح عليه السلام؟، أم أن التبديل قد مسّها؟.
- 2) هل يطرّوّر الفكر الإسلامي نظرياته بناءً على ما توصلت إليه الثقافات والديانات السالفة من أفكار ومعتقدات؟، أم أنه يستقي نظرياته من عنده؟.
- 3) ما هي الضوابط التي تحدد الأخذ عن السابقين من أصحاب الفلسفات والنحلّ، وهو الذي يدخل فيما يُعرف بحوار الحضارات والثقافات، أو عدمه؟.
- 4) وهل للأديان السابقة لليهودية والمسيحية أثرٌ في بناء الفكر الفلسفي لها؟.

ثانياً: أهمية الموضوع .

تكمن أهمية الموضوع في أنّه أحد المجالات الحيوية التي يمكن أن تبين شبكة العلاقات الثقافية والدينية المعقّدة، التي تشكّلت بفعل نزول الأديان السماوية المتسلسل، والذي ترك رواسب ثقافية اعتقادية تأثّر بها الإنسان المعاصر لها، فمنحته شخصية غير محدّدة المعالم دينياً، ممّا جعل المستشرقين يدّعون أنّ الإسلام صنيعة يهودية، وليس خاتماً ناسخاً ومكمّلاً لما سبقه، متحجّجين بأنّ مسلمي أهل الكتاب هم من نقل ثقافات الأقدمين إلى الإسلام .

ثالثاً: أهداف الموضوع:

خدمة الأنثروبولوجية الدّينية في بيان أهمّ مسائل مقارنة الأديان وأعقدها، وهي: ما إذا كانت هذه الرسائل وحدةً متكاملة كما يراها المستشرقون ومن على شاكلتهم، أم هي وحدةٌ كما يراها الإسلام كثقافةٍ ودين ؟ .

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

رابعاً: أسباب اختيار الموضوع:

إنَّ أهمَّ سببٍ دعائي لاختار هذا الموضوع هو:

حساسيته، وضرورته الملحة، مع الحاجة الماسة إليه، ومثله يخدم حوار الحضارات بشكله الحقيقي العلمي واللازم أيضاً، كما يُشكِّلُ لبنةً مهمة في بناء صرح الأنثروبولوجية الدِّينية التي يمكن أن تضاف إلى فروع علم الإنسان الثقافي، والتي ستلقي مزيداً من الضوء على ما يسمَّى بوحدة الدِّين، التي خلقت شرخاً واسعاً بين دعائه والرافضين له. كما سيلقي بضلاله على حقيقة التبادل الثقافي بين الأديان السماوية وما يمكن أن يحدثه من أثر في الإنسان .

خامساً: المنهج المستخدم:

المنهج التحليلي: ويظهر هذا المنهج في تناول النصِّ والعمل على تحليل معانيه وتذليل مبانيه. كما اعتمدتُ في التهميش على ذكر المرجع، ثمَّ مؤلِّفه، ثمَّ الجزء والصفحة، وبعدها دار النشر، وسنة النشر، وأخيراً رقم الطبعة،

واعتمدتُ على المنهج المعروف في حالة الاعتماد على نفس المرجع بقولي: "المرجع نفسه"، أو "المرجع السابق"، أو "المرجع نفسه والصفحة نفسها" كما هو معروف. ولم أبني قائمة المراجع على الكتب كلَّ حسب نوع التخصص، أو بحسب الترتيب الأبجدي، بل وضعته بالترتيب حسب الاعتماد على المرجع في أثناء كتابة البحث ماعدا المصادر الأولى مثل: القرآن الكريم، والكتاب المقدس.

كما أنَّني اعتمدت على أكثر من نسخة في المرجع الواحد، لكنني تغاضيت عن ذكره خشية الإطالة إلّا في موضعٍ واحد، وبعضُ المراجع لم أذكرها لأنني استوحيت منها فكرةً، أو أنَّها لا تعطيني سوى كلمة أو كلمتين إلّا في موضعٍ واحدٍ أو اثنين.

تعريف الشخصية: ذهب جوردن ألبرت إلى أنَّ كلمة شخصيّة تشبه إلى حدٍّ كبير "برسوناليتيس" في اللاتينية القديمة، فقد كان لفظ "برسونا" وحده هو المستخدم وأوضح ألبرت في كتابات "سيثرون" أربعة معانٍ مختلفة للشخصيّة وهي:¹

¹ - الشخصية وسماتها، د. عبد المنعم الميلادي، ص 31.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

- مجموع الصفات الشخصية .
 - الفرد كما يظهر للآخرين .
 - الدور الذي يقوم به الفرد في الحياة .
 - الصفات التي تشير إلى المكانة والتقدير .
 - ولفظ "الشخصية" في العربية مشتق من الفعل "شَخَصَ"، وقد جاء في الأساس¹: {ومن المجاز شَخَصُ الشيء أي: عينه}، ويلوح أن المقصود بالشخصية في اللغة هو ما بعين الفرد .
 - وأوضح روبرت أن مصطلح الشخصية اتخذ معانٍ كثيرة. وهناك تأكيدٌ بأنّ لمفهوم الشخصية سماتٌ منها:
 - الفرد يشترك في خصائصه بشكل عام مع الآخرين .
 - كل فرد يتميز عن الآخرين على التركيبية الفريدة لهذه الصفات وعلى الدرجة التي يظفر بها .
 - وكلمة الشخصية في اللاتينية تعني القناع الذي كان يرتديه الممثلون أيام الإغريق في المهرجانات وفي المواقف التمثيلية في إخفاء معالم شخصياتهم الحقيقية .
 - وهي من بين الموضوعات ذات الاهتمام الكبير في علم النفس الحديث² وللشخصية مكونات هي:³
 - الوراثة أو الفطرة البيولوجية.
 - البيئة الجغرافية، الثقافية، والاجتماعية.
- أهل الكتاب:**

إن المقصود بأهل الكتاب هم أولئك المتدينون من اليهود أو النصارى الذين كانوا علماء في الدين الذي ينتمون إليه، وهذا ينطبق على من يسمّى بالمهتدين قديماً، وأنّه إلى

¹ - الأساس للزخشري، وهو كتاب في المصطلحات اللغوية العربية .

² - السلوك وبناء الشخصية بين النظريات الغربية وبين المنظور الإسلامي، د. إبراهيم محمد السرخسي، ص11.

³ - المرجع نفسه، ص145، والمرجع السابق ص13.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

أنني لم أعثر على تعريفٍ علميٍّ لهذه اللفظة أو مؤلفات بهذا العنوان، وقد استخرجت هذا المفهوم من قراءاتي الكثيرة لنصوص التاريخ والسيرة النبوية، والمفهوم المذكور لا ينطبق سوى على أهل الكتاب الذين أسلموا في عهد النبوة، وكانوا عالمين بالكتب المقدسة بل وواضعين أيديهم على أهم مصادرها الأصلية، أعلاه، وهؤلاء يُعدُّون على الأصابع، وهم: كعب الأحبار، وعبد الله بن سلام، ووهب بن منبه، ومُخبريق، وتميم بن أوس الداري؛ وأمّا الذين جاؤوا بعدهم في العصور الإسلامية التالية لعهد النبوة فهم كثيرون جدًا وقد عقدت في حقهم البحوث والدراسات، أذكر على سبيل المثال أطروحة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، للدكتور: محمد بن عبد الله السحيم¹، ومن الجدير بالذكر أنه لم يعرف مفهوم أهل الكتاب، إذ أنّه ركّز على بيان سيّرهم الذاتية، وذكر بحوثهم وكتاباتهم وردودهم على اليهود والنصارى باستعمال مناهج المقارنة، والمناقشة العقلية والاستدلال على بطلان الدليل من التوراة والإنجيل نفسيهما وهي نفس المناهج التي اعتمدها المعاصرون من أمثال موريس بوكاي، وديدات، وغيرهم كثير، وقد ركّز على من ليسوا محلّ جدل من أمثال: السموعل بن يحيى المغربي في "إفحام اليهود"، وسعيد بن يحيى الإسكندراني في "مسالك النظر في نبوة سيد البشر". وعلي بن ربن الطبري في كتابه القيم "الدّين والدولة في إثبات نبوة نبيّنا محمد صلّى اله عليه وسلّم" وهو في اعتقادي أقدم ما ألف في هذا الفن قبل موسى بن ميمون، وابن كمّونة اليهودي، والسموعل، والأورشليمي، وابن القيم والقراي وابن تيمية وصاحب الفارق بين المخلوق والخالق، وطبع مرّة واحدة سنة 1981م بصيدا لبنان، وقد درس أيضا نصر بن يحيى المتطبّب في كتابه "النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية" وابن كمّونة اليهودي صاحب كتاب: "تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث"، وموسى بن ميمون القرطبي في كتابه الشهير (دلالة الحيارى). وذلك لأنهم ظلّوا دائما

¹ - وهي بعنوان: مسلموا أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، جزآن، الطبعة 1، 1997م، دار الفرقان، الرياض.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

محلّ جدلٍ لدى القدامى والمُحدثين، إلّا أنّ صاحب الأطروحة ذكر في مقدّمته كتعريفٍ لمفهوم أهل الكتاب شرطين أساسيين لمسمّى هذا المفهوم، قال في المقدّمة:¹

(شهدت الساحة الإسلامية منذ فجر الرسالة تحولا مباركا نحو الإسلام من أبناء الأمم الأخرى، وكان لأهل الكتاب من ذلك النصيب الأوفر؛ إذ يمثلون أغلبية سكان المناطق المحاورة للمدينة المنورة، البلدة التي انطلق منها نور الإسلام نحو الآفاق).

وحيث إنّ اليهود والنصارى لا يزالون يحتفظون بكتب دينية منسوبة إلى الأنبياء عليهم السلام ؛ فكان إسلام العالم منهم في فجر الرسالة يعدّ تحولا إيجابيا يحسب في صالح الإسلام ولما لهذا التحول من ثمار ملموسة في مجال الدعوة والمقارنة والمجادلة فقد خصصت هذه الدراسة المتواضعة لدراسة ثلّة من هؤلاء المهتدين في الماضي والحاضر، ولم يكن هذا الاختيار عشوائيا بل عمدت إلى وضع بعض الضوابط التي تحدّد من ينبغي أن تشملهم هذه الدراسة، وهي: —

1- أن يكون المهتدي عالماً بدينه قبل إسلامه.

2- أن يؤلف بعد إسلامه كتابا في نقد دينه أو في نصرته الإسلام وتأييده

ثم وجدت أنه يندرج تحت هذه الضوابط جمٌّ غفيرٌ من هؤلاء المهتدين، وليس في الإمكان الإحاطة بهم ؛ فرأيت أن أقتصر منهم على مجموعة مشتهرة تمثل هذه الطائفة المهتدية في الماضي والحاضر، ولعلّ أسباب اقتصاري على هؤلاء تنحصر في: —

1- أن هؤلاء الأشخاص الذين تمّ اختيارهم كانوا هم الرواد في هذا المنهج، بل هم طلائع التصنيف والتأليف في هذا الباب أعني الرد على أهل الكتاب من قبل أهل الكتاب.

2- أن مؤلفات هؤلاء الرواد استغرقت قضايا التزاع بين المسلمين وأهل الكتاب.

وعليه فقد يتفق معي في أنّ مسلمي أهل الكتاب هم الذين "كانوا عالّمين بدينهم قبل إسلامهم"، وهذا الشرط متوفّرٌ في تميم الداري موضوع الدراسة، أما الشرط الثاني

¹ - مسلموا أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، ج1، ص113-114، ط1، 1997، دار الفرقان، الرياض .

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

فلا يمكن تحصيله هنا لأننا نتكلم في هذا الموضوع عن تميم كنموذج، وهو وأمثاله مصادر أصيلة لا يمكن الاشتراط فيهم أن يؤلفوا لأن التدوين والكتابة لم يكن على عهدهم، ثم هم كانوا الرعيل الأول ولم يكن على عهدهم هذا النوع من الردود والمساجلات، بل صادف أن كانوا أحراراً وأصحاب أديرة، ورؤساء في دينهم ثم إنهم جاؤوا معاصرين لحجى الإسلام، فلا يمكن لعاقل أن يطالب بحيرة الراهب أو كعب الأحرار بتدوين مشاهداتهم في كتب، اللهم إلا الروايات التي يروونها شفويًا.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض المؤلفين في هذا الشأن قد أطلقوا على أهل الكتاب اسم أهل الذمة¹

اليهودية:

أورد الشَّهرستاني في الملل والنحل أن²:

اليهودية من هادى الرجل أي تاب، لقول موسى (إنا هدنا إليك)، وكتابتها التوراة، وهو أسفار: السفر الأول منها في التكوين وبدء الخلق، والأسفار الأخرى للأحكام والحدود، والأمثال والقصص والمواعظ والأذكار.

وبجانب هذا الكتاب المقدس يوجد (التلمود)، وهو عبارة عن مجموع شروح إنسانية له توفر عليها بعض علماء اليهود.³

والدين اليهودي يختلف اختلافاً بيناً، من حيث طبيعته ونشأته وتاريخه عن أكثر الأديان التي نعرفها، فهو مجموعة من العقائد والشرائع والطقوس وقواعد السلوك والأخلاق، لم تنزل على رجل واحد، إذ إن تاريخ النبوة في إسرائيل يواكب التاريخ الاجتماعي والسياسي لتلك المجموعة البشرية، منذ مجاهل التاريخ الأولى إلى بداية القرن الرابع قبل الميلاد، عند المثقفين من اليهود في التزام النقول المدونة في النصوص المقدسة،

¹ - منهاج الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب، لمؤلف معري مجهول في القرن 11هـ، ت: داود علي الفاضل، ص 7.

² - معجم ديانات وأساطير العالم، ج2، ص245.

³ - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي ص61، ومعجم ديانات العالم، ج3، ص294.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

وإلى ما بعد ذلك بقرون عند غير الملتزمين، ممن يرون في الكهنة والأخبار الذين تلوا الأنبياء الآخرين: دانيال، واستير، وعزرا وكميا، وملاكي، استمرارا للوحي والنبوة في هذا المجتمع¹.

ويظل باب النبوة مفتوحا عند مؤرخي الفكر الإسرائيلي ليدخل منه أنبياء أنكرهم اليهود وكفروا بهم، من أمثال يوحنا المعمدان (الني يحيى)، والمسيح عيسى بن مريم عليه السلام، بل إن كثيرا من العلمانيين اليهود يبقون باب النبوة هذا مفتوحا حتى القرن العشرين ليدخل منه تيودور هرتسل أيضا².

والمرجع الوحيد للتاريخ الإسرائيلي القديم حتى بداية القرن التاسع عشر هو العهد القديم، وهو المرجع الأول، ولتاريخ الشرق الأدنى القديم كله، ومع الطفرة الهائلة التي تمت في ميدان الحفائر والاكتشافات الأثرية في هذه المنطقة³ وبفضل النجاح في قراءة كتابات قديمة كانت طلاسـم وألغاز حتى هذا الوقت، كالكتابات الفرعونية: الهيروغليفية، الهيراطيقية، ثم الديموطيقية، والكتابات المسمارية في العراق وما جاورها: الشوميرية والبابلية، والآشورية، والكلدانية، والفارسية الأخمينية، والحثية، والكنعانية المسمارية برأس الشمرة القريبة من اللاذقية، بفضل كل هذا وبفضل ما لحق به من نصوص أميط اللثام عنها عن الفينيقيين بلبنان والقرطاجيين والآراميين والأدوميين بالأردن، ونقوش العرب في شبه جزيرةهم⁴ بدأت أضواء جديدة-علمية يقينية، وتاريخية جديدة بالاعتبار- تزاخم المآثورات الشعبية، والعنعات اليهودية، وتنازعها حق القيادة والتوجيه فيما يتصل ببداية الفكر الإنساني والحضارة في هذه المنطقة، وساعد في ذلك نزعة تحرر من سلطان الكهنوت، وسيادة الكنيسة وازدهار القوميات السياسية في أوروبا الحديثة، ومع الثورة الاقتصادية والعلمية التي ما تزال انفجارها تتوالى، من هنا أحس الباحثون على اختلاف نزعاتهم ومللهم وعقائدهم، بضرورة إعادة النظر في كل

¹ - الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه، د. حسن ظاظا، ص5.

² - المرجع نفسه، المقدمة، ص5 و6.

³ - المرجع نفسه، ص9.

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

المرويات الإسرائيلية التي كانت المعتمد الوحيد المسلّم به بدون مناقشة على مدى أجيال وأجيال من التاريخ.

المسيحية :

لقد كان السيد المسيح عليه السلام يعلن التوحيد، وكان يعلن أنه عبداً لله ورسوله، وكان يعلن أنه بعث لخراف بني إسرائيل الضالة، وأنه محدد في رسالته لبني إسرائيل، وكانت دعوته قائمة على التوحيد وهمه أن يدعوا إلى الخلق الكريم والمحبة والرحمة والتعاطف، ولم يدخل قط في تفاصيل العقائد، ولم يتحدث عن شريعة، شأنه شأن أنبياء بني إسرائيل¹ - فيما عدا موسى عليه السلام - الذين لا شأن لهم بمحدث عن عقيدة أو شريعة، بل عن التوحيد والخلق الكريم، وفي هذا يتلخص جوهر دعوة عيسى عليه السلام، أما المسيحية الحاضرة بكل ما فيها من عقائد وطقوس وشعائر فإنها - في نظر أستاذ المسيحية ورئيس قسم تاريخ الأديان بجامعة باريس الأستاذ شارل جينيفر - غريبة وبعيدة عن رسالة السيد المسيح عليه السلام، ولقد بيّن شارل جينيفر في كتابه "المسيحية نشأتها وتطورها" أن المسيحية بدأت² الانفصال منذ أن دخلها القديس بولص³، وبيّن أن عقيدة بنو المسيح إنما كانت أثراً لخطأ في ترجمة كلمة (عبد الله) التي ردها السيد المسيح مراراً، فما كان أمام القديس بولص إلا أن يترجمها بكلمة "طفل" أو "خادم"، فاختار بولص كلمة (طفل)، (طفل الله) وكان لذلك تغيير هائل في المسيحية، وفي الفكرة الدينية عن صورة الإله في الفلسفة عامة وفي المسيحية خاصة.

ومن المعلوم أن الصورة المثالية عن الألوهية هي الصورة التي تتسم اتساماً تاماً بالكمال، وهي الصورة التي رسمها الفلاسفة المؤهلون: أفلاطون، أرسطو وغيرهما.

كما نفى المؤلف عن المسيح القول بالتثليث: هذا القول الذي لا يفهمه المسيحيون أنفسهم.

¹ - المسيحية: نشأتها وتطورها، شارل جينيفر، ت: عبد الحليم محمود، ص7.

² - المرجع نفسه، ص8.

³ - المرجع نفسه، ص9، ومعجم ديانات العالم، ج1، ص106 و107.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

قال الشيخ: عبد الحليم محمود في تقديمه لكتاب المسيحية لشارل جنيفر: إن الثلاثة ليست واحداً كما يقولون، وإنّ الواحد ليس ثلاثة كما يقولون، وأيّ عقل يمكنه أن يفهم أنّ الثلاثة واحداً والواحد ثلاثة.¹

سيرة تميم الداري :

ترجمته:²

قال الذهبي في سيرة أعلام النبلاء³: (تميم الداري⁴ صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو رقية، تميم بن أوس بن خارجة بن سود بن جذيمة، اللّخمى، الفلّسطيني. والدار: بطن من لخم، ولخم: فخذ من يعرب بن قحطان.

وفد تميم الداري سنة تسع، فأسلم، فحدّث عنه النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر بقصة الجسّاسة في أمر الدجال ولتميم عدة أحاديث وكان عابداً، تلاءماً لكتاب الله. حدّث عنه: ابن عباس، وابن موهب عبد الله، وأنس بن مالك، وكثير بن مرة، وعطاء بن يزيد الليثي، وزرارة بن أوفى، وشهر بن حوشب، وآخرون)

قال ابن سعد⁵ هو تميم بن أوس بن خارجة بن سود بن جذيمة بن ذراع بن عدي ابن الدار بن هانئ بن حبيب بن ثمارة بن لخم بن كعب وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعه أخوه نعيم بن أوس فأسلما وأقطعهما رسول الله صلى الله عليه وسلم حبرى وبين عينون بالشام غيرها، وصحب تميم رسول الله صلى الله عليه وسلم وغزا معه وروى عنه ولم يزل بالمدينة حتى تحول إلى الشام بعد قتل عثمان بن عفان، وكان تميم الداري يكتنى أبا رقية.

¹ - معجم ديانات وأساطير العالم، ج1، ص149 و150.

² - أخذتها من 27 مصدرا.

³ - سير أعلام النبلاء، شمس الدّين الذهبي، ت: شعيب الأرناؤوط، ج2، ص442-448.

⁴ - لبّ اللّباب في تحرير الأنساب، السيوطي، ت: محمد عبد العزيز، ج1 ص153.

⁵ - الطبقات الكبرى، محمد ابن سعد، ج7 ص408 و409 و422.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

قال البخاري¹ هو أخو أبي هند الداري، وكذلك قال ابن سعد نقلاً عن ابن لهيعة² وأورد البخاري في الموضع نفسه في باب التاء تحت رقم 2016 في ترجمة تميم حديثاً بسنده، عن المقداد بن الأسود الصحابي قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول (لا يبقى على ظهر الأرض نحوه - أي تميم-)، وقال ابن سعد: كان وفد الدارين عشرة، فيهم تميم³.

قال ابن جريج: قال عكرمة: لما أسلم تميم، قال: يا رسول الله، إن الله مظهرك على الأرض كلها، فهب لي قريتي من بيت لحم، قال "هي لك" وكتب له بها⁴. قال فجاء تميم بالكتاب إلى عمر، فقال: أنا شاهد ذلك فأَمْضاه⁵ وذكر الليث أن النبي صلى الله عليه وسلم: قال له: (ليس لك أن تبيع) قال: فهي في يدي أهله إلى اليوم.

قال الواقدي: ليس للنبي صلى الله عليه وسلم قطيعة سوى حبري، وبيت عينون أقطعهما تميماً وأخاه نعيماً، وعند ابن سعد⁶: وقال تميم: لنا حيرة من الروم لهم قريتان يقال لإحدهما حبري، والأخرى بيت عينون، فإن فتح الله عليك الشام فهبهما لي، قال فهما لك، فلما قام أبو بكر أعطاه ذلك، وكتب له كتاباً، وأقام وفد الدارين حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأوصى لهم بحاد مائة وسق.

شخصية تميم:

ولعل أصعب ما يمكن تحليله في علم الإنسان الثقافي "دراسة الشخصية"، لأن تحليل تركيب الشخصية⁷ يجب فيه عزل مكونات الشخصية أي بين سائر جوانبها

¹ - التاريخ الكبير للبخاري، ج2، ص150 و151.

² - المصدر السابق، ج7، ص422.

³ - المصدر نفسه، ج7، ص408.

⁴ - سير أعلام النبلاء، ج2 ص433.

⁵ - الأموال ن لأبي عبيد القاسم بن سلام نص349.

⁶ - الطبقات، ج1 ص344.

⁷ - الشخصية، ريتشارد لازاروس نص137، 175، و188.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

وأجزائها وهذا العزل صوري تستلزمه الدراسة¹، وهو أصعب ما يكون إذا كانت الشخصية المدروسة من الشخصيات التاريخية والتي تتمتع بطابع القداسة كون تميم الداري من علماء الكتابين - النصرانية واليهودية - والمعلومات عنه لا تكاد تكون وافية إلى درجة تحليل تركيب شخصيته، والإلمام بأجزائها وجوانبها، إلا إذا كانت عن طريق محاولة جمع المعلومات من خلال ترجمته ورواياته معا.

وقد عني الأمريكيون بوجه عام بعلم الإنسان الثقافي ودراسة الشخصية أكثر من نظرائهم البريطانيين، ورأوا فيه مجالا للاهتمام ينصب خاصة على النظام الاجتماعي² فحسب، وكثير من الدراسات الأمريكية في علم الإنسان أقرب إلى علم الثقافة المقارن، والوقائع التاريخية في ذكر شخصية تميم صاحب الثقافتين محدودة جدا مما يصعب دراستها في إطار علم الثقافة المقارن، وفي استخدام (ليفى ستروس) لمصطلح إحصائي له مغزاه، فالذي يحدث في الواقع المحسوس يمكن إخضاعه للتقدير الكمي، بخلاف الحال مع المعلومات من أنواع أخرى، كالعقائد والقيم الخلقية، فهي لا تخضع لذلك، وهذا يبرر إلى حد بعيد الإشكال الذي ذكرته آنفا، ولذلك فإن الأنثروبولوجية المعاصرة مطالبة بما هو أكبر من وصف سلوك البشر وأنواعه، أو استخدام منهج الإحصاء فيه، وهو ما حدا عالم الإنسان الأمريكي "روبرت ردفيلد" إلى فكرة تطوير ما يسمى بـ (الثقافة الشعبية).³

ولعل من الواضح أن تميما الداري وهو صاحب النبي صلى الله عليه وسلم وأحد حواريينه، ولا عجب فإن لكل نبي حواريه، فكما للمسيح حواريون فإن لموسى عليه السلام أخاه هارون، ويجوز في حق الحواريين ما يجوز لأنبيائهم من تعظيم وتقدير، لأنهم الخلصاء المقربون منهم، وقد جاء تميم الداري - كما سيأتي في قصة الجساسة - في وفد الدارين مبايعا النبي، والقصة بتمامها في كتب السير والمغازي، وكتب الحديث مشفوعة

¹ - الأنثروبولوجية العامة، ص 513.

² - الدين والبناء الاجتماعي، ج 2 ص 34.

³ - المرجع نفسه، ج 2 ص 56.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

برواية الجساسة، وقد حكا للنبي صلى الله عليه وسلم عن رحلة بحرية ضاع فيها برفقة معه فرماه البحر إلى جزيرة حدثت له فيها أعاجيب عن الجساسة والمسيح الدجال، فحكاهما للنبي وأصحابه والنبي يصدقه، كما أن في القصة تصديقا للنبوة الخاتمة، وأخبار عن حوادث الزمان وجغرافية فلسطين، فكانت الوفادة سببا في إسلام تميم والوفد المرافق له، وزيادة في تصديق النبوة، بأخبار يرويها أحد علماء النصارى-وهو تميم- وهو عارف بها وبأمارات النبوءات، ومن مناقب تميم كما قال ابن عبد البر في الاستيعاب¹ والحافظ المزني في تهذيب الكمال² بأن النبي روى لتمييم حادثة الجساسة وهو منقبة شريفة جدا، وقال ابن عبد البر: "وهذا أولى ما يخرج المحدثون في رواية الكبار عن الصغار" يقصد أن القاعدة هي رواية الأصغر عن الأكبر، كالتابعين عن الصحابة، والصحابة صغارهم عن كبارهم، وكبار الصحابة عن النبي، فكان لتمييم شرف أن يروي عنه نبي.

وقد ذكر في تعريف الشخصية في الاتجاه الثاني، تعريفات تؤكد على الطابع المميز للشخصية. بمعنى أن الشخصية هي كل ما ينفرد به الشخص عن غيره، فهي تقابل التميز والفردية أو الإنفراد، ويصدق هنا تعريف ماركسيوس "كل ما يفترق به الفرد في تصرفاته وسلوكه عن كل ما يحمله في ذهنه من ميول حضارية أساسية"، وتصح في هذه الحالة أيضا التعميمات التي وضعها كلوكهون، فتمييم الباحث عن الحقيقة وأحد أهم علماء النصارى المنصفين الذي توصلوا إلى حقيقة النبوة الخاتمة بالبحث والدرس، فكانت له فرصة الرحلة البحرية والالتقاء بأحد أهم شخصيات القيامة الكبرى وهو الدجال، ومعلوم أن قصة الدجال وفتنته ودوره في أحداث ما قبل القيامة متواترة عند أهل الكتاب اليهود والنصارى والمسلمين، ثم إن تميما بناء على قصة وفوده مع وفد الدارين يبدو أنه كان عازما على اعتناق الإسلام، لأنه لم يأتي مستفتيا ولا ممتحنا النبي وإنما جاء قاصداً لحادثة، والحادثة فيها إخبار عن النبوة الخاتمة وعن أحداث مرافقة لها كبجيرة طبرية ونخل بيسان، وخروج النبي الخاتم، وفهمه من إخبار الدجال له عن هذه الحوادث أن المقصود

¹ - الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر الأندلسي، ج1 ص270.

² - الكمال في معرفة أسماء الرجال، للحافظ المزني، ج4 ص326.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

هو خروج النبي الخاتم الذي يعني للدجال قروب اعتاقه من الأسر مما يدل على صدق النبوة الخاتمة.

فتكونت بذلك لتميم شخصية مسيحية إسلامية نادرة وباعثة للتأمل، لأنه وبعد إسلامه مباشرة ظل متمسكا بماضيه المسيحي وذلك لأنه طلب من النبي إقطاعه حبرى وبيت عينون، وحبرى هي اليوم ما يسمى بـ "الخليل" وهي تعني الكثير للمسيحيين والمسلمين معا؛ وقد ذكر البخاري في تاريخه الكبير¹ قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يبقى على ظهر الأرض نحوه)، وقد طلب من النبي أن يهب له قريته في بيت لحم والتي هي حبرى - الخليل - وبيت عينون فوهبهما له واشترط عليه أن لا يبيع القريتين، وقد كتب أبو بكر في خلافته كتابا لتميم صدق له على وثيقة الإقطاع على حبرى وبيت عينون، وكذلك فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ أمضى على وثيقة الهبة تلك، وقد ذكر الواقدي أن تميماً لا يملك غيرهما، كما أنه أحد أربعة جمعوا القرآن في عهد النبوة، وأحد أربعة كذلك ختموا القرآن في الكعبة المشرفة، ومناقبه كثيرة سبق ذكرها في ترجمته.

ولا تذكر الوثائق التاريخية البيئة المسيحية لتميم سوى أنه من علمائها، وقد أكد كلوكهون على العناصر الاجتماعية، الفيزيكية والبيئية الحضارية في تشكيل سمات الشخصيات، كما أن كلوكهون ذكر قولاً في بناء الشخصية قال²: "في البدء كان الكائن العضوي أولاً ثم البيئة".

فنحن هنا لسنا بصدد تحليل بيئته ولا مراحل حياته لأنها مختصرة في كونه من علماء النصرانية، أي رؤسائها ومجتمع بيت لحم من أصفى المجتمعات المسيحية لأنه المهد الأول للمسيح وحواريوه ومنبع المسيحية الأولى بلا شك، لاسيما وأن تميماً كان من أصول فلسطينية، والعهد الأول بينه وبين المسيح لا يزيد عن الخمسة قرون، بل أقل من ذلك إذا حسبنا وفاته سنة 40 للهجرة، أي أن وفاته لم تتأخر كثيراً عن البعث والنبوة،

¹ - التاريخ الكبير، للبخاري، ج 2 ص 150 و 151.

² - الأنتروبولوجية العامة، ص 513.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

كما أنه لما وفد إلى النبي صلى الله عليه وسلم كان كبيراً كفاية كونه أحد علماء النصارى وله كل تلك التجارب، وقد بنيتُ هذه النتيجة بناءً على ما جاء في تاريخ ابن معين¹، وتاريخ خليفة بن خياط، والحاكم في كُناه، وأبو نعيم الأصبهاني، وآخرهم المزري في تهذيب الكمال² من أنه هو أخو أبو هند زوجة أبو سفيان أي أنه عمها غير الشقيق، مما يعني تقدمه في السن، أي أن خمسة قرون ليست بشيء في عمر الحضارات وتاريخ الأديان، فمؤكد أن تميماً قد وضع يده على أصفى مصادر المسيحية الأولى، وعاش في أنقى مدنها المقدسة - بيت لحم - ولما كان ذلك كذلك فإن المجتمع هو الحافظ الأمين لثقافته وتراثه، ومن الضروري³ أن تمتاز الثقافة إلى جانب خاصية التراكم إلى خاصية الانتقال، كما لها خاصية التكيف، فثقافة تميم المسيحية سمحت له مع تراكمها وسماحها له بأن يصل إلى أعلى درجاتها القيادية، إلى ينتقل إلى مسلم ومن أكابر الشخصيات الإسلامية، بل وفي حضرة النبي وصحبه، وقد ينفعل المجتمع والفرد بالثقافة الطارئة حين تبدأ عمليات الصراع بين ثقافات أصيلة وأخرى، دخيلة⁴ وينبغي تفهم الشخص كما يعيش في ثقافته، وقيم "صحابي" جليل، وعابد، وعارف بأسرار النبوءات، ورأس في المسيحية والإسلام معاً، عاش مسيحياً، وانتهى به الأمر صحابياً، بل من أكابرهم، وأكثرهم علماً وتعبدًا بدليل ما ذكر في مناقبه، ومتمسكاً بأرضه - بيت لحم وبيت عينون - كما مات على ملة الإسلام، وهو يشير إلى أنه لم تكن فكرة الصراع قائمة آنذاك، لاسيما وأن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما اقتضت سياستهما إمضاء عقد الملكية لأرض مسيحية ولرجل كان مسيحياً، ولكن بصفته مسلماً، وهو أمر بالنسبة إليهم لا يشكل عائقاً وإشكالية فكرية مما يدل على المستوى الفكري والحضاري الذي كان سائداً آنذاك برغم ما عرف في عهد عمر من فتح إيلياء بين المقدس وما دار حولها من

¹ - تاريخ ابن معين، ج1 ص8.

² - تهذيب الكمال، ج4 ص326.

³ - الأنثروبولوجية العامة، ص533.

⁴ - المرجع السابق الجزء والصفحة نفسيهما .

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

مشاحنات، فإن يكن حوار الحضارات مبينا على هذه القواعد غير الإقصائية وإلا فمآله
الفشل والضمور والاضمحلال.

ومن أهم العناصر التي ساهمت في بناء ثقافة تميم الشخصية "اللغة"، لأن اللغة هي
التي بواسطتها تجمع وتسجل الثقافة¹ وتميم من بني عبد الدار حملة اللواء، أصوله عربية،
لسانه عربي ونشأته مسيحية، وكونه ربيياً لم يصعب عليه الانتقال بثقافته إلى أخرى لم
تكن أصلاً غريبة عنه، خلا أن المتغير هو دينه والثابت لسانه، وأنا أعتقد أن تميماً كان
يملك القدرة الكاملة على إنتاج ثقافة جديدة، وذلك متجذر فيه، في سلوكه الاجتماعي،
وفي تكوينه الفردي مما سهل عليه أن يكون عالماً نصرانياً متفرداً عن غيره، باحثاً عن
الحقيقة متقبلاً لها دون النظر إلى مآلاتها، ودون تأثير النظرة التقليدية إليه، المستغربة لأن
يكون المعتنق لدين خاتم الأنبياء هو عالم بالنصرانية أو اليهودية، وهذا يؤكد أن السلوك
الاجتماعي أقدم من الثقافة².

ولقد كتب "ج.ر. فيرث" أن مالمينوفسكي³ اعتبر اللغة أسلوباً من أساليب الفعل
وليست مجرد دليل على وجود الفكر - على اعتبار أن اللغة هي مفتاح المجتمع ومدخل
الثقافة، كما أعلن "فتجنشين" أن الوصول إلى باطن ميثولوجيا فكر الشخص يتم عن
طريق معرفة المعاني التي تحملها لغته، حتى يتم الكشف عن تراثه الفكري القديم، والسيد
تميم الداري رضي الله عنه لما انتهى الحصول على مدائنه في الأرض المقدسة إنما استعمل
لغة غاية في البساطة يعبر بها أي مواطن عادي يطلب عطية من حاكم أو جهة حكومية،
وهو إنما طلب مسلم دخل الإسلام بعد لحظات وأراد أن يحافظ على تراثه المسيحي
العتيق ببيت لحم، فطلب ذلك بلغة بسيطة لا لبس فيها وكان له ما أراد من اشتياقه
لأرض نشأ فيها.

¹ - الأنثروبولوجية العامة، ص 27.

² - المرجع السابق، الجزء والصفحة نفسيهما.

³ - المرجع السابق، ص 478.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

قائمة المصادر والمراجع

- (1) الشخصية وسماتها، د. عبد المنعم الميلاي، الطبعة الأولى 2006م، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر.
- (2) السلوك وبناء الشخصية بين النظريات الغربية وبين المنظور الإسلامي، د. إبراهيم محمد السرخسي، الطبعة الأولى 1423هـ - 2002م، وزارة الإعلام والثقافة، مصر.
- (3) مسلموا أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، رسالة دكتوراه، للدكتور محمد بن عبد الله السحيم، الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م، دار الفرقان، الرياض، السعودية .
- (4) منهاج الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب، لمؤلف مغربي مجهول في القرن الحادي عشر الهجري، تحقيق: داود علي الفاضل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1982م، 1402هـ.
- (5) معجم ديانات وأساطير العالم، أ.د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، دون تاريخ طبع.
- (6) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- (7) الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه، د. حسن ظاظا، دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت، الطبعة الرابعة 1420هـ.
- (8) المسيحية: نشأتها وتطورها، شارل جنيفر، ترجمة: عبد الحليم محمود، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ت.ط.
- (9) محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، شركة الشهاب الجزائر، د.ت.ط.
- (10) بذلُ المجهود في إفحام اليهود، للحكيم السموع بن يحيى بن عباس المغربي المتوفى عام 570هـ، من أعظم أبحار اليهود قبل إسلامه، تقديم وتعليق: عبد الوهاب طويلة، دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت، الطبعة الأولى 1410هـ - 1989م.
- (11) المسيحيون الأوائل، تأليف: إبراهيم أرنولد، تقديم: نيافة الحبر الجليل: الأنبا أنطونيوس مرقس، أسقف عام شؤون أفريقيا، مكتبة المنار، القاهرة، ط1، مايو 2000.
- (12) الأساس للزمخشري، نسخة إلكترونية.

دور الأديان السماوية في بناء الشخصية ----- أ. صالح سعدون

(13) الإسلام والمسيحية: د. أليكسي جورافسكي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 215، نوفمبر 1996.

(14) الدين، عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى 1400هـ-1980م.
(15) سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ-1374)، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه، وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، 1406هـ-1986م.

(16) لبّ اللباب في تحرير الأنساب، للسيوطي، تحقيق: محمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.

(17) الطبقات الكبرى لابن سعد، دار صادر، بيروت، د.ت.ط.

(18) التاريخ الكبير للبخاري (ت256هـ-869م)، دار الكتب العلمية، د.ت.ط.

(19) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد ابن جرير الطبري (ت310هـ)، دار الفكر، بيروت، 1398هـ-1978م.

(20) مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، للإمام محمد بن مكرم المعروف بابن منظور (630هـ-711هـ)، تحقيق مأمون الصاغرجي وآخرون، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى 1404هـ-1984م.

(21) الشخصية: ريتشارد لازاروس، ترجمة: د. سيّد محمد غنيم، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1989م.

(22) الدين والبناء الاجتماعي، محمد توفيق نبيل السمالوطي، دار الشروق، جدّة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1981م.

(23) الأنثروبولوجية العامة، د. قباري محمد إسماعيل، منشأة المعارف، الإسكندرية 1971.

(24) الأنثروبولوجية الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية بمدينة دربون الأميركية، د. عاطف وصفي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة 1971.

إشكاليات الإيمان والعقل (Foi Et Raison)

عند القديس "أوغسطين"

١. كحول سعودي

جامعة قلمت

الملخص:

بدأ القديس أوغسطين بالإعلان عن سبيلين رئيسيين لمشروعه حول مسألة العلاقة بين سلطتي الوحي والعقل: السبيل الأول هو العمل الديني الخاص الذي يتعلق قبل كل شيء ببحث واكتشاف النص المقدس مع تعقله، ثم التعبير عنه. أما السبيل الثاني فيتمثل في نقل وتحويل ما تمّ فهمه فهما دقيقا. فالقارئ الدارس إذن، يلتمس مستويين: ما يتعلق أولا بمعرفة الإنجيل والعمل على قراءته، وما يتصل بعد ذلك بتبليغ ما يُعلّمه الإنجيل ثانيا، ويكون ذلك معياراً ضامناً للوعظ المؤسس على التأويل الصحيح لنصوص الكتب المقدسة.

Summary :

Augustine begins with announcing the two components of his project: the scriptural work requires first research and discovery, intelligence of the sacred text and expression. Transmission of what has been understood. The reader, the student is asked to understand two levels: The first is to know the Bible, to learn to read; he will then transmit what the Bible teaches, to be able to ensure a sermon based on a fair interpretation of the writing.

مقدمة:

تُعَدُّ مسألة المعرفة والبحث عن الحقيقة من المسائل التي أثارت اهتمام القديس أوغسطين (354-430م)، الذي عنى بالمعرفة ومناهجها ومصادرها عناية خاصة. ويبدو لنا بخصوص هذه المشكلة عموماً اختلاف "أوغسطين" عن فلاسفة العصر الوسيط، خاصة المسيحيين منهم، إذ تأسست نظريته على المذهب الأفلاطوني والوحي المسيحي في آن واحد، لاسيما وأنه كان يستهويه المذهب المانوي الذي بدا له مذهباً عقلياً ومادياً

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

معاً، ثم وبتأثير من الأفلاطونية والمسيحية، بدأ صراعه مع المانويين ومع مدرسة الشكّاء أيضاً (الأكاديميين الجدد) الذين ألّف ضدهم كتاباً خاصاً في حواراته الفلسفية وهو: "ضد الأكاديمية". إلى أن جاءت فرصة التحول والانتقال من الفلسفة الشكّية في مجال الاستيمولوجيا إلى الفلسفة الدوغمائية الخالصة، كمشروع جديد يقترح فيه صوراً أخرى من التفسير. لذا فقد حاول التوفيق بين سلطة الإيمان¹ وسلطة العقل (Foi Et Raison)، وذلك على غرار تراث الفلسفة المسيحية ككل، فما كان على فيلسوفنا إلّا ضبط هذه المشكلة المنهجية في مجال المعرفة، وهي علاقة الدين بالعقل. فهل هما متناقضان أم متلازمان؟ وهل نبدأ بالعقل وبعد ذلك بسلطة الدين أم العكس؟ وهل الإيمان وحده كاف لاكتشاف أسرار الوحي؟ وإلى أي مدى يتدخل العقل في تأويل النصوص المقدسة؟

1- أولوية الإيمان:

إنّ فلسفة أوغسطين التي تدور حول مشكلة وجود الله قائمة على الإيمان (La foi) مع الاعتقاد بالسلطة (Autorité) - أي سلطة الدين - لأننا نرغب في المعرفة والعلم بما نؤمن به، وفي هذا المجال فإنّ الاعتقاد والمعرفة ليسا شيئان متمايزان، لأننا نعتقد ونؤمن بالحقائق الإلهية التي نرغب في فهمها، وقد اعتمد أوغسطين في هذا المنهج على الفكرة القائلة: "إذا لم تؤمنوا، لن تفهموا" أو "إذا لم تعتقدوا، لن تعقلوا". "Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas". وفي أصلها اللاتيني هي: "Nisi credideritis, non intelligetis". وهي مأخوذة من سفر الرسول أشعيا: "إن لم تؤمنوا فلا تأمنوا"، وفي ترجمة أخرى: "إن لم تؤمنوا فلا تفهموا"². إنّ ربّنا نفسه، وبواسطة كلمته وأفعاله، يحثنا على الإيمان. لكن عند الكلام عن هذه الهبة الثمينة التي يريدنا المؤمنون فإنّه

¹ - الإيمان هو الخضوع والإذعان إلى سلطة الكتب المقدسة (l'autorité des écritures) دون أدلة (الوحي الخارجي) أو اليقين المدرك بالقلب (الوحي الداخلي).

- Noëlla Baraquin, Jacqueline Laffitte: Dictionnaire Des Philosophies, 2^{ème} édition, Armand Colin, Paris, 2007, p29.

² - سفر أشعيا: 7:9 (الإصحاح 7، الآية 9)

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

يقول بأنّ الحياة الخالدة والأبدية تتضمن معرفة أسرار الوحي، ومنه فما نعتقد لا يمكن أن يكون دون معرفته وتعقله. وفي الواقع لا وجود لشخص قادر على إيجاد الله إن لم يؤمن أولاً بما يجب معرفته ثانياً¹.

تاريخياً، لا يقرّ القديس أوغسطين إلا بحكمة حقيقية واحدة عقلية (Rationnelle) وفوق الطبيعية (Surnaturelle) معا. ولاكتساب هذه الحكمة حسبه يجب البدء دائماً بالإيمان بما فوق الطبيعة، والمتعلقة بأسرار الثالوث المقدس، ومشكل أصل الشر، ووجود الله أيضاً. فالمنهج السليم يتضمن أولاً وقبل كل شيء إدراك الحقيقة عن طريق الإيمان قبل التوغل فيها بالعقل. وهي الخطوة الأولى التي يقترحها أوغسطين، أين وضع وظيفة هامة للإيمان بالحقائق الأساسية الخاصة بالمعتقد المسيحي والمتمثلة في أنّ الله وحده خالق كل شيء، وحكيم وخير. وهذا خلافاً للمانويين الذي يبدأون بالعلم واعتباره أكثر كمالاً - في نظرهم - من الإيمان. إلا أنّ أوغسطين لا يريد البقاء في الإيمان وحده، لأنّه بإمكان العقل اكتساب هذه الحقيقة التي يمتلكها بواسطة الوحي، أي حقيقة وجود الله، ولفهم خضوع وإذعان العقل للإيمان في المنهج الأوغسطيني نقترح ملاحظتين:

1- يجب أن تبدأ كل معرفة صحيحة عبر فعل الإيمان، ومن بين الحقائق الأساسية القائمة على الإيمان نجد دوماً وجود الله الذي تؤكده الكتب المقدسة؛ ثم العقل. بمعنى المعرفة الفلسفية لهذه الحقيقة.

2- يتعمق الفكر في حقائق الإيمان بالتأمل التيولوجي للأسرار المتعذر بلوغها بالعقل، وذلك بالبرهان القائم على البداهة بالنسبة لعقلنا الطبيعي². وعندما يبحث أوغسطين عن فكرة الحكمة العقلية الخالصة، فلا يجد تعارضاً بين حقائق الوحي، وما يصل إليه العقل بالبرهان.

¹ - Saint Augustin : Dialogues philosophiques, De l'âme à dieu, De magistro, De libero Arbitrio, tome6, traduction, f.j. thonnard, deuxième édition, desclée, de brouwer, et cie, paris, France, 1952. p219.

² - Saint Augustin : Dialogues philosophiques, De l'âme à dieu, De magistro, De libero Arbitrio, pp514-516.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

وعليه، يمكن القول أنّ طريق الإيمان عند أوغسطين هو القلب، فالدخول إلى الطريق، دون شك هو كالسير بإتباع المسيح والذي لا يكتمل إلّا بالإيمان. من يسافر ويسير بواسطة الإيمان يكون على الدرب الذي يقوده ويوجهه، وعلى العكس من ذلك فإنّ من لا يملك الإيمان، ليس في الجهة الخاصة به، وليس على الدرب الذي يقوده إليها. فيسمح له الإيمان في نهاية المطاف برؤية المسيح بأعين القلب، لأنّ سبيل الإيمان هو الباطنية (L'intériorité)، مادامت هذه الرؤية لا تكون بواسطة النظام المادي، بل بواسطة العواطف والمشاعر المحضة، وهذا نفسه بداية لإرادة فهم الحقيقة¹. وفي هذا يصرح أوغسطين بأنّ المنهج الأمثل هو في وضع الإيمان قبل أي تفكير نقدي. فنعتقد حين يتعلق الأمر بالدين أنّنا نبدأ بالإيمان وبعدها تتسع الإجراءات العقلية التي تسمح للعقل الإنساني بمعرفة الله، معرفة يقينية. وفي مادة الدين لا منهج أكثر سمو من البدء بالرجوع إلى القدرة على إدراك الحقيقة بواسطة الإيمان، دون إلغاء القدرات التي أودعها الله في الفكر². يقول أوغسطين: "وكذلك فإنّ أفضل طريق، هو الاعتقاد بالله بواسطة الإيمان السليم... ومعرفة الله من أجل الحصول عليه، وعلى نعمة الحياة الخيرة، وعلى مغفرته عند الخطيئة"³.

2- سلطة الوحي وسلطة العقل:

لكن ما هي نقطة انطلاق أوغسطين؟ هل هي السلطة (L'autorité) أم العقل (la raison)؟ إنّ نظام الطبيعة يقتضي أن تكون السلطة سابقة على العقل، وذلك عندما نأخذ شيئاً ما ونتناوله. طالما أنّ العقل عاجز على التصريح، إلّا بعد استعانه بالسلطة - أي سلطة الإيمان أو الدين - من أجل التأكيد. لكن ولأنّ العقول البشرية مظلمة بواسطة عادة الضلال والجهل، مع أسوار ليل الخطيئة والرديلة، إذ ليس لها القدرة على تركيز

¹ - Ovila Brabant : Le christ, centre et source de la vie morale chez Saint Augustin, Editions J. Duculot, S.A, Combloux, Belgique, 1971, p94.

² - Saint Augustin : La foi chrétienne, Traduction J. Pegon, S.J Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1951, p265.

³ - Ibid, p441.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

نظرها على أشعة نور العقل، فإنّ أعينها تنقاد ضرورة نحو نور الحقيقة مثلما تنقاد نحو ظل الإنسانية بواسطة السلطة¹. يترتب عن ذلك أنّ سلطة الدين يتبعها العقل، لأنّه لا يمكن الحديث عن الله حديثاً صحيحاً إلاّ بواسطة الإيمان الذي ينير بعض دروبنا، وهو على الأخص يوجهنا إلى ما يجب أن نتناوله بنظام محكم. فالعقل هنا يقع في خدمة الإيمان.

ويضيف أوغسطين أنّ الناس غير قادرين على فهم ما يقال لهم، والرسول يعترف جيداً بأنّ كل كنوز الحكمة والعلم متخفية لدى المسيح المبعوث إلى الذين يولدون بفضله. فالعقول ليست هي نفسها السامعة عندما تُسأل عن الله، لأنّها غير قادرة بذاتها على تناوله، ونحن لا نستطيع إدراك تلك الحقيقة ولا تفسيرها، ولا فهمها إلاّ بمساعدة اليسوع (الرّب). فنصل من خلاله إلى تبرير هذه الحقيقة القائلة بأنّ الثالوث هو الله الحقيقي الواحد، ويكون بالتالي من الدقة ومن الإيمان التفكير في أنّ الأب والابن وروح القدس جوهر أو ماهية واحدة، لاسيما وأنّ الفكر الخالص لا يمكنه أن يرى ولا أن يفهم الخير الأسمى، ما دام أنّ العقل الإنساني وحده غير كافٍ للتركيز على نور أعلى إلاّ بعد تنويره بالدين مع ربطه بعدالة الإيمان. ومنه يكون التأكيد قبل كل شيء لسلطة النصوص المقدسة والإيمان، وبعدها يمكن للعقل أن ينجح في تبريراته وتفسيراته للحقيقة².

وإذا كان الإيمان هو الوحي، فهو ينفي الفكر الفلسفي من الناحية المبدئية، لأنّ الإيمان في حد ذاته ينطلق من حقائق يستقبلها مباشرة من الله عن طريق السلطة لا عن الطريق العادي. ومن ثمة فإنّ فعل الإيمان في خصوصيته متميز عن الفعل الفلسفي، لكنه لا يلغيه ولا يقصيه طالما أنّ فعل الإيمان يفترض تجربة العقل في تحضيره. فلا يمكننا إلاّ الاعتقاد أنّه إذا كان العقل مستنيراً بما فيه الكفاية فإنّه يعلم ويفهم ويملك الحجج الكافية التي تؤهله إلى ما يُعرض عليه. فبعد فعل الإيمان، يمكن للعقل أن يتدخل محاولاً الولوج

¹ – Saint Augustin : La morale chrétienne, Introduction, B. Roland- Gosselin, Edition Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1949, pp139-141.

² – Saint Augustin : La trinité (15), 1^{ère} partie : le mystère, traduction, m. mellet, o.p. et th. Camelot, desclée de brouwer et cie, paris, 1955Op, pp93-95.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

إلى الموضوع، وأوغسطين نفسه يصرّ على مساعدة الإيمان للعقل، وذلك لفهم وتعقل بعض حقائق الوحي ذاتها، لكن وبصورة غير مباشرة يمكن لكل الحياة العقلية الاستفادة مادامت أنوار الإيمان معطاة للفكر ومتصلة بنشاطه الحقيقي، وباختصار فإنّ الإيمان مرافق قبل الفعل، وأثناءه وبعده للأنوار العقلية المتنوعة، وهي أنوار طبيعية (فلسفية) أو فوق الطبيعية (لاهوتية)¹.

وبالعودة إلى تفضيله لسلطة الوحي من الناحية المنهجية، يقول أوغسطين: "السلطة تتطلب الإيمان وتستعد نحو التعقل. وهو ما يقودها نحو الفهم والعلم، فالسلطة لا تتحرك دوماً دون العقل الذي يختبر ما يجب اعتقاده، والحقيقة تُفسّر، وتُفهم جيداً، فتصير هي نفسها السلطة الكبرى"². ثم يضيف قائلاً: "المعرفة الحوادث، سواء الماضية أو المستقبلية، فإنّ الإيمان أكثر ضرورة من التعقل"³. وفي هذا يجب علينا إتباع الرجال والكتب المقدسة الموجهة إلى هذه المعارف، لأنّها وحدها المصادر التي تزرع البديهة القائلة بإله واحد، ومنه فلا بد من تفضيل من يعلمنا وجود الله الواحد، مع التركيز في نفس الوقت على سلطة الكنيسة.

وعلى الرغم من وجود تلازم بين السلطة الإلهية والسلطة الإنسانية عند أوغسطين، فإنّ ما نسميه بالسلطة الإلهية هو الحقيقي، والأسمى، والمتعالى ليس عن الصفات الحسية لكل قوة إنسانية فحسب، بل بتوجيهه للإنسان نفسه، وبتروله إلى مستواه ليدرك معنى هذه السلطة ومعنى القدرة الإلهية، لاسيما وأنّ القدرة الإلهية تُعلّم قوتها بواسطة الأفعال. ويكون ذلك في وقت أقصر، لأنّ السلطة الإنسانية (العقل) تستغرق وقتاً أطول في فهم الأسرار المسيحية المختلفة وسلطتها. فيصعب على العقل وحده الكشف عن أسرار الوحي، وعن فهمها كما يجب أن يكون الفهم. بيد أنّ

¹ – F. Cayré : Initiation à la philosophie de Saint Augustin, édition, desclée de brouwer et cie, paris, 1947, pp39-40.

² – Saint Augustin : La vraie religion, traduction, l'abbé joyeux, édition, poujoulat, et raulx, paris 2010, p103.

³ – Ibid, p104.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

الوصول إلى العلم يقتضي البدء باستخدام العقل أولاً، وهو الأصح والأقرب إلى المنطق وخاصة لدى العلماء، لكن استخدام السلطة يضعنا في الآداب والأخلاق الحسنة مع استقامة الأفكار¹. فالسييلان اللذان يقودان إلى الحقيقة هما السلطة والعقل معا. وعن دور العقل يستشهد "أوغسطين" بقول الرسول: " اسألوا تعطوا. اطلبوا تجدوا. اقرعوا يفتح لكم"².

لكن العقل عند أوغسطين لا يستقل بذاته في إدراك الحقيقة المطلقة، بل لابد له في ذلك من سلطة أخرى وهي في الغالب سلطة الكتاب المقدس، فلكي يكون برهان العقل يقينياً لابد له من الاعتماد على السلطة التي تُزيل كل شك وتردد قد يتركه العقل في البرهان، ولذلك يلجأ أوغسطين إلى سلطة الكتاب المقدس في الحقائق الفلسفية. هذه السلطة هي الكفيلة في بعض الأحيان بإقناع الجميع. فالإيمان ضروري للعقل كما أن العقل ضروري للإيمان. ولم يرض أوغسطين عن منهج المانويين في الوصول إلى الكتب المقدسة عن طريق المعرفة العقلية المحضة. صحيح أن العقل يمهّد لبعض حقائق الإيمان مع أن هذه الحقائق لا يمكن البرهنة عليها ولكن من الممكن البرهنة على أنه يمكن الاعتقاد بها وتلك هي مهمة العقل. فالعقل يسبق الإيمان؛ ولكن هناك عقلاً آخر يتبعه، لأنه يجب الإيمان بحقائق الوحي حتى يمكن تعقلها³. وهذا ما عبّر عنه القديس أنسلم (1033-1109) في الفلسفة السكولائية بالإيمان الباحث عن العقل: "لا أحاول أن أعقل كي أؤمن، بل أؤمن كي أعقل... لا أستطيع أن أعقل إن لم أؤمن"⁴.

¹ – Saint Augustin : Dialogues philosophiques (4), problèmes fondamentaux, Contra Academicos, de beata vita, de ordine, traduction, r. jolivet, édition, desclée de brouwer et cie, paris, 1948, pp389-411.

² – إنجيل متى: 7:7 (الإصحاح 7، الآية 7).

³ – حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2008، ص20.

⁴ – Saint Anselme : Sur l'existence de dieu (proslogion), Traduction Alexandre Koyré, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 8^{ème} édition, 1992, pp11-13.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

وبهذا الشكل بالضبط سوف يفهم أكابر المفكرين في العصور الوسطى تلك القاعدة الأوغسطينية القائلة: أفهم كي تعتقد، واعتقد كي تفهم. وسوف يرجعون كلهم بدرجات مختلفة إلى الرُّسِيمة الأوغسطينية، ووفقاً لهذه الرُّسِيمة، يرتسم وضع المفكر المسيحي في حركة ذات ثلاثة أزمنة: هناك عند نقطة الانطلاق إيمان يعتقد بدون أن يرى شيئاً، وعند نقطة الوصول يكون تأمل الإنسان السعيد المغتبط، الطوباوي الذي يرى ولا يعود يعتقد، وبين الحالين إيمان يبحث عن الفهم، إيمان يسعى وراء العقل، ذاك السعي هو الفلسفة. على أن الفلسفة عندهم هي نفسها اللاهوت، فإذا تفلسفوا فعلوا ذلك معتقدين مؤمنين¹. والدليل على ذلك هو دفاع القديس أوغسطين على الفلسفة، بل على الفلسفة المسيحية باعتبارها الحكمة الحقة، ومنه جعل الصلة وثيقة بين الفلسفة وحقائق الدين، أي وبلغه المسلمين عدم التعارض بين العقل والنقل، كقول ابن رشد مثلاً: "الحق لا يضاد الحق"². مع ما بينهما (أوغسطين وابن رشد) من اختلاف خاصة فيما يتعلق بالتأويل. هذا، وقد اعتمد القديس توما الأكويني على نصوص أوغسطين في توفيقه بين العقل والإيمان الكاثوليكي، بالرغم من ميله الأكبر نحو الدين كمصدر مطلق للعلم بأسراره وحقائقه، يقول: "إذا كانت حقيقة الإيمان المسيحي تتجاوز قدرات العقل الإنساني، فإن المبادئ الفطرية الطبيعية للعقل لا يمكنها أن تتعارض مع هذه الحقيقة، لأنها مبادئ صحيحة وليست خاطئة على الإطلاق. فيستحيل أن تكون حقيقة الإيمان مع المبادئ العقلية الطبيعية..."³.

كما ذكرنا هذا المنهج الأوغسطيني أيضاً بموقف دانس سكوت (1266-1308) الذي بدأ بفكرة التعارض بين الفلاسفة وال تيولوجيين، فانتقد رأي الفلاسفة القائل بعدم وجود معرفة متعالية أو فوق الطبيعية، لأنّ العقل بإمكانه اكتساب المعارف الضرورية

¹ - إدوار جونو: الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر التوزيع، ط3، بيروت، لبنان، 1982، ص34.

² - ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليم أبو عمران الشيخ، حلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، 1982، ص33.

³ - Saint Thomas D'Aquin : La somme contre les gentils, 2004, p24.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

عبر الطريق الطبيعي، بفعل وظيفة العقل الفعّال والمنفعل. لكن دانس سكوت يؤمن بالمعرفة المتوجهة نحو إدراك الغاية المتمثلة في ذلك اليقين (الثالث) الذي لا يدرك بملكاتنا الطبيعية، أو بواسطة إتباع العقل الطبيعي الذي لا يقدر على تحديده وتفسيره، باعتباره جوهرًا قائمًا بذاته، ومعنى ذلك هو العودة إلى الوحي والإيمان الكاثوليكي¹. يضع دانس سكوت هنا حدودًا واضحة للعقل، فاعتبر الوسائل الطبيعية وحدها غير قادرة على معرفة كنه وماهية الإله الثالث، وهذا خلافًا للقديس أوغسطين الذي يعطي للعقل دورًا إيجابيًا أكثر.

3- معقولة الإيمان المسيحي:

إنّها منهجية مثالية عند أوغسطين حيث نضع الإيمان قبل التأمل النقدي، والدليل على ذلك هو شهادة المعجزات وغيرها. يقول: "الإيمان المسيحي (La foi chrétienne) معقول. إذ يتدخل الإيمان في شهادة الناس في كل الأشياء الإنسانية. كم هو معقول أيضًا الافتخار بشهادة الله، منذ علمنا أنه تكلم! ومنه، فإنّ فعل الشهادة الإلهية معروفة بعلامات كثيرة كالأنبياء ومعجزات كل نظام..."². فتتحقق العناية الإلهية بواسطة أعمال الرُّسل، وبالإنسانية، وبمذهب المسيح، وبرحلات الأنبياء، وبالصليب، وموت الشهداء، وبالقديسين، والعدد الكبير من المعجزات³. يستدل أوغسطين إذن، بالمعجزات، إذ أنّ المعجزة في نظره حادثة تتجاوز التعرّف البسيط للسلطة، فتستدعي استقبالًا خاصًا. وعلى العقل أن يتجاوز البدهة الحسية العادية وذلك بمساعدة الدور الذي تلعبه الإرادة. ويكون حضور الإيمان في مسرح العقل بصورة بديهية، هو حضور العقل ذاته، وهذا يسمح للإيمان أن يكون حادثة للاستدلال والتبرير العقلي، لذلك يركز

¹ – Duns Scot : La théologie comme science pratique, Traduction, Gérard Sondag, Librairie philosophique J. Vrin, paris, 1996, pp139, 142.

² – Saint Augustin : Pages dogmatiques, tome 2, synthèse du dogme catholique, Edition Vivés, paris, 1935, p108.

³ – Ibid, p120.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

أوغسطين على فكرة: أنا أؤمن لكي أفهم، يعني الفهم للإيمان والإيمان للفهم. ففهم الكلام من أجل الإيمان، والإيمان بكلمة الله (المسيح) من أجل الفهم¹.

ليس الإيمان عند أوغسطين مجرد عاطفة غامضة، بل هو قبول عقلي لحقائق: إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية، فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق، هم الرسل والشهداء، وبعلاوات خارقة هي المعجزات. ليس ينفر الإيمان من نقد العقل مادام الإيمان نفسه لا يوجد إلا في العقل. فعلى العقل مهمة قبل الإيمان، هي الاستيثاق من تلك الشهادة وتلك العلامات، ومهمة بعد الإيمان، هي تفهم العقائد الدينية، والتعقل هنا هو البرهان على ما هو طبيعي كوجود الله وصفاته، ووجود النفس وروحانيتها، أما ما هو فوق الطبيعة فيقتصر فيه عمل العقل على تفسير يجعل الموضوع شبه معقول بما يجد له من صورة ومثال في الطبيعة، كالطريقة في معالجة مسألة الثالوث كسر من أسرار الإيمان المسيحي، فلا يوجد إلا النفس الإنسانية الناطقة أقرب الخلائق المنظورة شبهاً بالله. ففي هذه النفس الذاكرة والعقل والإرادة².

وهكذا، فإن اهتمامات "أوغسطين" لاهوتية في الأساس، وحتى في الحالات التي كان فيها يهتم بالمسائل الفلسفية، كان هدفه الأكبر هو التوفيق بين تعاليم الكتب المقدسة والتراث الفلسفي للمدرسة الأفلاطونية، وقد استبق في ذلك تراث اللاهوتيين المدافعين عن العقيدة بالحجة العقلية. ومع ذلك فإن تأملاته الفلسفية لها أهميتها في ذاتها، وهي تكشف عن وجود قدر من التعمق الفلسفي في تفكيره³.

وبذلك يظل أوغسطين وفياً لعقيدته الكاثوليكية، لذلك نرى بأن الفلسفة الحقيقية لا تبدأ بالإيمان مثلما أراد أسقف هيون، لأن هذا المنهج يمارسه اللاهوتي، وليس الفيلسوف الحقيقي. كما أن المقدمات الدينية تقودنا دوماً إلى نتائج دينية محضة، فنقع في

¹ - Dominique Doucet: Augustin, l'expérience du verbe, librairie philosophique j. vrin, paris, 2004, pp148-149.

² - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، (د.ت)، ص ص 29-30.

³ - برتراند راسل: حكمة الغرب، ج1، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1983، ص 200.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

نوع من الحلقة المفرغة. ورغم هذا، فقد مارس القديس أوغسطين بعض التأويلات (Les interprétations) وخاصة في بعض كتبه مثل: "الإيمان المسيحي" "La foi chrétienne" و"المذهب المسيحي" "La doctrine chrétienne".

4- التأويل:

وضع أوغسطين كتاب "المذهب المسيحي" لتأويل الإنجيل، لعامة الناس بما أنه يحمل لغة مجردة، إنه كتاب تعليم وتعلم وتربية وثقافة؛ يتضمن تعليقا حول الكتب المقدسة، لأن كل تعليم يتعلق بالحقائق والوقائع أو بالعلامات (Les signes)، ومنه فهذه الكتب هي ترجمة لأفكار ما كأي خطاب إنساني¹. فلو فتحنا قراءة جديدة لهذا الكتاب سنجد أنه يتناول وسائل التعبير التي يعمل بعض الكُتّاب القديسون على تشكيل عموم اللاهوت السائد في الكتاب المقدس أثناء تفسيراتهم لآياته، وهي الوسائل والأدوات (العلامات) الخاصة بالتأولين للإنجيل. وفيه اهتم "أوغسطين" بالمعاني الظاهرية والباطنية للنصوص، كاجتهاده مثلا في إثبات تجسّد الكلمة (المسيح) كعلامة فوق كل العلامات، ومنه فالعالم الحسي ما هو إلاّ مظهر خارجي للعالم المعقول².

وفي هذه المرحلة يؤكد القديس أوغسطين إيمانه -سواء بقوة أو بضعف- بحقائق الوحي. لكنه لم يشك أبداً في إيمانه بوجود الله وبعنايته بنا. يجب أن نفكر في طبيعة الخالق، والسبيل المؤدي إليه، رغم قناعتنا بضعفنا الكبير في اكتشاف الحقيقة بواسطة قوى العقل وحدها، ومن أجل ذلك فإننا في حاجة إلى سلطة الكتب المقدسة مع

¹ - Goulven Madec : Portrait de Saint Augustin, Desclée Brouwer, Paris, 2008, pp53-54.

² - Luc Verheijen: Le Premier Livre, Du De Doctrina Christiana D'augustin, Un Traité De "Télicologie" Biblique, Augustiniana Traiectina, études augustinienne, dépôt légal, Paris, 1987, p174.

يُلاحظ أيضا في:

- Isabelle Brumetiére: Bulletin Augustinien pour 2001-2002 Et Compléments D'années Antérieures, revue des études augustinienne (482|), Paris, 2002, p380.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

تفسيرها تفسيراً عقلائياً. يقول أوغسطين: "منذ أن فُسر لي عدد كبير من مسالك هذه الكتب، بمعاني معقولة، أستند إلى عمق الأسرار المسيحية التي تبدو غير معقولة والتي تعودت على التهجم عليها... ومنه فكل قارئ يبحث عن المعنى العميق والباطني بالعقل لتوضيح التفسيرات المختلفة، وكذلك المبالغة في تبسيط اللغة"¹. ففي هذه الحالة يرغب "أوغسطين" في تبرير المنهج الرمزي (la Méthode Allégorique) للتأويل الذي يمكنه من استخراج المعاني العميقة الباطنية للنص الأصعب من العهد القديم والجديد، وذلك لشرح وتفسير الجوانب الغامضة من الإنجيل. وبالتالي فإن التأويل هو نشاط عقلي يؤدي إلى تمثيل الحقيقة بواسطة وسيلة أساسية هي العلامات، فيكون على شكل انتقال من المعرفة المباشرة إلى المعرفة غير المباشرة مع توضيح دقيق ومتواصل بالحدس المباشر².

ولهذا أدرك أوغسطين أن المعنى الحرفي للكتاب المقدس قد يُنفر، أما سبر غوره والوقوف على جواهره، وهو ما يتحقق بمنهج التأويل، فيكشف عن حكمة هي ضالة الإنسان. لقد لجأ أوغسطين لهذا المنهج لأنه آمن بأن الكتاب المقدس الذي يحتوي على الحقيقة التاريخية الكلية كتاب صعب مليء بالغموض والأسرار، فلا بد من البحث عن معنى خفي يستتر وراء المعنى الحرفي الظاهري الغامض. وقد انتقل أوغسطين إلى عملية التأويل بعد استماعه لإحدى عظات القديس أمبرواز (339-397م)، والتي استخدم فيها التأويل والمفاهيم الأفلاطونية الحديثة، فأدرك أن الكاثوليكية هي الحقيقة، وهذا عكس ما كان يعتقد سابقاً³.

ورغم اهتمام أوغسطين الشديد بالمعنى الباطني للنص المقدس إلا أنه اهتم أيضاً بالمعنى الحرفي أو اللغوي، لأن الحرفي هو الأساس السليم لكل تفسير مجازي، وذلك على

¹ – Saint Augustin : Pages dogmatiques, tome 2, synthèse du dogme catholique, p112.

² – Peter Brown: La Vie De Saint Augustin, Traduit de L'anglais par Jeanne-henri Marrou, éditions de Seuil, Paris, 1971, p311.

³ – زينب محمود الخضيرى: لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1992، ص ص 72، 75.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

غرار التأويل الرمزي والتفسير المجازي لنص التوراة لدى فيلون (20 ق م - 50 م) زعيم المدرسة الإسكندرية. قد تكون العلامات عند أوغسطين غامضة رغم كونها حقيقية، أي كلمات تتضمن معنى حقيقي، لكنه يبدو النص غامضاً، فلا بد من استخراج المسلك الأكثر وضوح من الكتاب، أو من سلطة الكنيسة، فيستدعي الأمر مراجعة نص الخطاب نفسه، بيد أنه قلماً نجد غموضاً في المصطلحات الحاملة لمعاني حقيقية. أمّا العلامات المجازية الغامضة، فتعني غموض المصطلحات أو الألفاظ التي تحمل المعنى المجازي، وهي تفرض حذراً وعناية خاصة ومشتركة. ويجب قبل كل شيء الالتزام بأخذ التعبير المجازي الحامل للاستعارات والكنائيات، من أجل التعبير عن المعنى الحقيقي، مع تجنب أخذ التعبير بالمعنى الحقيقي من أجل تعبير مجازي، وفي هذا لا بد من اكتشاف وسيلة لمعرفة إن كان التعبير حقيقياً أو مجازياً، وذلك بتراهة الآداب، وحقيقة الإيمان وحب الله ومعرفته¹. فالقديس "أوغسطين" يسير في التأويل المجازي بفطنة، إذ يرى وجوب التمييز بين ما يجب أن يؤخذ من النصوص حرفياً وبين ما يجب تأويله مجازياً، على أن تكون نتيجة التأويل الاتفاق مع العقيدة، ومبدأ وجوب اتفاق نتيجة التأويل مع العقيدة صار متوارثاً لدى الكثيرين من رجال الدين المسيحي فيما بعد².

وينطلق أوغسطين من فكرة هامة وهي غموض الكتاب الإلهي أو الكتاب المقدس والتباسه، وهو الدافع الذي حرّضه على استخدام التأويل العقلي وكأنه ترياق لمعالجة النصوص المقدسة. وفيه قسّم العلامات (les signes) اللغوية إلى حقيقية وأخرى مجازية، يقول حول هذه الفكرة: "هناك سببان لعدم فهم نص مقدس (texte scripturaire)، عندما تكون العلامات مجهولة أو غامضة المعنى. إمّا أن تكون العلامات حقيقية أو مجازية. فنقول عنها حقيقية حينما تُستعمل للتمييز بين الأشياء كما هي مخلوقة... ونقول بأنها مجازية عندما تكون الموضوعات التي نرّمز لها بواسطة لفظ حقيقي يستعمل للإشارة

¹ - Saint Augustin : La doctrine chrétienne, 1^{ère} série, Traduction Madeleine Moreau, Editions Brepols, Paris, 1997, pp 237, 257.

² - محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1968، ص126.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

إلى شيء آخر¹. وعندما نقول مثلاً لحم حيوان ما فإننا نفكر في الحيوان الذي يسميه كل الناس الناطقون معنا باللغة اللاتينية بهذا الاسم، وفي هذه الحالة فإن العلامة حقيقية، وتكون مجازية عندما نستعمل نفس اللفظ أو العبارة (لحم حيوان ما) للدلالة على معنى آخر في الإنجيل باستعمال التأويل².

هذا، وقد تدل كلمة ما في الإنجيل على أكثر من معنى، مما يستوجب القيام بالتأويل لإزالة اللبس والتناقض. وفي هذا يقول أوغسطين: "لكن عندما نستخرج من نفس كلمات الكتاب، ليس معنى واحد فقط، بل معنيين، فلا وجود لأي خطر، حتى لو أُعطي للسامع معنى متخفي، إن استطعنا الاستدلال عليه بواسطة مسالك أخرى من الكتب المقدسة التي تتفق مع الحقيقة... أو يُستخرج من هذه الكلمات تصور مختلف غير متعارضة مع الإيمان الخالص"³. فيحدث أن نفهم من كلمات الكتاب معاني متعددة وبكيفيات مختلفة.

5- شهادة الكتب المقدسة:

يحتاج التأويل -يضيف أوغسطين- إلى شهادة الكتب المقدسة، وهي في حاجة إلى توضيح بواسطة الحجج والأدلة العقلية كونها غامضة بالاستعارات، وفي حالة الاختيار، فإننا نقوم بانتخاب معنى على آخر، وهنا نلجأ إلى التأويل الذي يزيل المجادلة والتناقض، وفي حال بقاء التعارض وعدم المطابقة نعود مرة أخرى إلى الشهادة الكامنة في الكتب نفسها، وبالمعنى المبرر⁴.

إنّ الكتاب الذي يُعلّمنا الحقيقة الأسمى لا يمكنه أن يوقعنا في خطأ علمي، وكل ما يقدر عليه العلماء بأدلة حقيقية، هو الاستدلال من الطبيعة بأنّ هذا لا يتعارض مع الكتب المقدسة؛ لكن كل ما يتعارض مع رسائلنا المقدسة أيضاً، أي مع الإيمان، بالقياس إلى وسائلنا، يُستدل على بطلانه. وبهذه الشروط، فكل ما في رسالة الكتاب المقدس قد

¹ - Saint Augustin : La doctrine chrétienne, p157.

² - Ibid, p157.

³ - Ibid, p287.

⁴ - Saint Augustin : La doctrine chrétienne, p283.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

تبدو وكأنها متناقضة مع بديهيات العلم، والعقل، أو الأخلاق، يجب أن تُفسّر بوظيفة الاعتقادات، واستعمالات تلك المرحلة. هذا هو الحل الرئيسي الذي اهتدى إليه أوغسطين، لأنّ أي انطباع سرّي لا يمكن تنويره إلّا عن طريق الرموز المعقولة. إنّ النصوص المقدسة تعبيرات تحمل معاني مختلفة، إذ قد تكون علامات ظاهرية ترمز إلى معاني أخرى باطنية، فالزيتون مثلاً يرمز إلى السلام. وبهذه الحدوس الصوفية، يقرأ أوغسطين الإنجيل والمزامير، وبفضل هذا المنهج يفسر كل يوم أحد لشعبه صفحات الكتاب ويشرحها له، لأنّها عبارة عن رموز أي رمزية النص¹. إنّ استخدام مناهج التأويل للكتب المقدسة عند أوغسطين تعبير عن فن الفهم السليم والصحيح لمعاني وتصورات النصوص، أي الانتقال من المعاني المجازية إلى المعاني الحقيقية، درءاً للغلط والضلال عند وصف الله تعالى.

وبهذه الكيفية، ومن أجل الحديث عن الله ووصفه وصفاً صحيحاً يجب في نظر أوغسطين الرجوع إلى الكتاب الحامل للغة المعبرة عن أشياء موجودة. فلتطهير الفكر الإنساني من كل أخطائه فإنّ الكتاب المقدس هو الذي يُغذّي، ويسمح له بأن يتطور شيئاً فشيئاً، إلى أن يصل بوجه ما إلى الحقائق الإلهية والعلوية. إنّهُ يتضمن تعبيرات مجازية (Empruntées) للأشياء المادية من أجل الكلام عن الله. معنى ذلك أنّه يتضمن -عند وصفه الله- صوراً بيانية من تشبيهات واستعارات مأخوذة من الخلق الروحي لترجمة حقيقة غيرها. فعندما يصف الله نفسه أنّ له أجنحة (Les ailes)، فهي موجودة في الواقع كأشياء وأعضاء مادية، لكنها بالنسبة إلى الله فهي مجرد كناية لها دلالتها الرمزية².

6- قواعد التأويل:

كل ذلك أدّى بأوغسطين إلى وضع شروط وقواعد دقيقة للتأويل في كتابه:
"المذهب المسيحي" وهي³:

¹ - G. De Plinval: Pour connaître la pensée de Saint Augustin, édition, bordas, paris, 1954, pp125-127.

² - Saint Augustin : La trinité (15), pp87-89.

³ - Saint Augustin : La doctrine chrétienne, pp157, 269.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

1- من أجل تجاوز الجهل بالعلامات الحقيقية، فإن الوسيلة الأساسية الموصلة إلى معاني الألفاظ الحقيقية هي في معرفة اللغات كشرط ضروري لمعرفة الكتب الإلهية، وخاصة اللغة الإغريقية والعبرية، وذلك من أجل ترجمة سليمة إلى اللغة اللاتينية. لأن غموض النص الأصلي يوقع المترجم في الخطأ إن كان غير عارفٍ بالتعبير الصحيح، فيأخذ معنى آخر غير ما فكر فيه الكاتب.

2- عند وجود العلامات المجازية، على القارئ التوقف للبحث عن المعنى الدقيق، وذلك بمعرفة اللغات وقواعدها، وأحياناً ضرورة معرفة الأشياء والأخذ بالمعاني الرمزية للوصول إلى أسرار الكتاب. فيقوم بترجمة كل الأسماء لمعرفة معنى: آدم، إبراهيم، موسى. وكذلك أسماء الأماكن: أورشليم، سيناء... مع ترجمة التعبيرات المجازية ترجمة واضحة. وبعد ذلك أصرّ أوغسطين على معرفة الأشياء لإزالة التعبيرات الغامضة عنها، كالأشياء الطبيعية مثل الحيوانات والجمادات والنباتات وغيرها، والتي هي مجازية في الكتاب أو أنها رموز (Symboles).

3- وسيلة المقارنة الدائمة بين النصوص من طرف المترجمين إلى اللغة اللاتينية، وذلك بالتمحيص والاختبار.

4- الاستنجد بالتاريخ الذي يقدم لنا مساعدة كبيرة لفهم الكتب المقدسة، فنقابل تاريخ الأمم بالإنجيل، لطرحه بكيفية واضحة جداً ودقيقة، أي استعمال التاريخ بالرجوع إلى أعمال وكتب أفلاطون مثلاً الذي يقال بأنه ذهب إلى مصر فتشبع ربما برسائل المسيحية عن طريق جرمي (Jérémie).

5- الصيغة الصورية للأمر الذي يمنع الفساد والعنف، فنصل إلى معنى حقيقي لا يتضمن العنف. أمّا إذا كان النص يدعو إلى ما هو نافع وخير فهو غير مجازي، وإلاّ فهو كذلك. مثال: "الحق الحق أقول لكم: إن لم تأكلوا جسد ابن الإنسان وتشربوا دمه، فليس لكم حياة فيكم"¹. يبدو ظاهرياً أنه نص يدعو إلى العنف والفساد والانحلال، فهو

¹ - إنجيل يوحنا 6: 53 (الإصحاح 6، الآية 53).

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

إذن معنى مجازي، وعندما نحتفظ بذكرى عميقة عن السلم الذي ضحّى من أجله المسيح، نفهم من النص أن ذلك عبارة عن غطاء للجرح والألم.

7- مراحل التأويل:

يمكن تقسيم منهج التأويل عند أوغسطين إلى مرحلتين: تتكون الأولى من خطوة القراءة، ثم خطوة التفسير الحرفي أو اللغوي للنص وهي الشرح. ويعتمد فيها الشارح على معرفة دقيقة باللغة وبقواعدها، وبعد ذلك تأتي الخطوة الثالثة وهي تحقيق الكتاب المقدس الذي كانت له ترجمات لاتينية عديدة عن اليونانية. والمرحلة الثانية ينطبق عليها اسم التأويل بالفعل، لأنها تعني بالتفسير المجازي للنص، وهنا لم يتوقف أوغسطين عن تأويل الأسماء وإنما تأوّل الأحداث أيضا. كتأويله لقصة الطوفان وهي قصة ذات دلالة رمزية، فالسفينة ترمز للكنيسة، والحيوانات ترمز إلى مختلف الشعوب الظاهرة وغيرها¹.

وبذلك استطاع أوغسطين أن يحدد محتوى الكتاب المقدس بالعودة إلى شرط توفر المعرفة لاكتشاف العلامات، وهنا يمكن تقسيم الدور الهيرمينوطيقي (le cercle herménéutique) إلى: 1- الدور الخارجي المتمثل في تقديم الكتاب. 2- الدور الأوسط المتمثل في تفسير العلامات. 3- الدور الداخلي وهو معرفة الشيء نفسه. ومنه، يبرر التأويل الأوغسطيني المسافة بين معنيين، المعنى المباشر لنص الإنجيل، والمعنى غير المباشر له. على أن وظيفة التأويل ليست هي التي تسمح بإثبات وإقامة المعنى الجديد، بل على العكس من ذلك، فإن يقين المعنى الجديد هو الذي يوجه عملية التأويل. هذه المقاربة النقدية والهيرمينوطيقية تثبت مشروعية الدور، لأن كل قراءة قائمة على قاعدة أساسية وهي: ما قبل الفهم، والآراء المسبقة، وهي القاعدة التي قال بها بعض الفلاسفة العاصرين من أمثال غادامير (GADAMÉR) وهيدغر (HEIDEGGER)².

ففي هذه المسألة (هيرمينوطيقا الفهم) يقول غادامير: "وإنما ينصبّ اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية متوارية خلف المكتوب المراد معالجته... دلالة البحث التأويلي

¹ - زينب محمود الحصري: لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، ص 77، 80.

² - Saint augustin : la doctrine chrétienne, pp438 ,442.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات... يهدف التأويل إذن إلى إرجاع وإحلال الاتفاق وتسديد النقائص. كل هذا أكدته تاريخ التأويل وخاصة عندما نستعين بهذه المرجعيات الهامة: القديس أوغسطين يتحدث عن العهد القديم الذي ينبغي أن ينظر عبر الحقائق المسيحية في عهد الإصلاح¹. فغادامير من المعاصرين الذين وضعوا أسس فن التأويل والتفكيك، حول حقيقة العلوم الإنسانية، للوصول إلى المعنى المعقول. ومنه يمكن القول أن الهيرمينوطيقا المعاصرة تمتد إلى الفلسفات الكلاسيكية، وخاصة الفلسفة الأوغسطينية.

إن التأثير الذي مارسه ويمارسه أوغسطين في مجال فلسفة التأويل يظهر بصورة أوضح لدى فلاسفة العصور الوسطى، كالغزالي عند المسلمين وموسى بن ميمون عند اليهود. فقد وُجّه سؤال للغزالي حول معنى قول الرسول: "إن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم"² هل هو ممازجة كالماء بالماء؟ يرى الغزالي أنه إشارة إلى سريان أثره في جميع باطن الإنسان كما تجري أجزاء الدم وتسري في جميع باطنه وليس كممازجة الماء بالماء. ويؤكد الغزالي كرهه للخوض في مثل هذه المشكلة، لوجود تصادم بين المعقول والمنقول في أول النظر. لذلك قسم الفرق إلى من ينظر إلى النقل، ومن ينظر إلى العقل، ثم من جعل المعقول أصلاً، ومن جعل المنقول أصلاً. لكن الفرقة المتوسطة الجامعة هي المحقة في نظره، وقد نهج أصحابها نهجاً نوعياً، حيث لا يدعون العلم المطلق لقصور عقولنا. وأن لا يكذب برهان العقل أصلاً إذ به عرفنا الشرع، والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزكي الشرع³.

وللتأويل عند موسى بن ميمون قواعد وشروط في كتابه "دلالة الحائرين". من بينها: أن يكون في الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفي. ثم تأويل النصوص إذا

¹ - هانز غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة، محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص ص39، 42.

² - رواه البخاري، رقم: 2038، ج1، خرج أحاديثه واعتنى به، أبو الرحمان عادل بن سعد، دار الرشيد، الجزائر، 2008، ص432.

³ - الغزالي: قانون التأويل، دار البيان، دمشق، سوريا، ط1، 1992، ص ص15، 25.

إشكالية الإيمان والعقل ----- أ. كحول سعودي

كان معناها الحرفي يُنسب لله صفات المخلوقين التي يستحيل عقلا أن تُنسب له الخ...¹. ويقول في تأكيده على ضرورة التأويل: "وكذلك ينبغي أن يعلم أيضا من أمر الاستعارات والإغيات طرف، لأنه قد يأتي ذلك كثيراً في نصوص الكتب النبوية... وقد بينوا وقالوا: التوراة تتكلم بلغة المبالغة يعني الإغياء"². ويضيف في حديثه عن تأويل النصوص: "فكيف لا يكون ذلك في هذه الغوامض؟ وأيضا فإنني لا أرجح لك تأويلي، بل أفهم تأويله كله مما نبهتكم. وأفهم تأويلي، والله أعلم بأي التأويلين هو المطابق لما أريد"³.

خاتمة:

نستنبط في نهاية بحثنا أنّ المنهج الأوغسطيني كان منهجا فلسفيا، لكنه قائم على المنهج التيولوجي (اللاهوتي) بامتياز. فأوغسطين لم يضع فواصل واضحة بين المجالين، إذ لا نستطيع في نظره أن نميز الإثنين عن بعضهما البعض، ومنه فالمعرفة الإيمانية والمعرفة العقلانية مقولتان ضروريتان في المنهج الأوغسطيني. إنّ فيلسوف ثاغاست (سوق اهراس حاليا) عالم بإمكانية انحراف الإنسان ووقوعه في الضلال بعيدا عن الله، فيطالبه بالإيمان قبل أي شيء آخر. وعلى الإنسان الوصول إلى معرفة الله للخلاص عن طريق الكنيسة الكاثوليكية. الإيمان إذن ضروري لاكتساب الذكاء والفهم، لا سيما فهم بعض الأسرار، فمن لم يعتقد لم يفهم. ولكن الإيمان أيضا مرتبط بالعقل الطبيعي، فمن لم يعقل لم يؤمن.

وهكذا، فإنّ القديس أوغسطين قد سار على التهج الذي رسمه آباء الكنيسة القدامى، وخاصة القديس بولس وأمبرواز... كما اختار الفلسفة الأفلاطونية كمرجعية معرفية ومنهجية لمذهبه، لأنّها الفلسفة الوحيدة التي تتناسب مع دعائم ميتافيزيقاه. فجاءت فلسفته في صورة متجانسة تُظهر فهمه العميق للمسيحية والفلسفة الأفلاطونية معا.

¹ - زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1983، ص 192.

² - موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ترجمة وتقديم، حسين أتاى، مكتبة الثقافة الدينية، (دس)، ص 448.

³ - المرجع نفسه، ص 474.

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء
دراسة تطبيقيّة في «ظروف الزمان» -
د. زكرياء ثوناني
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة - قسنطينة
الملخص:

يتناول هذا البحث أهمية اللغة العربية في فهم الشريعة الإسلامية، من خلال بيان كونها سببا من أسباب خلاف الفقهاء. وقد اخترت المسائل التي مرجع الخلاف فيها إلى العربية في باب من أبواب اللغة وهو: «ظرف الزمان»، وجاء البحث فيه على شقين اثنين: الشق الأول: ذكر المسألة الفقهية، ثم بيان أصلها اللغوي الذي تنبني عليه. الشق الثاني: ذكر الأصل اللغوي، ثم بيان ما يتفرع عنه من مسائل فقهية.

Abstract:

This research addresses the importance of the Arabic language in the understanding of Islamic law –Sharia- through the statement of being a cause of disagreement jurists (scientists).

I have chosen the issues that reference the dispute in which the Arabic Language in a door of her doors, an adverb of time, the research was divided into two party:

1- first part: the presentation of jurisprudentiels issues and then elucidation of the origin linguistic basis on which it is based.

2- The second part: the presentation of the linguistic origin and the jurisprudentiels issues arising out of it.

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن القرآن الكريم والسنة النبوية هما المصدران الأصليون للتشريع، وكلاهما باللغة العربية، ولا يفهمان مع الإخلال بهذه اللغة الشريفة، بل بقدر الإخلال باللغة العربية فهما؛ يقع الزلل في فهم الوحيين.

ومن هنا قرر الأصوليون أن من شروط الاجتهاد: التمكن من علوم العربية صرفاً ونحواً وبلاغة¹.

وقد بين الإمام الشاطبي رحمه الله أهمية العربية في فهم الشريعة؛ فقال: «فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً؛ فهو متوسط في فهم الشريعة»².

وهذا ما نجد واقعاً في كلام الفقهاء؛ فإنهم يختلفون في فروع فقهية بناء على خلافهم في أصولها العربية التي ترجع إليها، سواء كان ذلك الأصل صرفياً، أو نحوياً، أو بلاغياً.

فمن أمثلة ذلك صرفاً: خلاف المالكية والجمهور في تأمين الإمام في الصلاة الجهرية، فأثبتته الجمهور بدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم: «وَإِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا»³، فـ «أَمَّنَ»: ظاهر في قول الإمام: «آمين»⁴.

¹ - ينظر: شرح تنقيح الفصول، أحمد بن إدريس شهاب الدين المالكي، المعروف بـ: القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ، 1973م، (ص437).

² - ينظر: الموافقات، إبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ، 1997م، (53/5).

³ - رواه مالك في الموطأ (برقم: 288)، والبخاري في صحيحه (برقم: 780)، ومسلم في صحيحه (برقم: 410).

⁴ - ينظر: منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، محمود بن أحمد بدر الدين العيني، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الرزاق الكبيسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى،

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني
 وحمل المالكية¹ «أَمَّنَ» على معنى: وصوله إلى محل التأمين²؛ لأن صيغة «أَفْعَلَ» تأتي لبلوغ محل الشيء، كقول العرب: أُنْجِدَ؛ إذا بلغ نَجْدًا، وَأَعْرَقَ؛ إذا بلغ العِراقَ³، ومثله: «أَمَّنَ» في مذهبنا؛ فإن معناه: بلغ محل التأمين⁴، ومحله: قول ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الْفَاتِحَةُ:7].

ومن أمثله نخوا: خلاف الحنفية مع الجمهور في حكم أكل الجنين الذي ذكيت أمه وخرج ميتا، فالجمهور على جواز أكله، مع تفصيل عند المالكية؛ بدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ذِكَاةُ الْجَنِينِ: ذِكَاةُ أُمِّهِ»⁵، ف «ذِكَاة» -الثانية-: خبر، فكأن سائلا سأل: كيف نذكي الجنين؟ فجاء الجواب: «هو ذكاة أمه»، أي: أن ذكاة أمه تغني عن تذكيته. وأما الحنفية⁶ فحملوه على نزع الخافض؛ لأهم ضبطوا «ذِكَاة» الثانية

1428هـ، 2007م، (ص131)؛ المجموع شرح المذهب، يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت-لبنان، [د.ت.]، (368/3)؛ الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد المقدسي، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، [د.ت.]، (528/1-529).

¹ - في أحد القولين عندنا.

ينظر: كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني (مع حاشية العدوي)، أبو الحسن المالكي، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1414هـ، 1994م، (262/1-263).

² - ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار الحديث، القاهرة-مصر، 1425هـ، 2004م، (156/1).

³ - ينظر: شذا العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد الحملاوي، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد، الرياض-المملكة العربية السعودية، [د.ت.]، (ص30).

⁴ - ينظر: أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، حققه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، 1424هـ، 2003م، (13/1).

⁵ - رواه أبو داود في سننه (برقم:2828)، والترمذي في جامعه (برقم:1476)، وابن حبان في صحيحه كما في الإحسان (برقم:5889).

⁶ - ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ، 1986م، (43/5).

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني
بالفتح، فمعنى: «ذَكَاةُ الْجَنِينِ: ذَكَاةُ أُمِّهِ» أي: كذكاته، ومن المعلوم أن الأم تذكى
الذكاة الشرعية بذبحها أو نحرها، فكذلك جنينها، فإذا خرج ميتا لم يحل أكله؛ لأنه قد
فات محل التذكية.

ومن أمثله بلاغة: خلاف المالكية والحنفية مع الجمهور في خيار المجلس، فإن
الجمهور¹ يثبتونه بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ
يَنْفَرَقَا»²، أي: بالأبدان. وحمله المالكية على التفرق بالأقوال، والحنفية استعملوا القياس
في الباب³.

ومذهب الجمهور فيه حمل للفظ على معناه الحقيقي، ومذهبنا: فيه حمل للفظ
على معناه المجازي؛ لقرينة، وهي عمل أهل المدينة⁴.

والغرض ههنا هو التمثيل للإيضاح، لا بحث هذه المسائل بعينها.
وقد عنت لي مسائل كثيرة جدا قيدتها من خلافات الفقهاء، يرجع الخلاف فيها
إلى القواعد اللغوية، وسأخص هذه الدراسة بالمسائل الفقهية التي يرجع الخلاف فيها إلى
مبحث «ظروف الزمان».

وسيكون بحث هذه المسائل المختارة على شقين اثنين:
الشق الأول: ذكر المسألة الفقهية، ثم بيان أصلها اللغوي الذي تنبني عليه.
وهذا في مسألتين اثنتين: توقيت أذكار المساء، والاعتكاف بلا صوم.

¹ - ينظر: المجموع شرح المذهب (184/9)؛ زاد المستقنع في اختصار المقنع، موسى بن أحمد
الحجاوي، تحقيق: عبد الرحمن بن علي العسكر، دار الوطن للنشر، الرياض-المملكة العربية
السعودية، [د.ت.]، (ص104).

² - رواه مالك في الموطأ (برقم:2473)، والبخاري في صحيحه (برقم:2079)، ومسلم في
صحيحه (برقم:1532).

³ - ينظر: تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت-
لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ، 1994م، (37/2).

⁴ - قال الإمام مالك في الموطأ (968/4) -بعد روايته لحديث الخيار-: «وليس لهذا عندنا حد
معروف، ولا أمر معمول به فيه».

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني

الشق الثاني: ذكر الأصل اللغوي، ثم بيان ما يتفرع عنه من مسائل فقهية.

وهذا في أصل واحد، وهو في معنى «اليوم»، وتندرج تحته مسألتان فقهيتان.

المسألة الأولى: وقت أذكار المساء.

اختلف العلماء في الوقت الذي تقال فيه أذكار المساء على ثلاثة أقوال:

الأول: أن أذكار المساء تبدأ من الزوال.

الثاني: أنها تبدأ من العصر.

الثالث: أنها تبدأ من الغروب.

حكى القولين الأول والثالث الشوكاني رحمه الله في «تحفة الذاكرين»، واستبعد

الأول فقال: «وقد أبعد من قال: إن المساء يدخل وقته بالزوال»¹.

والقول الثاني هو ظاهر اختيار ابن تيمية رحمه الله، كما في «الكلم الطيب»².

وهذا الخلاف حصل تبعاً للخلاف في تحديد معنى «المساء» لغة، فذهب الخليل

وابن القوطية إلى أن المساء يبدأ من الزوال³.

وفي كتاب «الألفاظ» لابن السكيت ما يدل على أنه من العصر، فقد جاء فيه:

«وأتيته ممسياً: إذا أتيته بعد العصر إلى غيوب الشمس»⁴.

¹ - ينظر: تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين، محمد بن علي الشوكاني، دار القلم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1984م، (ص95).

² - ينظر: الكلم الطيب، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1407هـ، 1978م، (ص20).

³ - ينظر: العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت-لبنان، [د.ت]، (323/7)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، (574/2).

⁴ - ينظر: كتاب الألفاظ، يعقوب بن إسحاق المعروف ب: ابن السكيت، تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1998م، (ص295).

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني

وذهب ابن دريد إلى أن المساء يبدأ من بدء الليل وهو الغروب، فقد جاء في «الجمهرة»: «والمساء والإمساء: الليل»¹.

وأرجح الأقوال في هذه المسألة -والله أعلم-: هو ما ذهب إليه ابن دريد؛ من أن المساء: يبدأ من الغروب، ويترتب عليه القول بأن أذكار المساء تقال بعد الغروب، ويدل لذلك أدلة:

أولها: قول الله عز وجل: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ* وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ [الرُّوم: 17-18]، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ فِي الْقُرْآنِ»، قيل له: أين؟ فقال: «قال الله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ﴾ صلاة المغرب والعشاء، ﴿وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ صلاة الفجر، ﴿وَعَشِيًّا﴾ العصر، ﴿وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ الظهر»². فقول الله عز وجل: ﴿تُمْسُونَ﴾ أي: تدخلون في المساء؛ إذ هي تامة لا تحتاج إلى خبر، بل تكتفي بمرفوعها³، وفسرها ابن عباس -وهو من أهل اللسان العربي- بصلاة المغرب والعشاء، وصلاة المغرب إنما يدخل وقتها بغروب الشمس. فدل هذا على المطلوب.

ثانيها: ما رواه الشيخان عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه، قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر وهو صائم، فلما غربت الشمس قال لبعض

¹ - ينظر: جمهرة اللغة، محمد بن الحسن أبو بكر بن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1987م، (2/1074).

² - ينظر: الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة-مصر، الطبعة الثانية، 1384هـ، 1964م، (14/14).

³ - كما قال ابن مالك:

وَذُو تَمَامٍ مَا بَرَفَعَ يَكْتَفِي وَمَا سِوَاهُ نَاقِصٌ.....

ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، حسن بن قاسم المرادي، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1428هـ، 2008م، (498/1).

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني
القوم: «يَا فُلَانُ قُمْ فَاجْدَحْ لَنَا»، فقال: يا رسول الله لو أمسيت؟ قال: «انْزِلْ فَاجْدَحْ لَنَا»، قال: يا رسول الله، فلو أمسيت؟ قال: «انْزِلْ، فَاجْدَحْ لَنَا»، قال: إن عليك نهاراً، قال: «انْزِلْ فَاجْدَحْ لَنَا»، فتزل فجدح لهم، فشرب النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قال: «إِذَا رَأَيْتُمُ اللَّيْلَ قَدْ أَقْبَلَ مِنْ هَاهُنَا، فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ»¹.

فقول الرجل: «لو أمسيت» أي: لو انتظرت المساء، وذلك بغروب الشمس؛ لظنه عدم غروبها؛ لشدة مبادرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الإفطار. ولو كان المساء يدخل بوقت الظهر أو العصر؛ لما كان في قوله: «لو أمسيت» معنى.

ثالثها: ما رواه مسلم في صحيحه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا أمسى قال: «أَمْسَيْنَا وَأَمْسَى الْمُلْكُ لِلَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ خَيْرِ هَذِهِ اللَّيْلَةِ...»²، فقوله في المساء: «من خير هذه الليلة»، دليل على أن المساء يكون بدخول الليل؛ وذلك بغروب الشمس.

رابعها: ما رواه أحمد في المسند عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خَمَرُوا اللَّائِيَةَ، وَأَوْكُوا الْأَسْقِيَةَ..... وَأَكْفَتُوا صَبْيَانَكُمْ عِنْدَ الْمَسَاءِ»³، وفي رواية البخاري: «إِذَا اسْتَجَنَحَ اللَّيْلُ -أَوْ قَالَ: جُنَحَ اللَّيْلُ- فَكْفُوا صَبْيَانَكُمْ»⁴.

فإذا قابلنا بين الروایتين؛ يتحصّل معنا أن المساء هو معنى «اسْتَجَنَحَ اللَّيْلُ» أي: أقبل بظلامه⁵، وذلك حقيقة الغروب.

¹ - رواه البخاري في صحيحه (برقم: 1955)، ومسلم في صحيحه (برقم: 1101).

² - رواه مسلم في صحيحه (برقم: 2723).

³ - رواه أحمد في مسنده (برقم: 15167).

⁴ - رواه البخاري في صحيحه (برقم: 3280).

⁵ - ينظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح، عمر بن علي المعروف ب: ابن الملقن، دار النوادر، دمشق-سوريا، الطبعة الأولى، 1429هـ، 2008م، (203/19).

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني

المسألة الثانية: حكم الاعتكاف بلا صوم.

اختلف الفقهاء في حكم الاعتكاف بلا صوم على قولين اثنين:

القول الأول: أنه لا يصح الاعتكاف إذا لم يصاحبه صوم¹.

القول الثاني: أن الاعتكاف يصح بلا صوم، والأكمل أن يصاحبه صوم².

واستدل أصحاب القول الأول بقول عائشة رضي الله عنها: «لَا اعْتِكَافَ إِلَّا بِصَوْمٍ»³، وقالوا: إن الأصل في النفي: نفي الصحة، والمعنى: لا اعتكاف صحيح إلا بصوم.

وهذا القول منها رضي الله عنها لا يصدر بمحض الاجتهاد؛ لتمحضه للعبادة، فيكون له حكم الرفع.

وأجاب أصحاب القول الثاني عن هذا؛ بأن المنفي في كلام عائشة رضي الله عنها هو الكمال لا الصحة، والتقدير: لا اعتكاف كامل إلا بصوم⁴.

وهذا القول هو الصواب؛ يدل لذلك: دليلان اثنان:

الدليل الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم ثبت عنه أنه اعتكف العشر الأولى من شوال⁵ وظاهر الخبر أنه اعتكف يوم العيد؛ لأنه من جملة العشر. ومن المعلوم أن يوم العيد يحرم صومه، فيكون قد اعتكف يوماً من غير صيام.

¹ - ينظر: المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1414هـ، 1993م، (115/3)؛ الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبد الله ابن عبد البر القرطبي، تحقيق: محمد أحمد أحمد ولد مادريك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1400هـ، 1980م، (355/1).

² - ينظر: المجموع شرح المذهب (488/6)؛ كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، [د.ت]، (348/2).

³ - رواه أبو داود في سننه (برقم: 2473).

⁴ - ينظر: المجموع شرح المذهب (488/6).

⁵ - رواه البخاري في صحيحه (برقم: 2033)، ومسلم في صحيحه (برقم: 1172).

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني

ولو كان الاعتكاف شرطاً في صحة الصيام؛ لم يصح اعتكاف يوم العيد؛ لعدم تأتي الصوم فيه شرعاً.

الدليل الثاني: ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر عن أبيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: يا رسول الله إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «أَوْفِ بِنَذْرِكَ» فاعتكف ليلة¹.

والليلة في لغة العرب: هي من غروب الشمس إلى طلوع الفجر، يدل لذلك قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187]، فأمر الله بإتمام الصيام إلى الليل، والصيام ينتقضي بغروب الشمس، فدل على أن الليل مبتدؤه: غروب الشمس.

وقد جاء في «اللسان»: «الليل: عقيب النهار، ومبتدؤه: من غروب الشمس»². وأما آخره فهو: طلوع الفجر على الصحيح؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ بِلَالًا يُؤْذَنُ بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤْذَنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ»³.

وقال الفيومي في «المصباح»: «والليلة: من غروب الشمس إلى طلوع الفجر»⁴. فإذا تقرر هذا، وهو أن الليل يبدأ من غروب الشمس إلى طلوع الفجر؛ فإن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اعتكاف ليلة، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم بالوفاء بنذره.

ومن المعلوم أن الصيام لا يكون في الليل، ولذا بوب البخاري لحديث عمر رضي الله عنه: «بَابُ مَنْ لَمْ يَرَ عَلَيْهِ صَوْمًا إِذَا اعْتَكَفَ»⁵.

¹ - رواه البخاري في صحيحه (برقم: 2032) ومسلم في صحيحه (برقم: 1656).

² - ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، 1414هـ، (607/11).

³ - رواه البخاري في صحيحه (برقم: 622)، ومسلم في صحيحه (برقم: 1092).

⁴ - ينظر: المصباح المنير (561/2).

⁵ - ينظر: صحيح البخاري (51/3).

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني
 فالاعتكاف من غير صوم مسألة مبنية على آثار مختلفة، يجمع بينها الجمع
 الصحيح بالإدراك الصحيح لحد «الليل» لغة.
 المسألة الثالثة: «اليوم».

حقيقة اليوم: من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وقد يُطلق على ما يعم الليل
 والنهار¹.

أما الإطلاق الأول؛ فكما في قول الله عز وجل: ﴿سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا
 آمِنِينَ﴾ [سبأ: 18]، وكما في قول الله جل وعلا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ
 عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: 183-184]، وقوله
 سبحانه: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 185].
 وأما الإطلاق الثاني؛ فكالوارد في قول ربنا جل جلاله: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً
 قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا﴾ [آل عمران: 41]؛ فإن المراد باليوم ما
 يعم الليل أيضا، كما دلت عليه آية سورة مريم: ﴿ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ [مريم: 10].
 وكما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ
 ذَلِكَ وَعَدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾ [هود: 65].

وانبنى على هذا الخلاف فروع كثيرة، منها:

الفرع الأول: وقت ذبح الأضحية.

ذهب المالكية خلافا للجمهور إلى أن ذبح الأضحية -وكذا الهدي- لا يجوز إلا
 نهارا، ولا يجوز ليلا²، بناء على أن اليوم: من طلوع الفجر إلى غروب الشمس.
 واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ
 مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ الْفَقِيرِ﴾
 [الحج: 28].

¹ - ينظر: المصباح المنير (682/2)؛ بداية المجتهد (200/2).

² - ينظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الخطاب الرعيني، دار الفكر،
 بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، 1412هـ، 1992م، (244/3).

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني

جاء في «المدونة»: «قال مالك: لا تذبح الضحايا والهدايا إلا في أيام النحر نهاراً ولا تذبح ليلاً.

قال ابن القاسم: وتأول مالك هذه الآية: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ [الحج: 28]، قال: فإنما ذكر الله الأيام في هذا، ولم يذكر الليالي»¹.

بل نقل محمد بن أحمد العُتَيْبِيُّ في «المستخرجة» عن الإمام مالك قوله: «وإن الذي يفني أن يضحي بالليل؛ قد جار جوراً بعيداً»².

والجمهور يجوزون ذبح الأضاحي والهدي ليلاً؛ حملاً للفظ «اليوم» على ما يعم الليل والنهار.

وقد أشار إلى أن هذا هو سبب الخلاف ابن رشد الحفيد في «بداية المجتهد»؛ إذ قال: «وسبب اختلافهم: الاشتراك الذي في اسم اليوم، وذلك أن مرة يطلقه العرب على النهار واللييلة ... ومرة يطلقه على الأيام دون الليالي»³.

وليس الغرض بحث هذه المسألة، بل الإشارة إلى انبنائها على مسألة لغوية.

الفرع الثاني: وقت غسل يوم الجمعة.

اتفق العلماء على مشروعية غسل يوم الجمعة، واختلفوا في تحديد هذه المشروعية بين قائل بالوجوب وقائل بالاستحباب.

والغسل للجمعة وردت فيه أخبار، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: «غُسِّلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ»¹.

¹ - ينظر: المدونة، مالك بن أنس الأصبحي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى،

1415هـ، 1994م، (1/482). هكذا ورد في بيانات طبع الكتاب، ولا يخفى ما فيه!

² - ينظر: البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: الدكتور محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، 1408هـ، 1988م، (163/17).

³ - ينظر: بداية المجتهد (200/2).

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني

فعلق النبي صلى الله عليه وسلم الغسل باليوم، واليوم: من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وبناء على ظاهر هذا يقال: إن من اغتسل بعد فجر الجمعة، أو في غيره من أوقات اليوم ولو قبيل غروب الشمس؛ فإنه قد امتثل الحديث، وهذا رأي ابن حزم رحمه الله؛ فإنه قال: «وأول أوقات الغسل المذكور إثر طلوع الفجر من يوم الجمعة، إلى أن يبقى من قرص الشمس مقدار ما يتم غسله قبل غروب آخره»².

وهذا القول يساعده ظاهر الحديث، لكن هذا المعنى وإن كانت اللغة تؤيده إلا أن هذا الظاهر قد قام الدليل الذي يصد عن إرادته، وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أتى الجمعة فليغتسل»، فعلق الغسل بالإتيان للجمعة لا باليوم، ويشهد له المعنى من الاغتسال وهو التنظيف عند اجتماع الناس³، وهذا قول جماهير أهل العلم⁴. وكلام الجمهور غير مخالف للغة؛ لأنهم لا ينازعون في دلالة اليوم في الحديث الأول، وإنما قام عندهم الدليل الدال على أن ظاهره غير مراد، وأن المقصود جزء من أجزاء اليوم وهو ما قبل صلاة الجمعة؛ حملاً للفظ على معناه المجازي مجازاً مرسلاً، علاقته: الجزئية⁵.

¹ - رواه مالك في الموطأ (برقم: 337)، والبخاري في صحيحه (برقم: 858)، ومسلم في صحيحه (برقم: 846).

² - ينظر: المحلى بالآثار، علي بن أحمد ابن حزم، دار الفكر، بيروت-لبنان، [د.ت]، (266/1).

³ - ينظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، (ص75).

⁴ - بل حكى بعض أهل العلم الإجماع على هذا، ولم يلتفتوا لخلاف ابن حزم رحمه الله. ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق-سوريا، الطبعة الرابعة، (541/1).

⁵ - ينظر: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، الطبعة السابعة عشر، 1426هـ، 2005م، (466/3).

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني خاتمة:

فيما سبق عرضه في ثنايا البحث؛ يمكننا أن نذكر بعض نتائجه:
أولاً: أهمية اللغة العربية في فهم الشريعة الإسلامية، وأنه لا يحل لأحد أن يتصدى للكلام في الشريعة إلا إذا كان ريان من علوم اللغة العربية.
ثانياً: أن من أسباب الخلاف بين الفقهاء اختلاف المدونات اللغوية.
ثالثاً: أن دلالة اللغة وحدها لا تكفي في بيان معاني الكتاب والسنة؛ لأن ظاهر دلالة اللغة قد يكون غير مراد بدليل خارجي.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البستي، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ، 1988م.
- أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، حققه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، 1424هـ، 2003م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ، 1986م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار الحديث، القاهرة-مصر، 1425هـ، 2004م.
- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، الطبعة السابعة عشر، 1426هـ، 2005م.
- البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: الدكتور محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، 1408هـ، 1988م.
- تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين، محمد بن علي الشوكاني، دار القلم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1984م.

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني

- تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ، 1994م.

- التوضيح لشرح الجامع الصحيح، عمر بن علي المعروف ب: ابن الملقن، دار النوادر، دمشق-سوريا، الطبعة الأولى، 1429هـ، 2008م.

- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، حسن بن قاسم المرادي، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1428هـ، 2008م.

- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة-مصر، الطبعة الثانية، 1384هـ، 1964م.

- جهرة اللغة، محمد بن الحسن أبو بكر بن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1987م.

- زاد المستقنع في اختصار المقنع، موسى بن أحمد الحجاوي، تحقيق: عبد الرحمن بن علي العسكر، دار الوطن للنشر، الرياض-المملكة العربية السعودية، [د.ت].

- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395هـ، 1975م.

- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، [د.ت].

- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، المعروف ب: ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، [د.ت].

- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.

- شذا العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد الحملاوي، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد، الرياض-المملكة العربية السعودية، [د.ت].

- أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني
- شرح تنقيح الفصول، أحمد بن إدريس شهاب الدين المالكي، المعروف ب: القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ، 1973م.
- الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد المقدسي، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، [د.ت.].
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، [د.ت.].
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت-لبنان، [د.ت.].
- الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق-سوريا، الطبعة الرابعة.
- الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبد الله ابن عبد البر القرطبي، تحقيق: محمد محمد أحمد ولد ماديدك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1400هـ، 1980م.
- كتاب الألفاظ، يعقوب بن إسحاق المعروف ب: ابن السكيت، تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1998م.
- كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، [د.ت.].
- كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني (مع حاشية العدوي)، أبو الحسن المالكي، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1414هـ، 1994م.
- الكلم الطيب، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1407هـ، 1978م.

أثر المسائل اللغوية في خلاف الفقهاء ----- د. زكرياء توناني

- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، 1414هـ.

- المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1414هـ، 1993م.
- المدونة، مالك بن أنس الأصبحي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ، 1994م.

- المجموع شرح المذهب، يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت-لبنان، [د.ت].
- المحلى بالآثار، علي بن أحمد ابن حزم، دار الفكر، بيروت-لبنان، [د.ت].
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرين، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ، 2001م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان.

- منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، محمود بن أحمد بدر الدين العيني، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الرزاق الكبيسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1428هـ، 2007م.

- الموافقات، إبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ، 1997م.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الخطاب الرعيني، دار الفكر، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، 1412هـ، 1992م.

- الموطأ، مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي-الإمارات، الطبعة الأولى، 1425هـ، 2004م.

التعليمية بين الكفاية والاستعمال

أ. د صالح خديش

أ. السعيد قاسمي

جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة

اللغة منظومة لسانية اجتماعية، بها يثبت الفرد كينونته، وبها يعبر عن آرائه ويدافع عنها، بها تشكل أسماء لمسميات ونبنيها في تراكيب وشبكات، لتتعلق فيما بينها مشكلة أنساقا ودلالات، وبها نعلم ونتعلم، ولا يتأتى لنا ذلك إلا إذا حظي الفرد منا بكفاية لغوية صحيحة ترقى لأن تكون أسلوب حياة، فبفضلها يتحقق الانسجام اللغوي الصحيح، والأداء التواصلية الجيد استقبالا وممارسة، وحتى يتسنى له ذلك ينبغي أن يحظى باهتمام خاص من قبل المؤسسات الاجتماعية قصد تطوير ملكات لغوية صحيحة تمكنه من التكيف مع مختلف المواقف الاجتماعية ويتجاوزها، بأقل جهد، ولعل أهم مؤسسة اجتماعية تعمل في هذا الإطار، هي المؤسسات التربوية. بمختلف إطاراتها ومناهجها - خاصة الحديثة منها - التي تعمل في هذا الإطار، من أجل إكساب المتعلم كفاية لغوية متميزة، يحسن استغلالها في حياته اليومية، : - فما هو دور الأستاذ في إرساء الكفاية اللغوية؟- ما دور المتعلم في تطوير هذه الكفاية؟- كيف يسهم السياق. بمختلف أنواعه في تكوين هذه الكفاية؟

Language is a common socio-linguistic system between individuals of a given language group,

Language is the container of knowledge, it is through language that we assign names to things and build it in structures and networks with the other categories. In fact, language for man is his awesome tool with which he reveals his thoughts and expresses his ambitions and with which we teach and we learn and we can't attain this unless the individual has received a solid linguistic adequacy built in a valid scientific way measure up to be a way of life ,thanks to it the valid linguistic harmony could be realized as well as the good communicative performance .Therefore; and for this purpose the various

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

institutions must be interested and care for the individual purpose of raising adequate language skills which enable the individual to good positioning in different social attitudes and situations he may face and exceed it.

Perhaps the most important institution working in this context are the educational institutions; especially the modern ones ;which work in this framework ,in order to give the learner an outstanding linguistic adequacy ,which he exploits it in his daily life .

To enable the individual from this : -What is the role of the teacher in the implementation of the linguistic adequacy and proficiency? -What is the role of the learner in the manufacture of this adequacy?

-How does the context of various types contribute in the formation of this adequacy?

اللغة منظومة لسانية اجتماعية بامتياز، فهي نظام من العلامات المتواضع عليها من قبل أفراد الجماعة اللغوية، بما تتفق على أسماء لمسميات، لتتشكل في أفكار ودلالات، ثم تتألف في أنساق وشبكات، لتتبلور في مفاهيم وتصورات، مشكلة منظومة لسانية اجتماعية باقتدار، بما يعبر الفرد عن أغراضه ويجعل منها وسائل حجاجية، فهي المرآة العاكسة للعقلين الفردي والجمعي، بما نفكر ونتواصل، فهي الوعاء الفكري لحياة الأفراد والمجتمعات، وذاكرة الأمم وخزان معارفها، وناقلة لإرثها الحضاري عبر مسيرتها التاريخية، بما يتواصل الفرد ليؤكد كينونته بين أفراد جماعته اللغوية، وبواسطتها يُبدي رأيه ويدافع عنه في مواضع كلامية متعددة، بما يحقق الوعي بالذات ويختزل تجربته في الحياة لينقلها إلى الآخر بيسر، وبما نعلم ونتعلم.

ونظرا لهذه المكانة التي تحتلها، فقد حظيت باهتمام القائمين عليها من فلاسفة وعلماء النفس واللغة، بحثا على تحسين طرق تحصيلها من جهة، وكيفية تجسيدها في مواقف كلامية متنوعة السياقات من جهة أخرى، ونظرا لتمييز العملية التعليمية بالحركة والتفاعل والديناميكية، فإنها تبحث دائما عن الجديد مستعينة في ذلك بمختلف العلوم والمعارف التي لها صلة بها، من أجل تعليم الفرد تعليما ناجحا يضمن له سرعة التكيف

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

مع جماعته اللغوية، ولعل أهم فضاء وأنسبه لتعليمه، هي المؤسسات التعليمية باعتبارها صورة مصغرة للمجتمع الواعي، لما تتمتع به من ريادة في تعليم الفرد وتعليمه، وتكوين لغته وإزالة عثراته وتصحيح مساره المعرفي، ويتجلى هذا الدور في ممارستها اليومية وفيما تقدمه له من مهارات ومعارف، من أجل الوصول إلى قدرة تواصلية متكاملة القواعد، أي إن من واجباتها تبني تعليم الأفراد كيفية ممارسة اللغة، كما إنها تسعى بمختلف هياكلها ومناهجها وكل أقطابها في البحث على أنجع الطرق العلمية وأيسرها من أجل إعداد الفرد للحياة، وفق ما تقتضيه المقاربات التعليمية الحديثة، من أجل التكيف مع مختلف المواقف الحياتية التي تعترضه والاستفادة منها بأقل جهد وفي أسرع وقت ممكن، من خلال تواصله مع الآخرين، وحتى يتسنى له ذلك وجب على المؤسسة التعليمية إكساب هذا المتعلم كفاية تواصلية مرتبة ومنظمة تذلل له مختلف الصعوبات التي تعترض سبيله وتساعد على تجاوزها، والكفاية التواصلية لا يمكن لها أن تتحقق إلا بتكوين كفاءة معرفية صحيحة وفق قواعد علمية واضحة، ويرى تشومسكي على أنها "التمكن من اللغة (بوصفها نظاماً لا سلوكاً) المخزنة في أذهان متكلميها السليقيين (أو من كان مثلهم في إتقان تلك اللغة) وهي نتاج التفاعل بين 1- القواعد العمومية الموجودة في ذهن كل إنسان (تلك المسماة باللغة الملكة) التي يختص بها البشر وتورث جينياً من إنسان إلى آخر 2- عدد كافٍ من المقولات النموذجية التي يمكن تحليلها بمساعدة معرفة الطفل الفطرية بمبادئ القواعد العمومية ومعاييرها"¹ معنى ذلك أن الكفاية اللغوية هي تفاعل بين استعدادات فطرية يولد الإنسان مزوداً بها، تساعد على التعلم، وبين ما يُعلمه له المجتمع من قوالب تواصلية معينة، يحللها الفرد بفطرته قصد استحضار الأساليب التواصلية المناسبة للأعراف والمعايير الاجتماعية فيتكيف معها ويتخذها وسيلة للتواصل، فإذا كانت الكفاية المعرفية تعني تلك القواعد الذهنية المجردة المركوزة في ذهن الفرد، فإن الكفاية التواصلية هي حسن اختيار تلك القدرات اللغوية المعرفية المناسبة التي تناسب

¹ - محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1،

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

مختلف المواقف الكلامية؛ من أجل تجاوزها في أحسن ظرف وبأقل جهد ممكن، والتفريق بين الكفاية المعرفية والكفاية التواصلية لا يعني بالضرورة الفصل بينهما، فإذا كانت الأولى تعني القواعد اللغوية المعرفية المجردة، فإن الثانية تعني كيفية تعميم تلك الكفاية المعرفية في وسط لغوي وفق سياق ملائم يضمن لصاحبه الخروج منه منتصرا، لأن القدرة على استعمال اللغة لا تنحصر فقط في معرفة القواعد الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، بل يتعداها إلى معرفة قواعد استعمالها، أي تمكن مستعمل اللغة من الفهم والإنتاج في الآن نفسه وذلك باختيار اللغة المناسبة في المواقف المناسبة، وفي هذا الصدد يقول "يورغن هابرماس": "إن قدرتنا على التواصل ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا في اللغة التي نتعلمها وتحدث بها كل الذوات، وعليه فالتجربة التواصلية ليست مجرد نسق من الرموز والإشارات ذات تركيبة نحوية معجمية وصوتية أو لها خصائص دلالية معينة، بل النظر إلى اللغة على أنها أفعال أو إجراءات أو أداءات، بمعنى النظر إلى خصائصها التداولية، أو بمعنى آخر اللغة ليست البنية أو المعنى بل اللغة هي استعمال"¹ مرة أخرى يؤكد لنا "هابرماس" أن اللغة ليست مجرد منظومة لسانية بنيوية، وأفكار ودلالات مركوزة في ذهن الفرد رغم أهميتها، بل هي أداءات تهدف إلى تحقيق الغرض التواصلية الذي ركزت عليه التعليميات الحديثة، فإذا كانت الكفاية اللغوية هي تلك القدرة اللغوية المجردة التي بفضلها يستطيع الفرد أن يدرك العالم الخارجي بمساعدة نوافذه المعرفية المختلفة (الحواس الخمسة)، كما يكتسب بفضل هذه القدرة الذهنية التي يمتلكها بفعل الفطرة إلى كسب آليات تمكنه من إنتاج نصوص لغوية تتناسب والموقف الكلامي الذي يصادفه، كما تساعد هذه الطاقة اللغوية الكامنة صاحبها في إبراز قدرات تواصلية رمزية يكون مصدرها أعضاء الجسم المختلفة من أجل إثراء العملية التواصلية، إضافة إلى إسهامها في توجيه الخطاب وإنجازه، فإذا كان الإنجاز اللغوي يتكفل بتحقيق التواصل

¹ - أودينة سليم، فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، رسالة ماجستير في الفلسفة، إشراف لخضر مذبوح، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2009/2008

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

فإن الكفاية اللغوية تقوم بدور المحفز والموجه، حيث يمكن أن تساعد على تغيير العبارات اللغوية وفق ما يقتضيه الموقف الكلامي تغييرا كلياً وبصفة تلقائية، تنم على قاعدة لغوية علمية مكونة تكويناً صحيحاً، كما تمكن هذه القاعدة صاحبها من تحريف مسار الخطاب إلى خطاب آخر أكثر ملاءمة للموقف الخطابي لكي يُبعث التواصل من جديد، أو إتمام آخر، ليمسك المتلقي بالدلالة الصحيحة المحسوبة العواقب، كل هذه المواقف التواصلية تضمنها الكفاية اللغوية المبنية على قواعد علمية صحيحة وفق مناهج تربوية مستوحاة من واقع المتعلم، وإذا كانت الكفاية اللغوية بهذه الأهمية فلا يمكن الفصل بينها وبين الكفاية التواصلية، أما المدرسة فإنها تتولى مراقبة المخزون اللغوي الذي يحمله المتعلم وتعمل على تعزيز ما يناسب القواعد السليمة وتثبيتها في ذهنه كما تتكفل باستبعاد ما يخالفها أو تصحيحه وفق ما يستدعيه موقف التواصل، والعمل على تشكيل قاعدة لغوية متينة ترقى لأن تكون زادا معرفياً يضمن لصاحبه حسن اختيار اللغة المناسبة للمواقف الكلامية المختلفة، واستعمالها بذكاء، وفق الحدس اللغوي الذي يتولى مراقبة مختلف الاستعمالات اللغوية فيما يناسبها من مقامات اجتماعية، إنه يمثل تلك القدرة الكامنة التي يوظفها المعلم في ذهن التلميذ ويعمل على تكوين قواعدها تكويناً صحيحاً من أجل إرساء معجم لغوي صحيح مزود بعلاقات دلالية مبنية بطريقة علمية واضحة، تنظمه وتوجهه بمنطقية، يستعين بها المتعلم للتكيف السريع مع مختلف المواقف الكلامية التي تعترض سبيله، أي إننا نسعى إلى تكوين بنية لغوية عميقة تكويناً صحيحاً بقواعد منطقية واضحة والتعليمية تبدأ من هنا، وفيما يلي بيان توضيحي لهذه الرؤية

{ بنية عميقة ⇐ المعجم اللغوي + القواعد + الدلالة ⇐ (كفاية لغوية) ⇐ التفاعل فيما بينها ⇐
بنية سطحية (كفاية تواصلية)

والعملية التعليمية برمتها تسعى لتحقيق هذا الهدف المحوري ألا وهو تنمية الملكات العقلية واللغوية من أجل تحقيق التفاعل والاندماج، الذي يظهر في شكل أفعال كلامية تُوظف في الوقت المناسب لحل مشكلات تواصلية آنية والتعامل مع الموقف وتجاوزه بأقل جهد وفي أسرع وقت، أي إن التعليمية - وفق المقاربات التعليمية الحديثة - تعمل على تكوين آليات لغوية من شأنها أن تنمي الوعي التواصلية فتجعل منه أسلوب

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

حياة، ويكون الفرد بموجبه قادرا على الاندماج بطريقة فعالة في مجتمعه، ولا يتأتى له ذلك إلا إذا تعلم اللغة - فهما وإنتاجا - قصد الانسجام مع كل المواقف الكلامية، والتكيف معها بطريقة سلسة. يقتضي تحقيق هذا الهدف الانتقال من التعليم التلقيني إلى إشراك المتعلم في تحصيل لغته قصد إكسابه كفاية لغوية يشارك في صناعتها بنفسه فيدرك أسرارها، كما تسعى التعليمية إلى تهذيب ملكة الذكاء الذي يعد العامل المهم في تكوين فرد يتمتع بوعي القواعد اللغوية التي تحكم الإنجاز فإذا ما تعرض إلى أي مأزق تواصلية فهو بطريقة آلية يراجع استعماله اللغوي وفق القاعدة اللغوية ويصحح ما يجب تصحيحه، أي إنه يصبح متكلمًا ذكيا، . والذكاء كما يعرفه جون بياجى هو "الأفعال التي تبرهن على قدرتنا على التكيف مع المواقف الجديدة فبالقدر الذي ينبثق فهمنا لهذه المواقف من البنيات العقلية التي تستوعب وتُحول المعلومات الحسية، إن تفاعلنا مع البيئة تكون محددة مسبقا بمستوى بنائنا العقلية"¹ معنى ذلك أن الذكاء إنما هو حسن التكيف مع المواقف الجديدة وحسن التعبير عنها بما ينسجم مع أبعاد الموقف الجديد والعمل على تجاوزه بنجاح. ويرى عبده الراجي أن هذا النوع من الذكاء الذي يساعد صاحبه في اختيار الأسلوب المناسب لمواقف معينة هو الذكاء العقلي والذي يحدد له ثلاث استراتيجيات أساسية في نظره لتحقيق الانسجام الأمثل للفرد وسط مجموعته اللغوية حيث يقول "الذكاء العقلي يتضمن المكونات الاستراتيجية التي تحقق الانسجام الأمثل للفرد في البيئة، خلال حياته اليومية وهي ثلاثة أنواع: الأول مكونات القدرة على التكيف مع البيئة ودخوله في السياق الاجتماعي والثقافي الذي يعيش فيه، وذلك بالتوفيق والتوازن بين احتياجاته وخصائص بيئته، الثاني مكونات القدرة على إعادة تشكيل بيئته جزئيا أو كليا في حالة وجود موانع التكيف، أي إن هذا النوع يمثل استراتيجيات التغيير، والثالث هو مكونات القدرة على اختيار بيئة أخرى مناسبة عند فشل الاستراتيجيتين

¹ - سليم مريم، علم تكوين المعرفة، إبستيمولوجيا بياجية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1985،

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي
الأولين¹ نفهم من خلال هذا القول أن الذكاء العقلي يتضمن ثلاث قدرات أساسية
تساعد الفرد على حسن اختيار الخطاب المناسب لموقف مناسب من أجل التكيف مع
السياق الاجتماعي وذلك بحدوث توافق نفسي بين الذات والموقف، فُعيد الفرد تشكيل
أفكاره وفق معطيات هذا الموقف الذي تعرض له، فيختار حينئذ إستراتيجية خطافية
جديدة، تمكنه من تجاوز الموقف، كما يسميه المفكر المغربي محمد الأوراعي بالعقل
العملي ويبين لنا وظيفته حيث يقول: "جلب المنافع ودفع الأضرار واستنباط الصنائع
الإنسانية المتوسل بها لتحقيق غاية ما، وذلك بأن يوقع رأيا يحدد ما يجب فعله، وعلى أي
نحو، من الأنحاء الممكنة، يجب إنجاز الفعل ليتحقق المقصود المطلوب"² معنى ذلك حسن
التصرف واختيار الموقف المناسب لتحقيق المقصود في الوقت المناسب والقياسي.

فمن المنظور التعليمي فالأستاذ يسعى إلى خلق عالم يسمح للمتعلم بالتكيف مع
الموقف التعليمي وإكسابه كفاية لغوية يمكن له استغلالها مستقبلا في حياته الاجتماعية
ويمكن تحقيق ذلك من خلال الوضعية المشكلة التي يسوقها الأستاذ من أجل أن يضع
متعلمه في مأزق معرفي ليعت فيه روح البحث ويثير فيه الدافعية على التعلم، وهذه
الوضعية المشكلة التي يشكّلها الأستاذ انطلاقا من واقع المتعلم الذاتية المتمثلة في
الاستعدادات النفسية والبيولوجية والقدرات العقلية التي يتمتع بها، إضافة إلى واقعه
الاجتماعي أي كل الظروف الخارجية التي يراها الأستاذ كفيلة بمساعدته على تأويل
الخطاب تأويلا صحيحا، معنى ذلك أن الأستاذ في إعداداته لحتوى المادة التعليمية فهو
بالضرورة يخضع إلى سلطة المتعلم الذي يعد الهدف من العملية ككل.

والأستاذ باعتباره المشرف على تنفيذ المحتوى التعليمي قصد إكساب متعلميه
كفاية لغوية تساعدهم على إثبات ذاتهم من خلال عملية التواصل وتحقيق البعد

¹ - عبده الراجي: بيداغوجيا الكفايات من أجل الجودة في التربية والتعليم، طوب بريس، الرباط،
د.ط. 2007، ص 57، 58

² - محمد الأوراعي، اكتساب اللغة في الفكر العربي القديم، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط2،
2014، ص 108

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي
الاستثماري للغة الذي هو أسمى أهداف التعليمات المعاصرة، ولا يتحقق ذلك إلا من
خلال مساعدته على صناعة عالم معرفي خاص به من خلال الوضعية المقدمة له من أجل
أن يبني تعلّماً جديدة لم تكن متوفرة عنده سابقاً في عملية بنائية ذاتية يتميز بها عن
غيره من أقرانه خاصة في بعض الدقائق التي تضمن له حق التميز، مما يساعده على تنمية
ذكائه العقلي الذي يمكنه من تجاوز المواقف غير المفهومة لديه وبناء مواقف أخرى أكثر
ملاءمة وتكيفاً.

– الأستاذ ودوره في توجيه الكفاية اللغوية :

إذا كانت الكفاية اللغوية تتجاوزها مجموعة من الكفايات غير اللسانية إذ "تضم
الخصائص النفسية والتحليلية النفسية التي تقوم بدور أساسي في عمليتي عقد السنن
وحلّه، ثم الكفايات الثقافية والموسوعية وهي مجموعة من المعارف المضمرّة التي يتوقف
عليها المشاركون في التفاعل الحواري، إضافة إلى الكفايات الإيديولوجية التي تتضمن
مجموعة الأنظمة التأويلية والتقويمية للعالم الخارجي، هاته الكفايات تدخل في علاقة ضيقة
مع الكفاية اللسانية، تلك العلاقات التي تكون مسؤولة على تشعّبات اللغات الفردية"¹
معنى هذا أن الكفاية اللغوية ليست مقتصرة على تلك الملكات اللغوية التي يتمتع بها الفرد
في شكل طاقة كامنة مجرّدة، بل هناك طاقات أخرى تدخل في توجيهها وبلورتها في
شكل طاقة لغوية جاهزة للاستغلال وقت الحاجة في مختلف السياقات، وهذه الطاقات
تتمثل في تلك العوامل الداخلية المتعلقة بذات الفرد والخارجية المحيطة به متمثلة في
ظروف الخطاب والعلاقات الاجتماعية التي تؤثر في التواصل بطريقة مباشرة أو غير
مباشرة، فعلى الأستاذ وهو يمارس دور المنشط في تعليمه للغة أن يراعي كل هذه
المقومات التي تساعد في تكوين الكفاية اللغوية، وباعتباره المالك للمعرفة ومنفذها، فهو
يسعى إلى تحقيق فعل التواصل بأبعاده الثلاثة (الكمية، الكيفية، الهياة) قصد إرساء كفاية
لغوية تساعد متعلميه على الاندماج في عملية الحوار، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال

¹ – محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصل، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، إفريقيا

الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص29

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

إعداد المادة التعليمية المراد تقديمها، وحسن اختيار الكيفية التي تقدم بها والشكل النهائي للتركيب اللغوي السليم المراد إرساؤه في ذهن المتعلم، لذلك فهو يضطلع بمهمتين أساسيتين وهما: - كيفية إنجاز المادة التعليمية- كيفية تبليغها.

فالأستاذ في أثناء إعداداته للدرس مجبر على مراقبة العناصر الخارجية التي سترافق تعامله مع النص بوصفه مكونا لغويا محايثا بما في ذلك سلطة المتلقي أو المتعلم، لذلك يجب عليه أن يراعي قدراته واستعداداته . كما يجب عليه أن يرصد بطريقة استشرافية ما يجنيه المتعلم من إضافات معرفية يزود بها ذخيرته اللغوية، كما أن الدرس الذي يحضره الأستاذ يمثل بالضرورة أقوالا مباشرة تتعلق بالنص ذاته، وأخرى غير مباشرة هي تلك التي يفرضها الموقف التعليمي، كما يتضمن أقوالا صريحة وأقوالا مضمرة، يستنتجها من خلال معرفته المسبقة لمستوى متعلميه أو من خلال التفاعل الحواري الذي سيحدث بينهم وما يصاحبه من مستجدات في مختلف المواقف الكلامية، وذلك من خلال ضرورة خطائية تفرضها الكفاية اللغوية المراد تحقيقها، فيكون الأستاذ مزودا بقدرة استكشافية تؤهله لمعرفة الثوابت النصية وما يصحبها من متغيرات موقفية تجعله قادرا على أداء مهمته بنجاح، كما إنه يدرك السياقات العامة التي يحتملها مثل ذلك النص، فيستعين بها في إنجاز له، وهو ما يعرف في الدرس التداولي بمتضمنات القول، والذي من خلاله يتحقق مبدأ الافتراض المسبق، الذي يشير إليه **فانديك** قائلا: "لقد لاحظنا مرات عديدة أن لغة التخاطب الطبيعي ليست صريحة، ذلك أنه توجد قضايا لا يقع التعبير عنها مباشرة، ولكن يمكن استنتاجها من قضايا أخرى قد عبر عنها تعبيرا سليما"¹ معنى ذلك أن الخطابات ليست كلها صريحة، بل هناك أخرى يستنتجها أطراف الحوار من خلال المعرفة المسبقة للموضوع، والسياقات العامة التي تحكم عملية الحوار، مما يستوجب على الأستاذ افتراضا مسبقا لكيفية سير العملية الحوارية والهدف الذي يتوخاه، وبذلك فالمتعلم يشارك بطريقة غير مباشرة في إعداد محتوى العملية التعليمية، من هذا المنطلق يجب أن

¹ - فان ديك- النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة، عبد القادر

قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2000، ص 156.

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

تترك حرية نسبية للأستاذ وهو يعد درسه، مراعيًا في ذلك القدرات العقلية والاستعدادات النفسية والبيولوجية والحاجات الفردية لتعليمه، لكي تكون العملية أكثر نجاعة واستثمارًا من ناحية، ومحافظًا على أهداف المنظومة التربوية من ناحية أخرى ومن خلالها أهداف المجتمع ككل، سعيًا في ذلك إلى إكسابهم كفاية لغوية صحيحة بقواعد علمية سليمة.

إن هذه "الكفايات" هي التي تساعد على وصف السلوك الحواري في حالاته المتنامية أثناء العملية الحوارية، فتفعيلها هو الذي يمكن من فهم العناصر المسهمة فيما يؤول إليه الحوار من تفاهم أو اختلاف بين أطرافه، وهاته الكفايات غير اللسانية أو الموسوعية أو الإيديولوجية تأخذ تظاهرات معينة في الكفاية اللسانية، هاته التظاهرات تعكس اختلافًا في كفايات أطراف العملية الحوارية من جهة، وتعكس تضارب أهدافهم ومقاصدهم من جهة ثانية"¹ معنى ذلك أن هذه الاستعدادات والقدرات والحاجات تختلف من متعلم إلى آخر ومن بيئة تعليمية إلى أخرى، رغم توافق الفئة العمرية لمتعلمي المستوى الواحد، وهو ما يفرض على الأستاذ صياغة محددة لرسالة تخضع لهذا التنوع، وتنفيذها بطريقة بيداغوجية تراعي هذه الفوارق الفردية، من أجل إقناع متعلم محدد في موقف تعليمي محدد، وهذا ما يعبر عنه في المقاربة التواصلية بسياق الموقف أي إن الموقف التعليمي هو الذي يتحكم في كل أقطاب العملية، وهذا ما يفرض على الأستاذ باعتباره منفذا لهذه الرسالة إلى إعدادها إعدادًا معينًا، من أجل غرض تواصلية محدد أي السعي إلى تحقيق مبدأ القصدية من خلال الكفاية اللغوية المراد تحقيقها الذي هو "الربط بين التراكيب اللغوية ومراعاة غرض المتكلم والمقصد العام في إطار مفاهيمي مستوف للأبعاد التداولية للظاهرة اللغوية"²، وهذا يعني في العملية التعليمية أن الأستاذ مطالب بربط الكفاية اللغوية المقصد بغرض المتعلم في عملية حوارية تضمن له حق التوجيه والتصحيح،

¹ - محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلية، ص 29

² - مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1،

2005، ص 10.

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي
وحتى تتحقق القصديّة أثناء عملية التبليغ، يجب على الأستاذ أن يركز على أهمّ العبارات
التي تثير انتباه المتعلم وتكون أكثر ملاءمة لإبلاغ افتراضاته، من خلال تلك المؤشرات
التي يسوقها لتحقيق كفاية لغوية معينة، التي تساعد المتعلم في الاستدلال على القصد
الإخباري فيتحقق التواصل، والأستاذ وهو يعلم هذه الكفاية بأشكال متعددة، منها
الشكل التلفظي الذي يجب أن يعتمد الأستاذ، لأن المتعلم لا يمكن له أن يطلع على ما
أعده هذا الأستاذ مسبقاً، سواء في شكله المكتوب أو كبنية لغوية مجردة، يرغب في
تبليغها من خلال الدرس المعد، والذي يجب أن يمر أثناء تنفيذه بثلاث مراحل أساسية
وهي :

- **مرحلة الاستعداد:** يستغل فيها المعلم المعارف السابقة التي يحملها المتعلم
ليجعل منها قاعدة لانطلاق العملية البيداغوجية ووسيلة يستدرج بها تلميذه للدخول في
العملية التعليمية، وذلك باختبار كفاياته اللغوية القبلية سواء بسؤال يستفز به ذاكرته من
أجل إثارة انتباهه، أو من خلال استظهار بعض المفاهيم الأساسية التي يراها الأستاذ محطة
بداية لا بد منها لتعليم كفاية لغوية جديدة وانطلاقاً لعملية بنائية أخرى، تضمن له حق
التكيف مع مجتمعه، كما أن الأستاذ يجب عليه أن يتفطن للسياقات الخارجية التي يجب
عليه أن يستدرج متعلميه ووضعهم فيها حتى يضمن لهم سرعة الاندماج في العملية
التعليمية والانسجام مع هذه المواقف التعليمية الجديدة في عملية حوارية لأن "نموذجي
الإنتاج والتأويل لا يهتمان اللغة فحسب في السلوك الحوارية بل تفعيلهما يهّم استحضار
كل الكفايات أثناء تلك العمليات، فعقد السنن الذي يخص نموذج الإنتاج لا تحكمه
الكفاية اللسانية للشخص فقط، بل تستوجب استحضار القيود الخطابية كما هي في عالم
الخطاب، كما تستوجب تفعيل الكفايات غير لسانية خاصة الكفاية الإيديولوجية التي
تُهم تقييم العالم المرجعي الذي له أهميته أثناء عقد السنن"¹

- **مرحلة التقويم والبناء :** تتم في هذه المرحلة وضع البدائل اللغوية التي تحقق
محتوى الملفوظ الرئيس الذي يسعى المعلم إلى ترسيخه في ذهن متعلميه، وهو ما يؤسس

¹ - محمد نظيف، مرجع سابق، ص30

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

لإعادة بناء كفاية لغوية بديلة تمتاز بالاتساق والانسجام قدر المستطاع .، كما يمكنها أن تتحول - فيما بعد - إلى سلوك لغوي يستغله المتعلم في مواقف كلامية أخرى مشابهة، كل ذلك يفرض على المعلم طريقة تستوجب التدرج في الخطاب في عملية بنائية منسقة ومنظمة بطريقة جيدة، تراعي كل مرة مستوى متعلميه، إذ إن الملفوظ لا يتوقف فقط على ما يجري في الواقع وما يرغب المعلم في تبليغه من أفكار، بل يجب أن يحمل معلومات منطقية كامنة يستقيها من مصادر مختلفة مستعينا في ذلك ببيئة المتعلم المدرسية والاجتماعية حتى يكون الخطاب أكثر نجاعة، ويستفيد منه في حياته اليومية، ولكي يتحقق ذلك، يجب أن تكون العملية التعليمية مرتبطة بوظيفة مرجعية لها اتصال مباشر بالواقع؛ وهي: "توظيف ما يتعلمه المتعلم داخل المدرسة عبر المناهج المختلفة لاستخدامه في المواقف الحياتية التي تواجهه وبغرض التواصل والتعايش مع الآخرين"¹. كما يؤكد أحمد عبده على حث المتعلم على استثمار ما يتعلمه في مواقف لغوية جديدة بطريقة تنسجم مع المواقف الجديدة ويجتهد في توظيفها توظيفا صحيحا يسمح باستثماره وممارسته على الوجه الذي يقتضيه السياق الجديد إذ يقول: "إن المقصود بتوجيه تعليم اللغة توجيهها وظيفيا (Fonctionally) أن يهدف تعليمها إلى تحقيق القدرات اللغوية عند التلميذ بحيث يتمكن من ممارستها في وظائفها الطبيعية العملية ممارسة صحيحة"². إن مثل هذا القياس هو ما يسمح لعقل التلميذ من إدراك أسرار التواصل اللغوي؛ فيحسن في كل مرة استغلال العبارات المناسبة ليستعملها في المواقف المناسبة، فيحقق جدوى المثل البلاغي القديم "لكل مقام مقال".

معنى هذا أن العملية التعليمية هي توظيف للمعلومات في مختلف المواقف الكلامية الطارئة بشكل علمي يضمن الاقتصاد في الجهد والوقت، ولكي يتحقق ذلك - إضافة إلى كفاية المعلم التبليغية، والمادة التعليمية المعدة بطريقة علمية - يجب تجسيدها في عملية

¹ - علي أحمد الجمل: معجم المصطلحات التربوية، عالم الكتب، القاهرة، ط 2، 1999، ص 275.

² - أحمد عبده عوض، مداخل تعليم اللغة العربية (دراسة مسحية نقدية)، سلسلة البحوث التربوية والنفسية، جامعة أم القرى، 2000، ص، 80

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

بنائية إدماجية متدرجة يوظفها المتعلم بطريقة مرتبة يواجه بها مختلف المواقف الاجتماعية الطارئة التي يتعرض لها في حياته اليومية، معنى ذلك أن التعلّم هو عمل نفعي براغماتي، يجب تنفيذه بطريقة بيداغوجية علمية تسعى إلى تحقيق المنفعة الفردية ومن خلالها المنفعة الجماعية، وتُعرف الطريقة البيداغوجية على أنها "تقنية تنبني على حاجات المتعلم ومشاركته النابعة منه ومحتوى وأدوات مكيفة للمادة المدرسية، ومن ثم فالطريقة البيداغوجية هي الخيط الذي يؤدي بالمتعلم إلى التطبيق"¹، أي إن العملية التعليمية تقنية تستند إلى استراتيجية دقيقة من شأنها أن تلبّي حاجات المتعلم المعرفية وتمكّنه من استغلالها بطريقة ناجحة عند الضرورة، ويعد الحوار من بين الأساليب الناجعة التي تضمن للعملية التربوية نجاحها، لأنه يعمل على إشراك كل من المعلم والمتعلم في العملية التعليمية، وهذا ما يجسد جوهر المقاربة التداولية، حيث يمارس الأستاذ دور المنفذ والمتعلم دور المتلقي أو المتقبل، ولكن قد تفرض بعض المواقف التعليمية طريقة معينة تتغير بموجبه هذه الأدوار أثناء عملية التواصل، وقد يتبادل أطراف المعادلة التعليمية الأدوار الحوارية فيتقمص المعلم دور المتعلم، وذلك عندما يعجز المتعلم على استحضار الأسلوب المناسب في قضية من القضايا فيستفسر عما يتطلبه موقف ما كما لو أن المتعلم قد قام بهذا الدور ثم يتولى تقديم الاستفسار المناسب مما يشبع رغبة المتعلم ويؤهله بعد ذلك للاستجابة بطريقة صحيحة عن موقف تعليمي جديد بعد التأكد من صحته وتعزيزه، ولضمان تواصل الحوار بطريقة علمية ناجحة تجعل المتعلم يستأنس لهذه المعلومة الجديدة كما يرى ذلك جون بياجى - كما سبق وأشرنا- في عملية التكيف مع المواقف الجديدة عن طريق التمثل والمواءمة، والمعلم في كل مرة وأثناء هذه المراحل، ينتقل من قطب حوارى إلى آخر بطريقة سلسلة ذكية فيؤكد ما يجب تأكيده ويصحح بطريقة تفاعلية ما يراه غير منسجم لغة أو سلوكا بين الأركان الأساسية في الميدان التعليمي، وبضمنان استمرارية

¹ - المركز الوطني للوثائق التربوية: المقاربة بالكفاءات كبيداغوجيا إدماجية، سلسلة موعذك التربوي، العدد 17، حسين داي، الجزائر، ص2.

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

الحوار يتحقق هدف العملية التعليمية ككل. إن الهدف من هذه التقنية الحوارية هو القبض على الدلالة الحقيقية التي يفرضها السياق اللغوي وغير اللغوي

ويجعل منهما قاعدة لكل تفسير محايث أو مواز للملفوظات التي يجعلها المعلم بؤرة اهتمامه ومحور اشتغاله في أثناء إعدادة للملفوظ، بل إنه يتولى مراقبة ردود الأفعال الكلامية التي يقوم بها المتعلمون كما يجب عليه أن يرسم جدولاً افتراضياً لكل الاحتمالات التي يتنبأ بحصولها لدى المتعلمين ويجعلها في خانة الإجابات الموازية التي عادة ما تكون مستقاة من واقع المتعلم، وهي بسبب هذه العلة ذاتها كثيراً ما تكون ساذجة وبسيطة؛ إلا أن المعلم يدخل عليها من التحسينات ما يجعلها مغرية لفضول المتعلم، ومن هنا تكون مؤهلة أكثر من غيرها على الرسوخ ف هذه التفسيرات الموازية تعمل على إثراء عملية الحوار وتساعد المتعلم على التقدم في بناء تعلماته، فيبلغ المعلومة الجديدة وفق ما يقتضيه مبدأ الاقتصاد اللغوي . يعمل المعلم على تغليب كفة الملفوظات اللغوية وتدريب المتعلم على تأويلها مستغنياً عن الحضور الفعلي للوسائط والاكتفاء بمراقبتها ذهنيًا وهذا ما يحقق بصفة جذرية الكفاية التواصلية .

كما يجب على المعلم أن يوازن بين ما يملكه المتعلم من مخزون معرفي وبين الملفوظ المقدم له، كما يجب ألا يهمل ما يمكن أن يحمله المتعلمون الآخرون من معارف موازية مما يحتم عليه أن ينوع من الأدوات التبليغية لمحاورة الكفاية العامة، التي تراعي تنوع مصادر الاكتساب لدى المتعلمين فالمستوى المعرفي يختلف من متعلم إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى. ومن هنا يصل المعلم إلى بناء كفاية لغوية مشتركة يحلل المتعلم بوساطتها الملفوظات المقدمة إليه تارة ويكتشف أخرى.

ج- مرحلة تقييم المعارف : هي المرحلة النهائية التي من خلالها يتم امتحان الكفاءة اللغوية التي تحصل عليها المتعلم من خلال الدرس المقدم في مرحلة بناء التعلّيمات، وتعد هذه المرحلة مهمة جداً في مسار العملية التعليمية برمتها؛ لأنها تكشف بطريقة فعالة عن مدى استيعاب المتعلم لآليات التعلم ومدى قدرته على تطبيقها في المواقف الجديدة بطريقة ناجحة عبر تنويع أساليب التواصل التداولي من أفعال كلامية يحققها أفعال الأمر تارة والنهي والرجاء والتوسل وما يصحب كلا منها من توظيف للضمائر بأنواعها بما

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي
ينسجم مع طبيعة المخاطب تارة وطبيعة الموقف تارة أخرى، "إن فحص اللغة والكلام لن يقتصر على دراسة الجمل من الناحية الصوتية والتركيبية أو الدلالية، بل يجب أن ينتقل إلى مستوى رابع جديد يُعنى بتداول الأفعال والخطاب ككل، أي الانتقال من دراسة الكفاية اللغوية إلى الكفاية التواصلية"¹ إذن يجب أن نختبر الكفاية التواصلية التي يُظهرها المتعلم من خلال الاستعمال الأمثل للكفاية اللغوية التي بناها في مراحل تعلمية سابقة، كما يجب أن نثبت من خلال الامتحانات اللغوية التقييمية التي ينجزها مدى فعالية الكفاية اللغوية المكتسبة وذلك باستغلال كل الموارد المتاحة لتحقيق الأهداف المطلوبة، والسعي إلى بلوغ النتائج المحددة بطريقة علمية من قبل المعلم من أجل أن يضمن لنفسه حق التقييم والتقويم.

– المتعلم باعتباره مشاركا في صناعة الكفاية اللغوية ومنجزها:

يعد المتعلم عنصرا إيجابيا في صناعة العملية التعليمية – التعليمية ككل وفق ما تقتضيه المقاربات التعليمية الحديثة، إذ تنطلق منه العملية لتعود إليه، لذلك ينبغي أن يتسند العملية التعليمية برمتها، بإشراكه في كل الخطابات التي تساعد على الاندماج والبناء، أما المعلم فيقوم بدور الموجه والمصحح والمعزز بالاستدلالات المنطقية والإيضاحات التي تستوجبها العملية الحوارية قصد تصويب الدلالة، وذلك من أجل توسيع القدرات التخاطبية للمتعلم، التي تضمن له المشاركة الفعلية في عملية الحوار والتدرج في اكتساب المهارات العقلية قصد الوصول إلى المعلومة الصحيحة، فليس الهدف هو تكوين كفاية تمكنه من التفرقة بين جمل نحوية وأخرى غير نحوية فحسب، بل أن نكسبه كفاية لغوية تمكنه من التواصل مع الآخرين، والتمييز بين الجمل الواردة سياقيا والجمل غير الواردة سياقيا؛ فالمعلم يجتهد دائما أن يجعل من التلميذ قادرا على تحديد عناصر العملية التواصلية بدقة فيحسن تحديد: مع من، وفي أي وقت، وأين، وبأي طريقة، وما يؤكد ذلك قول عز الدين البوشيخي "أثبتت بعض الأبحاث المعنية

¹ – حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورد، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2005، ص127

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي
باكتساب اللغة من أن الطفل لا يكتسب معرفة تمكّنه من التمييز بين جمل نحوية وبين
جمل غير نحوية وحسب، بل معرفة تمكّنه أيضا من التمييز (داخل صنف الجمل النحوية
نفسها) بين جمل واردة سياقيا وبين جمل غير واردة، إنه يكتسب قدرة يتمكّن بواسطتها
من تحديد متى يتكلم، ومع من، وبماذا، وفي أي وقت، وأين وبأي طريقة¹ وعلى
الأستاذ في ذلك أن يتعد على الحوارات الفوقية الفارضة لآراء معينة دون إخضاعها
 لعملية تمحيص وتدقيق وتذليل في طابع حوار يضمن للمتعلم رأيه واقتناعه بجدوى
المشاركة في صناعة الكفاية.

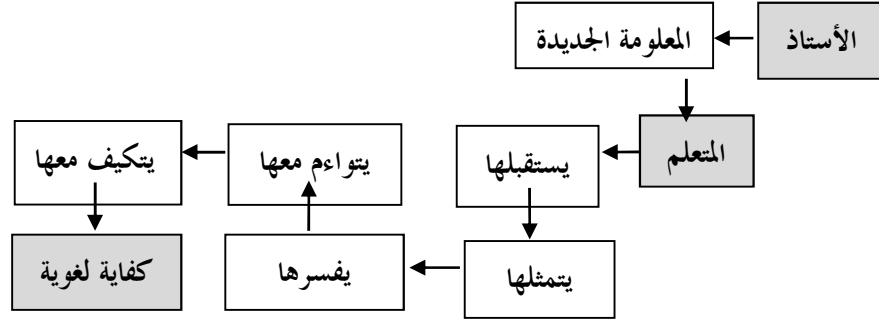
إن الذي يجعل هذا النوع من الحوارات (الحوارات التعليمية) ناجحة وذات
مردود، هي تلك الحوارات التي يساهم فيها الأستاذ مساهمة رمزية، لا يحتكر فيها دور
البطل، لذلك يجب أن تظهر تدخلاته في أدوار كلامية وقتية لأغراض معينة تضمن
للمتعلم حقه في المشاركة الفعلية في بناء الدلالة، وذلك لاختياره الوقت والمكان المناسبين
للتدخل، لأن زمن التدخل هو الذي يضمن للمتعلم المسك بالدلالة في أسرع وقت
وبأقل جهد، وحتى يتدرج المتعلم في دائرة الحوار بسلاسة وعن قناعة منه، ينبغي على
الأستاذ اعتماد أسلوب المخاطبة المباشرة وذلك باستعمال ضمائر المخاطب التي تضمن
إثارة انتباه المتعلم ودعوته للمشاركة الفعلية في صلب العملية التعليمية، كما يجب عليه
اللجوء إلى الآراء المنطقية العقلية التي لا يختلف عليها اثنان - خاصة في بداية الحوار -
لأنه بصدد إقناع المتعلم للدخول معه في عملية حوارية جادة وثمرّة، ومع ذلك فهو
يسعى إلى جعل المتعلم يتبنى فكرة معينة ليمارس الدور الرئيسي في العملية الحوارية،
وهكذا تتواصل العملية مع كل أجزاء الدرس، لذلك فالمعلم مطالب بأن يسهل له هذه
العملية خاصة أثناء إعداداته لمضمون الدرس والطريقة التي يقدم بها هذا المحتوى، التي يجب
أن تتفق وطبيعة المتعلم وتساعد على بناء تعلماته بطريقة تراتبية، مما يخلق جوا مناسباً

¹ - عز الدين البوشيخي، التواصل اللغوي، مقارنة لسانية وظيفية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان،

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

يُستدرج من خلاله المتعلم للمشاركة والتفاعل قصد تحصيل أكبر، وفيما يلي بيان يوضح

كيفية بناء الكفاية بالنسبة للمتعلم



من خلال هذا البيان وحسب جون بياجي صاحب النظرية البنائية، الذي يرى أن عملية التعلم تحدث من خلال ثلاث عمليات داخلية تبدأ بتمثل المعلومة الجديدة التي يتعرض لها المتعلم ثم مرحلة الفهم والتفسير بحثاً عن المواءمة، فبعد التوجيه والتعزيز تتحقق الكفاية فتحدث عملية التكيف حيث يرى أن عملية التعلم تتجسد من خلال المبادئ العقلية الثلاثة " التي حسب رأيه لا يتحقق التعلم إلا من خلالها ألا وهي (التمثل، المواءمة، التكيف)، ذلك يعني أن الفرد يتمثل الموقف التعليمي الجديد الذي يتعرض له، والذي يكون في شكل معضلة معرفية، وفي حالة عدم الانسجام معه نتيجة أن مكتسباته القبلية لا تتوفر على هذه المعلومة الجديدة، فيسعى إلى المواءمة معه بحثاً على التوازن النفسي المعرفي، مما يضطره في كثير من الأحيان إلى إعطائه تفسيرات خاطئة قصد خلق توازن نفسي، هنا يتدخل المعلم بالتوجيه والتصحيح من أجل إكسابه المعلومة العلمية الصحيحة، فتتحقق عملية التكيف مع هذا الموقف التعليمي الجديد، فيصير من مكتسباته يستعمله وقت الحاجة، وهكذا يبنى المتعلم تعلماته من خلال إشراكه في العملية مشاركة إيجابية وفعالة¹. معنى هذا أن العملية التعليمية التعلمية دائماً حسب جون بياجي هي عملية إسقاط للمكتسبات السابقة، على الموقف التعليمي، من أجل التواءم والتكيف أي

¹ - ينظر، محمد عادل عبد الله، اتجاهات نظرية في سيكولوجي نمو الطفل المراهق، مكتب الأنجلو المصرية القاهرة، 1991، ص 39-50.

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي
أنها عملية تنطلق من ذات المتعلم نحو المعرفة وليس العكس حسب النظريات التعليمية
الكلاسيكية.

وعندما يكون في مرحلة بناء التعلّيمات فلا بأس أن يسوق بعض العبارات
الحوارية التي تحمل بذور الدلالة الجديدة المراد تعليمها حتى وإن لم تكن واضحة المعالم
بالنسبة للمتعلم، لأنها هي التي تستفزه أكثر وتجعله يبحث في مكتسباته المعرفية السابقة
على ما يمكن له أن يساعده على فهم وتفسير الموقف، والاستمرار في عملية الحوار
باستغلال عوامل التحفيز وحب الاستطلاع لديه .

السياقات المختلفة ودورها في تكوين الكفاية اللغوية :

من بين التقنيات التعليمية الهامة التي يستغلها المعلم لترسيخ الملكة اللغوية لدى
المتعلم الحجاج والإقناع وبخاصة في المراحل العمرية التي تنضج فيها الرغبة في التعليل
والبحث عن الأسباب المقنعة. وهي المرحلة التي يكون فيها المتعلم في مرحلة سنّية
مضطربة نفسياً، لا يستقر فيها على الإجابات التلقينية بل يطمح أن يصل كل مرة إلى ما
يشبع حجته المنطقية. لذلك فمن الواجب على المعلم أن يتفطن إلى هذه الميزة ويعمل في
ضوئها، من أجل أن يضمن للعملية التعليمية نجاحها، دون أن نستثني الفئات العمرية
الأخرى، كما يحقق التدرج في الحجة أي ما يعرف في المقاربة التداولية بالسلم الحجاجي
الذي نعني به ترتيب الحجج ترتيباً منطقياً حيث يراعي فيها المعلم مبدأ قوة الحجة، التي
من خلالها يتدرج المتعلم في الفهم والتفسير قصد بناء تعلّماته، كما يساعد الترتيب
الحجاجي على عملية بناء التعلّمات وإقناع أكبر فئة ممكنة من المتعلمين في المساهمة في
العملية، والمعلم في ذلك مطالب بتوفير "الروابط الحجاجية المناسبة كحروف العطف
والظروف في استراتيجية حجاجية واحدة، قصد تنويع الأساليب ليأخذ الحجاج أشكال
متنوعة، والتي قد تكون بالمغالطة أو بالسلطة، كما يمكن أن يأخذ شكل الترغيب
والترهيب، وخاصة في النصوص ذات الطابع الديني"¹ من خلال هذا النوع من السياقات
اللغوية يتحقق الفعل التبليغي المقنع الذي يساعد المتعلم على بناء تعلّمات علمية ذات
أبعاد منطقية وظيفية يستطيع من خلالها الإمام بالكفاية اللغوية والدفاع عنها. كما أن

¹ - قدور عمران، البعد التداولي الحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط،

التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي

الزمن الذي طالما أغفلته المنهجيات التقليدية يعد عاملا حاسما في إنجاح العملية التعليمية أو الإلقاء بها في غيابات حب الفشل البيداغوجي، إن اختلاف المواد التعليمية - من لغوية وأدبية وغيرهما- واختلاف مستوى المتعلمين، يستوجب تنويع زمن تقديم المعلومة، في وضعيات مختلفة تستهدف كفاية واحدة، كما أن حضور المتعلم أثناء إلقاء المعلم للمحتوى التعليمي في الوقت المناسب لكل اختصاص يؤدي إلى سهولة ترسيخ الكفاية اللغوية المرتبطة بذلك الاختصاص.

يجتهد المعلم من وراء كل ذلك إلى إكساب المتعلمين كفاية لغوية تؤهلهم إلى حسن التواصل والقدرة على الاستجابة للمواقف الطارئة، أي إنه يهدف إلى ترقية هذه الكفاية لتصبح عادة لغوية وأسلوبا من أساليب الحياة لديه . على المعلم إذن أن يراعي مختلف العناصر اللغوية وما يتصل بها من مواقف خارجية كالزمن والمكان وما يجري فيهما من أحداث ثابتة كجدول الاستعمال الزمني وقاعة الدرس وأحداث متغيرة، وهو ما يبحث عرضا في كل حصة من حصص الدرس.

الخاتمة :

تعد الكفاية اللغوية من الأهداف الرئيسية التي تسعى المؤسسات التربوية بمختلف مستوياتها وبرامجها ومنفذيها إلى تمكين المتعلم منها، قصد مساعدته على تجاوز مختلف المواقف الحياتية بأقل جهد وفي أسرع وقت، أي السعي إلى زعزعة الأفكار السائدة قصد إكساب المتعلم كفاية لغوية جديدة تكون قادرة على الاستجابة إلى المواقف التواصلية بطريقة ناجحة، وهذا ما تضطلع به تقنيات الحوار في مختلف السياقات فيضع العملية التواصلية داخل إطارها الحقيقي وهو ما يمكن المعلم من بلوغ الهدف المنشود بطريقة علمية محسوبة بطريقة بيداغوجية واعية، فيصنع بذلك متعلما قادرا على التعامل مع مختلف الوضعيات التواصلية ما دام قد أصبح مزودا بكفاية لغوية منقحة، قادرة على توليد ما لانهاية من الجمل الصحيحة في المواقف المناسبة.

المراجع

1. أودينة سليم، فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، رسالة ماجستير في الفلسفة، إشراف لخضر مذبوح، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2008/2009
2. الأوراعي محمد، اكتساب اللغة في الفكر العربي القديم، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط2، 2014.

- التعليمية بين الكفاية والاستعمال ----- أ.د. صالح خديش وأ. السعيد قاسمي
3. البوشيخي عز الدين، التواصل اللغوي، مقارنة لسانية وظيفية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
4. الجمل علي أحمد: معجم المصطلحات التربوية، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1999.
5. الراحي محمد: بيداغوجيا الكفايات من أجل الجودة في التربية والتعليم، طوب بريس، الرباط، د.ط. 2007.
6. صحراوي مسعود: التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.
7. عادل عبد الله محمد، اتجاهات نظرية في سيكولوجي نمو الطفل المراهق، مكتب الأنجلو المصرية القاهرة، 1991.
8. عمران قدور، البعد التداولي الحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الجديد، الأردن، ط، 2012.
9. عوض أحمد عبده، مداخل تعليم اللغة العربية (دراسة مسحية نقدية)، سلسلة البحوث التربوية والنفسية، جامعة أم القرى، 2000.
10. فان ديك- النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة، عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2000.
11. فيليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر، صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والإشهار، سورية، ط1، 2007.
12. المركز الوطني للوثائق التربوية: المقاربة بالكفاءات كبيداغوجيا إدماجية، سلسلة موعذك التربوي، العدد 17، حسين داي، الجزائر.
13. مريم سليم : علم تكوين المعرفة، إستيمولوجيا بياجية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1985.
14. مصدق حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورد، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2005.
15. نظيف محمد، الحوار وخصائص التفاعل التواصلية، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010.
16. يونس علي محمد محمد، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004 .

نظريّة الأصل والفرع وتطبيقاتها في النصوص النحويّة
كتاب الأمالي النحويّة لابن الحاجب (ت 646 هـ) نموذجاً
د. الزايد بودرامت
جامعة محمد ملين دباغين - سطيف 2

الملخص:

تعدّ فكرة الأصل والفرع إحدى الدعائم التي أقيم عليها الدرس اللغوي العربي في جميع المستويات التي عالجها (الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والدلالية، والبلاغية)، ويجد المطلع على مضامينها أنّ لها دوراً تنظيمياً - بل تتجاوزه إلى أغراض أخرى - وقد تمكّن الدارسون، بفضل اعتمادها، من تقديم قضايا في المعالجة والتّظر والتحليل على أساس أنّها الأصل، وتأخير أخرى وإلحاقها بالأولى لأنّها فرع. وسيحاول المقال تتبّع هذه الفكرة (الأصل والفرع) في المدوّنة النحويّة العربيّة، مختاراً كتاب الأمالي لابن الحاجب عيّنة للدراسة، من أجل التّدليل أكثر على قيمتها ودورها في النّظريّة النحويّة العربيّة.

Abstract:

The idea of the root and the branch is one of the fundamental pillars of the Arab language lesson, in all levels that has already treated: phonetic, morphological, syntactic, semantic and rhetorical level.

Who will review its concepts can be found that it has an organizing role among other roles .After the Arab researchers adopted it, they advanced some theses concerning the processing and the analysis, because they belong to the root, and roll back other theses and annexed to the first because they belong to the branch.

This article will try to pursue this idea of "the root and the branch" in the Arabic grammatical corpus by taking as a study sample the book of Ibn El Hadjeb entitle[Al Amali] (that means hopes) to demonstrate the importance and the role of this idea in the Arabic grammatical theory.

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايد بودة

تمهيد:

الأصل لغة: أسفل كل شيء، قال ابن منظور: "الأصل أسفل كل شيء، وجمعه أصول لا يكسر على غير ذلك ... واستأصل القوم: قطع أصلهم ... وأصل الشيء: قتله علما فعرف أصله"¹ وقال ابن فارس (ت 395هـ) في المقاييس: "الهمزة والصاد واللام، ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض؛ أحدها: أساس الشيء... فالأصل أصل الشيء"²، فالأصل هو مرجع الشيء، وأساسه الذي يعود إليه، وعرفه الشريف الجرجاني (ت 816هـ) بأنه: "ما يبتني عليه غيره"³ وبالمقابل عرّف الفرع بأنه: "خلاف الأصل، وهو اسم لشيء يبنى على غيره"⁴.

غير أن هناك من العلماء من لا يرتضي هذا التعريف لأنه لا ينطبق على كل أصل، قال السبكي: "والأصل ما يتفرّع عنه غيره، وهذه العبارة أحسن من قول أبي الحسين: ما يبنى عليه غيره، لأنه لا يقال: إن الولد يبنى على الوالد، ويقال: إنه فرعه"⁵، وقد تعددت دالتهما عند الحاجة بحسب تعدّد السياق العلمي الذي يردان فيه، وبحسب تعدّد وجهة النظر المنطلق منها؛ فقد "يطلق الأصل في النحو ويراد به ما يستحقّه الشيء بذاته تارة، والقاعدة أخرى، والمجرّد من العلامة ثالثة، والأكثر الغالب رابعة، والأقدم تاريخياً خامسة، وغيرها من المعاني. والفرع بخلافه"⁶.

¹ - جمال الدين محمد ابن منظور (ت 711هـ)، لسان العرب، تحقيق: ياسر سليمان أبو شادي، ومجدي فتحي السيد، ج1، دط، دت، المكتبة التوفيقية، مصر، ص 183-184.

² - أحمد بن فارس (ت 395هـ)، مقاييس اللغة، مراجعة: أنس محمد شامي، ط1، 2008، دار الحديث، مصر، ص44.

³ - علي بن محمد الشريف، الجرجاني (ت 816 هـ)، التعريفات، تحقيق وزيادة: محمد عبد الرحمان المرعشلي، ط1، 2003، دار النفائس، لبنان، ص85.

⁴ - المرجع نفسه، ص 244

⁵ - علي بن عبد الكافي السبكي (ت 756)، وولده تاج الدين السبكي (ت 771 هـ)، الإلهاج في شرح المنهاج، دط، دت، دار الكتب العلمية، لبنان، ج1، ص 20

⁶ - حسن خميس الملخ، نظرية الأصل والفرع في النحو العربي، ط 1، 2001، دار الشروق، لبنان،

نظرية الأصل والفرع وتطبيقهما ----- د. الزايدى بودرامة

وقد حاول الباحث أشرف ماهر النواجي تتبّع دلالات هذين المصطلحين مراعيًا أقدم الكتب التراثية، فوجد أنّ مصطلح الأصل: "من المصطلحات التي عرفها الخليل ابن أحمد (ت 170هـ)، فقد استخدمها في كتاب العين، حيث قال: ليس للعرب بناء في الأسماء، ولا في الأفعال أكثر من خمسة أحرف، فمهما وجدت زيادة على خمسة أحرف في فعل أو اسم فاعلم أنّها زائدة على البناء، وليس من أصل الكلمة"¹، فالأصل هاهنا يقابل ما كان زائداً، فالحروف الثابتة المكوّنة للكلمة تعدّ أصولاً، أمّا المتغيّرات غير الثابتة فهي زوائد أو فروع، كما ذكر أنّ سيويوه (ت 175هـ) عرفه واستعمله، ولكن بمصطلح آخر هو مصطلح (الأولية)، والمطلّع على الكتاب يجد أمثلة كثيرة لهذه الأولية، منها قوله: "الأفعال أثقل من الأسماء، لأنّ الأسماء هي الأولى وهي أشدّ تمكّناً"²، وقوله: "اعلم أنّ التّكرة أخفّ عليهم من المعرفة، وهي أشدّ تمكّناً؛ لأنّ التّكرة أوّل، ثمّ يدخل عليها ما تعرّف به"³، وقوله: "واعلم أنّ المذكر أخفّ عليهم من المؤنث، لأنّ المذكر أوّل وهو أشدّ تمكّناً"⁴، فالأولية عند سيويوه تعني الأصالة، كما يعدّ الرّماني من أقدم من عرّف مصطلح الأصل بقوله: "الأصل أوّل يبني عليه ثان ... والفرع ثان يبني عليه أوّل"⁵ غير أنّ ماهر النواجي يرى أنّ كلاً من ابن السّراج (ت 316هـ) والسّيرافي (ت 368هـ) قد عرّفا مصطلح (الأصل) قبل الرّماني قال: "إنّ فكرة الأصل أوّل، والفرع ثان، قد أخذها الرّماني ومن قبله السّيرافي وابن السّراج عن سيويوه، حيث إنّهما من شرّاح كتاب سيويوه"⁶، ويرى أنّه عندما وصل إلى ابن جني (ت 392هـ) ضيق من

¹ - أشرف ماهر النواجي، مصطلحات علم أصول النحو، دراسة وكشاف معجمي، ط 1، 2001،

دار غريب، مصر، ص 13

² - عمرو بن عثمان سيويوه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط 1، 1991، دار الجليل،

لبنان، ج 1، ص 20

³ - سيويوه، الكتاب، ج 1، ص 22

⁴ - المصدر نفسه، ج 1، ص 22

⁵ - أشرف ماهر النواجي، مصطلحات علم أصول النحو، دراسة وكشاف معجمي، ص 13

⁶ - المرجع نفسه، ص 14

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامنة

نظرته إلى الأصل، حيث حصرها في سياق واحد، وهو سياق زيادة الحروف وعدم زيادتها؛ قال ابن جني: "الأصل عبارة عند أهل الصنعة عن الحروف التي تلزم الكلمة في كل موضع من تصرفها، إلا أن يحذف شيء من الأصول تخفيفاً"¹، وهو تعريف يلتقي مع نظرة الخليل السابقة.

لكن، أيجز القول: إن هذه هي حدود إطلاق مفهوم الأصل عند الإمام ابن جني؟ إنَّ المطلع على كتاب الخصائص يجده يتجاوز حدود هذا السياق إلى سياقات أخرى أوسع دائرة، من ذلك قوله: "حملوا الأصل على الفرع، ألا تراهم يعلّون المصدر لإعلال فعله، ويصحّحونه لصحّته"²، وقوله: "فهذا من حملهم الأصل على الفرع، فيما كان الفرع أفاده من الأصل، ونظائره في هذه اللغة كثيرة، وهذا المعنى عينه قد استعمله النحويون في صناعتهم فشبهوا الأصل بالفرع في المعنى الذي أفاده ذلك الفرع من ذلك الأصل"³، وبناء عليه فذلك المفهوم الذي أورده صاحب كتاب (مصطلحات علم أصول النحو) منسوباً لابن جني يمثل أحد الإطلاقات التي استعمل فيها هذا المصطلح عنده وليس كلها.

ونظراً لتشعب إطلاقاتهما وتعدد استعمالهما ودلالاتهما، فإنه يصعب إيجاد تأصيل واضح لهما، وخصوصاً إذا علمنا أن دائرة استعمالهما تتوسّع لتشمل الفقهاء، والبلاغيين، والأصوليين، والمتكلمين، وقد عبّر عن هذه الفكرة محمد عابد الجابري بأبلغ تعبير فقال: "إنَّ المصطلح الذي من هذا النوع لا يستقرّ ولا يكتسب هويته الخاصة به بوصفه كائناً معرفياً إلا بعد فترة من التداول والاستعمال يكون فيها ملتبساً بمعناه الأصلي، في ذات الوقت يحمل معاني جديدة تكون هي الأخرى في مرحلة الضبط والتدقيق، وإذن فسيكون من قبيل التكهّن والتخمين، لا غير، القول بأنّ هذا المصطلح أو ذاك قد ولد يوم كذا، أو بمناسبة كذا، أو أنّ فلاناً بعينه دون غيره هو

¹ - المرجع نفسه، ص 15

² - أبو الفتح ابن جني (ت 392هـ)، الخصائص، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، دط، دت، المكتبة

التوفيقية، مصر، ج1، ص 117

³ - المصدر نفسه، ج1، ص 261

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدى بودرامة

أول من قال به، ومع ذلك فإنه يمكن - وكثيرا ما يكون هذا مفيدا بل ضرورياً - تحديد الإطار المعرفي، أو السياق الفكري الذي ظهر فيه المصطلح ... وفيما يتعلق بموضوعنا يمكن الاطمئنان إلى أن الزوج (الأصل/ الفرع) إنما ظهر في عصر التدوين كأداة نظرية لابد منها في عملية التدوين ذاتها، ولذلك نجد هذا الزوج حاضرا بصورة صريحة أو ضمنية في الأعمال الأولى التي عرفها عصر التدوين، وبصورة خاصة في النحو والفقه والكلام¹.

ونظرا لأهمية هذه الثنائية يجد القارئ أنها مبثوثة في كل قضية من قضايا الدرس اللغوي العربي القديم، وتبدى أهميتها في إعطاء الدرس بعدا تجانسياً تميز من خلاله المنطلقات من الملحقات، مما يجعل الحركة النظرية تصطبغ بصبغة التنظيم والإحكام، خصوصاً إذا علمنا أن النحاة قد صدروا "في أخذ أنفسهم بفكرة الأصل عن وعي تام بما يقولون، فاختيار فكرة الأصل في النحو اختيار قصدي لا عفوي، بدلالة إجماع النحاة على الأخذ بها"²، ونظراً لأهميتها فقد جعلوها من الأصول الكبرى إلى جانب القياس والسماح والإجماع، متخذين مصطلح استصحاب الحال دالاً عليها، والاستصحاب معناه تلقى الحكم دون تعليل أو تفتيش، ولذلك تجد النحاة يقولون: "من تمسك بالأصل خرج عن عهدة المطالبة بالدليل"³؛ قال ابن الأنباري (ت 577هـ) : "الاستصحاب إبقاء حال اللفظ على ما يستحقه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل ... وهو من الأدلة المعتبرة، كاستصحاب حال الأصل في الأسماء وهو الإعراب حتى يوجد دليل البناء، وحال الأصل في الأفعال وهو البناء حتى يوجد دليل الإعراب"⁴، وقد وسع الإمام السيوطي (ت 911هـ) من دائرة تداول هذين المصطلحين عند نخاة العربية فقال:

¹ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (2)، ط6،

2000، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ص 109

² - حسن حميس المله، نظرية الأصل والفرع في النحو العربي، ص 131

³ - محمد بن الطيب الفاسي، فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، تحقيق: محمود يوسف

فجال، ط2، 2002، دار البحوث للدراسات الإسلامية، الإمارات العربية المتحدة، ج2، ص1058

⁴ - المرجع نفسه، ج2، ص1057

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدى بودرامة

"والمسائل التي استدلت فيها النّحاة بالأصل كثيرة جداً لا تحصى، كقولهم: الأصل في البناء السّكون إلّا لموجب تحريك، والأصل في الحروف عدم الزّيادة حتى يقوم الدّليل عليها من الاشتقاق ونحوه، والأصل في الأسماء الصّرف والتّنكير والتذكير وقبول الإضافة والإسناد"¹.

ويعدّ كتاب الأصول لتمام حسّان من أوفى المؤلّفات التي عرضت لهذا الدّليل بالمناقشة والتحليل، حيث بيّن فيه المبهم والغامض، وشرح تصوّر النّحاة له، ومكانته بين الأصول الأخرى، قال: "وهكذا عقدت العزم على محاولة الكشف على تفاصيل النّظر في هذا الدّليل، وأن أضعه موضعه الصّحيح في ترتيب الخطّة النّحويّة، متوسّطاً بين السّماع والقياس؛ لأنّ القياس لا يكون إلّا بعد أن يتّضح الأصل والفرع ويعرف المطرّد من الشّاذّ، فالتّحوي يبدأ بجمع المادة التي يطلق عليها (المسموع) ويُجري عليها الاستقراء والملاحظة، ثمّ يخضعها للتّصنيف حتّى إذا استقامت له الأصناف (الأبواب)، واتّضحت معالمها بدأ في إنشاء هيكل بنيويّ مجرّد يمثّل تصوّراً ما للتّفاعل بين الصّور المختلفة لمباني اللّغة"²، وقد انتهت به هذه المناقشة إلى جمع مختلف الأطر التي تتعلّق بالأصل والفرع في أصليّن كبيرين هما: أصل الوضع، وأصل القاعدة؛ وأصل الوضع ينسحب على (أصل الحرف، أصل الكلمة، أصل الجملة)، أمّا أصل القاعدة فيقصد به القواعد المطرّدة المتعارف والمجمع عليها. ويمكن إضافة أصول أخرى تتماشى مع هذين الأصليّن وتدور في فلكهما للتّوضيح والتّبيين منها: أصل التّقدير، العدول عن الأصل، الرّد إلى الأصل، أصل الكثرة، أصل الاستحقاق، الأصل التّاريخي ...

وسيحاول هذا المقال بيان فكرة الأصل والفرع في الأمالي التّنظيريّة³ عند ابن الحاجب، ولكن قبل هذا يجدر بنا عرض إملاء قدّمه ابن الحاجب موضّحاً فيه أهمية هذه

¹ - المرجع نفسه، ج2، ص ص 1060-1061

² - تمام حسّان، الأصول دراسة إستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، دط، 1982، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ص 114

³ - يقصد بالأمالي التّنظيرية الأمالي التي تعالج بالشرح قضية نظرية (مناقشة تعريف أو الاعتراض على مصطلح ...)، ويقابلها الأمالي التطبيقية، وهي أمال تتعلق بتحليل نص أو جملة.

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامة

النَّائِيَّة في فهم الأبواب النَّحْوِيَّة؛ قال: "إنَّما كان العدل فرعاً لأنَّه لا بدَّ من أصل هو معدول عنه، فالمعدول عنه هو الأصل تحقيقاً أو تقديرًا على ما ذكروا، فإذا كان ذلك هو الأصل فالمعدول فرع. وإنَّما كان الوصف فرعاً، لأنَّه لا يعقل وصف إلا بتقدُّم موصوف، فوجود الوصفية مرتبة عليه، فهو فرع لذلك. والتأنيث فرع التذكير؛ لأنَّ الذكورِيَّة هي الأصل من حيث كانت الألفاظ القياسية تجري على المذكر بنفسها كأسماء الفاعلين، والمفعولين، والصفات المشبهة، فإذا قصد إلى التأنيث زِيدت العلامة لذلك، فـ (قائم) في قولك (قائمة)، يدلُّ على ذات قام بها ذلك المعنى كما في قولك: (قائم) مجرداً، وزيادة التاء تدلُّ على الذات مؤنثة، فكان فرعاً لذلك. وإنَّما كانت المعرفة فرعاً على التكررة من حيث إنَّ وضع الألفاظ القابلة للتعريف للتكررة، فإذا قصد إلى التعريف زِيدت عليها ما يجعلها معرفة، كقولك: رجل والرجُل، أو وضعت وضعاً ثانياً للمعرفة كقولك: جعفرٌ للتهر، ثمَّ تجعله علماً، فكان فرعاً لذلك. وإنَّما كانت العجمة فرعاً؛ لأنَّ كلام العرب في أصله موضوعهم دون إدخال غيره فيه، فإذا أدخلوا شيئاً من غير كلامهم فهو فرع على كلامهم في التحقيق، فهو أظهر الفروع. وإنَّما كانت الألف والتون فرعاً على المزيد عليه، إذ لا تعقل زيادة إلا بمزيد عليه، فكان فرعاً لذلك. ووزن الفعل فرع على وزن الاسم لأنَّه إذا تحقَّق أنَّ الفعل فرع على الاسم من حيث الاشتقاق والاستقلال، فوزن الفرع فرع على وزن الأصل، لأنَّ الأصل إذا تقدَّم فقد تقدَّم وزنه لأنَّه صفته، والفرع إذا تأخَّر وزنه فكان فرعاً لذلك"¹.

هذه إحدى الصُّور التَّنظِيرِيَّة لباب من الأبواب النَّحْوِيَّة، وهو باب ما لا ينصرف، حيث نجد أنَّ الأصل يساير المطَّرد، والفرع يساير غير المطَّرد (الاسم غير المنصرف)، كما نجد أنَّ الأصل هو ما خلا من العلل التي تقرِّبه من الفعل والعكس مع الفرع، فيمنع الاسم من الصِّرف إذا وجدت فيه علتان فرعيتان من علل تسع. وقد تتبَّعت في هذا المقال مختلف الأصول التي اعتمدها ابن الحاجب في أماليه التَّنظِيرِيَّة، فوجدت أنَّ هذه

¹ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، تحقيق: صالح سليمان قدادة، ط1،

1989، دار عمار، الأردن، ج2، ص ص 851 - 852 - 853

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامه

الثنائية استعمالها ابن الحاجب، بدرجة أولى، وسيلة من وسائل التعليل، ومن هذه الأصول:

1- أصل الوضع: الوضع هو جعل دلالة ما تستحضر وتظهر باستعمال وسيلة ظاهرة تدركها الحواس (الأصوات، الألوان،...)، وقضية بدايات المواضعة للغة قضية بعيدة الغور لا يكاد يخرج منها بقول فصل؛ فمن قائل إن اللغة توقيف من عند الله، فالله هو الواضع، ومن قائل إن اللغة تواضع واصطلاح بشري. ويعدّ ابن جني من أبرز علماء العربية الذين خاضوا عباب هذه القضية، وقد انتهى به مطاف البحث والتفتيش إلى تجويز كلّ رأي لضعف الدليل المعارض في كلّ قال: "هذا موضع محوج إلى فضل تأمل، غير أنّ أكثر أهل النظر على أنّ أصل اللغة إنّما هو تواضع، واصطلاح لا وحي، وتوقيف"¹. وحقيقة المواضعة، وكيفيتها هي "كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً، إذا ذكر عرف به مسمّاه، ليمتاز عن غيره، وليغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخفّ وأسهل من تكلف إحضاره"²، والنتيجة: "اعلم فيما بعد أنّي على تقادم الوقت دائم التنقير والبحث عن هذا الموضوع فأجد الدواعي، والخوالج قوية التجاذب لي، مختلفة جهات التّعول على فكري ... بأنّها من عند الله تعالى، فقوي في نفسي اعتقاد كونها توقيفاً من الله سبحانه، وأنّها وحي، ثمّ أقول في ضدّ هذا ... وإن خطر خاطر فيما بعد يعلّق الكفّ بإحدى الجهتين، ويكفّها عن صاحبها قلنا به"³.

والمواضعة إطار يحفظ حدود تداول الملفوظ، وحدود قصديته، قال الرضّي (ت 686هـ): "المقصود من قولهم: (وضع اللفظ) جعله أولاً لمعنى من المعاني مع قصد أن يصير متواطئاً عليه بين قوم، فلا يقال، إذا استعملت اللفظ بعد وضعه في المعنى الأوّل: إنّك واضعه، إذ ليس جعلاً أولاً، ولا يقال لكلّ لفظة بدرت من شخص لمعنى، إنّها

¹ - ابن جني، الخصائص، ج1، ص 51

² - المصدر نفسه، ج1، ص 54

³ - جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ضبطه وصحّحه ووضع حواشيه: فؤاد علي منصور، ط1، 1998، دار الكتب العلمية، لبنان، م1، ص ص 17- 18

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامة

موضوعه له، من دون اقتران قصد¹، و"الوضع لا يكون إلا معنى"²، فالمواضعة للفظ ما تستوجب توفر معنى محمول، وجهة متواضعة، فإذا رَفَضْت قبول ذلك المعنى لذلك اللفظ انتفت المواضعة.

ونظرا لأهميتها فقد اشترط النحاة في كلّ لفظ عربيّ أن يكون مما توضع عليه، أي أن يكون بلفظ ومدلول عربيّين؛ قال الرّضي: "واحترز بقوله: (وضع) عن لفظ دال على معنى مفرد بالطبع لا بالوضع كـ: (أح) الدّال على السّعال ونحو ذلك، وعن المهمل، لأنّه دالّ أيضا على معنى كحياة المتكلّم به ولكن عقلا لا وضعاً"³.

ويعرض ابن الحاجب في إملاء من أماليه فلسفته ونظريته إلى قضية المواضعة فيقول: "الألفاظ إنّما وضعت دالة على غيرها لزوما في الوضع الذي يكون مدلولها غير لفظ، لاحتياج إبلاغ المعاني عن ما ليس بلفظ، كقولك: الحصر حسنة، والثوب نافع، وأمّا إذا كانت مدلولاتها لفظا فقياسها ألّا تحتاج إلى دليل عليها، بل ينطق باللفظ، ويقصد به نفسه ويستغنى عن الدّلالة عليه بغيره، فلا يكون ثمّ دليل بل نفس المقصود هو الملفوظ به، مع ذلك فإنّهم قد وضعوا لفظا دليلا على لفظ آخر وإن كانوا في غنية عنه تارة لاختصارهم، وتارة لتصرّفهم، فمثال ما وضعوه لاختصارهم قولك في قصيدة: هذه القصيدة حسنة، فقولك: القصيدة، لفظ دلّ على لفظ للاختصار، لأنّه أخصر من أن تذكر القصيدة، وتخبر عنها بقولك: حسنة، وإن كان ذلك ممكنا، وكذلك قولنا: سورة البقرة والفاحة، وما أشبه ذلك، ومثال ما وضعوه لتصرّفهم في الكلام كقولك لمن قال: خرجت من البصرة، هذا الحرف الذي قبل البصرة يجرّ ما بعده، فلم يكن هذا لاختصار، لأنّ قولك: (من) أخصر منه، وإنّما هو من تصرّفاتهم لاتّساعهم في الكلام، وقد يكون لرفع لبس كقولك لمن قال: (زيد كريم)، لفظ المبتدأ حسن، لأنّك لو قلت: زيد حسن، لتوهّم أنك تعني نفس المدلول، فإذا ذكرته بهذه الصّيغة ارتفع هذا الوهم، وإنّما سوّغه في

¹ - رضي الدين الأستراباذي (ت 686هـ)، شرح كافية ابن الحاجب، قدّم له ووضع حواشيه وفهارسه: إميل بديع يعقوب، ط1، 1998، دار الكتب العلمية، لبنان، م1، ص 22

² - المرجع نفسه، م1، ص 22

³ - المرجع نفسه، م1، ص 23

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدى بودرامه

الموضعين كونه على قياس أوضاعهم، فأجروا ما لم يضطروا إلى الوضع له مجرى ما اضطروا فيه إلى الوضع"¹.

ناقش ابن الحاجب في هذا الإملاء طرق إحالة اللفظ على المدلولات، فرأى أن:

1- اللفظ يحيل على شيء خارجي، طلبا لتسهيل الإخبار عنه (الحصير حسنة، والثوب نافع).

2- أو يحيل على لفظ ما، والقياس في هذه الإحالة - عنده - ألا تحتاج إلى دليل يدل عليها، لأن اللفظ حامل لمدلوله بنفسه ضمناً، إلا أنه قد يوضع اللفظ المنطوق لمعنى آخر، باعتبار ثانٍ، ولنسمه تواضعاً ثانياً، هذا التواضع الثاني له أهدافه، وأغراضه. هذه الإحالات الثانية تحتاج إلى تواضعات ثانية، كما هو الحال في مختلف التخصصات العلمية، فلكل تخصص تواضعاته، لكنها تواضعات لا تنزل إلى بيئة مستعملي اللغة، بل تظل مخصوصة بتلك البيئة التي أوجدته مثل (مصطلحات الفقه وأصوله، مصطلحات النحو، مصطلحات الحديث ...).

أما قضايا أصل الوضع التي ذكرها ابن الحاجب في أماليه فمن أبرزها:

- أورد "أن اللفظ إما أن يوضع لشيء بعينه أو لا، فإن وضع لشيء لا بعينه فهو اسم الجنس، ويسمى نكرة، إذ رجل موضوع لزيد وعمرو لا على جهة التعيين، وإثما على البدل، وكذلك ما أشبهه، وإن كان لشيء بعينه فلا يخلو إما أن يصح إطلاقه على غيره أو لا، فإن لم يصح إطلاقه على غيره فهو العلم، وإن صح فهو المعرفة"²، ولا شك أن الوضع هاهنا وضعان، وضع لغوي ووضع نحوي، ومن ثمة يجب التفريق بين أصل وضع لغوي هو الأول، وبين أصل وضع نحوي هو الثاني.

- "الجملة إذا سُمِّيَ بها تحكى على ما هي عليه في أصل وضعها"³، هذا الحكم يترتب عليه مثل (اضرب) "فلا يخلو إما أن يقصد إلى الضمير أو لا، فإن قصدت إلى

¹ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج2، ص 735 - 736

² - المصدر نفسه، ج1، ص 325

³ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج1، ص 340

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدى بودرامة

الضمير قلت: جاءني اضرب، ورأيت اضرب، ومررت باضرب لا خلاف في ذلك، وإن لم تقصد إلى الضمير البتة بل سميت بهذا اللفظ مجرداً عنه، قلت: جاءني اضرب، ورأيت اضرب، ومررت باضرب"¹.

- "حق ما يضاف إليه (كلا) أن يكون معرفة ومثنى أو ما هو في معنى المثنى، أما كونه مثنى فلأن وضعه لتأكيد المثنى، وهو لفظ مبهم يضاف لتبيين ما هو له، فلو أضيف إلى غير المثنى لفسد المعنى"²، فاللفظ يتضام مع الألفاظ التي لا تتعارض وأصل وضعه.

- من حق الحال أن تكون نكرة "والذي يدل على كونها نكرة أمران أحدهما: الفرق بينها وبين الصفة في كثير من المواضع. الثاني: أن المقصود الهيئة، والهيئة تحصل بالنكرة كما تحصل بالمعرفة، إلا أن النكرة أولى لخفتها لفظاً وتقديراً؛ أما اللفظ فلأن قولك: قائم، أخف من قولك: القائم، وأما التقدير فلأن أصل الأسماء التنكير، وما كان أصلاً كان أخف"³، فالأصل في الأسماء المقدرة أن يكون تقديرها بنكرة لا بمعرفة، لأنه أصل الوضع.

- كما أورد هذا الأصل معللاً به لسبب كون اسم لا النافية للجنس نكرة قال: "لأن وضعها لنفي المتعديّات وهذا يقتضي التنكير، ولذلك إذا وقعت المعرفة وجب التكرير ليوفر ما يقتضيه من التعداد"⁴ فأصل وضع (لا) النافية للجنس أنها تأتي لنفي المتعديّات، ولذلك فهي تتضام مع الأسماء النكرة لتحقيق وظيفة (لا).

- وقد يذكر أصل الوضع لا لغرض تعليلي، بل لغرض توضيحي مثال تحليله كلمة (هنيئاً)، قال: "إنها صفات في الأصل موضوعة للذات التي قام بها المعنى، إلا أنها في هذا الحال استعملت للمعاني أنفسها، فهي هاهنا مصادر لأنها أسماء لمعان فعلها فاعل الفعل المذكور، وهي غير مصادر باعتبار أنها في الأصل اسم للذات التي قام بها المعنى، فـ(هنيء، ومرئ) اسم فاعل من قولهم: هنأ، ومرأ ... إلا أنك إذا قلت: هنيئاً لك

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص 340

² - المصدر نفسه، ج1، ص 393

³ - المصدر نفسه، ج1، ص 400

⁴ - المصدر نفسه، ج1، ص 431

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامنة

الظفر، لم تعن إلا ليهنك الظفر، وقد وقع (هنيئا) موقع الفعل وهو الذي يعني به المصدر¹ فأصل وضع (هنيئا) هو أنها اسم فاعل لا مصدر، إلا أنها لما نابت عن الفعل حلت محل المصدر.

- قد يتجاوز أصل الوضع اللغوي إلى أصل الوضع النحوي؛ من ذلك قوله: "(فاعلة) وضعه التحويون في أصل وضعه علما أن كلّ موزون على هذه البنية المخصصة"².

- وقد يذكر الأصل، وهو ينبّه على الفرع فقال: "أصل الأسماء التصحيح والصرف"³؛ أي إنّ الفرع هو عدم التصحيح وعدم الصرف.

- وقد يقارب بين الأصل والفرع من جهة، إلا أنه يجعل لكل واحد أصلا باعتبار الدلالة من جهة أخرى، من ذلك كلمة (مثنى) التي يقرّر أنها معدولة عن (اثنين) باعتبار لفظه ومعناه، فأما اللفظ فواضح، وأما المعنى فإفادته منفردا لما أفاده اسم العدد مكررا، "وهذه الأسماء المعدولة، وإن كانت معدولة عن أسماء العدد فإنما عدلت عن اسم العدد باعتبار وقوعه صفة لا باعتبار كونه عددا، ألا ترى أنه لا يستعمل موضع العدد البتّة، وهو موضوع صفة في الأصل، فكما أنّ اثنين اثنين لا يكون إلا صفة فكذلك (مثنى) وشبهه، وهو الوضع الأصلي له"⁴.

- وقد ينطلق من أصل الوضع باعتبار الدلالة ليقيس عليه، أو يلحق به ما شاركه في هذا الأصل من ذلك قوله: "علة بناء (كيت، وذيت) أنها شاركت (كم) و(كذا) في أصل وضعها؛ وهو كونها موضوعة للكناية عن متعدّد، وهذه كذلك، ولا يقوى أن يقال إنّها مثلها في الكناية لثلا يرد علينا: فلان وفلانة، فإنّها كنيانان، ومع ذلك هما معربان"⁵

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص 436

² - المصدر نفسه، ج2، ص 591

³ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج2، ص 597

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص 725

⁵ - المصدر نفسه، ج2، ص 730

نظرية الأصل والفرع وتطبيقهما ----- د. الزايدي بودرامة

- أورد ابن الحاجب "أنّ الفعل في أصل وضعه لا يدلّ على الاستقبال خصوصاً"¹، ويقصد بالفعل هاهنا الفعل المضارع، فهو يكتسب دلالة الزمنية من السياق اللغوي الذي يرد فيه، أما إن أخذت الصيغة معزولة فدلالاتها الزمنية تكون غير محددة. من هذا العرض يصل البحث إلى أن أصل الوضع عند ابن الحاجب وسيلة من وسائل المحاجة التعليلية، كما أنّه سبيل لفهم الأحكام وتثبيتها، وقد مثّلنا لكلّ واحدة منها بما يوضحها ويبيّن.

2- أصل القاعدة: يطلق أصل القاعدة ويراد به "تلك القاعدة السابقة على القيود، والتعريفات، كقاعدة رفع الفاعل، ونائب الفاعل، والمبتدأ، وتقدّم الفعل على الفاعل، وتقدّم الموصول على صلته، وافتقار الحرف إلى مدخوله، وهلمّ جرّاً، وأكبر القواعد على الإطلاق قاعدة الإفادة؛ أي: قاعدة أمن اللبس، وهي التي تقول: الأصل في الكلام أن يوضع لفائدة، ثمّ يليها في الأهمية تلك القواعد التي تدور حول ما تتحقّق به الإفادة من القرائن"²، فأصل القاعدة بهذا هو الكيان المنظم للنظرية التحويلية العربية، ذلك أنّها تشمل كلّ الأطر التعديّة التي تعكس الاستعمال العربي الصحيح، وأبرزها التعريفات لأنّها الموصلة إلى فهم هذه القواعد، وأصل القاعدة "أصل معياري عامّ يتّخذ النّحة مقياساً للصّواب التّحوي إلا أنّه أصل مرن يتلاءم مع الظّاهرة التّحويّة، إذ قد يجوز الخروج عليه بقيود خاصّة ترد حال الخروج عليه، كجواز تقدّم المفعول به على الفعل والفاعل إن أمن اللبس، أمّا إن خيف على أصل القاعدة من اللبس أو التقصّص، أو التعارض مع أصل آخر التزم، كعدم جواز تقدّم الفاعل على فعله لالتباسه بالمبتدأ وتعارضه معه"³. وقد ميّز البحث في كتاب الأمالي بين نوعين من الأصول القواعديّة هي: الأصول القواعديّة العامّة، والأصول القواعديّة الخاصّة، فالعامّة مجالها موسّع، إذ تنسحب على كثير من الأبواب التّحويّة، أمّا الخاصّة فتختصّ بباب نحوي واحد فقط.

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص 732

² - تمام حسّان، الأصول دراسة إبستمولوجية في الفكر اللغوي العربي، ص 131

³ - حسن خميس الملخ، نظرية الأصل والفرع في التّحو العربي، ص 92

نظرية الأصل والفرع وتطبيقهما ----- د. الزايدى بودرامة

2-1: الأصول القواعدية العامة:

- "لا يستقرّ أصل مع الاحتمال"¹ ذكر هذه القاعدة ليعلّل أنّ (فعلًا) لم يثبت كونه من أبنية الجموع بثبت واضح.

- "الملابسة بين الشّيتين تقتضي تغيّيرهما، ثم تعلّق أحدهما بالآخر"²، أورد هذا الأصل ليميّز بين بدل الاشتمال، وبدل البعض من كلّ، والملابسة المقصودة هاهنا تعني التعلّق، لكنه تعلّق مخصوص بالباب التّحوي الذي يطلق فيه لفظ الملابسة، كالعطف مثلاً، فالمعطوف والمعطوف عليه بينهما ملابسة وبينهما تعلّق مخصوص.

- "الحروف الزوائد جيء بها كلّها لمعنى، فلا ينافي كونها زائدة"³، فالحرف الزائد في الدّرس التّحوي زائد من حيث البنية التّركيبية، أمّا من النّاحية الدّلالية فله مكانته، وإلّا كان ذكره لغوا وزيادة لا طائل منها، خصوصاً إذا تعلّق الأمر بنصّ معجز مقدس مثل القرآن الكريم، فزيادة الحروف إجراء نحويّ تركيبّي ليس إلّا.

- "المحكوم عليه لا يكون إلا مفرداً"⁴، علّل بهذا الأصل لباب المبتدأ والفاعل، فلا يقبل في قواعد أكثر النّحاة، وتبعهم في هذا ابن الحاجب، أن يردها جملة، وذلك لأنّ المطلوب فيهما أن يكونا معرفتين، فإذا جوّز ورودهما جملة، جوّز ورودهما نكرة، وهذا مردود، لأنّ شرط المحكوم عليه أن يكون معرفة لا نكرة، أمّا من لا يعتدّ بهذا الشرط فقد ذهب إلى أن جملة (ليسجنّته) من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَجْنَهُ حَتَّىٰ جِئَ﴾ (يوسف / 35). فاعل لـ(بدا)⁵.

¹ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج2، ص 526

² - المصدر نفسه، ج2، ص 541

³ - المصدر نفسه، ج2، ص 549

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص 882

⁵ - وفي هذا يقول ابن هشام (ت 761هـ): "واختلف في الفاعل ونائبه هل يكونان جملة أم لا، فالمشهور المنع مطلقاً، وأجازه هشام وثعلب مطلقاً؛ نحو: (يعجبني قام زيد)، وفصل الفراء وجماعة، ونسبوه إلى سيبويه، فقالوا: إن كان الفعل قلبياً، ووجد معلق عن العمل نحو: (ظهر لي أقام زيد) صح، وإلا فلا، وحملوا عليه (ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَجْنَهُ حَتَّىٰ جِئَ) (يوسف / 35)،

نظرية الأصل والفرع وتطبيقهما ----- د. الزايدى بودرامنة

2-2: الأصول القواعدية الخاصة:

- (إذا) الظرفية الشرطية على المذهب البصري "لا يقع بعدها إلا الفعل"¹، فإذا وقع بعدها اسم، فهو معمول لفعل محذوف.
- "الضمائر لا توصف"².

- "تنية المضاف، وجمعه في باب أفعل التفضيل جائز بالاتفاق كقوله تعالى: ﴿أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا﴾، (الأنعام/ 123)³.

- "الفاعل في باب نعم وبئس لا يكون علماً"⁴، وعلة هذا أن المدح يستلزم احتواء جهة معينة تكون هي مدار المدح، وإذا كان علماً غابت هذه الجهة، فلا يتعين أي شيء هو الممدوح، لذلك ذهب النحاة إلى أنه مخصوص بالمدح فقط؛ ذكر ابن الحاجب هذه القاعدة حتى يدل على أن حذف التمييز يؤدي إلى إيقاع اللبس بين فاعل، ومخصوص نعم.

- "شرط المفعول معه التشريك مع المرفوع في نسبة الفعل مثل قولك: جاء زيد وعمرا، فعمرو جاء أيضا، وكذلك جاء البرد والطيالسة، وما زلت أسير والنيل"⁵، ذكر هذه القاعدة ردًا على من جوز: سرت والجليل، قال: "وهو غير جائز لما ذكرناه، إذ الجبل لا يسير، بخلاف ما تقدم في صحة نسبة الفعل إليها على سبيل المعية، ثم لو سلم جوازه فلا بد من تأويل، وهو أنه يجعل كأن كل جزء من الجبل سائر، لأنه إذا سار من موضع من نواحي الجبل فذاك مفارق له فيسمى سائرًا"⁶.

ومنعوا: (يعجني يقوم زيد) وأجازهما هشام وثعلب "جمال الدين بن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: محي الدين عبد الحميد، ج2، دط، 2009، دار الطلائع، مصر، ص89.

¹ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج1، ص 293

² - المصدر نفسه، ج1، ص 302

³ - المصدر نفسه، ج1، ص 315

⁴ - المصدر نفسه، ج1، ص 316

⁵ - المصدر نفسه، ج1، ص 332

⁶ - المصدر نفسه، ج1، ص 333

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدى بودرامة

- "صيغة الأمر لا تكون في الغالب إلا للمخاطب"¹.
- "الأصل لا يجوز أن يرتفع به ظاهر"²، أراد بالأصل هاهنا المصدر، لأنه أصل الاشتقاق عند البصريين، ذكر هذه القاعدة ليبين أن أسماء الأفعال، والأصوات لا تكون في موضع نصب على المصدر، والدليل جواز قولنا: شتان زيد وعمرو، وعدم جواز: سقيا زيداً عمروا، فأسماء الأفعال ترفع ظاهراً، أما المصادر فلا، ولذلك لا يجوز حمل أحدهما على الآخر.
- "الحال المؤكدة شرطها أن يكون معنى الحال مفهوماً من الجملة التي قبلها"³، ذكر هذا ليضعف أن يكون قول: (فارسا) من (لله دره فارسا) حالاً.
- "كل فعل زاد على ثلاثة أحرف فإنّ مفعوله واسم الزمان والمكان والمصدر تكون على لفظ واحد كقولك: أخرجته فهو مخرَجٌ، وأخرجته في يوم كذا، واليوم مخرَج حسن، وهذا المكان حسن، وأخرجته مخرَجاً بمعنى إخراجاً"⁴.
- "كل استثناء ثانٍ فما بعده يجب فيه التّصّب ... وإن كان مع استثناء يجب به الرّفع أو الجرّ أو يختار، ووجب فيما عداه النصب"⁵.
- "الحال إنما هو رفع الإبهام عن هيئات"⁶، ذكر هذه القاعدة، ليبين الفرق بين الحال والصفة، فإذا كانت هذه هي وظيفة الحال، فإنّ وظيفة الصّفة التّخصيص للموصوف أو توضيحه، وليس رفع الإبهام عنه.
- "كلّ مستثنى تكرر بعد نفي، أو ما في حكمه لم يكن للتّفريغ ولا للبدلي إلا واحد، وما زاد فهو منصوب على أصل الاستثناء"⁷.

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص 342

² - المصدر نفسه، ج1، ص 362

³ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج1، ص 367

⁴ - المصدر نفسه، ج1، ص 375

⁵ - المصدر نفسه، ج1، ص 378

⁶ - المصدر نفسه، ج1، ص 404

⁷ - المصدر نفسه ج2، ص 714

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامه

- "كلّ موضع لم يفد فيه الشرط استقبالا وجب دخول الفاء فيه، وكلّ موضع يفيد فيه استقبالا لم يجز دخولها فيه، وكلّ موضع يحتمل الأمرين جاز الوجهان"¹.
- "لا ألف أصليّة إلا وهي منقلبة عن ياء أو واو"²، ذكر هذه القاعدة ليدلّل على أن (آنك) ليس بعربي؛ إذ لو كانت عربيّة لكانت على وزن (أفعل) ولو كانت على هذا الوزن لكانت ألفا منقلبة عن ياء أو واو، وإذا كانت عن ياء أو واو وجب أن تصحّ.
- "الصّفة في المعارف إنّما هي للتّوضيح، ألا ترى أنّه إذا قال: زيد، احتمل الخياط، وزيد النّجار، فإذا جاءت الصّفة وضح أمره عن غيره"³.
- "إذا للمفاجأة لا يقع بعدها إلا الجملة الابتدائية"⁴، ذكر هذه القاعدة تعليلا لمن قدّم رأي سيبويه في المسألة الزّنبوريّة الشّهيرة؛ حيث ذهب سيبويه إلى أنّ صواب القول هو: فإذا هو هي، وليس فإذا هو إيّاها.

ولعلّ هذه هي أهمّ القواعد الأصول التي تناولها ابن الحاجب في أماليه التنظيرية، بعض منها ذكر تعليلا، وبعض منها تنظيرا وتنبها لمتلقي هذا العلم من الطلبة، والملاحظ فيها كثرة متابعته المذهب البصريّ وتقعيداته، بل ذهب إلى وسمه بأنّه المذهب المعمول به.
3- أصل الكثرة: لا يقصد بالكثرة هاهنا الكثرة المطلقة، التي لا يعارضها شاذّ مطلقا، بل المقصود بها الكثرة النسبيّة، وحقيقتها "أن يدلّ الأصل على كثرة في الاستعمال غير مطّردة، ولكنّها الأكثر موازنة بالاستعمالات الأخرى للأصل نفسه، فهي ليست كالكثرة المطلقة التي لا يكاد الاعتراض عليها يطاها إلا بحرف أو حرفين ولهذا فهي كثرة نسبيّة"⁵، واستعمال هذا الأصل في كتاب الأمالي قليل، إذ لم يورد ابن الحاجب إلا إملاء واحدا فرق فيه بين (أن) المخفّفة من الثّقيلة، و(أن) المصدرية النّاصبة، وعدم احتياج النّاصبة إلى القرينة، واحتياج المخفّفة إلى قرينة، على الرغم من أنّها تسبق

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص 731

² - المصدر نفسه، ج2، ص 804

³ - المصدر نفسه، ج2، ص 827

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص 874

⁵ - حسن خميس الملخ، نظرية الأصل والفرع في النحو العربي، ص 77

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايري بودرامة

بما يدلّ على العلم عادة. فهذا القيد يمكن أن يعدّ قرينة مساعدة على التمييز بينهما، فلماذا اللجوء إلى قرائن أخرى؟، مثل: دخول السين، وسوف، وحروف النفي على الجملة التي هي خبر لـ(أن) المخففة، يجيبنا ابن الحاجب قائلا: "الجواب من وجهين أحدهما: أنّه لما كانت الناصبة هي الكثيرة، وهذه قليلة قصد إلى دفع ذلك التوهم بأن جعل معها ما يدلّ على أنّها ليست الناصبة، والآخر: هو أنّ دلالة (علمت) على أنّها ليست الناصبة إنّما هو من حيث الاستحسان، ووقوع هذه الحروف تدلّ دلالة قاطعة على أنّها ليست الناصبة"¹، وقد يؤدي أصل الكثرة إلى حذف عناصر استغناء بعلم السامع².

4- أصل تاريخي: لم يقدّم الدرس التحوي العربي على مراعاة المنظور الزمني التطوّري، بل أقيم على مراعاة رؤية تزامنية ثابتة، لذلك يجد المطلّع عليه أنّه لا يُنبّه إلى مراحل تطوريّة تاريخيّة إلا لما، وإذا ما ذكر منها شيء فلا يقصد به أنّها استعملت في زمن ما بصورة لفظيّة معيّنة ثمّ صارت إلى ما هي عليه، أي تطوّرت وتغيّرت عبر تعاقب الأزمان؛ يدلّ على هذا الفرض ما ذهب إليه ابن جنيّ في باب من أبواب الخصائص هو باب (مراتب الأشياء وتزليها تقديرا وحكما لا زمانا ووقتا)، حيث قال: "هذا الموضع كثير الإبهام لأكثر من يسمعه، لا حقيقة تحته، وذلك كقولنا: الأصل في قام قَوْمٌ، وفي باع بَيْعٌ، وفي طال طَوَّلَ ... فهذا يوهّم أنّ هذه الألفاظ، وما كان نحوها، ممّا يدّعى أنّ له أصلا يخالف ظاهر لفظه، قد كان مرّة يقال، حتّى إنهم كانوا يقولون في موضع قام زيد، قَوْمَ زيد ... وليس الأمر كذلك بل بضدّه، وذلك أنّه لم يكن قطّ مع اللفظ به إلّا على ما تراه وتسمعه"³، أمّا الباحثون العرب المحدثون فيثبتون هذا الأصل وهذا التطوّر، قال رمضان عبد التواب مؤكّدا هذه الحقيقة: "لكنّ معرفتنا بالحبيشيّة من بين اللغات

¹ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج2، ص 728

² - يقول سيبويه: "ولمّا أضمروا ما كان يقع استخفا، ولأنّ المخاطب يعلم ما يعني، فجرى بمثله المثل، كما تقول: (لا عليك)، وقد عرف المخاطب ما تعني، أنّه لا بأس عليك، ولا ضرر عليك، ولكنّه حذف لكثرة هذا في كلامهم" سيبويه، الكتاب، ج1، ص283.

³ - ابن جني، الخصائص، ج1، ص 225

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدى بودرامه

السّامية تقودنا إل الإيمان بأنّ هذا الأصل مرحلة أقدم ممّا وصل إلينا في العربيّة، ففي الحبشة يقولون: (بَيِّنَ) بمعنى تحقّق، و(دَيِّنَ) بمعنى (دان)، و(رَمَيَ) بمعنى (رمى)، و(تَلَوَ) بمعنى (تلا)، وهكذا¹، إلا أنّ هذا الأصل على الرّغم ممّا قيل فيه يظلّ أصلاً افتراضياً، لا أصلاً حقيقياً إلّا إذا أثبت أنّه كان متداولاً في عصور العربيّة الغابرة، وبما أنّ نخاة العربيّة - رحمهم الله - كان لهم هدف واضح وكيان محدّد تجدهم لا يعولون كثيراً على الأصل التاريخي في الدّرس التّحوي لأنّهم أرادوا تقعيد اللّغة بوصفها وصفا ثابتاً واحداً يجب أن يكون معياراً للصّواب التّحوي، ومن هنا ضيقوا على أنفسهم مجال البحث التاريخي، لاسيّما أنّ دائرة التّحرك في الدّرس التّحوي محصورة بعصر الاحتجاج، فمنه المنطلق وإليه الانتهاء، لأنّه المعيار الذي انعقد عليه اتفاق علماء التّحو والصّرف واللّغة، ومن النّاحية المعيارية يعدّ المنهج التاريخي محدود الفائدة².

ويرفض ابن الحاجب في إملاءاته قبول هذا الأصل من أساسه لأنّه لا يركن إلى أدلة علميّة واضحة، خصوصاً وأنّ المفارقة الدّلالية جليّة بين الوضع الأوّل وما آل إليه؛ قال: "ذهب بعض الناس إلى أنّ (لولا) أصلها (لو) زيدت عليها (لا) وهذا ليس بمستقيم لأنّ (لو) معناها عندنا على ما دلّ عليه الدّليل: امتناع الثّاني، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء/ 22)، فالتّعّد منتف لأجل امتناع الفساد، وهذا القائل إنّما بنى هذا المذهب على توهمه أنّ الثّاني امتنع لأجل امتناع الأوّل، فإذا تحقّق هذا لم يستقم هذا المذهب"³، كما ضعّف قول الخليل في مسألة أنّ (لن) أصلها (لا أن) قائلاً: "لو كانت كما ذكر، وقد جاء: زيد لن أضرب، لأدّى إلى تقديم معمول ما بعد (أن) عليه وهو ممتنع باتّفاق"⁴، الملاحظ هنا أنّ ابن الحاجب يعتمد نظرة تركيبية دلالية، فتركيب شيء مع شيء يستلزم عنده بقاء ما يدلّ عليه أحدهما.

¹ - رمضان عبد التّوّاب، فصول في فقه العربيّة، دط، دت، مكتبة الخانجي، مصر، ص 48

² - ينظر: حسن خميس الملخ، نظرية الأصل والفرع في التّحو العربي، ص 108

³ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج 1، ص 309

⁴ - المصدر نفسه، ج 2، ص 711

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايري بودرامه

5- أصل الاستحقاق: هذا الأصل من أبرز الأصول التي تبين لنا كيف يخرج الأصل من حيث إنه أصل إلى أن يصير فرعاً تابعاً لهذا الأصل، فهو أصل لولا وجود شيء ما يخرج عن هذه الأصلية، وأصل الاستحقاق له تشعبات في ثلاثة مجالات كبرى من مجالات النظرية النحوية العربية، فنجدده يظهر مع العامل، ومع المعرب، ومع المبني، فأصل استحقاقية العمل للفعل، وأصل استحقاقية الإعراب للأسماء، وأصل استحقاقية البناء للأفعال والحروف، قال الزجاجي: "ألا ترى أن إجماع التحويين كلهم على أن أصل الإعراب للأسماء، وأصل البناء للحروف والأفعال، غير طائفة زعموا أن الأفعال أيضاً مستحقة في الأصل للإعراب، إلا أنهم مجمعون على أن الأسماء كلها مستحقة في الأصل للإعراب، ثم نرى كثيراً منها غير معرب لعل فيها، ولا يكون ذلك مخرجاً لها عن الاسمية"¹، وفي أمالي ابن الحاجب نجد هذا الأصل معتمداً في التحليلات التنظيرية منظوراً إليه على أنه صورة من صور التعليل، من ذلك ترجيحه أن يكون متعلق شبه الجملة فعلاً؛ "لأن المتعلق أصله أن يكون فعلاً، لأن ما يقدر متعلقاً لا بد فيه من معنى الفعل، وإثما كان كذلك لآته في المعنى ظرف له، والظروف إنما تكون محلاً للأفعال، وإذا كان محتاجاً إلى متعلق فتقدير الأصل أولى"²، والمقصود بالأصل في العمل، فالأصل في العمل للفعل لا للاسم المفرد.

- وقد يصير الفرع أصلاً لفرع آخر، فالأصل في العمل للأفعال، وحملت أسماء الفاعلين عليها، ثم حملت على هذه الأخيرة الصفة المشبهة، فصار لاسم الفاعل أصل استحقاقية العمل بالنظر إليها، قال ابن الحاجب: "والأصل في الأعمال لاسم الفاعل، وحملت الصفة المشبهة به عليه"³.

- كما علل بأصل الاستحقاق لتأكيد أن عوامل الجزم لا أصل لها في العمل، قال: "إن الفعل في الإعراب غير أصل، فعوامله غير أصلية في العمل، ولا خصوصية

¹ - أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، ط5، 1986، دار النفائس،

لبنان، ص 52

² - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج2، ص 578

³ - المصدر نفسه، ج2، ص 742

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدى بودرامة

حينئذ لعوامل الجزم، الثاني: هو أن إعراب الفعل لما كان محمولا على إعراب الاسم، والاسم لا جزم فيه، كان الجزم فرعاً في إعراب الفعل، فوجب أن يكون عامله أيضاً فرعاً، بخلاف عوامل النصب والرفع، فإن الفعل أعرب في الرفع بعامل يشبه عامل الرفع في الاسم، وفي النصب بعامل يشبه عامل النصب في الاسم وهو (أن)، وليس في الأسماء جزم، فلم يكن عامله أصلاً في العوامل¹.

- علل اختصاص نون التوكيد بدخولها على الفعل المضارع "لأنها مشبهة بالتنوين فخصّوها به لكونه الأصل في الإعراب وليس للماضي أصل فيه فلم يناسب دخولها فيه، ودخلت في الأمر إجراء له مجراه قبل حذف حرف المضارع فأجري على أصله وإن خرج عن الإعراب على المذهب الصحيح"²، فلما كان المضارع مستحقاً للإعراب فإنه تدخل عليه نون التوكيد دون غيره من الأفعال الأخرى، هذه الاستحقاقية أتته من مشابته للأسماء، والأسماء حقها التنوين، فأتي بنون التوكيد مقابلاً للتنوين في الاسم حتى يبقى التقارب بين الطرفين، ذلك أن التنوين من أبرز قرائن أحقية الإعراب ولذلك لم تنوّن الأسماء المبنية "لأنّ التنوين فرع الإعراب وهي لا يدخلها الإعراب فلا يدخلها التنوين ... لأنّ الإعراب من كمال الاسم، والتنوين من أكمليته"³.

- أمّا أصل استحقاق البناء فلا نجد له ذكراً كبيراً وإن كنّا نجد تنبيهاً إلى المبني بالأصالة الذي لا شبهة له بالمعرب، والمبني الذي طرأ عليه البناء في محلّ مخصوص، يمثل للأوّل بهؤلاء، وللثاني بالمنادى المضموم، قال: "قسم مبني بالأصالة فهذا لا يجري عليه شيء إلا باعتبار موضعه، كقولك: جاءني هؤلاء العقلاء، وشبهه، لأنّ لفظه أصل في البناء ... إذ لا شبهة له بالمعرب، وقسم طرأ فيه البناء في محلّ مخصوص كالمنادى المضموم"⁴، وقد بينّه إلى أن هذا المبني بالأصالة قد شابه مبني الأصل، ولذلك بني لأنّ الأصل في الأسماء الإعراب، قال في تعريفه للمعرب أنّه الذي (لم يشبه مبني الأصل) ثمّ

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص 799

² - المصدر نفسه، ج2، ص 558

³ - المصدر نفسه، ج2، ص 830

⁴ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج1، ص 427

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايري بودرامه

بين هذه العبارة قائلاً: "قولنا: لم يشبه مبني الأصل احتراز من قولك: جاءني هؤلاء، فإنّ التركيب موجود، إلّا أنّه مبنيّ لكونه أشبه مبنيّ الأصل"¹، ويقصد بمبني الأصل المستحقّ للبناء بالأصالة، وهو الحروف في هذا الموضع.

6- أصل التقدير/ البنية العميقة: يُلجأ إلى هذا الأصل عندما تكون البنية الظاهرة تخالف المعروف المشهور المطرد من الأبنية والتراكيب، واعتماداً على مجموعة من القرائن تحول تلك البنية المخالفة حتى توافق البنية المطردة المعروفة، ولعلّ سبب هذه التغيّرات مرجعه إلى أنّ اللغة في مستواها التداولي تخضع بنيته لمجموعة من المؤثرات تجعلها تتأثر بالفكرة التي يراد إيصالها والمقام الذي قيلت فيه، و"قد كان النحاة يلجؤون إليه عندما تستدعي الصنّاعة التحوّية ذلك، ذلك أنّ هناك بين أصول النحاة المختلفة والاستعمالات اللغوية شيئاً من المباينة، يضطرّ النحاة إلى التقدير أولاً، وتفسير دواعي التقدير ثانياً لئلا تنخرم أصولهم"².

وإذا كان نحاة العربيّة على وعي بالبنية التقديرية، والتحويلات التي تتبادل بينها وبين البنية الظاهرة، وكان منطلقهم هو البنية الظاهرة لأنّها المتداولة، بينما التقديرية يلجأ إليها عند غياب عنصر أو عند مخالفة ما كان يجب أن تكون عليه هذه البنية الظاهرة، وهم في نظرهم هاته يزاجون بين المبني والمعنى، فإننا نجد أحد الباحثين يحاول أن يجعل أساس بناء القواعد المعنى، متابعا في هذا المدرسة التوليدية التحويلية قال: "وما دمنا بصدد الحديث عن المسند إليه والمسند، ينبغي أن نشير إلى بعض الأمور التي تتصل بتحديد المسند إليه والمسند في الجملة، ولعلّ أهمّ هذه الأمور هو أن يعتمد في تحديد أيّ عنصر في الجملة على المعنى بالدرجة الأولى، لا على الشّكل، فالشّكل لا يسعفنا دائما في تحديد وظيفة الكلمة في الجملة، والمقصود بالشّكل الموقع والحركة الإعرابية، فليس كلّ اسم وقع في صدر الجملة وكان مرفوعاً يمكن عدّه مسندا إليه أو مسندا، فقد يكون مفعولاً به أو مضافاً إليه، أو اسماً مجروراً، كما لا يمكن أن يكون الفاعل دائماً مرفوعاً، فقد

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص 519

² - حسن خميس الملخ، نظرية الأصل والفرع في النحو العربي، ص 115.

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامه

يتصدّر المفعول به الجملة ويأخذ علامة الرفع، ويترك مكانه أثراً صوتياً يتحمّل كل سماته التركيبية، كالتنوع، والعدد، والرّتبة، والموقع، والحركة الإعرابية، ويظلّ ذلك الأثر الصوتي مشيراً إلى الاسم المتقدّم محافظاً على كلّ سماته، دالاً على أنّ الاسم المتقدّم هو في الأصل مفعول به، أو مضاف إليه، أو اسم مجرور، وليس مسنداً إليه في حقيقة الأمر¹، وهو رأي وجيه ومغر، لكنّه يشكّل ملمحاً تجريبياً فقط، إذا ما قورن مع نظرية متكاملة مثل النظرية النحوية العربية، الأمر الذي يدفع البحث إلى القول إنّ النظرات التحريية (التحريية) لا يمكن القبول بها بديلاً لهذه النظرية، وخصوصاً أنّ معظم تصوّراتها هو مسخ لمعطياتها، والسؤال الذي يطرح هاهنا: إذا كانت النظرية النحوية العربية أقامت كيائها على إطار شكليّ بحث، فهل كان هذا سبباً في إغفال المعنى وعدم الاهتمام به؟ يمكن التمييز، في كتاب الأمالي، بين نوعين أو أصليين من أصول التقدير، أحدهما يتعلّق ببنية الجملة، حيث تكون فيها البنية الظاهرة محولة (بأحد طرق التحويل) من البنية التقديرية/ العميقة لغرض من الأغراض الإلاغية التي لا يمكن للفظ حملها إلا بمراعاة تلك التحويلات، أمّا الآخر فيتعلّق ببنية الكلمة حيث نجد العمق يتساير مع المطرد، والظاهر يراعي أموراً يفرضها الاستعمال، فالعمق هو الأصل والظاهر فرع عليه، ومن أمثلة مراعاة ابن الحاجب لهذا الأصل ما يلي:

- تمييز الجملة (النسبة) منه ما هو محوّل، ومنه ما هو غير محوّل، والذي يهمنّا في هذا المقام هو المحوّل، انطلق ابن الحاجب في بيان هذا الأخير من قاعدة: "إنّ التّمييز في الجمل هو في الحقيقة واقع موقع المنسوب إليه"²؛ أي إنّ هذه الوظيفة التي قام بها ترجع، في الظاهر، إلى وظيفة أخرى، ولكن غيّرت لغرض من الأغراض، قال محلّلاً قول العرب (امتلاً الإناء ماء): "إذا قلت: طاب زيد أبا وما أشبهه، الطّيب منسوب إلى النفس، فالعنى طاب أبو زيد، فينبغي على هذا أن يكون التقدير: امتلاً ماء الإناء، وهو غير

¹ - الشريف ميهوبي، بناء الجملة الخبرية في شعر أبي فراس من الحمداني، دراسة توليدية نحوية، رسالة

ماجستير، مخطوط، جامعة عين الشمس، كلية الآداب، 1988، ص 47

² - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج 1، ص 405

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدى بودرامنة

معروف، فالجواب أن أصله أن يقال: ملأت الماء فامتلاً، ثم كثر استعمالهم نسبة الامتلاء إلى الإناء حتى صار كأنه من صفته، فصار ذكر الماء بعده مفارقاً لـ(نفساً) في قولك: طاب زيد نفساً، وفي الحقيقة ما جاء إلّا على الأصل المذكور في أن أصله: امتلاً ماء الإناء، كما قيل: إن أصل (طاب زيد نفساً)، طابت نفس زيد، ثم قيل: امتلاً الإناء ماء، كما قيل: طاب زيد نفساً، و﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ (القمر/12) يتوهم أن التفجير من صفة الأرض، وليس هو إلّا للماء؛ يدلّ عليه قوله: ﴿فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ (البقرة/ 60) فالأصل: فجّرت عيون الأرض، وفجّرنا عيون الأرض، فهو مثل قولك: امتلاً الإناء ماء، إلّا أن هذا مفعول وذلك فاعل، و﴿فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ مثل قولك: ملأت الإناء ماء، وامتلاً الإناء ماء، مثل قولك: انفجرت الأرض عيوناً¹، غير أن ابن الحاجب لم ينبّه إلى الوظيفة التي جاء من أجلها هذا التحويل بل اكتفى ببيان الأصل المحوّل منه، وهو ما نبّه إليه إمام البلاغة عبد القاهر الجرجاني قائلاً: "قوله عزّ وجلّ: ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ (القمر/12) التفجير للعيون في المعنى، وأوقع على الأرض في اللفظ ... وقد حصل بذلك من معنى الشّمول ... وذلك أنّه قد أفاد أن الأرض قد كانت صارت عيوناً كلّها، وأنّ الماء قد كان يفور من كلّ مكان منها، ولو أجري اللفظ على ظاهره فقليل: وفجّرنا عيون الأرض، أو العيون في الأرض، لم يفد ذلك ولم يدلّ عليه، ولكان المفهوم منه أن الماء قد كان فار من عيون متفرّقة في الأرض، وتبحّس من أماكن منها"².

- في المفعول المطلق قولهم: (أجدك لا تفعل كذا) أصله (لا تفعل كذا جدّاً)؛ فالجملة بالنسبة إلى جدّاً تحتلّ الغير، فصار توكيداً لغيره، ثمّ أضيف إلى فاعله كقوله: صنع الله، ثم دخلت الهمزة للإنكار، فالترزم تقديمه لأجل الهمزة، ثمّ كثر في ألسنتهم حتى استعمل استفتاحاً³.

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص 405

² - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، شرحه وعلق عليه: محمد التنجي، ط3، 1993، دار الكتاب العربي، لبنان، ص 93

³ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج1، ص433

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامنة

- وفي باب الحال يورد أنّ قولهم: (فاها لفيك) أصله أن يكون: (فوها لفيك)، "جملة من مبتدأ وخبر، فكان القياس أن تأتي على ما كانت عليه، إذ الجمل هذا سبيلها إذا كانت في الأصل لشيء ثم نقلت عن ذلك الأصل تنقل على ما كانت عليه، وكذلك قولهم: كلمته فاه إلى فيّ، أصله: فوه إلى فيّ، إلّا أنّهم لما كثر استعمالهم لها بمعنى: مشافها، وغلب ذلك فيه حتّى صار يفهم منه: مشافها، مع قطع النظر عن مفردات الجملة باعتبار الإسناد أجروه مجرى المفرد في إعرابه بإعرابه لما قبل ذلك، وكذلك: فاها لفيك، لما علموا استعماله في معنى الخيبة والدّهّي حتى يصير التركيب فيه منسياً أجروه مجرى المفرد الذي صار بالآخرة كمعناه في إعرابهم الاسم الأوّل بإعرابه، وصار الثاني كأنّه جارّ ومجرور من تتمّته"¹.

- أورد أنّ المنادى التّكررة المقصودة معرفة، لأنّه محوّل عن أصل يكون فيه معرفة، هذا الأصل في مثل: رجل وامرأة هو: "يا أيّها الرّجل، ويا أيّها المرأة فاستغنوا بقولهم عن الألف واللام لدلالاتها على التعريف المستفاد من الألف واللام، ولما حذفت الألف واللام استغنى عن (أيّها) لأنّها إنّما وضعت وصلة إلى نداء ما فيه الألف واللام فبقي: يا رجل"².

- أمّا أمثلة أصل التّقدير المتعلّق ببنية الكلمة، فإنّه يلجأ إليه لمخالفته المطّرد كذلك، فالمطّرد في الأفعال أن تظهر الحركة في آخر الفعل، لكن قد يطرأ ما يجعلها تختفي ولا تظهر، من ذلك: سرى، ودعا، قال ابن الحاجب: "سرى، ودعا إنه مبني على الحركة المقدّرة، إذ أصله سرّي ودعوّ، كذلك عصا وبابه"³. فالأصل التقديري لها هو أن تكون بحركة ظاهرة، فإذا أضمرت الحركة أو حذفت، فلا بدّ أن يتّبه على أصلها، والأمر نفسه مع (أعلى، وأدنى) قال ابن الحاجب: "أصله أعليّ وأدني"⁴.

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص 469

² - المصدر نفسه، ج2، ص 848

³ - المصدر نفسه، ج1، ص 301

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص 598

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامه

فأصل التقدير رؤية علمية استطاع النحاة بها أن يضعوا نظاماً قواعدياً ثابتاً يركن إلى الكثير المطرد، ويحاول أن يستقطب إلى دائرته الوحدات التي خرجت عنه، فإذا خرجت خروجاً بيناً ولم يمكن ردها عدوها شاذة، ودعوا إلى حفظها وعدم القياس عليها.

7- العدول عن الأصل: قد يعدل عن أصل إل فرعه، وقد يعدل عنه إلى أصل آخر، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ لغة العرب أوسع من القواعد، وأنّ الأصل في هذا كلّهُ هو الاستعمال، فهو أساس الأخذ والردّ، وإنّما للنحاة دور البحث عن التشابهات والمتفرقات، ولهم كذلك دور التثبيت والترسيخ. وفكرة العدول في الأصل اعتمدها ابن الحاجب وسيلة توضيح وبيان، فلتوضيح معنى حمل الرفع على الجرّ والنصب على الجرّ وأشباهه يورد أنّ الحمل هو الإتيان "بلفظ لأصل آخر غير ما يقتضيه لفظ أصله، وجعله له، فالحوّل هو الذي عدل عن لفظ أصله، وإن كان في الحقيقة من حيث المعنى موجوداً، والمحمول عليه هو اللفظ الذي وضع لغير أصله، وإن كان في المعنى غير موجود، مثاله: إذا قلت: مررت بأحمد، فإنّ الجرّ محمول على النصب لأنّ الجرّ هاهنا ذكر فيه لفظ غير ما يقتضيه لفظ أصله، فهو المحمول، والمذكور لفظ غير ما يقتضيه لفظ أصله، فهو محمول، والمذكور لفظ لأصل آخر غير ما ذكر وهو النصب، لأنّ الفتح أصل في النصب فالجرّ إذن محمول"¹.

- اشترط في (إلا) لكي تستعمل صفة مثل (غير) "تعذر جريه على أصله"²، ولاشكّ أنّ المقصود من تعذر جريه على أصله، العدول به عن أصله، أي أصل الوضع الذي هو الحرفيّة، قال: "بخلاف استعمال (إلا) صفة لأنّها حرف، واستعمال الحرف صفة على خلاف القياس، لأنّ استعمال الحرف بمعنى الاسم، وإخراجه عن حيّز الحرفيّة إلى حيّز الاسميّة فاشترط فيه تعذر جريه على أصله"³.

¹ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج1، ص 374

² - المصدر نفسه، ج2، ص 546

³ - المصدر نفسه، ج2، ص 546

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامنة

- وقد يكون هذا العدول عن الأصل كسر لأفق التوقع المنطقي، ومثاله ما ذكره من أن (كلًا) يشترط فيها أن تضاف إلى مثنى لأنّ وضعه لجزأين، فكان منطقيًا أن تضاف (كلّ) إلى المتعدّد المعرفة، وهو الأصل، ولكنهم عدلوا عن هذا الأصل، وأضافوه إلى اسم الجنس المفرد، قال ابن الحاجب: "كان الأصل أن يضاف إلى المتعدد المعرفة كما في (كلا)، ولكنهم قصدوا إلى إيقاع اسم الجنس موقعه فلما استغنوا عن لفظ المتعدد استغنوا عن تعريفه"¹.

لكن هذا العدول ما يلبث أن يتراح تاركًا المحلّ للأصل وهو ما نقاشه في عنوان: الردّ إلى الأصل.

8- الردّ إلى الأصل: وذلك أن يخرج الشّيء عن أصله لسبب من الأسباب توجب خروجه، ثمّ لا يلبث أن تتوفّر قرينة أقوى من ذلك السبب الذي أدّى إلى خروجه عن أصله فيردّ إلى ذلك الأصل الأوّل، ومن أمثلة ذلك في كتاب الأمالي أن (لا) النافية للجنس إذا ذكر مع معمولها توابع له كالمعطوف فإنّه يعدل بالمعمول "إلى الأصل وهو الرّفع"² وقد ذكر علّة هذا الردّ قائلاً: "المعطوف والمعطوف عليه في الصّورة إذا بنيا جميعًا كانا كالشّيء الواحد فكُره بناء أشياء متعدّدات، فعُدل إلى الأصل وهو الرّفع"³، وهذا الأصل (الرّفع) قد كان حقّ الاسم قبل دخول لا النافية للجنس، فلمّا ضعف بناء اسمها معها عاد إلى أصله أو ردّ إلى أصله.

- (سلاسلًا وأغلالاً) من قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا﴾ (الإنسان/ 04) حقّها ألّا تصرف لأنّها على صيغة منتهى الجموع، ولكنّها هاهنا في هذا الموضع ردّت إلى أصلها الأوّل ولم تمنع من الصّرف، وقد علّل ابن الحاجب هذا الأمر بأنّه: "قد يكون لكونه رأس آية، وقد يكون لاجتماعه مع غيره من المنصوبات فيردّ إلى الأصل ليتناسب معها، كما ردّ إلى الأصل عند وقوعه رأس آية ليتناسب مع غيرها من

¹ - المصدر نفسه، ج2، ص 780

² - المصدر نفسه، ج1، ص 421

³ - المصدر نفسه، ج1، ص 421

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايدي بودرامنة

رؤوس الآي¹، وفي السياق نفسه نذكر مع ابن الحاجب أن الأسماء تمنع من الصّرف إذا توفّر فيها علّتان فرعيتان تخرجانه من أصلته الصّرفية إلى فرع يمنع فيه من الصّرف، وذلك إذا شابه الفعل، فيضعف من قوّة شبهه بالاسم، لكن إذا عضّد هذا الذي مُنع من الصّرف بقرينة أخرى تقربه من الأسماء فإنّها تردّه إلى أصله، هذه القرينة هي الإضافة أو (أل)، قال ابن الحاجب: "كأنّهم فهموا أن اللام والإضافة مانعتان لثبوت خصوصيّتها بالأسماء لمعنى يختصّ بها فكأنّها قابلت السّبين أو أحدهما، فرجع الاسم إلى أصله في الصّرف"² بل نجد أنّه كلّما قويت القرائن، كلّما قويت تلك الأسماء في بابها، فمثلاً: (أيّ) الغالب فيها أن تكون معربة، وذلك لأنّها ملازمة للإضافة، والإضافة من خواصّ الأسماء، فكانت معربة لذلك؛ قال ابن الحاجب: "(أيّ) ... أشبهت مبني الأصل وهي معربة ... أن (أيّا) لما كانت مضافة، والإضافة من خواصّ الأسماء قابلت ذلك الشّبه، فرجع الاسم إلى أصله في الإعراب، إذ أصله ذلك على ما تقرر"³، فـ(أيّ) شابهت المبني في أصل وضعها فكان حقّها أن تبني، لكنّ الإضافة في الأسماء أقوى من شبه البناء، فأعربت لذلك ولم تبني.

خاتمة:

ما يمكن تسجيله في الأخير:

- أن هذه الرّؤية التّنظيريّة لثنائية الأصل والفرع قد استطاعت أن تكسب النّظرية النحوية العربيّة بعدا تنظيميّاً عالي الدّقة، فلا تكاد نجد عنصراً من عناصرها مغفلاً أو مسكوتاً عنه، كما استطاعت أن تحتضن المتفرّقات رابطة أوأصرها بالإطار العام الذي بني على الكثير المطّرد، وقد كان ابن الحاجب متمكّناً من مختلف الأصول التي بنيت على مراعاتها النّظرية النّحويّة مما جعل أماله تنضح بفهم عميق واستيعاب دقيق لمختلف القضايا.

¹ - أبو عمرو عثمان بن الحاجب، كتاب أمالي ابن الحاجب، ج2، ص 522

² - المصدر نفسه، ج2، ص 588

³ - المصدر نفسه، ج2، ص 607 - 608

نظرية الأصل والفرع وتطبيقاتها ----- د. الزايري بودرامنة

- وما أن هذه النظرية نظرية شاملة، فهي ليست محصورة في بعض الأبواب أو متعلقة ببعض الموضوعات، بل نجدها تستحضر في جميع المستويات التي تناولها علماء العربية بالتحليل والمناقشة (الصوت، والصرف، والمعجم، والتركيب، والبلاغة).
- وما عرضه ابن الحاجب في الأمالي يمثل أنموذجاً مصغراً لتفعيل هذه النظرية (الجوانب التركيبية وبعض الجوانب الصرفية)، وليس لابن الحاجب فضل السبق فيها أو الابتكار، بل نجد أسسها واضحة عند علماء العربية المتقدمين (كالخليل وسيبويه).

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم

بين الاسميّة والمصدريّة

١. عنيزة سلولت

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

يظهر المقال صيغة "فَعَالٍ" المصدرية التي يقل استعمالها في كلام العرب، ولم يرد منها أمثلة في القرآن الكريم إلا فيما شذ من القراءات، كقراءة الأعمش (ت 148 هـ): "قَالَ فَ281 ذَهَبَ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاة أَنْ تَقُولَ لَا مَسَاسَ" طه/ك/97. و"لَا مَسَاسَ" هي الكلمة الوحيدة التي جاءت مفتوحة الميم مكسورة السين، معدولة عن المسّة، اسما علما على مصدر معرفة مسبقة بـ"لَا" النافية للجنس، وهي لا تنماز عن القراءة المشهورة إلا في إفادتها معنى المبالغة والتوكيد، كما تُعد "فَعَالٍ" على اشتراك الصيغ الصرفية في أداء المعنى الواحد، كما هو ملاحظ في "مَسَاسَ" و"مَسَاسَ".

Abstract:

Words that Come Under the Formula of « FAÀLI » in the Holy Quran

This report shows the source formula « FAÀLI » which is less used in the Arabic language, and there is no example in the holy Quran except in The Shaadh (Irregular) Readings, as in the reading of El-AAMECHE (died in 148 h) to the holy verse: « قَالَ : « فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاة أَنْ تَقُولَ لَا مَسَاسَ » Begone! Your lot in this life is to cry: "untouchable!" ' said he (Moses). » Taha (97), so the word « la massas » is the unique word that comes « Maftouhat El Mim and Maksourat El Sine », another form of « Elmassa » (touch), a proper noun that indicates a source definite noun preceded by « La El-Nafia Li El-Jins » (article of negation), however, this reading does not differ from the famous one except in providing the meaning of exaggeration and emphasis.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
لقد عني النحاة واللغويون بالأبنية منذ بداية التأليف وكتبوا فيها رسائل
ومعجمات، عرفت - فيما بعد - بمعجمات الأبنية¹.

عالج بعضها الأبنية عموماً، واختص بعضها الآخر بأبنية الأسماء، أو أبنية الأفعال،
أو أبنية المصادر، أو أبنية المصادر في القرآن الكريم، وتفيد المصادر اللغوية² بأن كثيراً من
المؤلفات التي عالجت أبنية المصادر (عامة)، أو أبنية المصادر في القرآن الكريم لم تصل
إلينا.

ومن المؤلفات التي وصلت إلينا وضمنت أبواباً في بعض الأبنية ومعانيها نذكر
على سبيل المثال: "ديوان الأدب" للفارابي المتوفى سنة 350هـ، وكتاب "ليس في كلام
العرب" لابن خالويه المتوفى سنة 370هـ، ومن الكتب التي اختصت بأبنية الأسماء
والأفعال "كتاب الأسماء والأفعال والحروف" لأبي بكر الزبيدي المتوفى سنة 379هـ،
وكتاب "أبنية الأسماء والأفعال والمصادر" لابن القطاع المتوفى سنة 515هـ.

كما عنت بعض الكتب رأساً بالصيغ المفردة ككتب الصاغاني المتوفى سنة 650هـ
وهي: كتاب "يَفْعُول"، وكتاب "تَقَعَةُ الصَّدَيَانِ فِيمَا جَاءَ عَلَى الْفَعْلَانِ مِنَ الْمَصَادِرِ"،
حيث ساق المؤلف أكثر من مائتي (200) مصدر مرتباً على حروف المعجم، وكذا
كتاب: "ما بنته العرب على فَعَالٍ" حيث أحصى فيه صاحبه مئة وثلاثين كلمة محصورة
بين اسم الفعل، والصفة، واسم العلم واسم المصدر.

وهذا التدرج في التأليف يدل دلالة بينة على أن البحث في الأبنية العربية لم يكن
جديداً، وإنما يرجع إلى المراحل الأولى من بداية التأليف، ولا يزال متواصلاً إلى يومنا
هذا، إذ نجد من النحاة المحدثين من كتب في الموضوع وأفرد له دراسات متخصصة
كخديجة الحديثي، وكتابها "أبنية الصرف في كتاب سيبويه" (معجم ودراسة) سنة

¹ - أحمد الشرقاوي إقبال، معجم المعاجم، الطبعة الأولى، سنة 1407هـ - 1987م، دار الغرب
الإسلامي، بيروت، لبنان، ص 363.

² - المرجع نفسه وانظر حسين نصار المعجم العربي نشأته وتطوره ط 4 1408هـ - 1988م - ج 1

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
1965م وفاضل صالح السامرائي، وكتابه "معاني الأبنية العربية" سنة 1981م، و: "وسمية
عبد المحسن المنصور" ورسالتها المعنونة بـ "أبنية المصدر في الشعر الجاهلي" سنة 1984م،
و: أحمد مختار عمر وكتابه: "معاجم الأبنية في اللغة العربية" 1995م، وغيرها من التواليف
التي يطول سردها وأنا هنا لست في مقام تتبع ما أُلّف في هذا الباب، وإنما أردت أن
أقول: إن اعتناء هؤلاء النحاة بالأبنية (الاسمية أو المصدرية) - وعلى الرغم مما قدموه من
بحوث علمية - لم يستقصوا الأبنية جميعها سواء على مستوى المبنى أم على مستوى
المعنى. إذ لا يزال موضوع الأبنية يحتاج إلى مزيد دراسة تكون أكثر دقة وشمولية،
وخاصة ما يتعلق منها بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف واستعمالهما المتميزة
لكثير من الأبنية المتنوعة الصياغة والدلالة نحو بناء فَعَالٍ التي اختلف النحاة في تحديد
نوعها أهى من الأسماء أم من الأفعال أم من المصادر وكذا تبيان علاقتها بصيغة فَعَالٍ
وفعال المصروفين؟ وهل من أمثلة جاءت على فَعَالٍ في القرآن الكريم؟ وما الفرق بينها
وبين فَعَالٍ؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات كان لزاماً أن أرجع إلى بعض ألمات الكتب، لأقف
على ما قاله النحاة في باب "فَعَالٍ" وتمييزهم بينها وبين الصيغ الأخرى التي تشترك معها
في الصيغة الصرفية ومفارقتها إياها في الدلالة.

أولاً : فَعَالٍ عند النحاة: لقد ميز النحاة بين نوعين من بناء "فَعَالٍ" المفتوح
الفاء، أحدهما: "فَعَالٍ" المصروفة تكون اسماً كَسَحَابٍ، وجمعاً كَنَبَاتٍ، وصفة كَجَبَانٍ،
ومصدراً كذَهَابٍ وَسَمَاعٍ. يقول المبرد: «... وضرب على وجهه فذلك الضرب هو ما
كان مذكراً أو مؤنثاً غير مشتق، ويجمع ذلك أن تكون مما أصله النكرة، فأما المذكر
فنحو قولك: رَبَّابٌ، وَسَحَابٌ، وَجَمَالٌ، وأما المؤنث فنحو قولك: عَنَاقٌ، وَأَتَانٌ،
وصَنَاعٌ، فما كان من هذا مذكراً فمصرف، وما كان منه مؤنثاً فغير مصرف في

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة المعرفة، ومصروف في النكرة لمذكر كان أو لمؤنث...¹، والأخرى: "فَعَالٍ"² - وهو موضوع مقالتنا - المختص بالمؤنث والذي لا يأتي إلا معرفة معدولاً³ عن جهته مبنياً، وهو على أربعة أضرب:

الضرب الأول: أن يكون اسم فعل أمر مبنياً على الكسر كترال في قول زهير⁴:

-
- ¹ - انظر: المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد ت285هـ)، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، ط2، 1415هـ-1994م، القاهرة، ج3، ص368.
- ² - سيويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ت185هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هاورن، ط3، 1403هـ-1983م، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ج4، ص41.
- وانظر ابن يعيش (موفق الدين يعيش بن علي ت643هـ)، شرح المفصل، تحقيق أحمد السيد، سيد أحمد، القاهرة، مصر، المكتبة التوفيقية، م2، ص210 و211.
- وانظر السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين ت911هـ)، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ومحمد أحمد جاد المولى بك، وعلي محمد الجاوي، ط1408هـ-1987م، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ج2، ص131.
- وانظر: الصاغاني (رضي الدين أبي الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن ت650هـ)، "ما بنته العرب على فعال"، تحقيق: عزة حسن، دمشق، 1383هـ-1964م، مطبوعات الجمع العلمي العربي بدمشق، ص28.
- وانظر المقتضب، ج3، ص368. وانظر ابن جني (أبو الفتح عثمان ت392هـ)، الخصائص، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، ج2، ص131.
- ³ - يقول المبرد (وأما ما كان معدولاً فمجره واحد في العدل وإن اختلفت أنواعه)، المقتضب، ج3، ص368.
- ⁴ - ديوان زهير بن أبي سلمى المزني، شرحه: حمدو طماس، ط2، 1426هـ-2005م، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص31. وانظر: الكتاب، ج2، ص34، وج3، ص271. وانظر المقتضب، ج3، ص370. وانظر: ابن الأنباري (أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد ت577هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف، تأليف محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، ج2، ص91. [الهامش: نزال معدول عن المنازلة وهي مصدر الفعل الرباعي نازله ينازله منازلة، ومعناه انزل]. وانظر شرح المفصل، ج4، ص26، وص50، و52. وانظر: ما بنته العرب على فعال، ص28، وانظر: أبي عبيدة (معمر بن المثنى ت210هـ)، مجاز القرآن، ص170.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
وَلَنَعْمَ حَشَوُ الدَّرْعِ أَنْتَ إِذَا دُعِيتَ نَزَالٍ وَلُجَّ فِي الدُّعْرِ.
وَنَزَالٍ: اسمُ فِعْلٍ أَمْرٍ، بمعنى أَنزِلْ «وَأَعْلَمْ أَنَّ فَعَالٍ... يَطْرُدُ فِي النَّدَاءِ وَالْأَمْرِ»¹.
على رأي سيبويه المتوفى سنة 175هـ ومن ذهب مذهبه من النحاة كابن الحاجب
المتوفى سنة 646هـ الذي يقول: «وإنَّ فَعَالٍ بمعنى الأمر من الثلاثي قِيَّاسٌ كَنَزَالٍ بمعنى
أَنزِلْ»².

وعُدَّ بناء "فَعَالٍ" - عند بعضهم - في الأمر من الثلاثي مسموعا، فلا يقال "قَوَامٌ"
و"فَعَادٍ" من "قُمَ" و"أَفْعَدَ" إذ ليس لأحد أن يتدع صيغة لم تقلها العرب³. وهذا خلاف
رأي سيبويه الذي أجاز القياس، والسؤال: لماذا قُصِرَ بناء "فَعَالٍ" على الثلاثي المجرد؟
يقول الصَّاعِقَانِيُّ: «والسبب في بناء فَعَالٍ من الثلاثي فحسبُ هو أن هذا البناء
يدل في أصله على تكثير الفعل لتوكيد الكلام»⁴، ولا يكون ذلك في الثلاثي المزيد إلا
فيما شَدَّ "كَدْرَاكِ" من أدركه، ولا يكون من الرباعي إلا فيما سُمِعَ وهو قليل، إذ عَدَّها
بعضهم سبعة أَلْفُظٍ⁵ وهي "هَمَّاهُ" و"حَمَّاهُ" و"مَحَّاهُ" و"بَحَّاهُ" يقال ذلك لنفاذ
الشيء⁶ و"عَرَّعَارٍ"⁷ وهي لعبة للصبيان معدولة عن عَرَّعَرَةٍ. "وَقَرَّقَارٍ" وهي مأخوذة من
الْقَرَقَرَةِ وهو صوت الرعد، و"دَهْدَاعٍ"، زَجَرٌ لِلْعُنُوقِ⁸، وعدها ابن جني لغات⁹.

¹ - الكتاب، ج3، ص280. وانظر ما بنته العرب على فعال، ص29.

² - الرضي الاسترابادي، شرح الرضي على الكافية، تصحيح يوسف حسن عمر، ط2، 1996م، منشورات، جامعة قان يونس بنغازي، ج3، ص107.

³ - المصدر نفسه ص107.

⁴ - ما بنته العرب على فعال، ص28.

⁵ - الأصغاني المرجع نفسه، ص100، 101، و102. وانظر الخصائص، ج3، ص30.

⁶ - المزهري في علوم اللغة، ج2، ص133. وقال السيوطي في الكتاب نفسه والصفحة ذاتها «إن صاحب
الجمهرة أضاف: يَعْيَا: دعاء، وَيَهْيَا: كذلك، والحقيقة أن الأمر يحتاج إلى استقراء لهذه المفردات في
المعجمات العربية للوقوف على العدد الذي جاء على فَعَالٍ».

⁷ - انظر: السيوطي، المزهري في علوم اللغة، ج2، ص110.

⁸ - العُنُوقُ: جَمْعُ عُنَاقٍ وهي الأنثى من أولاد المعزى إذا أنت عليها سنة.

⁹ - الخصائص ج3 ص30

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
ويصاغ اسم الفعل على "فَعَالٍ" من أضرب الثلاثي الثلاث بشرط التمام، ولا
يكون من المزيد أو من الرباعي الأصيل إلا أن يُسَمَّعَ، فَيَجَازَ، وَلَا يُجَاوَزَ.
«واعلم أن "فَعَالٍ" جائزة من كل ما كان على بناء "فَعَلَ" أو "فَعِلَ" أو "فَعُلَ"،
ولا يجوز من أَفَعَلْتُ، لأننا لم نسمعه من بنات الأربعة، إلا أن تسمع شيئاً فتجيزه فيما
سمعتَ ولا تُجَاوِزَهُ، فمن ذلك "قَرَقَارٌ"¹ و"عَرَعَارٌ"²». ³
وحكم هذه الأسماء البناء على الكسر، والسؤال: لماذا بنيت على الكسر، وما علة
بنائها؟

أما بناؤها على الكسر فللدلالة على المؤنث، لأنها تختص به، والكسر علامة
التأنيث، أمّا عن علة بنائها فالجواب عند ابن جني الذي يقول: «فصواب القول في ذلك
أنَّ علة بنائها إنما هي تضمنها معنى لام الأمر، ألا ترى صَهَ بمعنى اسْكُتْ، وأن أصل
اسْكُتْ، لِتَسْكُتْ، كما أن أصل قُمْ لَتَقُمْ ... فلما ضُمَّنْتَ هذه الأسماء معنى لام الأمر
شابهت الحرف فبنيت، كما أن كَيْفَ و"مَنْ" ... لما تضمن كل واحد منها معنى حرف
الاستفهام بُنِيَ، وكذلك بقية الباب»⁴.

و"فَعَالٍ" ليس بفعل وإنما هو اسم في معنى الفعل ولذلك لم يضمروا فيه الاثنين
والجميع والمرأة، فإذا أردت الأمر منه جئت به على أمر الرجل الواحد ولا يكون ما بعده
إلا منصوباً⁵ والسؤال: هل اسم فعل الأمر مع منصوبه يمثل جملة؟، وإذا كان كذلك فما
نوعها؟

¹ - قَرَقَارٍ: معدول عن القَرَقَرَةِ وهو مصدر الفعل الرباعي أو الثنائي المكرر (المضاعف) «... قَرَقَرَ
الْحَمَامُ، قَرَقَرَةً، وَقَرَقِيرًا. وَالْقَرَقَرَةُ: أحسن الهدير وأيضاً حكاية الضحك... أو غيره». انظر ابن
القطاع (أبو القاسم علي بن جعفر بن علي السعدي ت513هـ)، كتاب الأفعال ضبطه إبراهيم شمس
الدين، ط1، 1424هـ-2002م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص421.

² - عَرَعَارٍ: اختلاط أصواتهم، المرجع نفسه.

³ - الكتاب، ج3، ص280. وانظر شرح المفصل، ج2، ص209.

⁴ - الخصائص، ج3، ص34. وانظر شرح المفصل، ج2، ص206.

⁵ - الكتاب، ج3، ص280، ج2، ص242.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
نخلص إلى أن "فَعَالٍ" يكون من الثلاثي المجرد التام مقيسا لكثرتة ومن غيره
مسموعا لقلته، هذا على رأي سيبويه ومن ذهب مذهبه، وإن كان بعضهم يرى بأن
يُقْتَصَر فيه على السماع؛ أي في الثلاثي وفي غير الثلاثي قَلَّ أو كَثُرَ، والأجود عندي ما
ذهب إليه سيبويه لأن القياس يُسَهِّم في تطور اللغة وازدهارها وحصرها، إذ لا يمكن
لأحد* أن يحيط باللغة مَهْمَا أوتي من مقدرة وقوة حافظة.

الضرب الثاني: أن يكون "فَعَالٍ" اسما لمصدر علما عليه وهو كما قيل مصدر
معرفة مؤنث، يقول الزمخشري: «والتي في معنى المصدر المعرفة كَفَجَارٍ لِلْفَجْرَةِ»، وَيَسَارٍ
لِلْمَيْسَرَةِ، وَحَمَادٍ لِلْجُمُودِ، وَحَمَادٍ لِلْمَحْمَدَةِ وهذه لا تُبْنَى إلا أن يجتمع فيها ما اجتمع
في "نَزَالٍ" من التعريف والتأنيث والعدل فهي محمولة عليه في البناء، وهذا مذهب
سيبويه»¹.

ويقول سيبويه: «ومما جاء اسما للمصدر قول الشاعر النابغة:

إِنَّا اقْتَسَمْنَا خُطْبَتَيْنَا بَيْنَنَا فَحَمَلْتُ بَرَّةً وَاحْتَمَلْتُ فَجَارٍ²

فَفَجَارٍ: اسم الفَجْرَةِ. وقال الشاعر:

فَقَالَ امْكُثِي حَتَّى يَسَارَ لَعَلَّنَا نَحْجُ مَعَا قَالَتْ: أَعَامًا وَقَابَلَهُ³.

فهي معدولة عن الْمَيْسَرَةِ، وأُجْرِي هذا الباب مَجْرَى الذي قبله لأنه عُدِلَ كما
عُدِلَ، ولأنه مؤنث بمتزلته»⁴.

وقد أورد ابن جني في خصائصه أنه وكما جاءت الأعلام في الأعيان، فكَذَلِكَ
أَيْضًا قَدْ جَاءَتْ فِي الْمَعَانِي، "فَسُبْحَانَ"، اسْمٌ عَلَمٌ لِمَعْنَى الْبَرَاءَةِ وَالتَّنْزِيهِ، بمتزلة عُثْمَانَ،

* (لا يحيط باللغة إلا نبي).

¹ - ابن يعيش، شرح المفصل، ج4، ص53. وانظر الكتاب، ج3، ص274.

² - ديوان النابغة (زيد بن معاوية الديلمي)، تحقيق محمد نعيم بربر، ط1، سنة 1431هـ-2009م،
المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ص79. وانظر الكتاب، ج3، ص274. وانظر شرح المفصل، م2،
ص210. وانظر الخصائص، ج2، ص132.

³ - شرح المفصل، ج4، ص55. الكتاب، ج3، ص274.

⁴ - الكتاب، ج3، ص274، 275.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة ولم يُصَرَّفَ لآثته اجتماع فيه التعريف والألف والنون، كما علَّلَ عَدَمَ صَرَفِ "بَرَّة" - في الشاهد المذكور آنفاً - بكونه اسمٌ علَّمٍ لمعنى البرِّ، وذلك لوجود علَّة التعريف والتأنيث، وعن مثله عُذِلَ فَجَارٌ؛ أي عن "فَجَرَّة" علِّماً، ولهذا لم تُصَرَّف¹.

وَرَدَ سيبويه من قبلُ عَدَمَ صَرَفِ "فَعَالٍ" ومنه "فَجَارٍ" إلى علَّة التعريف والتأنيث والعدل، وأنَّ "فَجَارٍ" مَصْدَرٌ²، والرأي نفسه عند الرضوي³.

والرأي الذي نخرج به أن ابن جني عدَّ "فَجَارٍ" من أعلام المعاني علِّماً على المعنى "كَقَطَامٍ" و"حَدَامٍ" من أسماء أعلام النساء وهي معدولة عن فَاطِمَةَ وَحَازِمَةَ أعلام مرتجلة، وهي مأخوذة من القَطْمِ وَالْحَدْمِ بمعنى القطع، وأمَّا سيبويه فعدها مصدراً معدولاً عن الفَجَرَّة، وهو مبنيٌ لعلَّة التعريف والتأنيث وكذا قال الرضي.

وهو وَزَانٌ صيغة "فَعَالٍ" التي لا تطرد في الصفات نحو: حَلَّاقٍ ولا في مصدر نحو فَجَارٍ⁴. وهذا يعني أن "فَعَالٍ" تَقِلُّ في الصفات والمصادر وتكثر في غيرهما، وهذا الحكم يجري على كلام العرب أما في القرآن الكريم، فالأمر مختلف وسنقف على هذا بعد عرضنا لـ: "مَسَاسٍ" في شواذ القراءات.

الضرب الثالث: وهو أن تأتي "فَعَالٍ" «معدولة عن الصفة كقولهم في النداء يا فَسَاقٍ، يا خَبَاثٍ، يا لَكَاعٍ»⁵ وإنما عُذِلَ إلى فَعَالٍ لضرب من المبالغة في الفِسْقِ والعُدْرِ والخُبْثِ كما عدلوا عن رَاحِمٍ إلى رَحْمَنَ ... ولا يُستعمل في غير النداء غالباً، وإنَّما اختص به النداء لآثته يصير معرفة بالقصد... والدليل على تعريفه قولهم ... يا فَسَاقٍ

¹ - الخصائص، ج2، ص131، 132.

² - الكتاب، ج3، ص280.

³ - شرح الرضي على الكافية، ج4، ص84.

⁴ - الكتاب، ج3، ص280.

⁵ - ابن يعيش، شرح المفصل، ج4، ص56.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
الخبينة، فوصفهم إياه بالمعرفة دليل تعريفه... وربما جاء في غير النداء ضرورة في شعر¹
كما في قول الحطيئة²:

أَطَوَّفُ مَا أُطَوَّفْتُ ثُمَّ آوِي إِلَى بَيْتٍ قَعِيدُهُ لَكَاعٍ

و"لَكَاعٍ" صفة معدولة عن لَكَعَاءَ، وقيل صفة منادى وحرف النداء محذوف فـ:
"فَعَالٍ" تكون معدولة عن الصفة للمبالغة، وتأتي في النداء غالبا، كما تأتي في غير النداء
نحو: "حَلَاقٍ" و"جَبَازٍ" للمِنَّةِ، وصَرَامٍ للحرب³.

الضرب الرابع: وهو ضرب من المرتجل لأنه لم يكن قبل العَلَمِيَّةِ مَعْدُولًا، ثم نُقل
إلى العلمية، وهو مقطوع عن الوصفية، مثال ذلك: حَذَامٍ معدول عن حَاذِمَةٍ علمًا، لأنَّ
حَاذِمَةً في الحقيقة مُرْتَجَلَةٌ، وهو مأخوذٌ من الحَذَمِ و«الحَذَمُ: القَطْعُ الْوَحْيُ»⁴، حَذَمَهُ يَحْذِمُهُ
حَذَمًا: قَطَعَهُ قَطْعًا وَحْيًا، وقيل هو القَطْعُ ما كان... وحَذَامٍ: مِثْلُ قَطَامٍ، وحَذَامٍ اسم
امرأة معدول عن حَاذِمَةٍ⁵.

وكذا قَطَامٍ معدول عن قَاطِمَةٍ، مأخوذ من القَطْمِ وهو العَضُّ، وقَطْعُ الشيء
بِمَقْدَمِ الفَمِ. وذكر الصَّاعَانِيُّ في كتابه "مَا بَنَتْهُ الْعَرَبُ عَلَى فَعَالٍ" جملةً من أسماء النساء
الأعلام⁶ كـ: "بَهَانٍ" في قول الشاعر:

أَلَا قَالَتْ بَهَانٍ¹ وَلَمْ تَأْبَقْ كَبُرَتْ وَلَا يَلِيقُ بِكَ النَّعِيمُ

¹ - المصدر نفسه.

² - ديوان الحطيئة (جرول بن أوس العبسي)، رواية ابن حبيب عن ابن الأعرابي وأبي عمرو الشيباني،
شرح أبي سعيد السكري، تحقيق: درويش الجويدي، ط1، سنة 1429هـ-2007م، المكتبة العصرية،
بيروت، لبنان، ص213. وانظر الكتاب، ج،

³ - شرح المفصل، ج4، ص58، وانظر ما بنته العرب على فعال، ص44.

⁴ - الوحي: السريع وزنا ومعنى. المصباح المنير، ص410.

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد
الشاذلي، طبعة جديدة، دار المعارف، القاهرة، ج11، ص813.

⁶ - ما بنته العرب على فعال، ص12. وانظر المعري في رسالة الصاهل. وانظر السيوطي، المزهرة، شرح
محمد جاد المولى، 1408هـ-1987م، المكتبة العصرية، بيروت، ج2، ص131.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
و"أَكْذَبُ مِنْ سَجَاحٍ"².

ونُخَلِّصُ إلى القول: إنَّ الأُضْرَبَ الأربعةَ جميعَها مبنيةٌ باتفاق العلماء، واختلف في علّة بنائها، والذي يعنينا من هذه الأُضْرَبِ، الضرب الذي يتعلق بما يسمى المصدر أو اسم المصدر وحكمه البناء لمشابهته "فَعَالٍ" الأمرِيَّ وَزَنًا ومُبَالَغَةً، يقول الرضيُّ: «والأوّلَى أن يُقال بُنِيَ قِسْمُ المَصَادِرِ والصفات لمشابهتها "لِفَعَالٍ" الأمرِيَّ وَزَنًا ومُبَالَغَةً بخلاف نحو: نَبَاتٌ وَكَلَامٌ وَقَضَاءٌ فَإِنَّهُ لا مبالغة فيها»³.

يُفهم من هذا الكلام أن هناك فرقا بين "فَعَالٍ" و"فَعَالٍ"؛ حيث يستفاد من الأولى معنى التوكيد والمبالغة بحكم مشابقتها لاسم فعل الأمر، وهذا ما لا نجد في الأخرى أي (في فَعَالٍ).

ثانيا : بناء "فَعَالٍ" في القرآن الكريم وموقف النحاة منها:

لم يرد في القرآن الكريم على "فَعَالٍ" سوى مثال واحدٍ، وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ﴾ طه/ك/97.

"وَلَا مِسَاسَ": قراءة الجمهور، وهي وزن "فَعَالٍ" التي كثيرا ما تشترك مع فَعَالٍ في الدلالة، كما نلاحظ ذلك في "حَصَادِهِ"، وَحِصَادِهِ في قوله تعالى: ﴿كُلُّوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ، وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ الأنعام/م/141، في قراءة حفص، أمّا قراءة ورش عن نافع فبالكسر "حِصَادِهِ"، وهتان قراءتان متواترتان، من القراءات السباعية، خلاف "لَا مِسَاسَ" بفتح الميم وكسر السين بناء في قراءة الأعمش⁴ التي عُذَّتْ من شواذ القراءات¹.

¹ - بهان: الضحاجة.

² - سجّاح: اسم المتنبئة من تميم، ادعت النبوة، تزوجها مسيلمة الكذاب، وبعد مقتله أسلمت، وقيل حسن إسلامها. ما بنته العرب على فعال، ص17.

³ - شرح الرضي على الكافية، ج3، ص112.

⁴ - هو سليمان بن مهران الأعمش أبو محمد الأسدي الكاهلي، مولاهم الكوفي الإمام الجليل، ولد سنة ستين، أخذ القراءة عرضا على السادة القراء، كإبراهيم النخعي، وعاصم بن أبي النجود ومجاهد بن جبير، وأبي العالية الرياحي وكان الأعمش حافظا متثبتا واسع العلم بالقرآن ورعا، وكان يسمى المعتدل لشدة إتقانه وضبطه وروى عنه أنه قال: «إن الله زين بالقرآن أقواما وإني ممن زينه الله

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة

وقد أجاز جمهور العلماء باتفاق، الاحتجاج بها في الدراسات اللغوية، والسؤال:

ما فعل الْمَسَّاسِ؟، وما مدلوله؟، وهل من فرق بين مَسَّهْ وَمَسَّهْ؟، وَمَسَّيْ؟

فعل الْمَسَّ، "مَسَّ يَمَسُّ" قال تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ﴾ آل عمران/م/140.

وجاء في الحديث النبوي: «... مَا مَسِسْتُ حَرِيرًا وَلَا دِيْبَاجًا أَلَيْنَ مِنْ كَفِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»².

قال ابن قتيبة: «ويقولون مَسِسْتُ وَالْأَجُودُ مَسِسْتُ أَمَسُّ»³.

فَمَسَّ فعل ثنائي مضاعف⁴ يَجِيء مكسور العين في الماضي مفتوحها في المضارع وهو الأجود وبه نزل القرآن الكريم، كما يأتي "مَسَّ" مفتوح العين في الماضي مضمومها في المضارع أو مفتوحها شذوذا (إذا صح) وإلا فوجه واحد هو الضم.

ويرى الفراء أنه ما كان من الأفعال المضاعفة مفتوح العين في الماضي، قياس المعدى منه أن تضم عينه في المضارع، أما اللازم منه فتكسر عين مضارعه⁵.

بالقرآن» توفي سنة 148هـ. انظر محمود خليل الحصري، أحسن الأثر في تاريخ القراء الأربعة عشر، مطابع شركة الشرق بالعباسية، ص97، 98. وأحمد البيلي، الاختلاف بين القراءات، ط1، سنة 1408هـ-1988م، دار الجيل، بيروت، ص112. وفي شذور الذهب نسبت إلى الحسن البصري وعلى أنها اسم الفعل. بمثلة الأمر إذ لم يقع في القرآن الكريم غيره يقول ابن هشام في شذور الذهب، ص111.

¹ - القراءة الشاذة هي القراءة التي افتقرت لإحدى الشروط الثلاث.

² - الإمام البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه)، دار إحياء التراث، م4، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، ص230.

³ - ابن قتيبة (أبو مسلم ت276هـ)، أدب الكاتب، ص422.

⁴ - المضاعف أو المضعف أو التضعيف كما ورد عند سيبويه «أن يكون آخر الفعل حرفان من موضع واحد، وذلك نحو رددت ووددت» الكتاب، ج3، ص529، 530.

⁵ - انظر ابن عصفور، الممتع في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط4، 1399هـ-1979م، دار الآفاق، ج1، ص174.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
 واستثنيت منه أَلْفُظٌ جاءت على خلاف الأصل (القياس)¹ كَمَنْ يَمُنُّ في قوله
 تعالى: ﴿وَلَا تَمُنُّنَّ تَسْتَكْبِرُ﴾ المدثر/6.

كما جاءت ألفاظ بالوجهين "كَمَسَّ" وفي هذا يقول ابن السكيت حكاية عن أبي
 عبيدة: «مَسَسْتُ أَمَسُّ لُغَةً»، ولكن الأفصح الكسر في مَسَسْتُ أَمَسُّ².
 وجاء في الصحاح «وحكى أبو عبيدة مَسَسْتُ الشَّيْءَ بِالْفَتْحِ أَمُسُّهُ بِالضَّمِّ»³.
 هذا موافق لرأي الفراء وغيره، ومخالف لما ذكر ابن السكيت، وإن صح نقل هذا
 الأخير فإننا نعدّ الفتح لغة.

ويقول اللسان: «مَسَسْتُهُ بالكسر أَمُسُّهُ مَسًّا وَمَسِيسًا، لَمَسْتُهُ، هذه اللغة
 الفصيحة، وَمَسَسْتُهُ بِالْفَتْحِ أَمُسُّهُ بِالضَّمِّ لُغَةٌ... وَأَمَسَسْتُهُ الشَّيْءَ فَمَسَّهُ، وَالْمَسِيسُ
 وَالْمَسُّ، وكذلك الْمَسِيسَى مثل الْخَصِيسَى... ويقال: مَسَسْتُ الشَّيْءَ أَمُسُّهُ مَسًّا

¹ - يقول ابن مالك:

وَبَتَّ قَطْعًا وَتَمَّ وَاضْمَنَّ مَعَ الْـ لُزُومٍ فِي امْرُرٍ بِهِ وَجَلَّ مِثْلُ حَلَا
 هَبَّتْ وَذَرَّتْ وَأَخَّ كَرَّ هَمَّ بِهِ وَعَمَّ زَمَّ وَسَحَّ مَلَّ أَيَّ ذَمَلَا

وقد بلغت الأفعال التي ذكر في أبياته ثمانية وعشرين فعلا.

انظر بحرق (جمال الدين محمد بن عمر)، فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال، ط1،
 1427هـ-2006م، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ص41-42. وقد علق بحرق على أن
 قول "ابن مالك" يوهم الحصر والحقيقة غير ذلك؟!

والرأي أن الاستقراء الشامل لهذه الأفعال في المعجمات، ومعجمات الأبنية خصوصا، وكتب المثلثات،
 وكتب الغريب عموما، يحتاج إلى جهد جماعي، حتى يتسنى لنا حصر الأفعال المضاعفة المضمومة العين
 في المضارع اللازمة منها والمتعدية، والتفريق بينها بقرائن معنوية أو حسية.

² - ابن السكيت (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ت244هـ)، إصلاح المنطق، تحقيق: أحمد محمد
 شاكر، وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ج2، ص211. وانظر ثعلب (أبو العباس
 ت231هـ)، الفصيح، تحقيق د: صبيح التميمي، دار الشهاب، ص50.

³ - الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي ت393هـ)، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق
 أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1990م، دار العلم للملايين، م3،
 باب السين، فصل الميم، ص978.

ما جاء على "فَعَال" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
 إِذَا لَمَسْتَهُ بِيَدِكَ ثُمَّ اسْتَعِيرَ لِلْأَخْذِ وَالضَّرْبِ لِأَنَّهُ بِالْيَدِ... وَمَسَّ الشَّيْءُ الشَّيْءَ مُمَاسَّةً
 وَمِاسًا لَقِيَهُ بِذَاتِهِ... وَرَجِمَ مَاسَةً وَمَسَّاسَةً؛ أَي قَرَابَةً قَرِيبَةً... وَلَا مِساسَ أَي لَا
 تَمَسُّنِي وَلَا مِساسٍ أَي لَا مُمَاسَّةً، وَقَدْ قُرِئَ بِهِمَا... وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزُ: ﴿إِنَّ لَكَ فِي
 الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِساسَ﴾، قُرِئَ لَا مِساسَ بَفَتْحِ السِّينِ... قَالَ: وَيَجُوزُ لَا مِساسٍ مَبْنِي
 عَلَى الْكَسْرِ... أَمَّا قَوْلُ الْعَرَبِ: لَا مِساسَ، مِثْلَ قَطَامٍ فَإِنَّمَا بُنِيَ عَلَى الْكَسْرِ لِأَنَّهُ مَعْدُولٌ
 عَنِ الْمَصْدَرِ وَهُوَ الْمَسُّ¹...

فَمَسَّ مِنْ بَابِ عِلْمٍ، وَهِيَ اللَّغَةُ الْفَصَحَى، وَمَصْدَرُهُ الْمَسُّ وَالْمَسِيسُ،
 وَالْمَسِيسَى، وَمَسَّ مِنْ بَابِ نَصَرٍ لُغَةً، كَمَا مَسَّسْتُ بِالتَّخْفِيفِ مِنَ الشَّوَادِ² وَمَاسَةً
 يُمَاسَّةً، مِاسًا وَمُمَاسَّةً بِمَعْنَى الْمَسِّ، وَاللَّمَسِ، وَالْجَسِّ بِالْيَدِ³.
 وَذَكَرَ ابْنُ الْقُطَاعِ (ت 515هـ) فِي بَابِ الْمُضَاعَفِ «مَسَّ الشَّيْءُ يَمَسُّهُ مَسًّا،
 لَمَسَهُ بِيَدِهِ، وَحَكَى أَبُو عُبَيْدَةَ مَسَّسْتُ أُمْسُ...»⁴.

فَمَاسَةً بِمَعْنَى مَسَّهُ كَمَا مِاسًا وَمُمَاسَةً بِمَعْنَى: الْمَسِّ وَاللَّمَسِ «وَالْمَسُّ
 كَاللَّمَسِ... وَالْمَسُّ يُقَالُ يَكُونُ مَعَهُ إِدْرَاكٌ بِحَاسَّةِ اللَّمَسِ وَكُنِيَ بِهِ عَنِ النِّكَاحِ فَقِيلَ:
 مَسَّهَا وَمَاسَّهَا... وَالْمَسُّ يُقَالُ فِي كُلِّ مَا يَنَالُ الْإِنْسَانَ مِنْ أَدَى، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى:
 ﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً﴾⁵»⁶.

¹ - ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي والأنصاري الفروجي المصري)، لسان
 العرب، ج 47، باب الميم، مادة مسس، ص 4201.

² - الكتاب، ج 4، ص 422.

³ - الفيروزآبادي (محمد الدين محمد بن يعقوب)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق:
 محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ج 4، ص 428. غريب القرآن، ص 281. وانظر:
 بطرس البستاني، ومحيط المحيط، باب الميم، ص 850.

⁴ - ابن القطاع، كتاب الأفعال، ص 467. وانظر بصائر ذوي التمييز في تفسير الكتاب العزيز، ج 4،
 ص 498.

⁵ - سورة البقرة/م/ 80.

⁶ - الراغب الأصفهاني (أبو القاسم حسين بن محمد ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، راجعه
 وائل أحمد عبد الرحمن، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ص 470.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
 والملاحظ أنَّ الاختلافَ بَيْنَ، يَبَيِّنُ ما حكاه ابنُ السكيتِ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ، وما
 حكاه ابنُ القَطَّاعِ وصاحب الصَّحاحِ، مع أنَّ المحكيَّ عنه واحدٌ وهو أبو عُبَيْدَةَ.
 وقد رجعتُ إلى كتاب أبي عُبَيْدَةَ ووقفتُ على صحَّةِ ما ذهبَ إليه صاحبُ
 الأفعال وصاحب الصحاح.

وأقول: فعَلَى صحَّةِ ما جاء به ابن السكيت، فإنَّ مَسَّ المفتوح العين المتعدي -
 وهو لغة في مَسَسَ - قد يأتي مفتوح العين في المضارع، وهذا شاذ بالنسبة للقياس الذي
 يَعُدُّ الضم أصلاً في المتعدي، أو على قولهم يَأْتِي بالوجهين في المضارع، وقد ذكر
 صاحب اللامية أمثلة للأفعال المضاعفة الواقعة التي جاءت بالوجهين، غير أنه لم يأت
 على ذكر "مَسَّ"، وإن كان لهذا نظير كَعَضَّ يَعْضُّ.

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن مالك «شَجَّ رَأْسَهُ يَشْجُهُ وَيَشْجُهُ، وَأَضَّهُ إِلَى كَذَا
 يُوْضُّهُ وَيَنْضُهُ أَلْجَاهُ، وَالْإِضَاضُ بالكسر الملجأ»¹. وذكر الجوهري في الصحاح أنَّ الذي
 سهَّل مجيء الوجهين في هذه الأفعال لزومها مرَّةً وتعديها أخرى².

وإجمالاً أقول؛ إنَّ المعجمات التي عُذْتُ إليها أوردت لفعل المَسَّ في الماضي
 صورتين: إحداهما: بكسر عين الماضي وفتحها في المضارع لا غير، وهي اللغة الفصيحة
 في هذه المفردة (باب فَرَحَ).

وأخرهما: فتح عين الماضي وضمها في المضارع من باب "نَصَرَ"، وهذا قياس
 المعدَّى من المضاعف المفتوح العين، وفتح عين مضارعه لغة³ إنَّ صَحَّ قول ابن السكيت،

¹ - بحرق (جمال الدين محمد بن عمر)، فتح الأقفال وحل الإشكال بشرح لامية الأفعال المشهور
 بالشرح الكبير، ط1، 1427هـ-2006م، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ص40.

² - المرجع نفسه.

³ - والمعني أنَّ "مس" المتعدي المفتوح العين، أتى بالوجهين في المضارع، بضم العين أصالة وبالفتح لغة
 من باب عضض - يعضض، عض - يعض خلافاً للكسر؟! وهذا تحبه - الذي كسرت عين مضارعه
 خلافاً للضم ومر - الذي ضمت عين مضارعه خلافاً للكسر. وليس بعيداً أن تكون هناك نظائر لهذه
 الأفعال، ولذا فهذا النوع من الأفعال [المضاعفة] يحتاج إلى دراسة استقرائية في المعجمات حتى يتسنى
 لنا حصر الأفعال ومن ثم ضبط القاعدة.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة وأرى أن هذا التنوع اللهجي على مستوى بنية الفعل "مَسَّ" لم يعقبه تباين على مستوى المعنى، إذ لا نجد فرقا بين "مَسَسَ يَمْسُسُ، وَمَسِسَ يَمْسَسُ"، سوى أن مَسِسَ يَمْسَسُ أفصح وأجود من مَسَسَ، وبه نزل القرآن الكريم.

وأن مَسَّ الثلاثي وماسَّه قد وردا بمعنى واحد، إلا أن ماسَّه أبلغ من مَسَّ؛ لأن صيغة فاعل تتجاوز الذات إلى الغير، والمصدر من ماسَّه على مَسَّاسٍ وهو معرب منصرف وكذلك مَمَّاسَة من باب قاتل - يقاتل - قتالا، ومُقَاتَلَة.

«وقول العرب: لا مَسَّاسٍ، مثل: قَطَامٍ؛ أي لا تَمَسَّ، وقرأ أبو عمرو¹ في الشواذ وأبو حيوة²: «أن تقول: "لا مَسَّاسٍ". وقد يقال: مَسَّاسٍ في الأمر كدَرَاكٍ وتَرَاكٍ... وقوله تعالى: ﴿لَا مَسَّاسَ﴾ بكسر الميم أي لا أَمَسُّ ولا أُمَسُّ»³.

"فَالْمَسَّاسُ": مصدر الفعل ماسَّه وقد سبق في الآية بـ"لا" النافية للجنس على معنى ألا يَمَسَّ ولا يُمَسَّ ومعناه المباحة، وعدم المخالطة ولا المقاربة وهو المعنى المستعار له، والأصل ما سبق ذكره من المعاني (الجسَّ واللمس باليد) غير أن المسَّ أعْمُ من اللَّمَسِّ، و"مَسَّاسٍ": بفتح الميم، على أنه مصدر علم "كحَمَادٍ" و"بَدَادٍ"، و"فَجَارٍ" وما شاكلها، فهو مَبْنِيٌّ على لغة أهل الحجاز مطلقا معدولا عن المصدر، ومن قال: كدراك فهو معدول عن الأمر. ويرجع اختلاف النحاة في تفسير "لَا مَسَّاسٍ" بين أن تكون اسم فعل أمر أو اسم مصدر عَلَمًا على المصدر إلى طبيعة "فَعَالٍ" الاسمية¹. فهي تحيى علما

¹ - أبو عمرو بن العلاء (زيان بن العلاء التميمي المازني البصري ولد سنة 68هـ وت 154هـ) مقرئ البصرة: إمام أهل عصره في اللغة، رأس القراءة والتابعون أحياء، هو الصدق والثقة والزهد؛ وهو أحد القراء السبعة، قرأ على الحسن البصري، وسعيد بن جبير، وعاصم بن أبي النجود... وروى عنه كثير منهم أبي زيد الأنصاري.

² - أبو حيوة ت 203هـ (هو شريح بن يزيد الحضرمي الحمصي) مقرئ الشام، وصاحب قراءة شاذة، وهو من الثقات، له اختيار في القراءة، روى القراءة عن أبي البرهسم عمران بن عثمان، روى عن الكسائي قراءته. انظر الاختلاف بين القراءات، ص 428.

³ - الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج 4، ص 498، 499.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
كما تحي اسم فعل أمر، أو صفة أو مصدرا، ولهذا نجد من النحاة من عدَّ "لا مَسَّاسٍ"
مَصْدَرًا كسيبويه والزحشري، ورضي الدين الاستراباذي ت686هـ، ومن ذهب
مذهبهم. ومنهم من عدَّه اسما علما، كابن جني ومن سلك مسلكه.

ومعنى "لا مَسَّاسٍ": لا مخالطة، ولا مماسة؛ حيث يقول ابن قتيبة²: لا مَسَّاسٍ: لا
تخالط أحدا، ويعني لا مخالطة، ومن فتح الميم جعلها اسما منه، فلم يدخلها نصب ولا
رفع، وكسر آخرها بغير تنوين، كقول الشاعر:

تَمِيمٌ كَرَهَطِ السَّامِرِيِّ وَقَوْلُهُ أَلَا لَا يُرِيدُ السَّامِرِيُّ مَسَّاسٍ³.

جُرَّ بغير تنوين، وهو في موضع نصب؛ لأنه أُجْرِيَ مجرى قَطَامٍ وَحَذَامٍ وَنَزَالٍ، إذا
فتحوا أوله⁴، وقرأ أبو حَيَّوَة "مَسَّاسٍ" بالتثنية⁵. «ويجوز "لَا مَسَّاسٍ" بفتح الميم وكسر
السين الآخرة على وزن دراك وتراك»⁶، فهو مبني على الكسر، وهو نفي، وقولك
"مَسَّاسٍ"؛ أي مَسَّاسِ الْقَوْمِ تَأْمُرُ بذلك، فإذا قلت: لا مَسَّاسٍ فهو نفي ذلك⁷، وبنيت

¹ - عرفت الأسماء - في عربيتنا - بتنوعها وكثرة أبنيتها، وتداخلها وذلك باشتراكها في البناء الواحد
(الصيغة) وتباينها في الدلالة، إذ كثيرا ما تؤدي معان مختلفة بصيغة واحدة، أو العكس كأن يؤد إلى
المعنى الواحد بأبنية متباينة من ذلك: فَعَاله، وَفَعَاله، وَفَعَاله وَفَعَاله وَفَعَاله وَفَعِيل - وهكذا.

² - ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم (213-276هـ)، تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد: أحمد
سقر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص281.

³ - البيت من شواهد ابن عطية، المحرر الوجيز، ج4، ص62. وانظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،
م6، ص219، و220. والجوهري في الصحاح، ج3، ص978.

⁴ - أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط1، سنة 1427هـ-2006م، دار الكتب
العلمية، ص170.

⁵ - ذكر هذه القراءة ابن عطية في المحرر الوجيز، ج11، ص102. وانظر أبا حيان في البحر المحيط،
ج6، ص275. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص219، و220.

⁶ - جاء في هامش مفردات معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ص305: «فتكون علما مبنيا على الكسر
مثل حذام، كما ابن جني عدها علما (اسم مصدر) للمسه كفجار من الفجرة».

⁷ - والرأي: أن النفي والنهي لا يدخلان على فعل الأمر، ومن ثم فهما لا يدخلان على اسم فعل الأمر
الذي هو بمعنى الأمر. فأنت تحذر من الخطر فتقول: حذار النار مثلما تقول: احذر النار مع فرق المبالغة

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
 "مَسَّاسٍ" على الْكَسْرِ، وأصلها الفتحُ لمكان الألف ولكن مَسَّاسٍ ودَرَاكٍ مؤنث، فاختير
 الكسر للقاء الساكنين، لأنك تقول: في المؤنث فعلتِ يا امرأة...¹.
 فـ"لَا مَسَّاسٍ" عند الزجاج اسمُ فعلٍ أمرٍ منفي مبني على الكسر للتأنيث، أمّا
 الزمخشري فيرى بعلميته؛ لأنه معدول عن المرة من الْمَسِّ؛ حيث يقول: «وقرئ لا
 مَسَّاسٍ بوزن فَجَارٍ. ونحوه قولهم في الظباء إذا رَدَّت الماء فلا عَبَابٍ، وإن فَقَدْتُهُ فلا
 أَبَابٍ: وهي أعلام لِلْمَسَّةِ، وَالْعَبَّةِ وَالْأَبَّةِ، وهي الْمَرَّةُ مِنَ الْأَبِّ وهو الْطَلْبُ»².
 ومعناه أن "لَا مَسَّاسٍ" وَزَانَ فَجَارٍ، وهو عَلَمٌ³ مختوم بالراء، وهذا في لغة تميم يُبنى
 على الكسر، وعند أهل الحجاز يُبنى مطلقاً كل ما جاء بوزن فَجَارٍ علماً سواء خُتم

بين التحذيرين وتقول: احذر النار ولا تقول: لا احذر النار وأنت تقصد النهي أو النفي (إذ لا تجتمع
 علامتان)، والأمر نفسه ينطبق على اسم فعل الأمر الذي هو بمعنى الأمر. وإن جوز ذلك ابن جني على
 الحكاية واستدل بقول الشاعر: لا همّام...

¹ - الزجاج (أبو إسحاق بن إبراهيم بن السري ت311هـ)، مفردات معاني القرآن وإعرابه، تحقيق
 عبد الجليل عبده شلبي، سنة الطبع 1424هـ-2004م، دار الحديث، القاهرة، ج3، ص305.
² - الزمخشري (جار الله محمود بن عمر ت528هـ)، الكشف عن حقائق غوامض الترتيل وعيون
 الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج3، ص85. وانظر المزهري في علوم
 اللغة، ج1، ص217. وانظر البيضاوي (ابن عمر بن محمد الشيرازي)، أنوار الترتيل وأسرار التأويل،
 ط1، سنة 2001، بيروت، لبنان، دار صادر، م2، ص653. وانظر الرازي (محمد فخر الدين بن ضياء
 الدين عمر ت604)، مفاتيح الغيب، ط1، 1401هـ-1981م، دار الفكر، بيروت، لبنان، م11،
 ج22، ص112. [لا مساس بوزن فجار وهو اسم علم للمرة الواحدة من المس]. وانظر الطي (شرف
 الدين الحسين بن عبد الله ت743هـ)، فتوح الغيب وهو حاشية الطي على الكشف، تحقيق: عمر
 حسن القيام، ط1، سنة 1434هـ-2013م، ج10، ص

³ - الأعلام نوعان: أعلام ذوات، وأعلام معاني (المصادر: أي علم على المصدر) وهي متباينة منها ما
 جاء على "فعال" كفجار ومساس، ومنها ما يجيء خلاف ذلك كـ"سبحان" علماً "للتسبيح" عند من
 عدّه علماً (فهو مصدر عند بعضهم) ويطلق على هذا النوع من الأسماء مصطلح اسم المصدر: ويراد
 به: المصدر الميمي تجوزاً، واسم المصدر بمعنى المصدر كالكلام بمعنى التكليم وهذان يعملان باتفاق،
 وقسم ثالث هو أسماء المصادر الأعلام وهي لا تعمل. ومنها فعال.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
 بالراء أم بغيرها، ومنه "لا مَسَّاسٍ" علمٌ لِلْمَسَّةِ وهي المرة من المَسِّ؛ يعني أَنَّهُ معدول عن
 مصدر المرة، وهو نوع من المصادر تُعرف باسم المصدر العلم، وهو لا يَعْمَلُ مثل: "لَا
 مَسَّاسٍ". يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿لَا مَسَّاسَ﴾؛ أي لا مماسة ولا إذاية... وقرأ
 أبو حَيَّوَةَ "لَا مَسَّاسٍ" بفتح الميم وكسر السين، وهو معدول عن المصدر كَفَجَّارٍ ونحوه،
 وشَبَّهه أبو عبيدة وغيره بَنَزَالٍ وَدَرَاكِ ونحوه، والشبه صحيح من حيث هي معدولات
 وفارقه في أَنَّ هذه عدلت عن الأمر، وَمَسَّاسٍ، وَفَجَّارٍ عُدِلَتْ عن المصدر»¹.
 يُفهم من كلامه أَنَّ اسم المصدر "مَسَّاسٍ" كَنَزَالٍ وَدَرَاكِ من حيث هي معدولات
 غير أَنَّ "مَسَّاسٍ" عُدِلَ عن المصدر "المَسِّ"، ومثله فَجَّارٍ عُدِلَ عن الفَجْرَةِ.
 ويقول القرطبي: «وأما قول العرب: "لَا مَسَّاسٍ"، مثل: قَطَامٍ، فَإِنَّمَا بُنِيَ على
 الكسر؛ لِأَنَّهُ معدول عن المصدر وهو المَسِّ، وقرأ أبو حَيَّوَةَ: مَسَّاسٍ»².
 فَـ "مَسَّاسٍ" عند هؤلاء اسم مصدر معدول عن المصدر جاء بوزنِ فَعَالٍ الْمَبْنِيِّ.
 ويرى ابن جني خلاف ذلك حيث يقول: «لكن في قراءة من قرأ "لا مَسَّاسٍ"
 نظرا، وذلك أَنَّ مَسَّاسٍ هذه كَنَزَالٍ وَدَرَاكِ وَحَذَارٍ، وليس هذا الضرب من الكلام -
 أعني ما سمي به الفعل - مما تدخل "لا" النافية للنكرة عليه...
 فَـ "لا" إِذَا فِي قَوْلِهِ "لا مَسَّاسٍ" نفي للفعْل، كقولك: لا أَمْسُكَ ولا أَقْرَبُ
 منك، فكأنَّه حكاية قول القائل مَسَّاسٍ كَدَرَاكِ وَنَزَالٍ: فقال: لا مَسَّاسٍ أَي: لا أقول:
 مَسَّاسٍ... ولا بد أن تكون الحكاية مقدرةً، ألا ترى أَنَّهُ لا يجوز أن تقول: «اضْرِبْ
 فتنفي "بلا" لفظ الأمر، لتنافي اجتماع الأمر والنهي، فالحكاية إِذَا مقدرةً معتقدة»³.

¹ - ابن عطية (أبو محمد عبد الحق بن غالب ت546هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،
 تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، سنة 1422هـ-2001م، دار الكتب العلمية، بيروت،
 لبنان، ج4، ص61 و62. وانظر الجواهر الحسان، ج4، ص66.

² - الجامع لأحكام القرآن، م6، ص219، 220. وقد ذكر ابن عطية القراءة لا مساس بالتنوين في
 ج11، ص102. (وهذا يعني اشتراك فعال، وفعال في أداء المعنى الواحد). وانظر أبي حيان، البحر
 المحيط، ج6، ص275.

³ - ابن جني (أبو الفتح عثمان ت292هـ)، المحتسب في تبين شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق:
 علي النجدي ناصف، وعبد الفتاح إسماعيل شلي، ط2، ج2، ص56، و57. وانظر أبي البقاء العكبري

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
 وقال العُكْبَرِي (ت 616هـ) «ويُقرأ بفتح الميم وكسر السين وهو اسم للفعل؛
 أي: لا يَمَسُّني وقيل: هو اسم للخبر؛ أي لا يكون بيننا مُمَاسَّةً»¹.
 يفهم من قول العُكْبَرِي أَنَّ "لَا مَسَّاسٍ" تحتل أن تكون اسماً للفعل، وهو الرأي
 الذي ذهب إليه ابن جني وابن هشام وغيرهما، كما يمكن أن تكون اسماً للخبر²؛ أي اسم
 مصدر كما ذهب إلى ذلك سيبويه والزجاج وغيرهما.
 ويقول صاحب معجم القراءات: «... وقرأ الحسن³ وأبو حيوة⁴ وابن أبي عبلة⁵،
 وقَعْنَب⁶، وأبو عمرو "لَا مَسَّاسٍ"⁷... وهو اسم للفعل؛ أي لا تمسني، وقيل: هو اسم

(616هـ-1219م)، إعراب القراءات الشواذ، دراسة وتحقيق: محمد السيد أحمد عزوز، ط1،
 1417هـ-1926م، ج2، ص89.

¹ - العكبري (عبد الله بن الحسين 616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق سعد كريم الفقي، ط1،
 1422هـ-2001م، دار اليقين، ج2، ص569.

² - اسماً للخبر: الخبر: مصطلح على المصدر وهو من مصطلحات الزجاج.

³ - الحسن البصري (أبو سعيد بن يسار ت110هـ)، إمام زمانه علماً وعملاً، قال عنه الشافعي لو
 أشاء أقول: إن القرآن نزل بلغة الحسن لقلت لفصاحته. انظر: الإمام أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد
 بن زنجان، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، ط5، 1422هـ-2001م، مؤسسة الرسالة،
 بيروت، لبنان، ص70.

⁴ - انظر هامش ص17 من المقال.

⁵ - هو (شمر بن يقظان بن المرتحل ت151هـ)، ثقة، تابعي له اختيار في القراءات وفي صحة إسنادها
 نظر. انظر الاختلاف بين القراءات، ص416.

⁶ - هو قعنب بن أبي قعنب، أبو السمال العدوي البصري، له اختيار في القراءة وشذ به عن العامة
 روى عنه أبو زيد سعيد بن أوس. انظر أحمد البيلي، الاختلاف بين القراءات، ط1، 1408هـ-
 1988م، دار الجليل، بيروت، ص441. نقلاً عن غاية النهاية. وانظر الإمام القرطبي، في الجامع لأحكام
 القرآن، ط الرسالة، ج1، ص80. وقال الإمام الذهبي في المغني ط الأنصاري، ج2، ص472... له
 حروف شاذة في القراءات واسمة قعنب بن هلال.

⁷ - انظر البحر المحيط، ج6، ص375. والعكبري، التبيان، ج2، ص902. وانظر الزجاج، معاني
 القرآن، ج3، ص364. ومعاني القرآن (الفراء)، ج2، ص190. والحرر الوجيز، ج4، ص62. وج10،

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
للخبر أي لا يكون بيننا مماسة، وهو هنا مبني على الكسر، وقال الفراء¹ وهي لغة
فاشية².

وقد عقد سيبويه باباً أسماه "هذا باب ما جاء معدولاً عن حده من المؤنث" وفيه
ذكر أنّ هذا المعدول قد يأتي اسماً للفعل، واسماً للوصف المنادى المؤنث وقد يكون اسماً
للوّصف غير المنادى، وللمصدر، ولا يكون إلّا مؤنثاً لمؤنث، ومن الألفاظ التي جاء بها
في هذا الباب وقال عنها إنّها مصدر كلمة "مَسَّاسٍ"؛ حيث قال: «والعرب تقول أنت لا
مَسَّاسٍ ومعناه لا تَمَسُّنِي ولا أَمَسُّكَ... فهذا معدول عن مؤنث، وإن كانوا لم يستعملوا
في كلامهم ذلك المؤنث الذي عُذِلَ عنه بَدَادٍ وأخواتها...»³؛ أي لم يستعملوا "البَدَّة"
والقول نفسه عند ابن السراج⁴، أمّا ابن هشام فظاهر كلامه أن "لا مَسَّاسٍ" اسم فعل
أمر، ودليله على ذلك قولهم للعائر إذا دعوا عليه بأن لا يرتفع "لَا لَعَا" ثمّ عرض لرأي
الفراء في معانيه، وهو أنّ من العرب من يذهب "بلا مَسَّاسٍ" مذهب دراك و"نزال"، وأنّه
جاء في كتاب "ليس في كلام العرب" لابن خالويه أن "لا مَسَّاسٍ" مثل: دَرَاكَ "ونَزَالٍ"
وهذا من غرائب اللغة، وحمله الجوهري والزمخشري على أنّه من باب قَطَامٍ، وأنّه معدول
عن المصدر⁵.

ص84. والجامع لأحكام القرآن، ج11، ص241. وجمع البيان، ج16، ص138. وإعراب القرآن
للنحاس، ج2، ص357.

¹ - الفراء، معاني القرآن، ج2، ص190.

² - عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، دار سعد الدين، دمشق، ط1، 1422هـ-2002م، ج5،
ص490.

³ - الكتاب، ج3، ص275. وبَدَادٍ من بَدَدَهُ - يَبْدُدُهُ - بَدَأَ: إذا فرقه من باب قتل، والتثقييل مبالغة
وتكثير أي بَدَدَهُ - يَبْدُدُهُ - إذا فرّقه. انظر المصباح المنير، ص29.

⁴ - ابن السراج (أبو بكر محمد بن سهل ت316هـ)، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي،
ج2، ص89، 90.

⁵ - ابن هشام (أبو عبد الله جمال الدين الأنصاري ت761هـ) شذور الذهب، حققه: ح.
الفاخوري، دار الجيل، بيروت، ص111.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة
 "ولا مَسَّاسٍ" في نظر ابن هشام اسم فعل أمر، وقد استدل على ما ذهب إليه
 بقَوْلِي الفراء، وابن خالويه اللذان ذهبا باللفظ مذهب "دَرَاكٍ"، و"نزال".
 وقد عدت إلى معاني القرآن للفراء فلم أقف على النص كما أورده ابن هشام،
 وإنما قوله «أن لا مساس لغة فاشية وهي مثل نزال ونظار من الانتظار»¹.
 فدراك لم تكن من أمثله كما لم أجد ما عزاه ابن هشام لابن خالويه، في كتاب
 ليس في كلام العرب!!

أقول: وقد عدّ ابن هشام "لا مَسَّاسٍ" اسم فعل أمر، وهو الرأي الذي ذهب إليه
 ابن جني، والصاغاني وغيرهما من النحاة.
 أمّا الزمخشري فعَدَّ "لا مَسَّاسٍ" اسماً عَلَمًا معدولاً عن الْمَسَّةِ، وكذا الجوهري، في
 حين اعتبره ابن عطية اسمَ مصدر معدولاً عن المصدر (الْمَسَّ) "فَمَسَّاسٍ" بفتح الميم اسم
 يدل على المصدر، ويجري عليه من الأحكام ما يجري على بعض الأعلام من البناء أو
 المنع من الصرف نحو: بَرَّةٌ غير مصروف. بمعنى الْمَبْرَّةِ، وَفَجَارٍ مبنياً على الكسر. بمعنى
 الفجور².

وقد سُبِقَ "مَسَّاسٍ" في قراءة الأعمش - بفتح الميم وكسر السين - "بلا" النافية
 للجنس. والسؤال: هل تدخل "لا" النافية للجنس على الاسم العلم المصدر المعرفة المؤنث
 أم لا؟

أقول: النحويون البصريون والكوفيون عدا الكسائي والفراء لا يميزون دخول
 "لا" النافية للجنس على المعرفة، بل يكون دخولها على النكرات «"فلا" لا تعمل إلا في
 النكرة من قِبَلِ أَنَّهَا جواب، فيما زعم الخليل رحمه الله في قولك: هل مِنْ عَبْدٍ أو جارية؟
 فصار الجوابُ نكرةٌ كما أنَّه لا يقع في هذه المسألة إلا نكرة»³، ويقول أبو حيان في

¹ - معاني القرآن، ج2، ص190.

² - صلاح الدين الزعبلوي، مع النحاة وما غاصوا عليه من دقائق اللغة، وأسرارها، منشورات اتحاد
 الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ص274.

³ - الكتاب، ج2، ص275.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة مصحوب "لا": «وَأَمَّا إِذَا كَانَ مَعْرِفَةً فَالْإِجْمَاعُ مِنَ الْبَصَرِيِّينَ عَلَى أَنَّ "لا" لَا تَعْمَلُ فِيهِ، وَأَجَازَ الْكُوفِيُّونَ بِنَاءَ الْأَسْمِ الْعِلْمِ سِوَاءَ أَكَانَ مَفْرَدًا... أَوْ مُضَافًا كُنْيَةً... فَإِنْ كَانَ مُضَافًا إِلَى اللَّهِ وَالرَّحْمَنِ... أَجَازُوا أَنَّ تَعْمَلَ "لا" فِيهِ... وَمِنْ كَلَامِهِمْ "قَضِيَّةٌ وَلَا أَبَا حَسَنِ لَهَا"، "إِذَا هَلَكَ كَسَرَى فَلَا كَسَرَى بَعْدَهُ"، وَهَذَا وَنَحْوُهُ عِنْدَ الْبَصَرِيِّينَ مَوْجُودٌ بِالنُّكْرَةِ... وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: "لَا مَسَاسَ" ... فَقَالَ -نَقْلًا عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْفَارِسِيِّ-: لَيْسَ التَّعْرِيفُ لَهَا بِتَمَكُّنٍ، أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ "لَا مَسَاسَ"، وَلَمَّا لَمْ تَخْتَصْ، وَشَاعَ اسْتِعْمَالُهَا جَرَتْ بِمَجْرَى النُّكْرَةِ فَسَاغَ دُخُولُهَا عَلَيْهَا»¹.

يفهم من كلامهم إنكارهم لمجيء اسم "لا" النافية للجنس لمعرفة، وما جاء منه معرفة أُوْلَ بنكرة، وقد علق "سلمان محمد سلمان" على تعليقات النحاة في إنكارهم لمصحوب "لا" المعرفة، وَلَيْتَهُمْ لَأَعْنَقَ النُّصُوصَ الصَّحِيحَةَ بِتَأْوِيلَاتِهِمُ الْمُفْتَعَلَةَ، عُلُقَ قَائِلًا: «وَكَانَ الْأَجْدَرُ أَنْ تَتَّسِعَ قَوَاعِدُ النُّحَاةِ لِلنُّصُوصِ الصَّحِيحَةِ، فَيُقَالُ مِثْلًا: إِنَّ "لا" تَدْخُلُ عَلَى النُّكْرَاتِ كَثِيرًا وَعَلَى الْمَعَارِفِ قَلِيلًا»².

والنتيجة التي نخرج بها من خلال هذا البحث هي:

* أنه لا شيء من أسماء أعلام المصادر، ولا أسماء أفعال الأمر بوزن "فَعَالٍ" في القرآن الكريم، وإثما وردت به قراءة الأعمش الشاذة، لقوله تعالى: ﴿لَا مَسَاسَ﴾. وقد اتفق جمهور العلماء على جواز الاحتجاج بها في الدراسات اللغوية.

¹ - أبو حيان الأندلسي (546هـ)، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وتعليق: مصطفى أحمد النماس، ط1، سنة 1408هـ-1987م، مطبعة المدني، مصر، ج2، ص170، 171. [شرط تختم عملها عمل "إن" ألا تتكرر... وأن يقصد بها خلوص النفي العام. فإن لم يقصد لا تعمل...]. ص164.

وانظر: ابن مالك (جمال الدين محمد بن عبد الله الأندلسي ت672هـ)، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، ط1، سنة 1410هـ-1990م، دار هجر، ج2، ص52 و62.

² - سلمان محمد سلمان القضاة، القضايا النحوية في مخطوطات وكتب إعراب الحديث النبوي، سنة 1426هـ-2006م، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ص121.

ما جاء على "فَعَالٍ" في القرآن الكريم ----- أ. عزيزة سلولة

* احتمال "فَعَالٍ" أن يكون اسم فعل أمر، وهذا رأي ابن جني وابن هشام وغيرهما، كما يحتمل أن يكون اسم مصدر علما معدولاً عن المرة، وهذا الرأي ذهب إليه سيبويه والنخشي وابن الحاجب وغيرهم، وهذا الاحتمال يقودنا إلى فائدة وهي:

* جواز دخول "لا" النافية للجنس على الاسم المعرفة؛ لأنَّ "لا مَسَّاسٍ" اسم معدول عن المَسَّة معرفة لمؤنث، وإن قلَّ وُرُودُها في كلام العرب.

* دلالة الصيغة التي عُذِلَ إليها على معنى إضافي، وهو المبالغة والتوكيد زيادة على المعنى الأصلي، وهو الدلالة على الحدث.

* من معاني "فَعَالٍ" المعدولة عن المصدر "المُبَاعَدَةُ" و"التَّرْكُ". وهو المعنى الذي أفادته كلمة "لا مَسَّاسٍ".

* اشتراك فَعَالٍ ، وَفَعَالٍ وَفَعَالٍ فِي أَدَاءِ مَعْنَى الْمُبَاعَدَةِ .

سيمبائيت النص الموازي في رواية دم الغزال (العنوان أمودجا)

١. فريد حليمي

المدرست العليا للأساتذة - قسنطينة

الملخص:

ترمي هذه الدراسة لقراءة العنوان باعتباره علامة لسانية، وشفرة أدبية في رواية "دم الغزال" لـ "مرزاق بقطاش" هذه الرواية التي تمخضت عن أحداث الراهن السياسي في الجزائر في سنوات التسعينيات؛ راهن الإرهاب والقتل وسفك الدماء فكان العنوان بذلك شفرة أدبية تتغذى من هذا السياق. فتجرح بذلك هذه الدراسة لرصد العلاقة بين صناعة العنوان وهذا الراهن السياسي.

Abstract:

This study aims to read the title as a linguistic sign, and a litterature code in Merzak BAGTACH's novel «DAM ELGHAZEL». This novel was the result of the actual politic events in the years of ninties in Algeria, where terrorism and murder are the daily headlines. So, the title was considering as a litterature code witch feeds on that context, that is whay, this study seems to observe the relationship between «terminology»(titles making) and the politcal fact.

تحديد نظري:

للاهتمام بعلم العنوان جذور تعود إلى انتشار النقد البنيوي في الستينيات، حيث إنَّ العنوان باعتباره عتبة من عتبات النص لم يكن له وللعنات الأخرى اهتمام « قبل توسع مفهوم النص، ولم يتوسع مفهوم النص إلا بعد أن تمَّ الوعي والتقدّم في التعرف على مختلف جزئياته وتفصيله، ولقد أدى هذا إلى تبلور مفهوم التفاعل النصي وتحقّق الإمساك بمحمل العلاقات التي تصل النصوص بعضها ببعض، والتي صارت تحتل حيزا هاما في الفكر النقدي المعاصر، فكان التطور في فهم النص والتفاعل النصي مناسبة أعمق

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

لتحقيق النظر إليه باعتباره فضاء، ومن ثم جاء الالتفات إلى عتباته¹ وعليه كان لتحوّل هذه النظرة دور في ميلاد علم جديد وتوجّه نقدي يتغذّى من خلفيات إبستيمولوجية مختلفة عما كانت عليه حيث أصبح مخاض النص نتاج جملة من عناصر ملتفة حوله ، تحيل إلى قصدية ما في وضع ما يحيط بالنص فصار الاهتمام « بمجموع النصوص التي تحفّز المتن وتحيط به من عناوين وأسماء المؤلفين والإهداءات والمقدمات والخاتمات والفهارس والحواشي وكل بيانات النشر التي توجد على صفحة غلاف الكتاب وعلى ظهره»² ويُرجع جل النقدة الريادة في هذا العلم الذي يهتم بما يحيط أو يوازي النص "لجيرار جينيت" Gerard Genette فهو الذي أطلق عليه اسم "النصوص الموازية" les Paratextes لكن يبقى لهذا العلم إرهاصات أولى سبقت "جيرار جينيت" في الإشارة والإلحاح على أهمية هذه النصوص الموازية وقد رصد "عبد الحق بلعابد" بعض هؤلاء الذين أشاروا لهذا العلم ومن بينهم³

■ ك. دوشي في مقالته التي نشرها في مجلة الأدب سنة 1971 "من أجل سوسيو نقد" حيث تعرض لمصطلح المناص

■ ج. دريدا في كتابه "التشتيت 1972" و هو يتكلم عن "خارج النص" Hors Livre

■ ج. دوبوا في كتابه:

L'assommoir de Zola : Société discours Idéologie 1973

■ فيليب لوجان في كتابه "الميثاق السبر ذاتي 1975" تعرض لما أسماه حواشي أو أهداب النص

■ م. مارتان بالتار في كتابه المشترك حول: L'écrit et les écrits problèmes 1979 d'analyse et considération didactiques. وهذا كتاب خاص بالمقرر الدراسي

¹ - عبد الحق بلعابد: عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناص)، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص14

² - عبد الرزاق بلال: مدخل إلى عتبات النص "دراسة في مقدمات النقد العربي القديم إفريقيا الشرق - المغرب - سنة 2000، ص 21، 22.

³ - عبد الحق بلعابد: عتبات جيرار جينيت "من النص إلى المناص" ص 29، 32

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

الأوروبي لتعليم اللغات الحية حيث استعمل هذا الكتاب مصطلح المناص بدقة ومنهجية تشبه إلى حد كبير طريقة فهم جيرار جينيت له.

- كتاب "A.Compagnon" حول الاقتباس المسرحي سنة 1979 تعرض لمعنى المناص حيث كان يحدد مصطلح "الكتابة المحيطة perigraphie" كمنطقة تواسط بين خارج النص والنص

- "هنري ميترون" في مقال حول "العنونة 1979" وفي كتابه "خطاب الرواية 1980" في حديثه عن المناطق المحيطة بالرواية

وعليه فالاهتمام بهذا الموضوع كان موجودا لدى النقاد ولعل "جيرار جينيت" استفاد مما قدمه هؤلاء في جميع أفكاره وحسن فهمه لهذا المجال، فكان تأسيس هذا العلم «في النصف الثاني من عقد الثمانينيات، وذلك بعد أن أشيع خطاب الشعرية وصف المقولات الجوانية "الجوهرية" لمفهوم النص في تجريده أو تجنيسه الشعري أو السردى»¹ والمقصود هنا نظرة البنيويين للنص لأنهم اهتموا كثيرا بالنص من الداخل، فاهتموا بالإنزياح والتبئير والنظم وغيرها وتوصلوا في الأخير إلى أن هذه المقولات الجوانية غير كافية لوصف النص «بل لا بد كذلك من التساؤل عن مجموع العناصر التي تجعل من النص كتابا أي العناصر التي تساند النص وتصاحبه في رحلة اكتساب "الحضور" والهوية الثقافية النوعية، ضمن تداولية عامة أو خاصة، وهي في مجموعها تمثل وسائل انخراط النص في المؤسسة الأدبية، والكتابة في المجتمع الثقافي؛ إنها جملة عناصر تحيط بالنص وتمدده -تحديدا- من أجل تقديمه بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، وأيضا بمعناها القوي أي جعل النص حاضرا وذلك لتأمين حضوره في العالم وتأمين تلقيه واستهلاكه في هيئة كتاب»² له قيمة تداولية.

من هنا بدأت تبلور رؤية مفادها تقديم النص والحرص على كل ما يفيد في تقديمه وتمييزه.

¹ - نبيل منصر: الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، ط1، 2007، ص25

² - المرجع نفسه: الصفحة نفسها

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

برز "جيرار جينيت" في هذا المجال واستطاع أن يخوض فيه باستمرار وانتظام معرفي لأنّ جلّ أعماله النقدية جاءت وفق تسلسل منهجي، فكتاب "عتبات" 1978 الذي يعتبر أشهر كتاب تطرق للنصوص الموازية "يحيلنا في أول هوامشه إلى كتاب "أطراس" والذي يحيلنا هو الآخر في هامشه إلى كتابه "مدخل إلى النص الجامع"¹ فقدم بذلك دراسات قيمة حول النص وما يحيط به فخلص إلى ما أسماه بـ "المتعاليات النصية" أو عبر النصية "La transtextualité" ومن خلالها ميّز بين خمسة أنواع «تمثّل نمذجة تجريدية وصفية للموضوع الجديد للشعرية البنيوية»² وهذه الأنواع هي:³

1. **التناس Intertextualité**: ويأخذ مستويين، مستوى أول يتمثل في حضور فعلي داخل النص الأصلي كالأستشهاد مثلاً وحضور غير مصرح به كالسرقة الأدبية ومستوى ثاني يتمثل في حضور تلميح يستدعي الوعي النقدي الحاد.

2. **النص الموازي paratexte**: وهو شبكة عناصر نصية وخارج نصية تصاحب النص وتحيط به، لتجعله قابلاً للتداول

3. **النص الواصف Meta_texte**: وهو نص يمثل خطاباً نقدياً حول العمل الأدبي، حيث يحلل ويعلق عليه، فيكون خارج فضاء النص الأصلي.

4. **النص اللاحق Hybertextualité**: وهو كل علاقة تتحقق بين نصين أحدهما لاحق والآخر سابق، ومن الروابط التي يتحقق بها التحويل أو التحريف؛ المحاكاة الساخرة "Parodie" أو المعارضة "pastiche".

5. **النص الجامع L'architextualité**: وبه تكتمل العلاقة بين النص الأصلي وما يربطه بنصوص أخرى من جنسه فالنص ينتمي إلى جنس كبير وجامع لنصوص كثيرة قد يكون قصة رواية دراسة....، فتختلف المتون والجنس واحد، وهذا رابط دائم للنص في شكله البنيوي.

¹ - عبد الحق بلعابد: عتبات جيرار جينيت، ص 32

² - نبيل منصر: الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، ص 21

³ - Gérard Genette: palimpseste « la littérature au Second degré, seuil 27 rue jacob- paris VI-,1982,p8-11

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

وعليه فالملاحظ أن كل ما تطرق إليه "جينيت" وميزه يختص بشعرية بنيوية صرفة والذي يهمنا في هذا كله هو "النص الموازي" لأنّ العنوان نص مواز هذا المصطلح الذي كابد إسهالا حادا حين طالته يد الدارسين العرب وقد استطاع "جميل حمداوي" رصد جملة من المصطلحات العربية التي حاولت أن تقارب معنى هذا المصطلح الغربي paratexte الذي قال به "جينيت" ومن بين ما رصده جميل حمداوي ما يلي: ¹

■ ترجم "سعيد يقطين" المصطلح بـ "المناسبات" في كتابه "القراءة والتجربة" وفي كتابه "انفتاح النص الروائي" بـ "المناس"

■ ترجم "محمد بنيس" المصطلح بـ "النص الموازي"

■ ترجم "فريد الزاهي" المصطلح بـ "الحيط الخارجي أو محيط النص"

■ ترجم "عبد الرحيم العلام" المصطلح بـ "الموازيات"

■ ترجم "محمد الهادي المطوي" المصطلح بـ "الموازية النصية أو الموازي النصي"

■ ترجم "عبد الوهاب ترو" المصطلح بـ "النصوصية المرادفة"

■ ترجم "محمد خير البقاعي" المصطلح بـ "الملحقات النصية"

■ ترجم "المختار حسني" المصطلح بـ "الترافق"

ولعلّ أشهر ترجمة هي "النص الموازي" لأنها تحيل لنصوص توازي النص الأصلي

لخدمته وتقديمه.

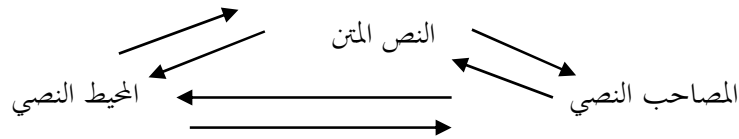
يبرز "النص الموازي" في فضاء فيزيائي معين في الكتاب، لهذا يقسم "جيرار جينيت" النص الموازي إلى قسمين "المصاحب النصي Epitexte والمحيط النصي PériTexte يقول "نبيل منصر" محلا هذا التمييز الذي قال به "جينيت" >>المصاحب النصي ويشمل بالضرورة كل خطاب مادي، يأخذ موقعه داخل فضاء الكتاب مثل العنوان أو التمهيد ويكون أحيانا مدرجا بين فجوات النص، مثل عناوين الفصول أو بعض الإشارات (...). المحيط النصي ويشمل كل عناصر النص الموازي الذي تتموضع

¹ - جميل حمداوي: لماذا النص الموازي، مجلة الكرمل، عدد 88، 2006، ص 12-13

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي
بصفة دائمة أو مؤقتة خارج الكتاب، وترتبط معه بعلاقة شرح أو تأويل أو تعليق أو حوار، إنها نصوص موازية تدور حول النص»¹

ومنه فالفيصل بين النوعين -المصاحب النصي والمحيط النصي- هو الفضاء الفيزيائي لكل واحد منهما، فالمصاحب النصي ما كان فضاءه من فضاء النص الأصلي أما المحيط النصي فما كان فضاءه خارج فضاء النص الأصلي لكن رغم بعده فيزيائيا إلا أنه متصل بالنص الأصلي -، فوجود المحيط النصي رهين بوجود النص الأدبي لكن ميلاده بعد ميلاد النص الأدبي أما ميلاد المصاحب النصي فيكون بميلاد النص الأصلي وقبل ميلاد المحيط النصي

أما العلاقة بين هذه النصوص فهي علاقة تكامل ويمكن توضيحها بهذا المخطط:



يعطي المصاحب النصي للنص كما يأخذ منه؛ فهو يعطيه حين يعرف ويشهر به، ويأخذ منه حين يفهم موضوعه فيحدد مساره المقيد بموضوع النص حيث لا يمكن الخروج عنه.

أما المحيط النصي فيعطي النص الأصلي حين يقومه ويقيّمه ويثمنه فيعري بقراءته ويطلع مكانا الجمال فيه فيأخذ منه موضوعه وهذا قاسم مشترك بين المصاحب النصي والمحيط النصي.

وحين يتعامل المحيط النصي مع المصاحب النصي يصبح المصاحب النصي بمثابة نص أصلي لكن تدرس المصاحبات النصية دائما تحت ظل النص الأصلي حيث لا يمكن عزله ولا الاستغناء عنه، لأنّ ما تقول به المصاحبات النصية دائما يكون لأجل النص الأصلي. فالعنوان مثلا اختزال للنص الأصلي ولا يمكن مقارنته إلا بالعودة للنص

¹ - نبيل منصر: الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، ص 27.

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي
الأصلي ويبقى دائما ما يعطيه المصاحب النصي والمحيط النصي للنص الأصلي أكثر مما يأخذوه.

يعتبر العنوان إذن مصاحبا نصيا ذا أهمية كبيرة، وعلى أهميته استطاع أن يستجمل تحت ظلال علم دقيق ممنهج احتضنه ليحسن استثماره ومقارنته إنه "La Titrologie" أو "علم العنوان" أو "التيتولوجيا" أو "العنوانيات" كما يحلو لـ "عبد الحق بلعابد" تسميته، وقد علّل هذا الاصطلاح قائلا « قابلنا مصطلح Titrologie بمصطلح العنوانيات جريا على القياس المصطلحي لسانيات، سيميائيات، تداوليات، فالألف والتاء هي للجمع وهي العلمية أيضا»¹

وقد ظهر هذا العلم في أوروبا وبدأت تظهر إرهاباته «سنة 1968 من خلال دراسة للعالمين الفرنسيين فرانسوا فروري وأندري فونتانا تحت عنوان "عناوين الكتب في القرن الثامن عشر" ونشرت هذه الدراسة في مجلة "Langues" رقم 11»² ثم ظهرت دراسات معتبرة عن العنوان إيمانا منهم باختلاف وتباين العناوين بين الحقبة الكلاسيكية والرومانسية حيث لاحظوا سمات فارقة تستأهل للدراسة، ومن بين هؤلاء المشتغلين:³
- "شارل كريفال" من خلال كتابه "إنتاج الاهتمام الروائي؛ الذي يضم فصلا مخصصا لـ "قوة العنوان" سنة 1973.

- "كلود دوشي" من خلال مقال "البنت المتروكة والوحش الإنساني، عناصر العنونة الروائية سنة 1973.

- "ليوهويك" من خلال كتابه "علامة العنوان"

ويرجع الباحثون الريادة في تأسيس هذا العلم للناقد الفرنسي "ليوهويك" يقول "جميل حمداوي" «ويبقى ليوهويك Leo Hoek المؤسس الفعلي لعلم العنوان؛ لأنه قام

¹ - عبد الحق بلعابد: عتبات، ص 66

² - الطيب بودريالة: قراءة في كتاب سيمياء العنوان لبسام قطوس، الملتقى الدولي الثاني "السيمياء والنص الأدبي"، جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، قسم الأدب العربي، أبريل 2000، ص، 28

³ - المرجع نفسه: الصفحة نفسها

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

بدراسة العنونة من منظور مفتوح يستند إلى العمق المنهجي والاطلاع الكبير على اللسانيات ونتائج السيميوطيقا وتاريخ الكتاب والكتابة فقد رصد العنونة رسدا سيميوطيقيا من خلال التركيز على بنائها ودلالاتها ووظائفها¹ ولعل ما ذكره "جميل حمداوي" كاف لاعتبار المنجز علما دقيقا له آلياته ومصطلحاته التقنية ومرجعياته المعرفية فـ "ليوهويك" يعرف العنوان بأنه «مجموع العلامات اللسانية التي يمكن أن تدرج على رأس نص لتحده، وتدل على محتواه العام، وتعرف الجمهور بقراءته»²، فالملاحظ من هذا التعريف اعتبار العنوان علامة لسانية ذات صلة وطيدة بالنص تحده وتحتزل مضمونه وتشهر وتغري قراءه، وهذه كلها محطات تؤهل العنوان وتثير شبق الاكتشاف ولذة المعرفة، ولأنه -العنوان - علامة، فهو يبحث عمّن يفك شفراته.

وخير أنيس في هذا هو المنهج السيميائي لأن «السيمائية لا تبحث عن الدلالة فحسب، بل أيضا عن طرق تشكيلها، فإنّ الدارس للعنوان بالإضافة إلى بحثه عن الدلالة يحفز بنية العنوان ومضامينه للوقوف على طريقة مبدع النص في صنع عنوانه، ولا مناص للدارس هنا من اللجوء إلى التأويل»³ والتأويل استحضار «العمل الفني باعتباره نظاما ونسقا يقتضي أن يعالج معالجة منهجية أساسها أن دلالة أية علامة مرتبطة ارتباطا بنائيا لا تراكميا بدلالات أخرى»⁴ وهذا يحيلنا تحديدا إلى قصدية العنوان، وعدم اعتباطيته ومدى إبداعيته وأهميته.

¹ - جميل حمداوي: مقارنة العنوان في النص الروائي، مجلة الكلمة، السنة الأولى، عدد 2، 1993، ص، 2

² - Leo H. Hoek: la marque du titre" dispositifs sémiotiques d'une pratique textuelle, mouton, paris - la Haye, 1981, p17

³ - أحمد فنشوبة: دلالة العنوان في رواية "ذاكرة الجسد" لأحلام مستغانمي، الملتقى الوطني الثاني، السيميائية والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر بسكرة - كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، قسم الأدب العربي 15، 16 أفريل 2002، ص81

⁴ - جميل حمداوي: مقارنة العنوان في النص الأدبي، ص 4

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

يرى رشيد الإدريسي أنه على عتبة أي كتاب تقف مكونات مختلفة يمكن تقسيمها إلى قسمين: عرضي وأساسي، عرضي تمثله المقدمة والخاتمة، وأساسي يمثل العنوان واسم المؤلف¹

وعليه فالعنوان عتبة أساسية لأنه يتعدى كونه تشكيلا بصريا فحسب، بل هو «دلالات تضارع النص، إذ له بنيته الإنتاجية التوليدية، (...) من هنا يمثل العنوان أولى محطات الصراع مع القارئ (المعني)، إنه عبارة أخرى الواجهة الحجاجية Façade Argumentative للنص كما أنه من أهم العناصر التي يتم من خلالها تكييف القارئ Conditionnement du lecteur وتهيئته للطرح المقدم. أضف إلى ذلك أن نصية العنوان ومحمولاته تدل على مستوى وعي الكاتب بروافده التناسية من جهة وبدرجات مخاطبيه من جهة ثانية، وهذا الأخير أمر مهم»²، ومن المدونات التي استثمرت هذه العدة اللوجيستكية؛ رواية "دم الغزال" لـ "مرزاق بقطاش" فما هي سيميائية العنوان في هذه الرواية؟ وما علاقة العنوان الرئيسي بالمتن؟ وكيف تعالقت العناوين الفرعية مع المتن ومع السياق؟ وهل في الرواية استثمار لآليات التشكيل البصري؟

رواية "دم الغزال" لـ "مرزاق بقطاش"

– العنوان الرئيسي : دم الغزال – العنوان التجنيسي : رواية – العناوين

الفرعية:

العنوان الفرعي	الصفحة من.....إلى.....
1) وما قتلوه وما صلبوه...	من ص 01 إلى ص 40.
2) منطقة الأنبياء	من ص 41 إلى ص 97
3) مرزاق بقطاش	من ص 99 إلى ص 158

¹ – رشيد الإدريسي: سيمياء التأويل بين العبارة والإشارة، المدارس-الدار البيضاء- ط3، سنة 2000، ص 194

² – محمد سالم الأمين الطلبة: مستويات اللغة في السرد العربي المعاصر (دراسة نظرية تطبيقية في سيمانطيقا السرد)، الانتشار العربي، بيروت – لبنان- ط1، سنة 2008، ص 135

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

- بنية العنوان الرئيسي :

يعتبر العنوان على المستوى اللغوي تركيباً إضافياً "دم" + "غزال" حيث استطاعت لفظة غزال إزالة الإبهام والغموض عن لفظة دم فأزالت عنه التعميم بتعريفها، لينتقل بذهن القارئ بهذا "المضاف إليه" نحو دلالات محددة تنطوي تحت حقل دلالي معين رغم ضيق حقلها المعجمي، وعليه فالعنوان من حيث تركيبه النحوي، فهو فقير نحويًا مستغن عن المعجم مقتصد في توظيفه مؤمن بقلة اللفظ وغزارة المعنى.

- العنوان كبنية لها دلالاتها الخاصة:

استثمر عنوان هذه الرواية أنموذجاً حدده المشتغلون على "علم العنوان" la titrologie ويتمثل هذا الأنموذج في العنوان الدال على اسم والاسم في هذا العنوان هو اسم حيوان حيوان أليف جميل أنيق إنه الغزال، فهل "مرزاق بقطاش" من خلال هذه الرواية يحكي غزالاً مات أو قتل؟ أم الغزال في النص رمز ودلالة؟ وعليه هل هذا العنوان حرفي اشتعالي مباشر؟ أم عنوان رمزي تأويله يحتاج قراءة وفك شفرات أدبية في النص؟ وهل هو عنوان موضوعاتي؟ أم عنوان خبري؟. تبقى دلالة العنوان غائبة، غامضة، تحتل تلك التأويلات، الأمر الذي يدفع القارئ إلى تحديد دلالة للعنوان، من خلال البحث في تعالقه مع النص اللاحق دلاليًا ولغويًا، فالعنوان والنص يشكلان بنية معادلة كبرى، بمعنى أن النص هو المولد الفعلي لأبعاد العنوان الدلالية والفكرية وذلك بمعرفة تناصية العنوان مع النص.

• القراءة السياقية للعنوان:

1- القراءة الداخلية:

من خلال قراءة رواية "دم الغزال" نجد لها من مائة وثمان وخمسين صفحة (158)، تشتمل على ثلاثة عناوين فرعية هي: على الترتيب ((وما قتلوه وما صلبوه... منطقة الأنبياء... مرزاق بقطاش)).

أي إن هذه العناوين الفرعية هي التي تحتزل الرواية وفهمها يمكن من فهم الرواية وفهم العنوان الرئيسي، وعليه كيف تعالقت هذه العناوين الفرعية مع المضمون؟.

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

• تعالقات العناوين الفرعية مع المضمون :

1- العنوان الفرعي الأول: "وما قتلوه وما صلبوه".

"وما قتلوه وما صلبوه" عنوان فرعي بنيته اللغوية عبارة عن جملة خبرية اعتمدت النفي تتناص مع القرآن الكريم، حيث يستحضر السامع قصة عيسى عليه السلام، يقول تعالى: (...وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم...) ¹ فمن الذي لم يقتل، ولم يصلب عند "مرزاق بقطاش" في روايته؟.

يستهل الكاتب هذه الرواية -دم الغزال- بهذا العنوان الفرعي ((وما قتلوه وما صلبوه)) بوصف لمكان تحفه النباتات الخضراء الجميلة والمساحة الكبيرة الواسعة إنها المقبرة حيث يقول « المقبرة مترامية الأطراف، تضم في حناياها العدد العديد من أبناء مدينتنا البحرية الضخمة» ² والظاهر أن هذه المقبرة هي مقبرة العالية بالجزائر العاصمة، حيث يصف جنازة ، وكانت لرجل مهم لأنه قال «جاؤوا لكي يدفنوا شخصية عظيمة في هذا المكان» ³ والكاتب وهو يصف هذه الجنازة يظهر انزعاجه ومقته للحاضرين حيث استند على أسلوب فيه سخرية ولوم وعتاب، ومن تعابيره الدالة على ذلك «النخبة السياسية كلها موجودة في جانب هذا المربع، عفوا اللعنة السياسية كلها مبثوثة في هذا المكان» ⁴، أما الشخصية العظيمة التي ماتت، بل التي قتلت هي شخصية الرئيس الجزائري الراحل (محمد بوضياف) لأنه يقول «جاؤوا اليوم لكي يدفنوا شخصية عظيمة، شخصية رئيس الدولة نفسه بعد أن نال الرصاص من قفاه وظهره» ⁵ ... والكاتب من خلال هذه الرواية يحمل الحاضرين في الجنازة مسؤولية قتله حين يقول: « فأين الغرابة إذن في أن يدخل لهذا المربع إلا من اتفقوا على أن يكون فيه» ⁶.

¹ - سورة النساء الآية 157

² - مرزاق بقطاش دم الغزال .، رواية، دار القصبة للنشر، - الجزائر - سنة 2002، ص07

³ - المصدر نفسه: ص08

⁴ - المصدر نفسه.ص10

⁵ - المصدر السابق: ص09

⁶ - المصدر نفسه: الصفحة نفسها

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

يبقى مقتل الرئيس (محمد بوضياف) جريمة حضارية على تعبيره، وقضية مفتوحة ستبقى للأجيال القادمة، وعليه فهذا المتن الروائي المحدد من الصفحة الأولى إلى الصفحة الأربعين، والموسوم بعنوان ((وما قتلوه وما صلبوه))، يتحدث عن قضية تاريخية سياسية في الجزائر، هي مقتل الرئيس (محمد بوضياف) -رحمه الله- والذي اعتبره من الشهداء الأبرار.

من هنا تتضح إشعاعات العنوان الفرعي ((وما قتلوه وما صلبوه)) الدلالية فالعنوان إحياء بقيمة المقتول ومكانته فموت الجسد لا يعني نهاية الإنسان العظيم، فالكاتب استحضر قصة عيسى عليه السلام، ونحن نعلم أن عيسى عليه السلام، رفع إلى السماء، ولم يمت ولم يحبس جسده، لكن (محمد بوضياف) مات جسده وسكن قلبه لكن القاسم هنا هو بقاء الفعالية وبقاء القيمة، وبقاء التحقيق، وبقاء الجريمة، لذلك فمن إحياءات العنوان أيضا الغدر والتعسف.

وعليه فهذا العنوان الفرعي الذي يحكي قصة مقتل الرئيس (محمد بوضياف) من خلال مشهد دفنه، يبين القيمة الحقيقية للرجل من خلال تناصه مع قصة عيسى عليه السلام، حيث ظل من بعث فيهم وهو الهادي، كذلك ما حدث مع الرئيس، ودليل هذا التصور أن الكاتب يستحضر في آخر هذه القطعة الشريفة لهذا- وبعبارة واحدة -الفتنة الكبرى بين المسلمين ومقتل عمار بن ياسر حيث يقول «تقتلك الفئة الباغية»¹ والرسول -صلى الله عليه وسلم- يقول «ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوه إلى الجنة ويدعونه إلى النار»² وعليه فعنوان ((وما قتلوه وما صلبوه)) عنوان يوحى بقيمة الرئيس (محمد بوضياف)، وشناعة الموقف، وتأزم الأوضاع لأن مقتل الصالح نقمة، ونكسة حضارية وفكرية، أمّا العلاقة بين العنوان الفرعي ومتمنه فهي علاقة تكامل لا يمكن استيعابها إلا باعتماد مبدأ التأويل والاستناد على الحاضر من الدوال من علامات ورموز مستوحاة من

¹ - المصدر نفسه: ص40

² - الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي: البداية والنهاية، المجلد 2، دار البيان العربي - الأزهر درب الأتراك- سنة 2006، ص 223

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حلبي
الدين والتاريخ كقصّة المسيح عيسى عليه السلام، ومقتل (عمار)، ومعرفة أحوال الجزائر
في مرحلة التسعينيات فهذه دائما العدة اللوجيستكية لمقاربة العنوان.

2/ العنوان الفرعي الثاني : "منطقة الأنبياء":

"منطقة الأنبياء" عنوان فرعي، بنيت اللغوية عبارة عن تركيب إضافي حيث يحدد
المضاف إليه معنى المضاف مبعدا إياه عن التعميم القائم أما دلالته، فهو عنوان يدل على
مكان، إنه منطقة خير خلق الله كلهم ؛ الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، فيتناص
العنوان بهذا مع الدين وما يحمله من قدسية وإجلال وتعظيم، فما إيجاءات هذا العنوان
الفرعي؟.. يسترسل الكاتب في وصف الحدث؛ مقتل الرئيس (محمد بوضياف) من
خلال مشهد دفنه، حيث يبين فظاعة الحدث، أين اضطر الروائي لتغيير وجهة الكتابة،
مكرها غير باغ، ملتزما غير ملزم يقول : «...الرصاصات التي انطلقت لتحترق ظهر
الرئيس وقفاه جعلتني أغير وجهة الكتابة بعض التغيير»¹ والإكراه فيما قلناه لا يقابله
الإلزام، بل هو إكراه وكره للموت والقتل والدم، لكن قضايا الوطن تفرض نفسها
دائما، وما المبدع إلا ملتزم مؤمن منفعل يبغي التغيير، فالروائي كان يريد الكتابة في
قضايا تخص العالم الإسلامي بصفة عامة، ليرصد ظاهرة الموت متكئا على جملة من
المعلومات التي جمعها يقول: «كان في نيتي أن أكتب رواية أتحدث فيها عن الموت في
العالم العربي الإسلامي بالاستناد إلى ما جمعته من معلومات في أثناء قراءاتي للصحف
ولكتب التاريخ عموما»² لكنه وجد نفسه بين كفين يجمعان الموت ويحتضنان القتل، إنه
الموت الكثير والقتل الجزافي في الجزائر إبان مرحلة الإرهاب ابتداء من التسعينيات،
لتصف حال المبدع في هذه المعمة، ومن هنا تتساءل عن الأنبياء وعن منطقهم، وهل
هذه المنطقة هي الجنة؟ وما هي إيجاءات هذا العنوان الفرعي ؟. وردت عبارة منطقة
الأنبياء في هذا المتن سبع مرات، وكلمة النبوة مرة واحدة، منتشرة على صفحات المتن،
وفق تباعد ملحوظ ؛ والمقصود بمنطقة الأنبياء في المتن هو مكان في المخ حيث إنّ البطل

¹ - مرزاق بقطاش: دم الغزال. ص 43

² - المصدر نفسه: ص 43

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي
مصاب بورم سرطاني في هذه المنطقة، هذا الورم الذي سبب وفرة في أفكار البطل،
فصار يرتحل بفكره ورؤاه عبر الحضارات عربية، يونانية، إسلامية، وغيرها، بعد عملية
جراحية أجراها البطل صار يرى الموت، والجنائزات، ويقول: «من سوء حظه أو من
حسن حظه لا يشاهد إلا المشهد الأخير من الحياة، وهو مشهد المقبرة والموت
والمشييعين..»¹ خاصة وبيت البطل مقابل للمقبرة، هذه المقبرة التي لا يدخلها إلا
المشييعون والعاشقون، وغيرهم فهي ملاذ لكل هارب من المجتمع.

يمكن اعتبار هذا البطل العليل بورم سرطاني في منطقة الأنبياء، - كما سماها
الروائي - المبدع الجزائري الذي صار يعيش المحنة ويعيش السواد ويعيش أخبار الموت
والقتل والاعتقال، فرسخت هذه الصور في ذهنه واستبدت بتفكيره، فما عاد يستطيع
الخوض إلا فيها، ولتبرير هذا التصور نتكئ على جملة من العلامات السيميائية التي وظفها
الروائي من ذلك:

عملية جراحية خطيرة:

استعملت هذه العبارة في قوله: « هو صاحب ثقافة واسعة حقاً، لكن دماغه غير
منتظم إنه مضطرب، بل ازداد اضطراباً بفعل العملية الجراحية الخطيرة»² إن العملية
الجراحية الخطيرة هي تدهور الأوضاع في الجزائر وانتشار الإرهاب، والقتل والخوف،
والجزع، مما أدى بالمبدع الجزائري إلى الاضطراب، لأن رؤاه كثيرة وأفكاره غزيرة،
وثرية، لكن الموت بوصفه ظاهرة اجتماعية هنا، فرض نفسه على الإبداع، ولسنا ننكر
عن هذا الإبداع -الذي تمخض عن هذه التجربة -إبداعيته، بل هذه الأحزان وحديث
الموت له خصوصيته وتميزه يقول «والأورام السرطانية تساعد في تحقيق مثل هذه
الكشوف»³ فالأورام السرطانية توحي بالتجربة المرة، تجربة الموت والقتل والإرهاب
فصارت هذه التجربة مادة إبداعية، يستلهم منها المبدع رؤاه، خاصة وأن هذه التجربة

¹ - المصدر السابق: ص 57. 58

² - المصدر نفسه: ص 59

³ - المصدر نفسه: ص 97

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

استوت في منطقة الأنبياء يقول: «كشف عن ذلك الورم في الجانب الأيسر من مخه، في منطقة اللغة، منطقة الأنبياء»¹.

مسألة عائلية مؤامرة عائلية:

وردت هذه العبارة في النص في قوله: «كلّ فهذه مسألة عائلية، مؤامرة عائلية، ويتعين عليه أن يحلها بالطريق الأسلم الأليق»² فالعائلة إشارة للجزائر ، والمسألة فيها هي الإرهاب والمؤامرة تتمثل في تداعيات فكرية تجعل الإنسان يتبه لبّه نحو اللأمان والثقة فهذا ما جعل الكاتب يسميها بالمؤامرة العائلية، هاته المؤامرة التي يعيشها المبدع خاصة والفرد الجزائري عامة، وجعلنا الخصوصية للمبدع لأنه استهدف وأوذى في كثير من الأوقات...!!! من هذا نمسك بالحلقة الجامعة بين العنوان الفرعي "منطقة الأنبياء" وبين متنه الروائي.

إن منطقة الأنبياء هي قريحة المبدع وخزّانه الثقافي والفكري وقد نسبت هذه المنطقة للأنبياء لأنهم أصحاب رسالة رسالة توعية وتعليم وتنظيم وتمييز ، وهذه وظائف المبدع أيضا، ولفظة الأنبياء بعيدة عن ادعاء النبوة، وقد استعيرت لتوظيف جماليتها وإشعاعها الدلالية فقط لكن هذه الوظيفة وهذه المنطقة أصابها الاضطراب لأنها في الجزائر وعن المبدع الجزائري حيث صارت تعيش في معمعة يحفها السواد والظلام الحالّك يقول الكاتب «حقا منطقة الأنبياء في دماغ مريضة، ولكن ينبغي الاعتراف مع ذلك بأنها تدفعني إلى وضع تصورات لا تبعد كثيرا عن حدود المنطق»³.

وعليه فهذا العنوان رمزي، يعتبر علامة سيميائية تتناص مع متنها بطريقة حوارية يحاول فيها المتن تعليل العنوان ويحاول العنوان اختزال المتن، ونجاح المحاولة رهين بجودة القراءة والمقاربة، أما العلاقة بينهما فهي علاقة تكامل.

¹ - المصدر نفسه: ص88

² - المصدر نفسه: ص90

³ - المصدر السابق: ص96

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

2- العنوان الفرعي الثالث: "مرزاق بقطاش".

"مرزاق بقطاش" يدل عنوانه على اسم علم؛ وهو صاحب الرواية الموسومة بـ "دم الغزال"، هذا العنوان الفرعي كما سماه صاحبه باسمه، يجعل الروائي يبيّن حيكته في مناطق معينة من المتن بتوظيف ضمير المكلم "أنا" حيث يصف ازدرائه ومقته للأوضاع في الجزائر محملاً السياسة والسياسيين كل ما يحدث في الوطن يقول «لعلت السياسة والسياسيين ... ما كان الوطن يوماً في خطر إي والله إن هي إلا أزمة مقنعة من صنع بعض شياطين السياسة»¹، كما يعرف بنفسه في مستهل البناء حيث يقول «أنا إذن مرزاق بقطاش بن رابح البحار الذي خاض غمار المحيط طوال سبع وأربعين سنة ومات ذات ليلة صقيعية بسبب تعب قلبه قاهر، ها أنا الباحث عن موضوع روائي يعالج فكرة الموت»².

"مرزاق بقطاش" هذا العنوان الفرعي نجده في المتن يكرر ست وستين (66) مرة، حيث يتباين توظيفه في بناء الخطاب، تارة نجده يستعمل مع ضمير المتكلم.. أنا.. وتارة نجده يستعمل مع ضمير الغائب «هو»، ولعل هذين الضميرين ساهما في انسجام الأفكار عبر نسق متين ومحكم، لأجل غاية دلالية أرادها المبدع، و من توظيف الاسم مع ضمير المتكلم «أنا» قوله «وقعت في حالة الفراغ، في حالة اللا عقل، وأنا مرزاق بقطاش، وخرجت منها وأنا مرزاق بقطاش»³ ومن توظيفه مع ضمير الغائب «هو» قوله «ومرزاق بقطاش يقسم بالله العلي العظيم أنه ما كان يخشى شيئاً في تلك اللحظات لا الموت ولا غير الموت»⁴، وإنّ المهيم من حيث سرد الحكمة الفنية وبناءها توظيف ضمير الغائب «هو»، ومرد هذه الهيمنة إيجاء من المبدع بغلبة الموضوعية في الطرح، فالروائي أراد أن يجعل من حادثة اغتياله تجربة إبداعية تستحق الطرح والمناقشة والإسقاط حيث

¹ - المصدر نفسه: ص 101-102

² - المصدر نفسه: ص 101

³ - المصدر نفسه: ص 120

⁴ - المصدر نفسه: ص 124

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

يقول: «أنا أكتب روايتي هذه ، حسب تجريبي»¹، ليجعل من حادثة الدم هذه تشخيصا لواقع مختل صار الدم فيه فنا وراهننا يقول: «ومجرد كتابة كلمة الدم على الورق ينبغي أن تكون كافية لكي تشكل فنا قائما بذاته»².

فمرزاق بقطاش في هذا المتن الموسوم باسمه انطلق من ذاته ليسافر بها نحو الآخر؛ الآخر الذي يمثل الذات ومن مائلها من مبدعين ورجالات فكر وثقافة، إنه توظيف للذات لأجل الموضوعية، وعليه فالعنوان الفرعي "مرزاق بقطاش" يجب ألا يفهم من زاوية مغلقة على أنه تسجيل وترجمة ونقل تاريخ الأنا، بل هو أكبر وأوسع من ذلك، "فمرزاق بقطاش" هو رمز للمبدع وللمثقف الجزائري الذي عانى التهديد والتقييد وحتى التشريد، وعليه فالعلاقة تكاملية تحتاج من القارئ لفهمها فتح نوافذ التأويل ليستطيع فهم هذا العنوان على أنه إبداع وترميز لا على أنه عنوان حرفي اشتمالي فقير الدلالة. وعليه فهذا العنوان الأخير يتناص مع العنوان الرئيسي "دم الغزال" لأن غاية المبدع من خلال هذه الرواية التي يمكن اختزالها في أفكار ثلاث:

- قتل رئيس الجمهورية

- حالة المبدع في معمة الموت

- اعترافات رجل صادف الموت

هو نقل تجربة خاصة فتّدها بوصف الراهن السياسي وحالة المبدع الجزائري الذي يعتبر الكاتب واحدا منه. وعليه "فمرزاق بقطاش" هذا الذي اعتبرناه عنوانا فرعيا رمزيا يمثل نفسه ويمثل غيره من المبدعين هو الغزال، كما أن الغزال هو كل مبدع عانى الإرهاب والاضطهاد وقد كان الغزال دون غيره لوداعته وجماله، فكيف يقتل الغزال ويسيل دمه، إنه مشهد مؤلم وهذا ما أراد نقله "مرزاق بقطاش" من خلال النصين: "دم الغزال" و"المتن الروائي" ومنه فإن العنوان موضوعاتي اختار طريقة الترميز والكنائيات لضرورة الإبداع الأدبي الفني.

¹ - المصدر نفسه: ص112

² - المصدر نفسه. ص113

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

2- القراءة الخارجية :

لفضائية عنوان رواية "دم الغزال" قدرة فائقة لأن تكون نصا موازيا لأن الروائي أو الناشر وظف كواجهة وعلى ظهر الغلاف لوحة فنية "لطاهر رمان" تمثل تشكيلا بصريا يكاد ينطق بدلالات ييوح بها العنوان في مكانه فهذه اللوحة التي تبنت العنوان وجعلته يتوسطها تشتغل على لونين؛ الأحمر والأسود، حيث يهيمن اللون الأحمر على فضاء الغلاف، أما الأسود فالتف حول العنوان؛ لأن العنوان كما سلف الذكر يوميء بالحزن والكآبة والألم، والبشاعة، إنه يحمل حقلا دلاليا كله حزن وألم، وخير لونين لهذا هما الأحمر والأسود، فالأحمر لون الدم والقتل وقد هيمن في الغلاف لأن العنوان يوحي بكثرة الدم والقتل، أما الأسود فيوحي بالحياة الصعبة، الحياة المرة التي تلاشت فيها الآمال والأحلام لأن الإنسان صار لا يضمن الحياة ليوم جديد، فكلُّ خائف ينتظر الموت، إنها حياة تشاؤم، وخوف وإحباط، أما اسم المؤلف فكتب بالأسود دليلا على حياة المؤلف كيف لا؟ وهو الذي صادف الموت وواجهها لا لشيء سوى لأنه مبدع وفنان، أما العنوان فكتب بالأحمر لما سلف من تأويل في دلالاته، ومما زاد في إغرائية العنوان وقدرته على استقطاب حركة العين الخط العريض الكبير الذي كتب به ناهيك عن المكان الذي وضع فيه. إن اجتماع هذه المكونات من لون أحمر دافئ مثير مستقطب لانتباه العين، وخط عريض وحجم كبير، ومكان في الوسط ساهمت في تمكين العنوان من أداء وظائفه. وفي الأخير نستنتج ما يلي:

- يعتبر العنوان في هذه الرواية شفرة أدبية تشتغل على المسكوت عنه، فهو عنوان رمزي يكسر هيمنة المدلول المعجمي.

- يتعالق العنوان الرئيسي مع المتن ومع العناوين الفرعية في علاقة تكاملية تتجاذب لصناعة المدلول العام للنص.

- يمثل الراهن السياسي أهم خلفية استيمولوجية في صناعة هذا العنوان الرمزي.

- لا يمكن قراءة العنوان إلا في ظل المتن الروائي الذي بدوره يفتح على السياق

الخارجي.

سيمائية النص الموازي في رواية دم الغزال ----- أ. فريد حليمي

- تستثمر هذه الرواية التشكيل البصري في شتى مظهراته من ألوان وأيقونات وألوان في الخط للتداخل مدلولاتها مع مدلولات النص.

قائمة المصادر والمراجع:

- الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي: البداية والنهاية، المجلد 2، دار البيان العربي - الأزهر درب الأتراك - سنة 2006،
- رشيد الإدريسي: سيمياء التأويل بين العبارة والإشارة، المدارس-الدار البيضاء- ط3، سنة 2000.
- عبد الحق بلعابد: عتبات (جزار جينيت من النص إلى المناص)، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2008
- عبد الرزاق بلال: مدخل إلى عتبات النص "دراسة في مقدمات النقد العربي القديم إفريقيا الشرق - المغرب - سنة 2000
- مجلة الكرمل، عدد 88، 2006
- محمد سالم الأمين الطلبة: مستويات اللغة في السرد العربي المعاصر (دراسة نظرية تطبيقية في سيمانطيقا السرد)، الانتشار العربي، بيروت - لبنان - ط1 ، سنة 2008،
- مرزاق بقطاش دم الغزال، رواية، دار القصبة للنشر، - الجزائر - سنة 2002،
- الملتقى الوطني الثاني، السيمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر بسكرة - كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، قسم الأدب العربي 15، 16 أبريل 2002
- نبيل منصر: الخطاب الموازي للقصيدة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، ط1، 2007
- Gérard Genette : palimpseste « la littérature au Second degré, seuil 27 rue jacob- paris VI-1982,
- Leo H. Hoek: la marque du titre" dispositifs sémiotiques d'une pratique textuelle, mouton, paris - la Haye, 1981

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون

أ. سهيلت مازة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص: يعد ابن خلدون في تقدير كثير من الدارسين لفكره أبرز مفكر اجتماعي ظهر في الفترة الفاصلة بين أرسطو وميكافلي، حيث تأتي مكانته من كونه انتصب في ملتقى الاتجاهات التاريخية والفلسفية والفكرية والفقهية وحتى الصوفية، وقد يلتقي ابن خلدون مع بعض المفكرين في رؤيته الحضارية لشئ حقول المعرفة إلا أن أفكاره في التعليم تقفز فوق حدود الزمن وتحقيقات التاريخ، حيث كان له فضل السبق إلى كثير من الطرق التعليمية الحديثة، خاصة ما تعلق بمبدأ التشويق ومراعاة استعدادات وكفاءات المتعلمين، لحصول الملكة العلمية وكذا الشروط الواجب توفرها في المعلم، كما تنبّه إلى ما تنبّه إليه العلماء في زماننا وأنّ التعليم هو عملية ديناميكية متواصلة، وأنّ طريقة التعليم المفيد تعتمد على الحوار والتعليم الذاتي وحل المشكلات، معتبرا أنّ المتعلم هو الغرض (المهدف) وطبيعته هي محور العملية التربوية والتعليمية، وبالتالي تهتم هذه الدراسة بإبراز خصائص المنهج التعليمي لابن خلدون وآراؤه التربوية الاستشرافية التي وردت في المقدمة، إذ لا بد من الاعتراف أنّ المنظور الخلدوني يتضمن أفكار أصيلة ومتقدمة بالنسبة للفترة التاريخية التي عاش فيها (1332م-1406م).

The Instructional and Orientalist Approach to Ibn Khaldoun's Ideology

Abstract: Ibn Khaldoun is considered by many scholars as the most distinguished social thinker appearing in the period separating between Aristotle and Machiavelli. He established himself at the cross-section between historical, philosophical, ideological, jurisprudential and even Sufi trends. Ibn Khaldoun may be seen to agree with some thinkers in his civilisational view he has about many fields of knowledge. However, his ideas about education go beyond the limit of time and history. He has

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

the merit of the being the first to have suggested modern instructional approaches, especially as regards the principle of motivating learners and accounting for their competence and aptitude, and the way to scientific mind and the requirements of a good instructor. In fact, he reached the conclusion of modern scientists that education is a scientific and permanent process. Good and useful instruction, according to him, is based on dialogic talk, auto-learning and problem solving. He considered the learner to be the objective of the learning process. Knowing about the nature of the learner is the focus of the instructional and educational process. The present study aims at showing the characteristics of Ibn Khaldoun's scientific approach and his educational and prospective views stated in the Prolegomena (**The Muqaddimah**). It is important to acknowledge that the Khaldonian view includes original and advanced ideas in relation to the historical epoch during which he lived (1332-1406).

مقدمة

يعد ابن خلدون في تقدير كثير مما درسوا فكره وبحثوا فيه أبرز مفكر اجتماعي ظهر في الفترة الفاصلة بين أرسطو وميكافيلي، حيث تأتي مكانته من كونه انتصب في ملتقى الاتجاهات التاريخية والفلسفة والفكرية والفقهية وحتى الصوفية، فلقد كان شخصية غير متوقعة بالنسبة لعصره، ذلك العصر الذي بلغ فيه تفكك العالم الإسلامي مبلغه بين دويلات طائفية متناحرة حتى بقيت شخصيته مغمورة وضائعة وسط صخب هذا الصراع، إلى أن ترجمها الأوروبيون أولاً واستفادوا منها.

وإذا كانت الأفكار لا تنتمي إلى عصر من العصور، بل تنتمي إلى الإنسان، فإن منزلة الباحث والمفكر في تاريخ العلوم والأفكار لا تتعين بملاحظة جميع الآراء الصائبة والخطئة المنبثة في كتاباته ومؤلفاته المختلفة، بل تتقرر بملاحظة الآراء المبتكرة التي يسمو بها على معاصريه، بالحقائق الجديدة (الاستشرافية) التي يضيفها إلى المكتبات الفكرية والبشرية، فابن خلدون هو العالم الإسلامي، ومؤسس علم العمران والمؤرخ والفيلسوف والمربي، قد أفرد فصلاً كاملاً من مقدمته لشرح التربية وأساليبها، وخصائص المعلم

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
وطالب العلم، سابقا بذلك علماء عصرها، في صبغ التربية بالصبغة الاجتماعية، وهو ما يتداوله علماء التربية الحديثة في عصرنا الحالي، لذلك كان لا بد من معرفة الأفكار التربوية لابن خلدون، الذي يمثل تراث التربية الإسلامية الذي يسعى مجتمع اليوم إلى الوصول إليها في ظل تناقض ما بين التراث الغربي والتراث الإسلامي، الذي أوقع المتعلمين في صراع بين الأصالة لمجتمعهم ومعاصرة الآراء الغربية.

فقد يلتقي ابن خلدون مع بعض المفكرين في رؤيته الحضارية لشتى حقول المعرفة، إلا أن أفكاره في التعليم تقفز فوق حدود الزمن وتحقيقات التاريخ، إذ لا بد من الاعتراف أن المنظور الخلدوني يتضمن أفكارا أصيلة ومتقدمة بالنسبة للفترة التاريخية التي عاش فيها (1332-1406)، فعندما كتب ما كتبه ابن خلدون لم يكن قد ظهر للوجود سيولوجيا ولا سلوكية ولا غيرها، لكنه لامس كثيرا من وقائع التعليم الخاصة بعصره، وكان له فضل السبق إلى كثير من الطرق التربوية الحديثة، خاصة ما تعلق بمبدأ التشويق ومراعاة استعدادات وكفاءات المتعلمين، وكذا الشروط الواجب توافرها في المعلم والمتعلم، فقد تنبه إلى ما تنبه إليه العلماء في زماننا أن التعليم هو عملية ديناميكية متواصلة، وليست جرعة واحدة، وأن طريقة التعليم (التدريس) المفيدة، هي التي تعتمد على الحوار والتعليم الذاتي وحل المشكلات، وذلك بإبراز الكفاءات والاستعدادات، معتبرا أن المتعلم هو الغرض (الهدف) وطبيعته هي محور العملية التربوية والتعليمية، كما أن لابن خلدون فكرة هامة تتفق مع الآراء المعاصرة في التربية، وهي الربط بين القدرات العقلية والجسمية، حيث يرى أن هذه القدرات تتعاون لاكتساب مهارات التزويد بالمعرفة، لأنّ التعليم عنده لا يعتبر نشاطا فكريا تجريديا بعيدا عن الواقع الملموس، وعن غايات نفعية في الحياة، إذ كل معرفة وكل خبرة يمر بها الإنسان تؤثر في العقل، فيظهر هذا التأثير في سلوك الفرد إزاء المواقف الجديدة في الحياة، لأنه يمتلك رصيذا من الثقافة والخبرة مكنته من قياس المشاكل التي اعترضته بأجزاء المشاكل الأخرى التي صادفته في الماضي، وبالتالي كل تعليم يهدف إلى غاية عملية هي مساعدة الفرد البشري على أن يحيا حياة طيبة.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
ومنه إذا كانت الموضوعات الفكرية والتاريخية والسياسية والاجتماعية قد حظيت بقسط وافر من التحليل والدراسة ، فإن موضوع التعليم (منهجاً/ منهاجاً/ معلماً/ متعلماً) لم ينل الاهتمام نفسه على الرغم من أهمية الأفكار التعليمية الإستشرافية الواردة في المقدمة وما فيها من نظريات وحلول للمشاكل التربوية في عصره، والتي كان يرى أنها سببا في تأخر بعض الأمصار الإسلامية آنذاك، حيث شكلت منهجاً تربوياً فريداً قد يكون سابقاً في ذلك الزمان. فما هي أفكار ابن خلدون التربوية؟ وهل يمكن الاستفادة منها في حل مشكلات التعليم العربية الإسلامية خاصة أن علماء التربية أثبتوا ما كان قد توصل إليه؟ وبالتالي هل يمكن الحديث عن نظرية تعليمية لابن خلدون في مجال التعليم بالكفاءات ؟ وإلى أي مدى يمكن استرجاع الأفكار الخلدونية وتحيينها والاستفادة منها؟ كما يسعى هذا البحث إلى الكشف عن مقارنة بين الفكر التربوي الخلدوني مع الفكر التربوي الحديث لمعرفة مدى ملائمته له ومدى استشرافه خاصة في مجال التعليم بالكفاءات.

1- حياة ابن خلدون:

نشأ ابن خلدون في أسرة جمعت بين العلم والرياسة والسلطان، وفي ظل هذه البيئة تولّد في نفسه نزعتان قويتان، حيث المنصب والجاه من ناحية، وحبّ الدرس والعلم من ناحية أخرى¹.

فلقد جال ابن خلدون في الوطن العربي شرقاً وغرباً، وتعرّف على الحكام والمجتمعات المختلفة، قصد تفهمها واستخلاص القوانين التي تحكمهما وتؤثر فيها، وخلال هذا الرحال شاهد وساهم في تحرك المجتمعات، فقد عاش مع البدو في فقرهم ومع الحكام في قصورهم. واتصل بالعرب وغير العرب، كما كانت له مراسلات عديدة مع مفكري عصره خاصة مع صديقه لسان الدين بن الخطيب، ثم انزوى ليتأمل ما شاهده، ويحصّ الأخبار يستنتج القوانين العامة التي تحكم المجتمع، وكانت عزله في قلعة بني سلامة، عزلة العالم في مخبره مجمّعا كل الوسائل اللازمة لإجراء تجاربه واستخلاص

¹ - ساطع الحضري، دراسات في مقدمة ابن خلدون، دار المعارف، مصر، 1953، ص440.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
قوانينه ومواقفه.

ثم أدى فريضة الحج قصد التعرف في عين المكان على طائفة أخرى من البشر، تعيش نمطاً آخر من الحياة، حيث يأتي إلى هذا المكان من كل حذب وصبوب، فقد كانت فرصة له للمقارنة والتدقيق في الحكم، ثم زار مصر، وقد اكتملت له تجربة العالم وحنكة السياسي ورزانة الرجل ليبدأ في تدريس آرائه التي اقتنع بها بعد التنقيحات المختلفة، حيث كان تأليفه للمقدمة حدثاً عظيماً في التراث العربي الإسلامي، عبّر من خلالها بسعة إطلاعه على ما كتب الأقدمون وعلى أحوال البشر، كما كان قادراً على استعراض الآراء ونقدها بدقة الملاحظة، مع حرية التعبير وإنصافاً لأصحاب الآراء المخالفة لرأيه.

وما زال تراث ابن خلدون فريداً بين آثار التفكير الإسلامي، رغم كثر العصور محتفظاً بقيمته وروعته وجدّته متبوّناً مكانته بين التراث العالمي. إلا أن الغرب كان أول من اكتشفه، حيث عكفوا منذ أكثر من قرنين على دراسة آثاره ونقدها وتحليلها، بينما كان يغط حقه في الشرق ويكاد يغمر ذكره ويُنسى تراثه.

ومع أن الفكر نفسه لا يكون غربياً ولا إفريقياً ولا شرقياً، إلا أن المفكرين أنفسهم لا يستطيعون عادة أن ينفلتوا من قيود بيئاتهم، من أجل ذلك تأثر آراء المفكر بعوامل من البيئة الطبيعية والاجتماعية، وعندما نقول تاريخ الفكر العربي أو تاريخ الفكر اليوناني، أو تاريخ الفكر الهندي، فإننا لا نقصد النسبة إلى الجنس ولا إلى الدولة، وإنما نقصد الإشارة إلى العوامل الاجتماعية، لأن الفكر حركة عقلية لا تجري في التاريخ مستقلة، كما أنه لا يمكن أن يجري وحيداً في معزل عن الحركات الاجتماعية¹ التي تنشط كل جانب، فلقد بسط ابن خلدون العربي الإفريقي فلسفة الاجتماع، قبل مونتسكيو ودوركايم بثلاثة قرون أو أكثر. وفي هذا ذكر المؤرخ ارنولد توينبي²، أن ابن

¹ - محمد بن تاووت الطنجي: التعريف بابن خلدون، رحلته غرباً وشرقاً، مطبعة التآليف والترجمة، 1370-1951، ص288.

² - نقلاً عن المرجع السابق، ص279.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
خلدون يعد عبقرية يمكن أن يقارن عملها بعمل توكوتيدوس أو ميكافلي¹، من حيث
عمق الأفق واتساعه ومن حيث القوة العقلية المحضة. كما يرى أن نجم ابن خلدون يبدو
أكثر تألقاً إزاء كثافة الظلام التي سطحت أمامه بينما نجد توكوتيدوس وميكافلي، كلهم
نماذج ساطعة لأوقات ساطعة، إلا ابن خلدون يبدو وحده فقط الضوء الوحيد في ذلك
الأفق، ويبدو أنه لم يستوح أحداً من أسلافه ولم يجد أقراناً بين معاصريه، ومع ذلك فإنه
في المقدمة التي وضعها لتاريخه العام، قد ألهم وصاغ فلسفة للتاريخ، هي بلا ريب أعظم
عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر أو أي بلد².

ولعلّ ما كان يميّز ابن خلدون ويجعله سابقاً لعصره مستشرفاً للمستقبل هو جرأته
العلمية ودقة فكره النقدي، إذ عاش في عصر غلب فيه الرواية والنقل، إلا أنه بفكره
غلب النقد على الرواية والعقل على النقل، ولعلّ الثورة التي أحدثها ابن خلدون في
الفكر الإنساني عموماً تتعلق بتقدم التجربة الحسية على النظر المجرد، وتحكيم العقلانية
في كل شيء وليس معنى هذا أنه لم يكن من أهل عصره، فعقليته عقلية عصره من حيث
كثير من المعتقدات التي كانت رائجة آنذاك، ومنها السحر مثلاً، ولكنه حتى في هذه
المعتقدات، كان كثيراً ما يتجاوز عصره، إذ يخضعها للعقل والفكر والتمحيص ولا يسلم
بها إلا إذا بحث وسأل وحقق: «جرب بنفسه وصحت فاعلية السحر»³.
ولقد قسم علي عبد الواحد وافي في كتابه⁴ "حياة ابن خلدون" إلى أربعة مراحل

Oxford, University, Press, 1956, P321-328.

¹ - ميكافلي: كاتب ومؤرخ سياسي إيطالي كبير، ولد 1469 بمدينة فرنتر (فلورنس): اشتغل
سكرتيراً للسياسة الخارجية في حكومة فيرنتر، كما كلف بعدة مهام سياسية في إيطاليا وفرنسا وألمانيا،
ولما عاد آل مدينشي لحكم فيرنتر سنة 1513 قبض عليه بتهمة التآمر وعذب ثم أفرج عنه، وعندئذ
اعتزل الحياة العامة وكتب عدة مؤلفات شهيرة منها كتابه "الأمير" تاريخ فرنتر. محمد عبد الله، ابن
خلدون حياته وتراثه الفكرية، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1385-1965، ص192.

² - نقلاً عن: المرجع نفسه، ص191.

³ - محمد عبد الله عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط3،
1965-ص191.

⁴ - مجلة دراسات أندلسية، ذو الحجة/ جمادى الثانية 1426هـ، ع35، المطبعة المغاربية للطباعة

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
حيث تمتاز كل مرحلة بمظاهر خاصة من نشاطه العلمي والعملية.

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة والتلمذة والتحصيل العلمي تمتد من ميلاده سنة 732هـ إلى 751هـ، قضاها كلها في مسقط رأسه بتونس وقضى منها نحو 15 عاما في حفظ القرآن، وتجويده بالقراءات والتلمذة على الشيوخ وتحصيل العلوم.

المرحلة الثانية: مرحلة الوظائف الديوانية والسياسية، وتمتد من أواخر سنة 751هـ إلى 776هـ، قضى نحو 15 عاما منتقلا بين بلاد المغرب الأدنى والأوسط والأقصى، وبعض بلاد الأندلس، وقد استأثرت الوظائف الديوانية والسياسية بمعظم وقته وجهوده.

المرحلة الثالثة: مرحلة التفرغ للتأليف تمتد من أواخر (776هـ-784هـ) قضى نحو ثمان سنوات في قلعة ابن سلامة ونصفها الأخير في تونس، حيث تفرغ في هذه المرحلة تفرغا كاملا لتأليف كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، ويطلق الآن على القسم الأول من هذا الكتاب اسم "مقدمة ابن خلدون"، وهو يشغل مجلدا واحدا من سبعة مجلدات لهذا الكتاب.

المرحلة الرابعة: مرحلة وظائف التدريس والقضاء وتمتد من أواخر سنة 784هـ إلى 808هـ قضى هذه الفترة كلها في مصر، وقد استأثرت وظائف التدريس والقضاء بأكثر قسط من وقته وجهوده¹.

مصطلحات الدراسة: تقتضي الدراسة تحديد بعض المفاهيم والمصطلحات منها:

1-عملية التعلم:

-تعريف التعليم: هناك عدة تعاريف للتعليم نذكر منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر: «هو كل سلوك يؤدي إلى نمو الفرد وجعل خبرته مغايرة لما كانت عليه».

والنشر، 2006، جانفي/جوان، ص199.

¹ - انظر: عبد الواحد وافي، الأعلام، عبد الرحمن بن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته، ص10-

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
التعليم هو عملية النمو المضطرد للفرد، وتحسنه المستمر، حتى يستطيع أن يعيش
في بيئته.

-التعليم عملية تكسب الفرد عن طريقها خبرات جديدة، مؤسسة على خبراته
القديمة¹.

تبين لنا هذه التعاريف في جملتها أن التعلم هو تغيير في ذهن المتعلم يطرأ على
خبرة سابقة فيحدث فيها تغييرا جديدا، وبالتالي فالتعليم يفرض على المتعلم أن يدرك أنه
يسير نحو هدف معين، وأنه يسعى نحو غاية مقصودة، كما أنه تنظيم للمعرفة المكتسبة،
وتقدير قيمتها وإعطائها المعاني التي تنطبق عليها².

-تعريف التربية: تعرف التربية أنها تنمية الوظائف الجسمية والعقلية والخلفية،
حتى يبلغ كمالها عن طريق التدريس والتثقيف³، كما يقصد بها عند علماء التربية نمو
الكائن البشري من خلال الخبرة المكتسبة من مواقف الحياة المتنوعة، ونعني بالنمو
اكتساب خبرات جديدة متصلة ارتباطا معيناً لتكون نمطا خاصا لشخصية الفرد، وتوجهه
إلى المزيد من النمو ويتحقق بذلك أفضل توافق بين الفرد وبيئته⁴.

والفكر التربوي: يقصد به التصورات والمبادئ التي قدمها علماء التربية، أو هي
النظرية التربوية كما يتصورها علماء التربية. فالفكر التربوي هو ما أبدعته عقول
الفلاسفة والمربين عبر التاريخ فيما يخص مجال التعلم الإنساني وتنمية الشخصية وشحد
قدرتها، وتتضمن النظريات والمفاهيم والآراء التي وجهت عملية تربية الإنسان.
ولقد وردت كلمة التربية عند ابن خلدون مرة واحدة في الفصل 34 "من
مراتب الملك والسلطان وألقابها" حيث يقول⁵: «إن الاستعانة إذا كانت بأولى القربى من
أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل لما يعني ذلك من مجانسة

¹ - المرجع نفسه، ص 168.

² - المرجع نفسه، ص 170.

³ - عاقل محمد وفاخر، قاموس التربية، دار القلم، بيروت، ص 28.

⁴ - النجيجي، مقدمة في فلسفة التربية، مكتبة الانجلو مصرية، 1967، ص 117.

⁵ - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة في مراتب الملك والسلطان وألقابها، ص 235.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
خلقهم لخلقهم، فتتم المشاكلة في الاستعانة قال تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي﴾ (29)
هَارُونَ أَخِي (30) اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي (31) وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي (32) ¹.

ويتضح أن المقصود من التربية هنا معناها اللغوي الذي ينصرف إلى التنشئة وليس معناها الاصطلاحي الذي نقصده عادة، وكثيرا ما كان ابن خلدون يربط في كلامه بين العلم والأخلاق: حيث يقول: «إنَّ البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم، وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علما وتعلما وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة إلا أن حصول الملكات ² من المباشرة والتلقين أشد استحكما وأقوى رسوخا» ³. هنا يقرب ابن خلدون المعارف والمذاهب بالأخلاق والفضائل، كما يقرر أن البشر يأخذون تارة علما وتعلما وإلقاء، يعني عن طريق الفكر، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة -يعني عن طريق الفعل-، وهذا ينظر ابن خلدون إلى التربية والتعليم نظرة عميقة وشاملة جدا، تشمل العلوم والأخلاق وتتناول طرق اكتسابها من التعليم والتلقين ومن المباشرة والممارسة. وفي الحقيقة أن ابن خلدون لم يعرف التربية والتعليم بل تحدث عنهما كأنهما أمور بديهية لا تحتاج إلى تعريف.

فالعلوم والصنائع الأخرى هي ظواهر حضارية، والعلم والتعليم ظاهرتان طبيعيتان في البشر والانتقال من حياة البداوة إلى الحضارة تؤدي إلى التقدم والازدهار وإلى تقدم في نوعية العلم والتعليم، وابن خلدون تفتن هنا إلى أمر مهم جدا وهو الجدلية القائمة بين العلم والتعلم، فهي في نظره عملية أخذ وعطاء، تعلم وتعليم، تحصيل وتوصيل للجيل الناشئ Transmettre، كما يرى ابن خلدون أن تعليم العلم صناعة مع اختلاف الاصطلاحات فيه، والاصطلاح هنا هو منهج تدريس العلم وتعدد الاصطلاحات في التعلم كتعدد طرق الصنائع ⁴.

¹ - سورة طه، آيات 29-32.

² - سيأتي الحديث عن الملكة في المباحث الآتية.

³ - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ص54.

⁴ - عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2،

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

2-المنهج التربوي (التعليمي)

أجمع المربون على أن المنهج هو الأساس الذي يركز عليه بناء التربية والتعليم، هو العمود الفقري للمؤسسة التعليمية، فبدونه لا هدف لها ولا معنى لوجود المدرسين أو التلاميذ أو الإداريين، فبدونه تسير المؤسسة خبط عشواء على غير هدى، و لعلّ المدار في تحقيق أهداف التربية الصحيحة يتوقف على الأسلوب الذي يعالج به المعلم منهاج المتعلمين وليس أن يلقي المعلم متعلميه المعلومات، بل المهم أن تعالج هذه المعلومات والحقائق بشكل يثير في المتعلمين الرغبة في البحث والاستزادة في العلم¹، وهذا ما تهدف إليه التربية الحديثة، علما أن ابن خلدون قد دعى إليه في منهجه التربوي ، فما هو المنهج التربوي؟

لغة: مأخوذ من نهج ومنهاج: الطريق الواضح ومنه أيضا: انتهج طريقة: أي سلك وطلب الطريق الواضح². وقد ورد في القرآن الكريم ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾³، بمعنى الطريق الواضح.

وتقابل كلمة منهاج في اللغة الانجليزية (Curriculum) وهي كلمة مشتقة من جذر لاتيني معناها: مضمار سباق الخيل.

اصطلاحا: وردت عدة تعريفات للمنهج التربوي نذكر منها:

*المنهاج التربوي الحديث هو جميع الخبرات والنشاطات أو الممارسات المخططة التي توفرها المدرسة لمساعدة المتعلمين على تحقيق النتاجات التعليمية المنشودة إلى أفضل ما نستطيع عليه قدراتهم.

-المنهاج هو مجموعة من الخيارات التي تهيئها المدرسة للمتعلمين تحت إشرافها بقصد مساعدتهم على النمو الشامل، وعلى التعديل في سلوكهم.

- كما أنّه خطة عمل هامة تهدف إلى نقل المتعلمين من حالة فكرية ومهارية

¹ - صالح عبد العزيز، عبد العزيز عبد المجيد، التربية وطرق التدريس، ج1، دار المعارف، 1982، ص120.

² - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1968، مج2، ص383.

³ - سورة طه، الآية: 48.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
ووجدانية إلى حالة أرقى منها، حسب أهداف مرسومة وخبرات مقصودة¹.

3- مفهوم الاستشراف التعليمي:

لغة: الاستشراف كما عرفه العواد: هو النظر إلى الشيء البعيد ومحاولة التعرف عليه، واتخاذ السبل التي توصل إليه بدقة كالصعود إلى مرتفع يتيح فرصة أكبر للاستطلاع.

اصطلاحاً: هو اجتهاد علمي منظم يرمي إلى صياغة مجموعة من التنبؤات المشروطة التي تشمل المعالم الأساسية لأوضاع مجتمع ما عبر مدة زمنية معينة². إلا أنني أرحح الرأي القائل أن الدراسات الاستشرافية لا تهدف إلى التنبؤ بالمستقبل فحسب، بل إلى التبصر بجملة البدائل المتوقعة التي تساعد على الاختيار الواعي لمستقبل أفضل، بفقته للواقع المعاش.

العمران البشري: علم العمران: موضوعه دراسة المجتمع الإنساني، ويصنف هذا العلم:

أ- العمران البشري: ويشمل دراسة التجمعات البشرية.

ب- العمران البدوي: ويشمل دراسة القبائل والأمم الوحشية.

ج- الدولة العامة: والملك والخلافة والمراتب السلطانية.

د- العمران الحضري والأمصار والبلدان.

آراء ابن خلدون التربوية:

1- تصنيف العلوم عند ابن خلدون:

يصنف ابن خلدون العلوم إلى علوم مقصودة لذاتها، مثل العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية، وعلوم آلية وطبيعية مثل اللغة والحساب، كما يدعو إلى التوسع في هذه العلوم بمقدار فائدتها، لتحقيق أغراض التربية الدينية والدنيوية، وكذلك ضرورة الأخذ بالرسم

¹ - المرجع السابق، ص 130.

² - من موقع الاستشراف مستقبل التعلم، منبر التربية: -22-1-list/minbr.com/www

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
ووسائله والكتابة والخط، حيث يقول ابن خلدون: «أعلم أنّ العلوم التي يخوض فيها
البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعليمًا هي على صنفين: صنف طبيعي في الإنسان
يهتدي به إليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عن وضعه، والأول هي العلوم الحكمية
الفلسفية والتي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى
موضوعاتها ومسائلها... والثاني هي العلوم التعليمية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى
الخبر عن الواقع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها
بالأصول»¹، وبذلك رتب ابن خلدون العلوم بحسب أهميتها للمتعلم على النحو التالي:

1- العلوم الدينية: هي المقصودة لذاتها مثل القرآن الحديث.

2- العلوم العقلية: وهذه علوم مقصودة مثل العلم الطبيعي.

3- العلوم الآلية: هي العلوم المساعدة للعلوم الشرعية مثل: اللغة - النحو -

البلاغة - المنطق.

2- مصادر العلوم عند ابن خلدون:

عدّ ابن خلدون العقل مصدر العلوم وأساس نشأتها، فقد بيّن أن العلوم تنشأ من
كون الإنسان كائن مدرك، لذلك تدرج بمراكز الإدراك في العقل بثلاثة أنواع له، أهمها:
أولاً: العقل التمييزي: الذي هو مصدر العلوم، ويتمثل في: العقل التمييزي هي
المرحلة الأولى من مراتب الإدراك، ويكون خالياً فيها من أي علم، وفي هذه المرحلة
يكون العقل هيوّلي قابلة لأن تصبح فكراً بالقوة، يدرك ما حوله بفضل ما أعطي الإنسان
من حواس وجوارح.

ثانياً: العقل التجريبي: إن الإنسان مدني بطبعه، ولا يمكن أن يحيى منفرداً، فهو
بحاجة إلى المساعدة من بني جنسه، والتعاون معهم، بالمشاركة والمفاوضة، وقد يحدث
بينهم التآلف والتشاجر والتنازع، والحرب والسلم...، بفضل هذا العقل يمكن لهذا الجمع
الاجتماعي أن يحدث قوانين حكمية يدرأ بها المفسد ويجلب المصالح، إن المعاني التي
تحصل للإنسان نتيجة التعامل والخبرة تدرك بالتجربة، يكون التعلم هنا عن طريق

¹ - المقدمة، الفصل الرابع. باب أصناف العلوم الواقعة في العمران، ص 485.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
الاكتساب المباشر، وهذا يتطلب وقتاً وجهداً.

ثالثاً: العقل النظري: هو ما يحصل به تصور الموجودات غيائية والمشاهدة، وقد أشار ابن خلدون في معظم كتاباته إلى أن الفكر هو الذي يميز الإنسان عن سائر الحيوان، به يهتدي إلى معاشه والاجتماع مع أبناء جنسه، فالإنسان مفكر دائم، ومن هذا التفكير تنشأ العلوم والصنائع، وقد يكون مصدر العلوم إما بالنظر إلى من سبقه بعلم، سواء علم من الأنبياء والمرسلين، أو العلماء السابقين.

3-مصادر البناء الفكري:

أولاً: التجربة المباشرة: يرى ابن خلدون على أن بناء المعارف السليمة يبنى على التجربة، خاصة في اكتساب الصناعات المركبة، التي تشمل الجانب النظري والعملي، إذ أنها لا بد من المباشرة بالحواس والممارسة الفعلية لكسب ملكة وعقلا.

ثانياً: التقليد للمعلمين والمشايخ والعلماء: وهو ما أعطاه ابن خلدون أهمية قصوى لما يوفره على المتعلم من جهد ووقت، إلا أنه ركز على العقل التجريبي وأهميته التي تكمن في كون الفكر لا ينتقل إلى العقل التمييزي إلا بعد مروره للعقل التجريبي. فالتجربة التي تبدأ بالملاحظة وتمر بمرحلة وضع الفروض ثم التحقق من صحتها، ثم التجربة ثم التعميم فهذا هو منهج التفكير العلمي.

وبهذا كان ابن خلدون قد سبق عصره وزمانه في التأكيد على أهمية التعلم بالأشياء ذاتها عن طريق الحواس، ليكون البناء الفكري سليماً وصحيحاً، فلقد طلب ابن خلدون من المعلمين والمتعلمين أن يمارسوا ويجربوا بحواسهم قبل أفكارهم ليكسبوا ملكة المعرفة التي أرادها لهم.

4-العلم والتعلم في العمران البشري:

ميّز الله الإنسان عن باقي المخلوقات بالعقل الذي جعله دائم التفكير، حيث عنه تنشأ العلوم والصنائع، وهذه الأخيرة أوجدها الإنسان لخدمته، وهو بين تداول يأخذه المتأخر عن المتقدم ويمهد المتقدم للمتأخر، وجلّها لغايات هي أسباب قيام تلك العلوم،

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
فقد تبين بذلك ان العلم والتعليم طبيعي في البشر¹. وقد تفتّن الناس منذ زمن بعيد في
إبداع طرق للتعليم هدفهم منها تسهيل تحصيل العلوم على المتعلمين، فكان لكل منهجه
كما كانت لصناعة التعليم اختلاف الاصطلاحات فيه (أي المناهج)²، هذه الأخيرة
طبعها الذاتية إلى أن أبعدها عن العلمية.

وهنا يقرر ابن خلدون بدوره أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري، ذلك
لأنّ الإنسان تميز عن سائر الحيوانات بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون
مع أبناء جنسه، والاجتماع المهيأ لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله
تعالى والعمل به وإتباع صلاح أخراه. فهو مفكر في ذلك كلّ، دائماً لا يفتر عن الفكر
فيه طرفه عين بل اختلاف الفكر أسرع من لمح البصر، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم
والصنائع التي تكمل بكمال العمران الحضاري، وأنّ العلوم تكثر حيث تكثر العمران
وتعظم الحضارة. كما أن ابن خلدون ينظر إلى التعليم من زاوية علم الاجتماع ويقرر
بأنّه أفعولة اجتماعية حسب التعبير المعاصر، مع أنّ المفكرين كانوا يعرفون التربية
والتعليم حسب غاياتها ووسائلها، ثم أصبحوا يلاحظون أنّها أفعولة اجتماعية، يعرفونها
حسب علاقتها بالحياة الاجتماعية، حتى أن دوركايم عرف التربية في أوائل القرن
العشرين بأنّها: «التأثير الذي يجريه الجيل الراشد في الجيل الناشئ»³، فابن خلدون نظر
إلى التعليم نظرة المفكر الاجتماعي، وهو من القرن الرابع عشر؛ وهذا الفكر يكتسب
خطورة في هذه الوجهة بملاحظة أن الجيل الناشئ يتشوق إلى تلقي العلوم والمعارف من
الجيل الذي سبقه، هذا من فكره الاستشراقي السابق.

وظائف العلم والتعلم في العمران البشري:

1- الوظيفة الحضارية للعلم والتعلم:

لم يصيغ ابن خلدون وظائف العلم بالصيغة الفقهية والدينية، كما فعل علماء

¹ - عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية
الكبرى، مصر، ص429.

² - المصدر نفسه، ص430.

³ - صالح عبد العزيز، عبد العزيز عبد المجيد، في طرق التدريس، ج1، دار المعارف، 1976، ص100.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
عصره، إذ لم يعالج العلم بالاستناد إلى الأحاديث النبوية (العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة)، ثم وضعوا لها المقاييس الشرعية والفروض وأنواعها، من فرض عين وكفاية، وعلى ضوئها عالجوا العلوم وصنفوها إلى علوم مرغوبة وأخرى محرمة أو مكروهة، كما أنه لم يعالج العلم بمنطق الفلاسفة الذين وضعوا العقل البشري المقياس والمعيار لعلومهم، كان لابن خلدون منهجية فريدة ومستجدة في الفكر الإنساني والمجتمع البشري، حيث نظر إلى العلم كظاهرة طبيعية في المجتمع الإنساني، له وظائفه في الجماعة والأفراد، ونتائجه تترتب على صعيد العمران البشري والتقدم الحضاري للأمم.

-دور العلم على صعيد الأفراد: إن الحاجة الفطرية البشرية هي التي دعت للبحث عن القوت والتجمع والمشاركة بالطرق المتعارف عليها (البدائي الضروري، البسيط المتقدم، المركب والمطور) وبالتالي فالإنسان بحاجة إلى التعلم والتعليم، وبهذا يؤدي العلم وظيفة حياتية معيشية كون الصناعات التي هي إحدى وسائل الرزق لا بد لها من علم، كما نظر ابن خلدون إلى العلم والتعليم كصناعة قائمة بمجد ذاتها، لها غرض اقتصادي وغرض معيشي وغرض فكري إنساني، ذلك أن الإنسان في حالة فكر دائم، يسعى من خلال طبيعته الفكرية إلى التزود بكل ما ليس عنده، ولتحصيل الإدراكات، فإنه يبحث عنها عند من سبقوه، أو الأخذ من الأنبياء الذين تقدموه، علما أن الفكر لا يفتر لحظة عن التفكير والأخذ بالحقائق.

-صناعة التعليم: قرر ابن خلدون في منهجه التعليمي الفصل بين العلم والتعليم، فإذا كان لكل عالم صناعته القائمة بذاتها، فإن التعليم كصناعة إذا برع فيها المرء وأجاده يكتسب عقلا فريدا، نتيجة للبراعة والإلمام والإتقان والتفنن، والتعليم كغيره من الصنائع متى اكتسبه صاحبه أصبحت لديه ملكة⁽¹⁾.

ويتمثل الدور البنائي والتكوين للصناعة، على أنه إذا كان العلم والتعليم من الصنائع وتكسب صاحبها عقلا، فإن هذا يقتضي:
أ-الإلمام بجانبها النظري والعملية.

¹ - سيأتي الحديث عن الملكة عند ابن خلدون بالتفصيل.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

ب-الممارسة المباشرة للصناعة والتكرار.

ج-اكتساب المهارة في الصناعة، مرتبط بمهارة العلم ويمدى إتقانه لها من ناحية، وبطاقات المتعلم واستعداداته من ناحية أخرى.

والعلم باليد كالعمل بالفكر يكسبان عقلا فريدا لصاحبه، وما أراد ابن خلدون لأصحاب الصناعات منذ الطفولة ليسهل تكوينه وبناء بما يناسب هذه الصناعة أو تلك، هو ما تدعو إليه التربية الحديثة من تحويل إحساسات التعليم إلى أفكار عن طريق معالجة مباشرة وليس عن طريق المجاز والوصف والبلاغة.

3-الوظيفة العمرانية والاجتماعية للعلم:

هناك علاقة طردية بين الصناعات والعمران البشري، إذا كانت الصناعات البسيطة المقتصرة على ضروريات العيش في مجتمع البداوة، وهذا النوع البسيط من الصناعات تصبح قاصرة عن تلبية حاجات المجتمع المتحضر، حيث يحتاج إلى تعددها وتنوعها والمهارة فيها، وبالتالي فإن الانتقال بالمجتمعات من طور البداوة إلى التحضر يقتضي التطور الكمي والنوعي في الصناعات، فالصنائع إذا لا تكتمل إلا بالمعمران البشري، الذي يتحول من البسيط إلى المركب ومن الضروريات إلى الكماليات، بفضل ما يطرأ عليه من تجديد وإبداع، ولضمان استمراريتها يلجأ أصحابها إلى تنويعها وتطويرها لتبقى قادرة على تلبية حاجات البشر والمتطورة، وبهذا يكون ابن خلدون قد فسر العلاقة الوثيقة بين العلم والصناعة من جانب، وبين الحضارة والعمران من جانب آخر، فازدهار أحدهما يؤدي إلى تطور في العلاقة، وبالتالي فالعلاقة جدلية بين ما يحصل في الفكر وما تقدمه الحواس بين المثالية والواقعية، وبين ما هو نظري ومادي.

4-الوظيفة الدينية للعلم:

إن العقل الإنساني قد تحدد مجاله في المحسوسات والأشياء الدنيوية المادية، فلم يسلك ابن خلدون مسلك الفلاسفة الذين قدموا العقل عن النقل، ولا مسلك الفقهاء الذين قدموا الشرع على العقل، فقد اختار الوسط بينهما، فاعترف بدور العقل بحدود طبيعته، والفكرة التي فطره الله عليها، دون إهمال الشرع الجانب الآخر للمعرفة الإنسانية، وعلى الرغم من تأثر ابن خلدون بفكر الإمام الغزالي، إلا أنه لم يبلغ دور العقل

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
في قدرته على تحصيل بعض العلوم كالطبيعيات أو الرياضيات.

القواعد التربوية والطرق التعليمية عند ابن خلدون:

1-أهمية التعلم في الصغر: تفتن ابن خلدون إلى المرحلة التي تسبق المرحلة الابتدائية، والتي تدعو إليها اليوم الدراسات الحديثة في التربية والتعليم، يرى ابن خلدون أن تقدم المعرفة للطفل في السن ما قبل المدرسة يجب أن يتم بوسائل الإيضاح والأمثلة الحسية، حتى لا يرهق الطفل في هذه السن، فالتعليم في الصغر حسب رأيه أشد رسوخا، وهو أصل لما بعده، لأنّ السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات وعلى قدر الأساس وأساليبه يكون حال ما يُبنى عليه¹، كما يؤكد ابن خلدون على أهمية تنمية الملكات اللغوية عند الأطفال إلى أن تتأصل فيهم، وهذه في الحقيقة رؤية ثابتة في مجال النمو اللغوي عند الطفل، إذ أنّ الملكات² اللغوية تصبح طبعاً عند الطفل بتكرار الأفعال، كما يرى أن تنشئة النفس ينبغي أن تتم منذ الطفولة الأولى وهي صفحة بيضاء.

2-مراحل التعليم ومناهجها عند ابن خلدون:

يمكن استخلاص مراحل التعلم الأكاديمي من منهج ابن خلدون وهي:

المرحلة الأولى: يدرس فيها المتعلم المعلومات البسيطة المناسبة لمستواه العقلي، حتى لا يكون فوق قدرته على الإدراك، حيث تُعبّر عنها الآن بالمرحلة الابتدائية، وفيها يرى ابن خلدون أنها مرحلة اكتساب ملكة للتعلم، إلّا أنها جزئية وضعيفة ومنهجها في هذه المرحلة أن يبدأ تعليم الصغير بالتدرج به من السهل إلى الأقل سهولة في تكرارات شيئا فشيئا ، وقليلًا قليلًا، يتلقى المتعلم مسائل يسيرة من علم ما مع الشرح الذي يتناسب مع قوة عقله واستعداده لقبول العلم فيصبح له في ذلك العلم ملكة جزئية ضعيفة³، لكنها كافية لأنّ تحفزه لفهم ذلك العلم وتحصيل مسأله، كما أنها تكسب المتعلم القدرة على مواصلة تعليمه بكيفية مريحة.

¹ - المقدمة، ص 538.

² - المقدمة، ص 561.

³ - ابن خلدون، المقدمة، ص 533.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

المرحلة الثانية: أي الدراسة الثانوية. بمفهومها المعاصر (المتوسط والثانوي)، وفيها يتلقى المتعلم المعلومات نفسها على مستوى أعلى من الأول، فيبدأ بالشرح والتحليل وإظهار التشابه والفوارق الموجودة بين مختلف نقاط الدرس، كما يقوده من الكليات العامة إلى الجزئيات، ويدربه على الموازنة للوصول إلى استخلاص بعض الأحكام ومعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف، وبذلك تجود ملكته وتنمو.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة البحث والتعمق والتدقيق حيث يقول ابن خلدون: «فلا يترك عويصا ولا مبهما ولا مغلقا إلا أوضحه وفتح له مغفلة فيخلص من الفن، وقد استولى على ملكته»¹، حيث يشرح للمعلم غوامض العلم ومشاكله فيستولي على ملكة ذلك العلم، وهذه المرحلة ما نعبر عنها الآن، المرحلة الجامعية، وحسب رأي ابن خلدون أن المناهج الدراسية في مراحلها تختلف باختلاف البيئات مع الحفاظ على قاعدة أساسية للتعلم وهي علوم القرآن الكريم.

3- صفات المعلم الحاذق في فكر ابن خلدون²:

يعد المعلم في أهداف التربية العامة، رائدا بمادته قدوة بسلوكه، داعية بإرشاده، مصلحا بأفكاره الكل ينظر إليه ويحتج به³، وليست المكانة التي يحوزها المعلم في المجتمعات المختلفة، بسبب ما يقدمه ذلك المعلم من معلومات لأبنائها، وإنما بما تحمله تلك المجتمعات من مسؤوليات للمعلم، تدل عليها كُتب الاختصاص التي زاد فيها البحث حول المعلم المختص المتميز، والذي يمزج بين الكفاءات المختلفة المعرفية والبيداغوجية والنفسية والجسمانية والأناقة، وقد تفرض عليه بعض المجتمعات كفاءات خاصة كالسياسية والعرقية والإيدولوجية، فلم يعد التعليم مهنة من لا مهنة له، وإنما صار أرقى المهن وأعقدها⁴. كما يرتبط أسلوب التدريس بصورة أساسية بالصفات والخصائص والسمات الشخصية للمعلم، أي لا وجود لقواعد محددة لأساليب التدريس،

¹ - المصدر نفسه، ص 534.

² - المقدمة، ص 541..

³ - المقدمة، ص 541.

⁴ - المصدر نفسه، ص 542.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
ينبغي على المعلم إتباعها أثناء قيامه بعملية التدريس، لذا تظل طبيعة أسلوب التدريس
مرهونة بالمعلم والفرد وبشخصيته وذاتيته وبالتعبيرات اللغوية، والحركات الجسمية،
وتعبيرات الوجه والانفعالات ونغمة الصوت، ومخارج الحروف، والإشارات والإيماءات
والتعبير عن القيم وغيرها.

يذكر ابن خلدون في مقدمته وصية الرشيد لمعلم ولده ناقلا منها عبارة: «لا تمرن
بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه فتميت ذهنه، ولا تمعن في
مساحته فستحلى الفراغ ويألفه، وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة فإن آباها فعليك
بالشدة والغلظة». وعلى ضوء ذلك يرى ابن خلدون أنه على المعلم أن يأخذ بتأن يد
المتعلمين ويرشدهم إلى سبيل المعرفة، ويولد فيهم حبّ الاطلاع والتشويق للعلم الذي
هو وليد الأسئلة والمناقشة (الحوار بين المعلم والمتعلم).

- يرى ابن خلدون أن التعليم لا يحصل إلا بربط الجانب النظري بالجانب العملي،
لأن أصل الإدراك هي المحسوسات الخمس، ذلك أن الإنسان في طبيعته لا يصل إلى
التجريد إلا عن طريق إدراك الكليات، أما أصل ومنطلق هذا التجريد هو المحسوسات.
- أن يكون المعلم ملما بصفات ومميزات ومهارات تمكنه من إتقان عملية التعليم
باعتبارها من الصنائع المميزة في المجتمع وحياة الإنسان، نذكر منها:

أ- القدرة على التدريس اللفظي مع استخدام وسائل الإيضاح اللازمة والمناسبة
لتوضيح المادة¹، ووضعها في مواقف مناسبة يقوم على التدرج والتكرار في شرح محتوى
المادة. ويؤكد ابن خلدون على انتشار ظاهرة التلقين في التعليم في عهده خاصة في تعليم
القرآن، إذ كان الصغار يحفظون القرآن دون سؤال أو مناقشة بطريقة عفوية آلية² - كما
سيأتي الحديث عنه-، وبذلك نرى ابن خلدون يسقط الحفظ الواهي غير الكامل
لفائدة، ويرى أن القدرة أو الملكة لا تكمن في الحفظ الكثير دون الفهم والمناقشة، وإنما
وُجب على المتعلم أن يحفظ حتى يتمكن مما هو فيه من علم، وهذا يعني أن ابن خلدون

¹ - المقدمة، ص 542.

² - فتحة حداد، جامعة مولود معمري، قسم اللغة العربية.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
لم يرفض الحفظ وإنما يجب أن تكون طريقة الحفظ جيدة، حيث يقول: «قد قدمنا أنه لا بد من كثرة الحفظ لمن يروم تعلم اللسان، وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته تكون المملكة الحاصلة...»¹.

ب- القدرة على تهذيب الأطفال والمتعلمين من خلال المعاملة الحسنة والتفاهم دونما إفراط، فتكون المعاملة مبنية على توازن في اللين والقسوة بما يحفظ على المتعلمين شخصيتهم ونفسياتهم في الإقبال على التعليم والتعلم بشوق ورغبة. فقد يكون المعلم حامل نصيح وإرشاد، إلا أنه ليس بناصح ولا مرشد ولا يتفنن فنهما، وهنا يؤكد ابن خلدون على أن الشدة على المتعلمين الصغار مضرة بهم، حيث تحول دون اكتساب المملكة، لأن القهر والعنف يسطو ويضيق على النفس، ويذهب نشاطها ويدعو إلى الكسل والكذب، وبالتالي تفسد معاني الإنسانية في نفسه ويصير عالة على غيره، ثم تكسل النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، لذلك يرى ابن خلدون أن ضرب الأطفال وقسوة الآباء على الأبناء يؤثر على الطفل ويدفعه إلى الكذب والنفاق، وهنا يربط ابن خلدون التعليم بالتربية حيث يقول: «ومن كان مرباه بالعنف والقهر من المتعلمين أو المماليك، أو الخدم سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك»²، فمن غُومل بتلك المعاملة من المتعلمين: «فسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله، وصار عيالا على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل، والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل السافلين»³. كما تعمل القوة على اكتساب القلق والتوتر في نفس المتعلم، وقد أشارت دراسات علماء النفس إلى أنه في حالة عدم تمكن الطفل من

¹ - المقدمة، ص 535.

² - المقدمة، ص 540.

³ - المقدمة، ص 540.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

التخلص من التوتر النفسي، فإنّ ذلك يؤدي إلى العدوان والانحراف السلوكي، وقد يؤدي إلى الكذب والسرقة والهروب من المدرسة وغير ذلك من مظاهر الجنوح¹، ومن النظريات الحديثة التي تطرقت إلى الابتعاد عن الشدة على المتعلمين واستخدام الثواب كعامل من عوامل التعزيز، نظرية ثورنديك². وفحواها أن الإنسان إذا اقترن عمله بما يشرح له صدره كالثواب عكس هذا العمل على نفسه، ورسخ في ذهنه، أما إذا اقترن عمله بما ينقبض له صدره كالعقاب، فإنّه لا يتمكن في نفسه ولا يرسخ في ذهنه، وذلك على اعتبار أن الإنسان يميل بطبيعته إلى ما يسره ويتجنب ما يسؤوه³، ذلك أن الإنسان جُبِلَ على حب من أحسن إليه، أو كما يقول أحد المتصوفة.

ج- استخدام القدرة الحسيّة في التعلم، فيكون المعلم قدوة حسنة للتلاميذ باعتبارها أنجح الوسائل إلى تعلم الأخلاق والتربية وغرس أصول الخصال، فالأطفال - حتى الكبار - يتأثرون بالتقليد والمحاكاة والمثل العليا التي يرونها أكثر من النصح والإرشاد.

د- على المعلم أيضا أن لا يخلط الكتاب الواحد بكتاب آخر، وهنا يؤكد على التخصص في العلوم، وعليه ألا يطول في التواصل بين درس وآخر، وهذه نظرة سابقة لعصره، وهي دعوة للتخصص في العلوم حتى تظهر قدرات المتعلم.

- كما يرى أيضا أنه على المعلم أن لا يلجأ إلى العقاب إلا بعد استنفاد جميع أساليب ووسائل المعالجة، ويرى أن المعالجة الحكيمة تقوم على تقديم العقاب على صورة توجيه وإرشاد بعملية تساعد المتعلم على تجنب أخطائه أو الاستمرار فيها. ونلخص آراء ابن خلدون فيما يلي:

ويقول ابن خلدون في جملة هذه الصفات «وعلى قدر جودة التعليم ومملكة المعلم يكون حذف المتعلم في الصناعة وحصول مكلته»⁴، والدارسات الحديثة تقرر أن "التعليم

¹ - بلقيس أحمد وتوفيق مرعي، السر في سيكولوجية اللعب، دار الفرقان للنشر، عمان، 1982، ص55.

² - زان.

³ - شهيل، جورج، الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية، 1961، ص119. نقلا عن موقع فوزان.

⁴ - المقدمة، ص542.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
ليس مهنة من لا مهنة له"، ولكنه مهنة تتطلب نوعاً مميزاً من القوى البشرية، حيث
تكون في المعلم من الصفات والخصائص والمهارات ما يجعله مدرّكاً لدوره، محباً لعمله،
سبباً في تحقيق أهداف المدرسة، وهذا ما قرره ابن خلدون.

4- مبدأ تسهيل تحصيل العلوم للمتعلم (مبدأ التدرج)

انتهت نظريات التعلم الحديثة إلى هذه الحقيقة العلمية (مبدأ التدرج)، واعتبرته
المدخل الهرمي الذي وصفه روبرت جانييه من أبرز وأهم مداخل تنظيم المحتوى، حيث
يتم تنظيم محتوى المقرر على شكل هرمي تدريجي يبدأ بالمستوى الأبسط إلى الأكثر
تركيباً وتعقيداً، والتدرج في تعليم اللغة أمر طبيعي يتماشى مع طبيعة الاكتساب اللغوي
نفسه، لذلك لزم أخذ هذا العامل بعين الاعتبار مع مراعاة السهولة، والانتقال من العام
إلى الخاص وتواتر المفردات¹، وقد تفتن ابن خلدون إلى هذه الناحية التربوية الهامة عند
ما قال: «اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدرج شيئاً
فشياً وقليلًا قليلًا، يُلقى عليه أولاً المسائل من كل باب من الفن، هي أصول ذلك
الباب، ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده
لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك
العلم...، هذا وجه التعليم المفيد وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكرارات، وقد
يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق ويتيسر عليه»². ولعلّ المقصود من
الطريقة التدريجية هو إثارة حب الإطلاع وخلق اهتمام ورغبة في المعرفة، وتدعيم ملكة
التفكير والتحليل، إنما البدرة الأولى التي تزرع في عقل المتعلم، كما يراعي ابن خلدون
في منهجه التعليمي عبر المراحل التي حددها كفاءة المتعلم التي تتطلبها كل مرحلة - كما
ذكرنا - فالتعليم لا بد أن يبدأ بسيطاً يراعى فيه المستوى العقلي للمتعلم حتى لا تكون
فوق قدرته على الإدراك.

ويدعم ابن خلدون رأيه في القاعدة الأساسية بملاحظات نفسية، حيث أكد على

¹ - 43-4.

² - ابن خلدون، المقدمة، ص 533.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

أن النتائج التي تتولد من إهمال قاعدة التدرج في التعليم لا تنحصر في تصعيب الفهم فقط، بل تؤدي في الوقت نفسه إلى انحلال الذهن، وتكاسله وتستوجب الانحراف عن العلم وهجرانه، وهي آراء أقرها علماء التربية الحديثة في هذا القرن. ومما يلفت النظر أن ما قرره ابن خلدون¹ في هذه القاعدة يشبه تماما الفكرة التي سيطرت على تنظيم الدراسة الابتدائية في فرنسا، وفي كثير من البلدان الأوروبية منذ أوائل القرن 19، إذ من المعلوم أن برامج التدريس في البلاد المختلفة في هذا القرن رتبت على أحد النمطين:

أ- نمط الدروس المسلسلة. ب- نمط الدروس المتوسعة المتمركزة².

ولعلنا حين نتحدث عن القواعد الأساسية التي تتبنى عليها طرق التدريس نذكر دائما الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر، إذ تناول بالبحث والشرح هذه القواعد في كتابه Education، يمكن إجمالها فيما يأتي:

أ- التدرج من المعلوم إلى المجهول.

ب- التدرج من السهل إلى الصعب.

ج- من البسيط إلى المركب.

ج- من المبهم إلى الواضح المحدد.

هـ- من المحسوس إلى المعقول.

من الجزئيات إلى الكليات.

من العملي إلى النظري³.

ومن الأمور التي انتقدها ابن خلدون في طرق التعليم في عصره ما يلي:

- **كثرة التآليف:** انتشرت في عهد ابن خلدون طرق كثيرة في التدريس، منها الطريقة القيروانية والطريقة المصرية والبغدادية والقرطبية وغيرها، وكان المطلوب من

¹ - أبو خلدون، ساطع الحصري دراسات عن مقدمة ابن خلدون، 1953، دار المعارف، مصر، ص452.

² - المرجع نفسه، ص452-483.

³ - صالح عبد العزيز، عبد العزيز عبد المجيد، التربية الحديثة في طرف التدريس، مرجع سابق، ص245-253.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
المتعلم آنذاك أن يميز بين هذه الطرق لدرجة أنها أصبحت هي المقصودة في التعليم، وهذا خطأ كبير، فالطرق وسيلة وليست غاية¹، حيث يقول: «أعلم أنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم باستحضار ذلك»². ويقصد ابن خلدون هنا أن فرض كثرة المؤلفات على المؤلف يؤدي إلى نفوره، وابن خلدون في منهجه يدعو إلى التيسير على المتعلم، خاصة في بدايته، حيث يراعي قدرات المتعلمين، وهذا ما نادت به أيضا النظريات المتعددة في التربية الحديثة.

- كثرة الاختصارات في العلوم محلة بالتعليم: بين ابن خلدون في مقدمته أن كثرة الاختصارات في العلوم تُخل بمواضيعها وبكيفية تحصيلها.

5- استخدام الطريقة التطبيقية:

لتبسيط الموضوع (الدرس) وترسيخه في الذهن لدى المتعلم لا بد من استعمال وسائل الإيضاح أو ضرب الأمثال لتوضيح القصد والغاية من الدرس، وهذا ما وصلت إليه التربية الحديثة، حيث أن دروس الأخلاق لم تعد تهتم بجانب الوعظ في أسلوب خطابي كالتحريم والعقاب والجحيم، بل أصبحت دروسا تُلقى في قالب قصصي كثيرا ما يكون أبطالها من الحيوان والأطفال مع الحيوان. كما نجد عند ابن خلدون ميزة أخرى وهي تفضيله للمشاهدة على الخبر، أي على المعلم أن لا يدلي لتلاميذه بأخبار فقط، ولكن عليه أن يعرض عليهم آثار الأخبار، حيث أن نقل المعانيه أحسن من نقل الخبر، ذلك أن الملكة الحاصلة على المشاهدة والمعاينة أوسع من الملكة الحاصلة عن الخبر، وهذا ما يدعو إليه المنهج التربوي الجديد أيضا، أي أن التعلم الأحود يعتمد على التعليم النظري والعمل (التطبيقي) معا (المنهج التجريبي).

6- تنوع الأساتذة والرحلة في طلب العلم:

يقرر ابن خلدون في فصل خاص أن الرحلة إلى طلب العلم ولقاء المشيخة كمال

¹ - المقدمة، ص 536.

² - ابن خلدون Fac.ksu.edu.sa/sites/default

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

في التعلم قائلا: «إن الرحلة لا بد منها في طلب العلم واكتساب الفوائد بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال¹، فالرحلة تمكنه من الإطلاع على الطرائق المختلفة والأبحاث والأنظار للمشايخ والعلماء، فيحصل بذلك المتعلم على ملكة علمية، كما ينصح ابن خلدون المتعلمين إذا أتموا علمهم في بلادهم أن يقصدوا المشيخة (كبار الأساتذة) في البلاد المختلفة ليلتفوا بهم شخصا وليستكملوا فنون العلم وطرائقه²، ويعرفوا المذاهب المختلفة والآراء، لأنّ حصول ملكة العلم (أي إتقانه) من المباشرة والتلقين أشد استحكاما وأقوى رسوخا ولاسيما عند تعدد وتنوع الأساتذة، وبالتالي فالرحلات العلمية هي وسيلة لتحصيل الخبرة المباشرة والتعرف على مصادرها الطبيعية، كما تساعد المتعلم على التعرف على رجال العلم والمعرفة المتخصصين، لأنّ الاقتصار على التعلم من الكتب لا تمكنه من التعمق في مادته، كما أن فوائد الرحلة والسفر والاختلاط وسيلة ناجحة لعملية التعلم تفوق القراءة النظرية³، وهذه فكرة استشرافية وهي ضرورة توظيف كل الوسائل البيداغوجية المتطورة لتنمية مستوى المتعلم (تكنولوجيا حديثة...) وهذا ما تدعو إليه الدراسات الحديثة في مناهج التعليم.

مقاربة الفكر التربوي الخلدوني مع الفكر التربوي الحديث:

أولاً: مقارنة الملكة في الفكر الخلدوني مع التدريس بالكفاءات في الفكر

التربوي الحديث

1- مفهوم الملكة عند ابن خلدون⁴:

يوجد في المقدمة من حيث مباحثها النفسية نظرية واسعة النطاق عن الملكات

¹ - المقدمة، ص

² - عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، ط1، 1962، ص590-951.

³ - عبد الحي رمزي أحمد، تطور الفكر التربوي عبر التاريخ - دراسة في الأصول التاريخية للتربية، القاهرة، زهراء الشرق، 2008، ص102.

⁴ - عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة العلاقة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ص400.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
تتناول كيفية تكوينها من جهة وعملها في حياة الإنسان العملية والعقلية من جهة أخرى،
فما هي الملكة عند ابن خلدون؟

الملكة التي يتحدث عنها —أو التي جاءت في هذه المباحث يقصد بها ابن خلدون تلك الصفة الراسخة التي تكتسيها النفس من جراء التكرار والممارسة، والتي تؤدي إلى حصول الأعمال الفكرية والجسدية بسرعة وسهولة، إذ تجعلها بمثابة الجبلية والقطرة «الملكة صفة راسخة في التفنن تحصل عن استعمال الفكرة وتكرره مرة بعد مرة» كما يقول أيضاً: «الصناعة ملكة في أمر عمل فكري»¹، وبين ابن خلدون آراءه في التربية والتعليم على نظريته في الملكات «إن الخلق في العلم والتنفس فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الخلق في ذلك الفن المتناول حاصلًا»². ويضيف ابن خلدون قائلاً: «أن النفس وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات، واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيّفها من الخارج، فبهذه يتم وجودها وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها»³.

وبذلك يتبع ابن خلدون كيفية تكون الملكات في شتى الميادين من الأخلاق إلى العلوم إلى الصنائع إلى العبادات، فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة تحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها، وتخريج الفروع على الأصول، والصوفية الربانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع⁴، كما يلاحظ ابن خلدون أن الصنائع والملكات لا تزدهم⁵ ويعلل ذلك بمايلي: «إن

¹ — المرجع نفسه، ص 430.

² — المرجع نفسه، ص 399.

³ — المرجع نفسه، ص 578.

⁴ — مقدمة ابن خلدون، ص 578.

⁵ — المرجع نفسه، ص 569.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
الملكات صفات للنفس، والنفس إذا اتصفت بصفة ما يصعب عليها أن تتصف بصفة
أخرى، ولا سيما إذا كانت هذه الصفة مخالفة للأولى، وتعبير آخر: إن النفس تتكون
بالمملكات، فإذا تلونت بلون من الألوان يصعب عليها قبول لون آخر غير اللون الأول»¹.
ويستنتج ابن خلدون من هذه الملاحظة الأساسية الجوهرية مايلي: «من كان على الفطرة
كان أسهل لقبول الملكات، وأحسن استعدادا لحصولها»².

كما يضيف ابن خلدون أنه من سبقت له إجادة في صناعة فقل أن يجيد في
أخرى كالأولى³، وهذا المبدأ لا يختص بالصنائع العملية وحدها، بل يشمل الأعمال
الفكرية إذ يقول: ««حتى أن أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة ومن حصل
منهم على ملكة علم من العلوم وأجادها في الغاية، فقل أن يجيد ملكة علم آخر على
نسبته، بل يكون مقصرا فيه أن طلبه، إلا في أول النادر من الأقوال»⁴. ولقد قدم ابن
خلدون أمثلة في شؤون اللغة والأدب وشؤون الصناعة»⁵.

يبين ابن خلدون: إن حسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية
تزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره، بكثرة الملكات الحاصلة للنفس، لأن النفس
إنما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات فيزداد بذلك كسبا لما يرجع إلى النفس
من الآثار العلمية، وهذه القاعدة نلاحظ أنها تقيد وتنمي القاعدة السابقة. موضحا ماهية
الصناعة بقوله: «الصناعة (العلم) هي ملكة في أمر فكري»⁶، وعلى ضوء ذلك يتوسع ابن
خلدون في شرح مفهوم التعليم وتعيين غايته⁷، ففي رأيه أن التعليم لا يستهدف الوعي

¹ - دراسات عن مقدمة ابن خلدون، أبو خلدون ساطع الحصري، دار المعارف بمصر، 1953، ص425.

² - المقدمة ، ص405.

³ - المرجع نفسه، ص405.

⁴ - المرجع نفسه، ص405.

⁵ - المرجع نفسه، ص564.

⁶ - المرجع نفسه، ص399.

⁷ - المقدمة فصل التعليم جملة من الصنائع، ص430-434.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
والفهم فقط، إذ لا يتم بالحفظ وحده وإنما يتم بتكوين ملكة التصرف بالعلم والتعليم¹،
ومعنى ذلك أنه يجب على المتعلم أن يحدق في العلم ويتفنن فيه، ويستولي عليه حتى يصبح
قادرا على المفاوضة والمناظرة فيه²، ويتم ذلك بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئ العلم
وقواعده، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله³. ويسمي ابن خلدون هذه
الملكة بالملكة العلمية⁴، إذ يقرر أنها لا تحصل بمجرد حفظ مباحث العلم فحسب، بل
تحصل بالخواورة والمناظرة والمفاوضة في مواضيع العلم، فهذه الأخيرة هي التي تولد ملكة
التصرف وملكة استنباط الفروع من الأصول؛ ولهذا ينتقد ابن خلدون كثرة الحفظ دون
الفهم، ويقول بلزوم طريقة الخاورة والمناظرة في التعليم والتعلم: «وأسهل طرق هذه
الملكة فتق اللسان بالخواورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل
مرامها، فتجد طالب العلم منه بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية
سكوتا لا ينطقون ولا يفاضون⁵. وهنا يلاحظ ابن خلدون أن الذين يعتمدون الحفظ
فقط لا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم، وتكون ملكته قاصرة
في علمه إذا ناظر أو فاوض أو علّم، وما آتاهم القصور إلا من قبيل رداءة التعليم
وانقطاع سنده»⁶.

ومنه يتبين أن الطريقة التي تتبع الملكة في التعليم والتعلم تأتي بنتائج هامة حسب
جودتها أو رداءتها، وقد استشهد ابن خلدون على ذلك وهو يقارن بين مدارس تونس
ومدارس المغرب⁷، حيث يقول: «فلا يترك عويصا ولا مبهما ولا مغلفا إلا أوضحه
وفتح له مقفله، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته»، إن هذا المخطط الذي قدمه

¹ - المرجع نفسه، ص 442.

² - المرجع نفسه، ص 430-432.

³ - المرجع نفسه، ص 437.

⁴ - المرجع نفسه، ص 432.

⁵ - المرجع نفسه، ص 431.

⁶ - المقدمة، مصدر سابق، ص 432 بتصريف.

⁷ - المرجع نفسه، ص 432.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
ابن خلدون صحيح إلى حد ما، لا يمكن أن يؤخذ برمته ويعدّل حسب متطلبات العصر،
حيث يكون بذلك مخططا علميا ناجحا، ولنا أن نتساءل عن هذه الملكة: فهل هي الفهم
والإحاطة؟ أم هي الإتقان في الفن؟

الملكة عند أبي حامد الغزالي هي جبلة¹، أي شيء طبيعي، أو هي السلوك أو
العادة الذي يقوم به الفرد دون معاناة، أما عند ابن خلدون: «إن الحذف في العلم والتفنن
فيه، والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على
مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذف في ذلك
الفن المتناول حاصلا»². ويقول أيضا: «إنا نجد فهم المسألة الواحدة في الفن الواحد
ووعيتها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه وبين العامي الذي لا
يحصل علما وبين العالم لتحرير الملكة والملكة، إنما هي للعالم والشادي في الفنون دون
سواهما، فدلّ على أنّ هذه الملكة غير الفهم والوعي....». ولكن كيف تحصل هذه
الملكة؟ يقر ابن خلدون بأن الملكة لا تحصل بمجرد الحفظ وفهم المواضيع العلمية ووعيتها،
بل تحصل بالمحاورة والمناظرة والمفاوضة في مواضع العلم، فالمحاورة والمناظرة هي التي تولد
ملكة التصرف وملكة استنباط الفروع من الأصول، وهذه الفكرة الجديدة تظهر لنا
مدى قيمة المنهج العلمي التربوي عند ابن خلدون، فهو ضد تلقين المعارف³ لأنه يعطي
دورا للمتعلم ليس فقط في استقبال ما يقدم له، ولكن في تمحيصه، وأن لا يأخذ شيئا من
المعلم حتى يتحقق من صحته وسلامته، ولهذا لا بد من مناظرة ومفاوضة ومحاورة فلم
يصبح المتعلم سلبيا، بل أصبح يشارك المعلم في استخراج الحقائق من مبحث الدرس،
وهذا ما يقصد به الآن التدريس بالكفاءات⁴.

وابن خلدون يقر أيضا إنما تحصل الملكة من تعلم العلم واكتساب مهارة؛ أي
صناعة وحاصل ذلك إنما هو كامن في النشاط العقلي والجسمي معا، وبذلك لا يفرق

¹ - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، السماع، ص

² - المقدمة، مصدر سابق، ص430.

³ - عبد الله النعيمي، المناهج وطرق التعلم، ص163.

⁴ - سيأتي الحديث عن المقارنة بين مفهومي الملكة والتدريس بالكفاءات.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

ابن خلدون بين النواحي العقلية والنواحي العملية في كل الفنون، فقد أدرج الطب والحساب وغيرهما ضمن الصناعات، كما يضعها أيضا ضمن العلوم، ويولي عناية فائقة للرياضيات لأنه ينشط العقل¹، وتعلمه التفكير السليم، كما يطالب بتعلم اللغة وإتقانها للتمكن من استغلالها، والتعبير بها كما يدور في الذهن، لأن اللغة هي وسيلة إبلاغ غيرنا بما نشعر به، وهذا دلالة على أن فكره التعليمي مبني على الواقع والفهم.

ولعلّ الهدف من طريقة التدرج عند ابن خلدون هو إثارة الإطلاع وبعث اهتمام ورغبة في المعرفة، وتدعيم ملكة التفكير والتحليل، إنها البذرة الأولى التي تزرع في عقل المتعلم، فلا بد من مراعاة ميوله والظروف الملائمة لإعطائه هذا النوع من الدراسة²، وبالتالي فابن خلدون يراعي في منهجه التعليمي الذي يمر عبر ثلاث مراحل كفاءة المتعلم التي تتطلبها كل مرحلة من هذه المراحل، ولعلّ مؤسساتنا التعليمية اليوم تعاني من طريقة التلقين رغم إدراكها أنه السبب في انخراط المستوى التحصيلي.

ومع أن ابن خلدون أباح استخدام الطرق التي تناسب المعلم، إلا أنه يشجع على استخدام طريقة المناقشة، لأنّ التعلم عنده يهدف إلى حصول المتعلم على ملكة العلم، حيث يصبح على درجة عالية من الفهم، وليس فقط الحفظ، لذا كان ينتقد الطريقة القبروانية التي كانت تعتمد على التلقين دون المناقشة³.

2- مفهوم التدريس بالكفاءات (مقاربة التدريس بالكفاءات):

تزايد الاهتمام في بداية الستينات من القرن الماضي بتطوير التعليم والتكوين عبر التيار المتمركز حول الأهداف الذي عكس المناخ المنطقي والفلسفي القائم على القيم المحورية الثلاث (العقلنة، الترشيده، والتحكم)، كاستراتيجية تمكن من ترشيده العمل التربوي (بناء المناهج، طرائق التدريس، استراتيجية وأساليب تقويمية)، وذلك لتحقيق

¹ - هذا ما تدعو إليه الدراسات الحديثة في المنهج التربوي إلى ضرورة تدريس الرياضيات في جميع الاختصاصات.

² - ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، ص117.

³ - محمد إبراهيم فوزان، Islamspedia.com/translation

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
أفضل مردودية، ورغم النجاح الذي حققه هذا التيار، إلا أنه لم يكن بمنأى عن الانتقادات مما مكن من ظهور تيار آخر في نهاية الثمانيات يعرف الآن تطورا معتبرا يدعو إلى الأخذ بمفهوم الكفاءات، ويستند إلى المقاربة بالكفاءات نتيجة لتطور المنظور المعرفي والأعمال التعليمية المتعلقة ببيداغوجية المشكلات، وبيداغوجية المشاريع وانعكاس أثر التطورات الحاصلة في الميدان الاقتصادي والاجتماعي والمهني، وتدعو هذه المقاربة إلى تحديد الكفاءات انطلاقا من الغايات الكبرى المحددة للتعليم.

فقد ظهر سنة 1968¹، في اللغات الأوروبية Compétence لفظة الكفاءة ذات الأصل اللاتيني بمعاني مختلفة، ولقد ذكر العديد من الباحثين أنه يوجد أكثر من مائة تعريف لمفهوم الكفاءة، وهذا حسب السياق التي تستعمل فيه، ومجال بحثنا هو مفهوم الكفاءة في المجال التربوي التعليمي، حيث ظهرت من حيث هي مصطلح تعليمي لأول مرة في المجال العسكري²، ثم انتقلت إلى مجال التكوين المهني ثم أخيرا إلى مجال التعليم ومن بين هذه التعاريف: أ- «الكفاءة عبارة عن مكتسب شامل يدمج قدرات فكرية ومهارات حركية ومواقف ثقافية واجتماعية يمكن المتعلم من حل وضعيات إشكالية في الحياة اليومية».

ب- «هي قدرة الفرد على فعل أو مهارة أو نشاط معين ادعاءً يستجيب للشروط والقواعد والخطوات التي تجعله فعال ضمن موقف إشكالي محدد وتظهر بشكل واضح³.
وعليه فإن الكفاءة في التعلم هي قدرة المتعلم على أداء فعل ما يدرجه من المهارة والجودة، وبالتالي فإن الكفاءة الذاتية للمعلم تعني القدرة على استخدام الأساليب والطرق المناسبة التي تساعد على تحقيق الحد الأعلى من الأهداف التعليمية المنشودة، وبصفة عامة فإن الكفاءة تستند إلى المعارف العقلية (محتويات المواد، معارف فكرية أو حركية)، ومعارف سلوكية (اجتماعية وميدانية)، وتتضمن الكفاءة:

¹ - من موقع [www. Unv-usto.dz/lops/ ourslouh%204.dot.df](http://www.Unv-usto.dz/lops/ourslouh%204.dot.df)

² - الموقع نفسه.

³ - الموقع نفسه.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

-الجزء الكامن: يعبر عن مجموعة من المعارف الحركية والمعرفية والحسية التي تصبح مكتسبات تؤمن للمتعلّم مواجهة الظروف الجديدة والاستعداد له.

-الجزء الإجرائي: وهي عناصر الإنجاز التي تمكن من إدراك المواقف والأفعال.

حسب كثير من الدراسات الحديثة، فإنّ الكفاءات تتسم بأبعاد منها:

-أنّها تنظر إلى الحياة من زاوية عملية، وليس من زاوية نظرية، حيث تسعى إلى تحويل المعرفة النظرية إلى سلوك عملي، ولكي يتحقق ذلك يجب التخفيف من محتويات المواد الدراسية، أي تقليص الكم المعرفي لأنّه يثقل كاهل المتعلّم بتراكم الأعمال، ويبعده عن الاهتمام بربط التعليم بالواقع الاجتماعي. المعيش حتى يكون له معنى في حياة المتعلمين، ولعلّ هذا ما قصده ابن خلدون عندما أكد على عدم تعليم العلوم الكثيرة في آن واحد.

3- مفهوم الكفاءة وأهميتها في الفعل التعليمي التعليمي:

-مفهوم الكفاءة: هو الفعل الإيجابي النشيط لاكتساب المهارة أو القدرة أو المعلومة، والتمكن الجيد من أدائها تبعاً للمعايير الموضوعية، كما يتبنّى أصحاب هذا التيار مفهوم التربية الفعالة التي تهدف إلى بناء الشخصية المتوازنة والمتكافئة، والمتعادلة من جميع الوجوه جسمياً ونفسياً وفكرياً وانفعالياً واجتماعياً وجمالياً، فلقد كانت الممارسات التقليدية للتعليم تركز على الجانب المعرفي دون سائر الجوانب حتى تحولت المناهج في ضوءها إلى عملية تحصيل للمعرفة، واقتصرت وظيفة المنهاج على تقديم المقررات الدراسية، في حين تنبّهت الممارسة المعاصرة في ضوء المقاربة بالكفاءات إلى الخبرة التي يكتسبها الإنسان في الحياة، بحيث تتسم بالشمولية، وأن المدرسة عندما يقتصر دورها على الاهتمام بالجانب المعرفي فقط، فإنّ ذلك يؤدي في كثير من الأحيان إلى تعطيل عملية التفكير⁽¹⁾ البناء والقصور في تكوين المواقف والاتجاهات والقيم المناسبة وعدم اكتساب المهارات اللازمة بمواصلة مسيرة الحياة، ومن هنا تتخذ هذه المقاربة من كافة جوانب الخبرة معرفياً ووجدانياً وأدبياً أهدافاً موجهة تسعى لتحقيقها ولما كانت خبرة

¹ - جمع طرق وعمليات التدريس الحديثة تهدف إلى تشجيع التفكير وتتطلب حل المشكلة به.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

الإنسان تتسم بالاستمرارية والتكامل، ما دامت الحياة متجددة ومتكاملة في نتائجها وعلاقتها، فإنَّ المقاربة بالكفاءات تستلزم أن يكون ثمة مراعاة لتمامات المناهج وتدرجها وتربطها وتكاملها من مرحلة إلى أخرى ومن قسم إلى آخر، ومن مادة إلى أخرى ودرس إلى آخر، وأن يكون ثمة تنسيق بين المناهج ومكوناتها عموديا وأفقيا تحقيقا لتكامل الخبرة، وأن يكون في الوقت نفسه ربط بينهما تقدمه المدرسة إلى تلاميذها وبين خبرات البيئة المجتمعية في ضوء التحديات التي تواجه المجتمع كله والمدرسة خاصة في بداية الألفية الثالثة، التي تتصف بتعدد وضعيات الحياة (مجالات الحياة) اليومية والمهنية، فإنه ليس للمدرسة من مخرج إلا أن تسلك أيضا الطريق نفسه لتكامل الخبرة أو الإدماج للمكتسبات باعتباره يحتل الحيز الأكبر للعملية التعليمية والتكوينية ولتحافظ بذلك على مصداقيتها، يتضح ممَّا سبق أن المقاربة بالكفاءات في مجال بناء المناهج المدرسية تحتل الآن على الأقل الإجابة الوحيدة التي تمكّن من مواجهة تعقد الحياة باعتبارها تركز على معالجة هذا التعقيد.

والمقاربة بالكفاءات هي مقاربة تعتمد أساسا على التوجه نحو تنمية الكفاءات لدى المتعلمين وإعطائها الأولوية في بناء المناهج، باعتبارها نقطة انطلاق عوضا عن الاهتمام بتدريس المعارف، و باعتماد المقاربة بالكفاءات يمكن الوصول إلى أن الكفاءة تعمل في وضعية إدماج وتكامل، ويعني ذلك وضعية معقدة تتطلب توظيف جميع المكتسبات التي تعلمها المتعلم في وضعيات تعلمه السابقة، وبالتالي فهي نشاط معقد يتطلب إدماج المعارف السابقة أو المهارات الشخصية بدل التركيز على تكديس المعارف.

خصائص التعليم بالمقاربة بالكفاءات:

- 1- النظرة إلى الحياة من منظور عملي وربط التعليم بالواقع والحياة.
- 2- التخفيف من محتويات مواد الدراسة.
- 3- الاعتماد على مبدأ التعلم والتكوين.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
4- السعي إلى تحويل المعرفة النظرية إلى معرفة نفعية¹.

أنواع الكفاءات في التعلم:

1-الكفاءة المعرفية **Compétence de connaissance**: لا تقتصر الكفاءات المعرفية على المعلومات والحقائق، بل تعتمد على امتلاك كفاءات التعلم المستمر واستخدام أدوات المعرفة في الميادين العلمية.

2-كفاءة الأداء **Compétence de Proformance**: معيار تحقيق الكفاءة هنا هو القدرة على القيام بالسلوك المطلوب، لأنّ الكفاءات تتعلق بأداء الفرد بمعرفته.

3-كفاءة الإنجاز: أو كفاءة النتائج **compétence de résultats**: وتعني امتلاك المعرفة اللازمة لممارسة العمل، المعلم صاحب الكفاءة هو الذي يملك القدرة على إحداث تغير في سلوك المتعلم.

الكفاءة والمفاهيم المجاورة لها:

هناك من ينظر على أنّها مرادف للقدرة والمهارة، إلّا أنّها تختلف من حيث المكونات التي تتضمنها الكفاءة وشروط تحقيقها من حيث المجال الذي ترتبط به ومنها.

1-المهارة **Habilité**: هي القدرة على أداء مهام معينة بكيفية وظيفية، أو متناسقة أو ناجحة، وتعني أيضا خصوصا معرفة كيف تعمل **Know to- le savoir faire** مثل مهارات القراءة، كما تشمل المهارات مستويات وهي:

أ-التقليد والمحاكاة.

ب-الإتقان والدقة.

ج-الابتكار والتكيف والإبداع.

2-القدرة **La capacité**: القدرة هي استعداد مكسب أو قابل للاكتساب والنمو خلال التعلم، تمكّن المتعلم من النجاح في نشاط معين.

¹ - الكفاءة غالبا ما تتعلق بالمادة؛ أي من جهة نظرية ديا كتيكية.معنى استنتاج الكفاءة من بنية المادة الدراسية نفسها، حيث يقوم المتعلم بتوظيف المعارف والقدرات والمهارات التي تتعلق أغلبها بمادة واحدة (اختصاص معين)، وقد أشار إلى هذا ابن خلدون: أن الملكة في المادة الواحدة تكون أقوى.

- المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
- كما أن القدرة هي مكوّن من مكونات الكفاءة، فهي درجة من النجاح في التعلم أو في أداء مهام آخر. أما أنواع القدرة فهي:
- أ- القدرة المعرفية.
- ب- القدرة الوجدانية .
- ج- قدرات الحسّ.

ثانيا: صفات المعلم من خلال الدراسات التربوية الحديثة

لقد أكد العلم الحديث على أن خصائص المعلم المعرفية والانفعالية تلعب دورا هاما في فعالية العملية التعليمية، إذ هي أحد المدخلات التربوية التي تؤثر بشكل أو بآخر. ولقد غدا التعليم مهنة تتطلب بالإضافة إلى الخصائص المعرفية والانفعالية، مهارات وكفايات معينة يجب توافرها لدى المعلم ليكون تعليمه فعالا. وهنا أكد كيج 1968م على أنه أمكن تحديد طرق التدريس المختلفة كالمحاضرة والمناقشة، وتعليمها كمهارات مهنية متخصصة، بحيث تمكن المعلمين من استخدامها في مهامهم التعليمية على نحو فعال، كما يرى أن السلوك التعليمي مجموعة من المهارات التقنية، كإجادة استخدام الأسئلة، والتعرف على الاستجابات السلوكية الموجهة وجذب الانتباه والتزويد بالتغذية الراجعة، واستخدام أساليب الثواب والعقاب أو التعزيز والقيام بالشرح والتفسير⁽¹⁾. كما أكدت الطرق الحديثة للتدريس على خصائص المعلم الفعال هي:

الخصائص المعرفية: Cognitive Characteristics

أ- الإعداد الأكاديمي والمهني: يرتبط إعداد المعلم أكاديميا ومهنيا على نحو إيجابي بفعالية التعليم، حيث أشارت بعض البحوث إلى وجود ارتباط إيجابي بين مستوى التحصيل الأكاديمي للمعلم وفعاليته التعليمية (Simun and asher, 1964). وبالتالي فإن فعالية التعليم ترتبط إيجابيا بعدد من العوامل المعرفية، كالقدرة العقلية العامة، والقدرة على حل المشكلات ومستوى التحصيل الأكاديمي، والمهارات الخاصة بإعداد المادة

¹ - عبد المجيد نشوان، علم النفس التربوي، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، ط3، 1407هـ-1986م، ص230.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
الدراسية وتنفيذها، والمعلومات ذات العلاقة بالنمو والتعلم، كما يمكن استخدام هذه
العوامل كمنبئات للتعلم الفعال.

ب- اتساع المعرفة والاهتمامات: تدل دراسة قام بها Ryans أن التعليم الناجح
الفعال لا يرتبط بتفوق المعلم في ميدانه فقط، بل يرتبط أيضا بمدى اهتماماته وتنوعها¹.

ج- المعلومات المتوافرة للمعلم عن طلابه: إن معرفة المعلم لطلابه وقدراتهم
الفعالية، ومستوياتهم الاقتصادي والاجتماعي، وميولهم تجعله أكثر تواصلًا وتعاملًا معهم،
وهذه صفات المعلم الحاذق عند ابن خلدون.

ت- استخدام المنظمات التقديمية Advance Organizers: تقوم هذه
المقدمات بمحصر الفجوة بين معلومات الطلاب السابقة والمعلومات الجديدة، هذا مبدأ
التدرج الذي ندى به ابن خلدون في قواعده التربوية.

الخصائص الشخصية: Personality characteristics -

من أهم الخصائص الشخصية التي بينت الدراسات علاقتها بالتعلم الناجح وأثرها فيه:
أ- الاتزان والدفء والمودة: هو الابتعاد عن الشدة على المتعلمين، أشارت
دراسات كثيرة منها دراسة Rayns، إلى أن ارتباط فعالية التعليم بخصائص المعلمين
الانفعالية أقوى من ارتباطها بخصائصهم المعرفية، حيث تبين أن المعلمين الأكثر فعالية
يتمتعون بالتسامح تجاه سلوك تلاميذهم وطلبتهم ودوافعهم، ويعبرون عن مشاعر ودية
اتجاههم، ويفضلون استخدام الإجراءات التعليمية غير الموجهة (كالمناقشة والاستنتاج
والاستقرار)، على الإجراءات الموجهة (كالخاضرة والتلقين)².

فتوافر بعض الخصائص الانفعالية عند المعلمين كالود والتعاطف، هو أكثر أهمية
من توافر بعض الخصائص المعرفية لديهم، كالمهارة في تدريس مادة معينة، ويبدو أن
تفضيل المعلمين لسمات الود والدفء والاتزان، والاهتمام غير مقصور على تلاميذ

¹ - انظر: المرجع نفسه، ص 234-235.

² - herman and Blackman, 1975. نقلا عن عبد المجيد نشوان، علم النفس التربوي،
ص 238.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
المدارس الابتدائية فقط، بل هناك ما يوحي بأن طلاب الجامعة أيضا يفضلون الأساتذة
الذين يوجهون انتباههم إلى طلابهم ، ويهتمون بمشكلاتهم الشخصية والأكاديمية على
حد سواء، هم أفضل الأساتذة وأكثرهم فعالية.

ب- الحماس: يثبت بعض الدراسات أن حماس المعلم كصفة شخصية يؤثر في
فعالية التعلم، ويساهم في تباين الطلاب من حيث مستوى التحصيل ومن حيث اتجاهاتهم
نحو المادة الدراسية¹.

ج- الإنسانية: إن المعلم الإنسان هو المعلم القادر² على التواصل مع الآخرين،
الصادق، الودود، الديمقراطي المنفتح والقابل للنقد والمتقبل للآخرين، حيث تكاد تجمع
التقارير الدولية بشأن تطوير أنظمة التعليم على جوهرية دور المعلم لنجاح أي نظام
تعليمي، ويتطلب هذا التحسين المستمر للأوضاع النفسية والمادية للمعلم مع التنمية
والتدريب المستمر للارتقاء بمستواه المهني، وحتى يتمكن من تحقيق أهداف التربية
والتعليم. وترتبط على ذلك فإن عصرة دور المعلم أي جعله مواكبا للعصر تصبح ضرورة
ماسة في بنية ونظام تعليم المستقبل، وهذا ما يتطلب بداية اختيار العناصر القادرة في
مهمة التعلم، وتطوير برامج كليات إعداد المعلم وتحسين مستويات المعلمين الأكاديمية
والمهنية من خلال التدريس أثناء العمل، وقد أشار ابن خلدون إلى المعلم الحاذق أي
المتمكن والقادر على مهمة التعليم ووضع له صفات، كما أن مناهج المستقبل ينبغي أن
تدور حول أربعة محاور: تعليم الفرد كيفية التعلم، تعليم الفرد كيفية ممارسته التعليم،
تعليم الفرد مهارات التعاون، تعلم الفرد القدرة على الاستغلال الذاتي وتحمل المسؤولية.

ثالثا: استشراف المستقبل التعليمي عند ابن خلدون:

ونخلص إلى أن استشراف المستقبل لا يقصد منه رجْمُ بالغيب أو التخمين، بل إنّه
علم يعتمد على تحليل الماضي وتقدير التنبؤ العلمي في فهم صورة المستقبل واحتمالاته؛
يعني التحسب (Prospective)؛ أي بناء نظرة تركيبيّة كلية نستطيع أن ترشد هذا

¹ - Mastin, 1973, Rosenshine and Furst, 1973 نقلا عن: المرجع نفسه، ص 239.

² - Morse et al, 1961 نقلا عن: المرجع نفسه، ص 239.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
المستقبل وتوجهه أو تكون منطلقا لسياسات اجتماعية مستمدة من ضرورات ذلك
المستقبل.

إذا كان استشراف المستقبل التعليمي هو نوع من التخطيط للمستقبل بناء على
قياسات وتقديرات للواقع الراهن الذي يعيشه المتعلم والمعلم. فإن ابن خلدون لم يقدم
خطة لاستشراف المستقبل التعليمي، وإنما تضمن في أفكاره التربوية استشراف لمنهج
تعليمي سابق لعصره.

وإذا كانت الدراسات الحديثة المعنية بحضارة المعلوماتية، تشير الآن إلى أن المعرفة
وما تتضمنه من بيانات ومعلومات وصور ورموز وثقافة وقيم هي الآن المصدر الرئيسي
للاقتصاد، وهي مدخل رئيس أيضا في الإنتاج للقرن 21¹، فإن ابن خلدون قد أشار إليه
قبل هذا، عندما دعا إلى ربط العلم بالصناعة والإنتاج، كما أن الدراسات تشير إلى أن
قوة المجتمع الآن تكمن في اكتساب العلم والمعرفة وتوليدها وتوزيعها وتطبيقها في واقع
الحياة، وتسعى إلى تطوير مناهج التعليم والرقى بها، فإن ابن خلدون أشار إلى ذلك من
قبل.

الخاتمة:

انتهت الدراسة إلى القول بأن ابن خلدون قد حاول إرساء قواعد ومنهجها للتعليم
كانت قد تناسب مع عصره، وتناسب أيضا عصرنا الحالي رغم التقدم التكنولوجي
الكبير، وتطور الفكر التربوي التعليمي في طرقه ومنهجه. فقد ربط ابن خلدون فلسفة
التربوية التعليمية بالمجتمع أكثر من ربطه إياها بقطاعات الفكر الأخرى، الأمر الذي جعل
آرائه التربوية أكثر ملائمة لأوضاعنا اليوم.

وبالتالي فأفكاره لا تقل أهمية عما تذهب إليه الدراسات الحديثة في طرق التعليم،
بل كان لابن خلدون فضل سبق في كثير منها، وخاصة فيما تعلق بطرق التدريس،
والتي نبه فيها إلى توخي التدرج والتكرار في عرض المادة العلمية، والتحلي بمبدأ التشويق
مع مراعاة استعدادات المتعلم.

¹ - الموقع السابق.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة
إنّ المتعلم إذا حصل على ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي
وحصل له نشاط في طلب المزيد من العلم.

-دعا ابن خلدون إلى ضرورة التخصص في مجال معين من العلوم، وعدم الانتقال
بالمتعلم من تخصص آخر دون التمكن من الأول، حتى لا يضطرب عقله ويتذبذب
تكوينه ويتقن تخصصه.

-أكد على ضرورة التزام برنامج دراسي محدد يراعي فيه مستوى المتعلمين
وتدرج تعلماتهم.

-كان لابن خلدون فصل السبق في تأكيده على الجانب النفسي في التعليم وربطه
بالجانب المادي.

-عند ابن خلدون التعليم ليست مهنة من لا مهنة له.

-تحصل الملكة والمحاورة والمناظرة والمفاوضة في مواضيع العلم بين المعلم والمتعلم،
فالمتعلم يشارك المعلم في استخراج الحقائق من مباحث الدرس، والابتعاد عن التلقين
والحفظ دون فهم، وهذا ما دعت إليه الطرق الحديثة في التدريس بمقاربة بالكفاءات.
وبناءً على ما تقدم، هل يمكن القول الآن أن أفكار ابن خلدون قد انتهت
بانقضاء عصره؟ أم أن الفكر لا ينتمي إلى عصر من العصور، بل ينتمي للإنسان حيث ما
صحّ، وهل يمكن الاعتراف بأن أفكاره تعبر عن رؤية حضارية استشرافية، وبالتالي
نطالب بقراءة جديدة لمقدمة ابن خلدون.

مصادر ومراجع البحث:

1. أحمد لطفي: في الفكر التربوي الإسلامي، دار المريخ، الرياض.
2. أحمد محمد الطيب: أصول التربية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية.
3. أنطوان الخوري: أعلام التربية: حياتهم، آثارهم، دار الأنساب اللبناني، بيروت، 1964م.
4. خضر فخري: تطور الفكر التربوي، دار الرشيد للنشر والتوزيع.
5. أبو خلدون، ساطع الحصري دراسات عن مقدمة، ابن خلدون، ط1953، دار المعارف، بمصر.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

6. راجح أحمد: أصول علم النفس، المكتب المصري الحديث، القاهرة.
7. زياد مصطفى: الفكر التربوي، مدارس واتجاهات تطوره، مكتبة الرشد، الرياض.

8. سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام.
9. سيد الحديدي: أضواء على البحث العلمي، دار العلم العربي، حلب، 1413-1993.

10. شهيل جورج: الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية.
11. صالح عبد العزيز: التربية الحديثة، ج3، دار المعارف، مصر، دت.
12. صالح عبد العزيز: التربية وطرق التدريس، ج2، دار المعارف.
13. صالح عبد العزيز، عبد العزيز عبد المجيد: التربية وطرق التدريس، ج1، دار المعارف، 1982.

14. عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ج1، من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مطبعة مصطفى محمد.

15. عبد الغني مغربي: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة: الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.
16. عبد المجيد نشواي: علم النفس التربوي، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة (1407-1986م).

17. علي عبد الواحد: الأعلام، عبد الرحمن بن خلدون وحياته وآثاره ومظاهر عبقريته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
18. علي عبد الواحد: تقديم لمقدمة ابن خلدون.

19. ابن عمار الصغير: التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

20. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط1، 1382-1962م، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر.

المنهج التعليمي الاستشراقي في فكر ابن خلدون ----- أ. سهيلة مازة

21. محمد بن تاووت الطنحي: التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا.

22. محمد عبد الله عنان: ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، ط3، مطبعة لجنة

التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (1385-1965م).

23. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت، 1968، مج2.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم

دراسة تحليلية

د. جمال حواوست

جامعة 8 ماي 1945 - قلمة

ملخص:

حاولت هذه الدراسة تسليط الضوء على مفهوم الأسرة البديلة ودورها في إشباع الحاجات الاجتماعية والنفسية للطفل اليتيم، وأنواع هذه الحاجات المختلفة، واعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي في محاولة الإجابة عن مجموعة من التساؤلات، وتوصلت إلى أن دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات اليتيم لا يقل أهمية عن الأسرة الطبيعية، وأن رعاية الطفل اليتيم داخل أسرة بديلة أفضل من إيداعه داخل مؤسسات الإيواء التي تهتم بإشباع الحاجات المادية لليتيم فقط، مما يترتب عليه العديد من المشكلات النفسية والاجتماعية.

وفي الأخير اقترحت الدراسة مجموعة من التوصيات من شأنها أن تساعد الأسرة البديلة على تلبية الحاجات الأساسية لليتيم وإشباعها.

Abstract:

This study attempts to shed light on the concept of alternative family and its role in satisfying the social and psychological needs of the orphan child, and the types of these different needs. This study adopted the descriptive analytical methodology in an attempt to answer a series of questions. It concluded that the role of alternative family in satisfying the needs of the orphan is not less important than the natural family one, and that taking care of the orphan child in an alternative family is better than placing him/her in specialized establishments that are very often interested in satisfying the material needs, resulting in many social and psychological problems.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

The study has finally suggested a set of recommendations that could help the alternative family to meet the basic needs of orphans and satisfy them.

مقدمة:

تعتبر الطفولة من أهم مراحل حياة الإنسان، فهي مرحلة جوهرية تعتمد عليها مراحل النمو الأخرى، كما أنها الحجر الأساس لتكوين شخصية الطفل، وإذا تم بناء بصورة صحيحة وسليمة نتج عنها شخص مثالي يستطيع مواجهة صعوبات الحياة بكل ثبات، ويقوم الوالدان بالدور الأساس في بناء شخصية الطفل من جميع النواحي وتنمية قدراته، وفي حالة موت أحد الوالدين أو كلاهما يفقد الطفل النماذج البشرية الحية التي على إثرها يبني شخصيته بالتدرج، فلا يجد حينها النموذج الذي يقتدي به في بناء ذاته، وتأمين حاجاته البيولوجية والنفسية والاجتماعية.

فالطفل منذ ولادته مرتبط بوالديه باعتبارهما مثلاً للقوة والمعرفة، ويعبر عن رغبته في أن يكون مثلهما في كل شيء، لأنهما يشبعان حاجاته الأساسية من الحب والحنان والشعور بالأمن، وفي حالة غياب أي منهما يشعر الطفل بالقلق والاضطراب النفسي والانطواء والعدوانية وغيرها من الاتجاهات السلبية نحو الذات أو نحو الآخرين.

وعندما يكون الطفل يتيم فإنه سيعاني من مشكلة الجهل والأمية، ويصفه المجتمع بوصمة اليتيم، دون أن يمد له يد المساعدة والعون. فبعد أن كان اليتيم ضمن رعاية والديه، أصبح فاقداً للحنان والعطف والإحسان، مما يؤثر على نفسيته وواقع حياته، ومن هنا تعد ظاهرة اليتيم من الظواهر السلبية التي يعاني منها الأطفال خصوصاً والمجتمع عموماً، فاليتيم إنسان له حق الحياة الكريمة، وحق التربية والتعليم، وإذا أُهل تأهيلاً متكاملًا أصبح إضافة حضارية، وإذا أُهمل تأهيله اختلت البنية الاجتماعية للمجتمع.

ولقد اعتنى الإسلام عناية كبيرة باليتيم وكفالاته والقيام بشؤونهم وحفظ حقوقه المالية وميراثه، ويتضح ذلك في الكتاب والسنة، قال الله عز وجل (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده) سورة الأنعام الآية: 152، وقال تعالى: (وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تاكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً) سورة النساء الآية: 2، وقال أيضاً: (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً) سورة النساء الآية: 10. ويقول رسول الله عليه
أفضل الصلاة والسلام: (أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى
وفرق بينهما شيئاً).¹

ومن خلال هذه التوجيهات بات في غاية الأهمية ضرورة التأكيد على الرعاية
الكاملة الشاملة لليتيم، حيث اعتنى المسلمون بالأيتام وأقاموا لهم مؤسسات ترعى
شؤونهم وتحضنهم، فظهرت الأسرة البديلة كشكل من أشكال الرعاية الجديدة للأطفال
المحرومين من النشأة داخل أسرهم الطبيعية، ومن هذا المنطلق حاولت هذه الدراسة
الكشف عن دور الأسرة البديلة في إشباع الحاجات الاجتماعية والنفسية للطفل اليتيم.

أولاً- مشكلة الدراسة:

تعتبر قضية الطفل اليتيم من بين القضايا التي أهملها الكثير من علماء الاجتماع
وعلماء النفس، فعلى الرغم من أن المجتمع الدولي لم يغفل الاهتمام بالأطفال الأيتام
وبحاجتهم للحماية والرعاية، إلا أننا ما نشاهده اليوم في مجتمعاتنا أن صورة اليتيم أصبحت
مشوهة ومكانته غير معروفة، وتم إسقاطه من البرامج الاجتماعية والسياسات العمومية،
وأصبح عرضة للانحراف والتطرف. وهذا المجتمع نفسه يتحمل المسؤولية كاملة في اتخاذ
كافة الإجراءات والتدابير والمواقف الإيجابية التي تكفل رعاية اليتيم، ليعيش في كفالة
الجماعة وينسجم معها. وقد عمل المسلمون منذ القديم على بناء وإنشاء دور خاصة
لرعاية الأيتام، لتتولى المؤسسات الإسلامية العامة والخاصة؛ تربيتهم ورعايتهم والإنفاق
عليهم، ومساعدتهم على النمو الطبيعي والحياة الإيجابية في المجتمع، فالرعاية المجتمعية هي
منظومة متكاملة شاملة للعديد من الخدمات التي تقدمها الدولة لأبنائها كالرعاية الصحية
والتعليمية والثقافية والمؤسسية، لذا فأى قصور في نمط الرعاية الذي يقدم للأبناء قد
يصاحبه العديد من المشكلات المتعلقة بالصحة والتعليم والسلوك.

¹ - أحمد ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المجلد: 9، دار التقوى، القاهرة،
مصر، 2000، ص 405، وهو حديث رواه أبي مالك سهل بن سعد الساعدي في كتاب الطلاق
برقم: 5304.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
وكما هو معلوم فإن وسائل التكافل الاجتماعي باليتيم كثيرة أهمها على الإطلاق
هو تحقيق حاجاته الاجتماعية والنفسية، فعلى الرغم من أنه يمكن حماية ورعاية اليتيم عن
طريق المؤسسات الاجتماعية المتخصصة، إلا أن حماية ورعاية هذه المؤسسات لا ترتقي
إلى مرتبة الأسرة، وذلك لأن الأسرة هي المحضن الأول للطفل، فهي مؤسسة اجتماعية
تجمع بين الاستجابة الشخصية والرعاية الاجتماعية المتناسكة، إلا أنه يمكن تعويض
الطفل اليتيم عن أسرته الطبيعية التي حرم منها بالأسرة البديلة ليكتسب منها ما ينقصه
من الحاجات الفردية والضرورية في تكوينه الاجتماعي والنفسي، ويستقي منها المبادئ
والقيم الدينية والأسرية والمفاهيم الاجتماعية العامة التي لا يمكن أن يحصل عليها في
المؤسسة الإيوائية.

ومن هنا تعتبر الأسرة البديلة من الوسائل الهامة في رعاية الطفل اليتيم، حيث
تساعده على بناء شخصيته وقيمه المجتمعية، ولا يستطيع أحد أن يدعي بأن المؤسسات
الإيوائية يمكن أن تشبع حاجاته الضرورية ولو جزءاً يسيراً منها مقابل وجوده داخل أسرة
بديلة، تكون بمثابة أسرته الطبيعية التي يمكن أن توفر له أغلب الاحتياجات، فالأسرة
البديلة من أهم البرامج التي تساعد على رعاية الطفل اليتيم من خلال توفير بيئة مشاهمة
للبيئة الأسرية التي حرم منها.

وفي ضوء ما سبق يمكن أن تصاغ مشكلة الدراسة في محاولة الإجابة عن
التساؤلات الآتية:

- 1- ما المقصود بالأسرة البديلة؟
- 2- هل للأسرة البديلة دور في إشباع حاجات الطفل اليتيم؟
- 3- ماهي أنواع الحاجات التي يمكن إشباعها؟
- 4- ماهي التوصيات والإرشادات الواجب إتباعها للعناية باليتيم من الناحية
الاجتماعية والنفسية والعقلية؟

ثانياً- أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة من الواقع السلي الذي يعيشه اليتيم في المجتمع العربي
بصفة عامة، والمجتمع الجزائري بصفة خاصة، حيث تم إغفال فئة الأيتام وإسقاطهم من

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
البرامج الاجتماعية والسياسات العمومية، وبالتالي تركهم عرضة للانحراف وللتطرف،
وبالرغم من الجهود المبذولة من طرف الدول والحكومات والأفراد والمؤسسات التطوعية
لكفالة الأيتام، فإنها قد تكون أحياناً غير منظمة وعشوائية، الأمر الذي يتطلب تحديد
إطاراً علمياً لرعاية اليتيم، فإن أخذ حظه من التربية والتوجيه كان له الأثر الجيد في
المجتمع، وإذا أهمل ونشأ تنشئة سيئة فإنه يكون خطراً على مجتمعه.

ثالثاً- أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة الحالية إلى محاولة التعرف على الواقع الذي يعيشه الطفل اليتيم،
ومدى قدرة الأسرة البديلة على إشباع الحاجات الاجتماعية والنفسية لهذا الطفل،
وأنواع هذه الحاجات، والآثار المترتبة عن عدم إشباعها وما يتبعها من احباطات متعددة
نفسية ومادية، والتي تؤثر فيما بعد على صحة اليتيم وتوازنه النفسي والاجتماعي في
المجتمع، وفي الأخير حاولت الدراسة الخروج بمجموعة من التوصيات والإرشادات والتي
من شأنها أن تساعد الأفراد والمؤسسات والمهتمين بالشأن الأسري على تلبية الحاجات
الأساسية والأولية لليتيم وإشباعها.

رابعاً- منهج الدراسة:

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، وهذا من أجل استجلاء
الملامح المختلفة لدور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم المختلفة، وتم تطبيق
هذا المنهج من خلال الاستعانة بالبحوث والدراسات السابقة في هذا المجال.

خامساً- مفاهيم الدراسة:

1- مفهوم الدور: Role

الدور نموذج يتركز حول بعض الحقوق والواجبات ويرتبط بوضع محدد للمكانة
داخل جماعة أو موقف اجتماعي معين، ويتحدد دور الشخص في أي موقف عن طريق
مجموعة توقعات يعتنقها الآخرون كما يعتنقها الشخص نفسه¹، ولكل دور اجتماعي

¹ - محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2006، ص

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
مجموعة واجبات وحقوق اجتماعية معينة، فواجبات الدور هي مجموعة التصرفات التي
يقوم بها لاعب الدور الاجتماعي أثناء تصرفاته وعلاقته بالآخرين، وحقوق الدور هي
الامتيازات والمكافآت التي تقدم للدور بعد قيام صاحبه بالواجبات المتوقعة منه.¹
فالدور يمثل نماذج سلوكية متبادلة يكتسبها الفرد من خلال الاحتكاك بجماعات
أخرى غير جماعته، حيث أن دور جماعة معينة ينتظم طبقاً للأدوار الموجودة عند
الجماعات الأخرى والتي يحتك بها خلال الحياة اليومية والعملية.²

2- مفهوم الأسرة: Family

أصل كلمة الأسرة مأخوذة من الأسر بمعنى الشدّ والعصب... والأسرة بالضم:
الدرع الحصينة، ومن الرجل الرهط الأدنون³. فالملاحظ أن المقصود بالأسرة في اللغة
جماعة الرجل الذين يتقوى بهم ويحتمي بهم (فالإنسان لا يكون قوياً عزيزاً وفي منعة إلا
إذا كان في أسرة تحصنه وتمنعه)⁴.

والأسرة في علم الاجتماع رابطة اجتماعية تتكون من زوج وزوجة وأطفالهما،
وتشمل الجدود والأحفاد، وبعض الأقارب على أن يكونوا مشتركين في معيشة واحدة.
ويرى البعض أن الزواج الذي لا تصحبه ذرية لا يكون أسرة. ولقد حاول العديد من
العلماء وضع تعريف للأسرة، ولعل أبرز تلك التعاريف هو ما جاء به العلامة سمنر، فقد
ذهب إلى أن الأسرة منظمة اجتماعية مصغرة تحتوي على جيلين من الأفراد على الأقل
تؤسس على أساس رابطة الدم...⁵

¹ - فريدريك معتوق، معجم العلوم الاجتماعية، انترناسيونال، ط 2، بيروت، لبنان، 1998، ص 286.

² - المرجع نفسه، ص 287.

³ - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1986، ص 438.

⁴ - السيد أحمد فرج، الأسرة في ضوء الكتاب والسنة، دار الوفاء، مصر، 1986، ص 6.

⁵ - زهير عبد المالك، علم الاجتماع لطالاب الفلسفة، منشورات مكتبة الوحدة العربية، دون سنة، ص 90.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

3- مفهوم الأسرة البديلة: Foster Family

الأسرة البديلة شكل من أشكال رعاية وتربية الأطفال الأيتام أو مجهولي الأبوين أو الأطفال الذين يتعذر على آبائهم رعايتهم بسبب مرضهم أو احتجازهم في السجن، وظهر هذا النمط من الرعاية بدلاً من وضع الطفل في مؤسسة تقوم بهذه المهمة، و قد ساعد هذا الأسلوب في رعاية الأطفال المحرومين من رعاية أبويهم بدلاً من تنشئة الأطفال داخل مؤسسات إيوائية تنعكس على حياة الطفل في المستقبل، ومن أساسيات العمل في مجال الرعاية البديلة هي معايير اختيار الأسرة التي سوف تقوم برعاية الطفل وتربيته (لفترة قصيرة أو طويلة وتقديم المتابعة المستمرة للطفل والأسرة)¹، وبذلك فإن الأسرة البديلة تختلف عن التبني الذي يعتبر وسيلة لرعاية الأطفال الذين لم يحصلوا على الرعاية من والديهم الحقيقيين فيصبحون بالتبني أعضاء في أسرة أخرى جديدة.

ويعرف القانون الأمريكي الأسرة البديلة على أنها الوسيلة لإنشاء علاقة بين الطفل المحروم من رعاية وحماية والديه الطبيعيين، وبين شخص يريد أخذ هذا الطفل في منزله الخاص، وفي منزلة ابنه الطبيعي. وبهذا يتضمن التبني انفصام العلاقة بين أقارب الدم، وقيام علاقة أبوية أخرى بواسطة عملية قانونية.²

4- مفهوم الإشباع: Satisfaction الإشباع هو بلوغ حد الكمال، وهو إرضاء

رغبة أو بلوغ هدف ما أو خفض دافع ما. ويعني الإشباع في نظرية التحليل النفسي، التخلص من التوتر فتراكم التنبيه يحدث إحساساً بالألم ويدفع الجهاز إلى العمل لكي يحدث مرة أخرى حالة إشباع يدرك فيها خفض التنبيه كأنه لذة.³

¹ - حمدي السكري، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعارف المصرية، 2000، ص ص 208-209.

² - عزه حسين زكي، دراسة عن المشكلات السلوكية التي يعاني منها أطفال المرحلة الابتدائية المحرومين وغير المحرومين من الرعاية الوالدية، رسالة ماجستير، مكتبة معهد الدراسات العليا للطفولة، جامعة عين شمس، 1985، ص 39.

³ - تسعديت قدوار، أثر تكنولوجيا الاتصال على الإذاعة وجمهورها، مذكرة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال (منشورة)، جامعة الجزائر 3، 2011، ص 30.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

5- مفهوم الحاجة: Need

الحاجة بمعنى افتقار إلى شيء ما، وإذا وجد حقق الإشباع والرضا والارتياح للكائن الحي¹، وبالتالي فهي الشعور بالنقص أو الرغبة في شيء ما ضروري للحياة، وهي حالة داخلية من التوتر تتولد عن رغبة غير مشبعة، حيث يشعر المرء بأنه ينقصه شيء ما، فهي إحساس داخلي يوقظ ميل الفرد الطبيعي إلى القيام بفعل ما. ومن هنا فالحاجة هي الشعور بالنقص أو الرغبة في شيء والافتقار لهذا الشيء، حيث يشعر الفرد بالتوتر والاضطراب من هذا النقص، والإنسان يسعى بطبيعته إلى إشباع حاجاته المختلفة وعدم إشباع حاجة من حاجاته يؤثر في حاجاته الأخرى. ويرى البعض أن الحاجة هي تعبير عن مطلب أو مجموعة مطالب للإنسان تتجه الموارد الطبيعية له، يؤدي تحقيقها وتلبيتها إلى إثناء طاقاته اللازمة لعمارة الأرض.²

والحاجات تتنوع وتختلف، فمنها الحاجة النفسية، والتي تتمثل في ضرورة الشعور بالأمن والطمأنينة والتقدير والحرية والاستطلاع والرغبة في الانتماء³، وهناك الحاجات الاجتماعية، والتي حددها أبراهام ماسلو Maslow على أنها الحاجة إلى الانتماء والحب، أي أن الفرد يسعى إلى الانتماء إلى جماعة معينة تحيطه بالرعاية والحنان.⁴

6- مفهوم اليتيم: Orphan اليتيم في اللغة هو الانفراد، واليتيم: الحاجة، وبه سمي اليتيم يتيماً؛ لحاجته، واليتيم بالتسكين: الهم، وبه سمي اليتيم يتيماً لهُمومه⁵، فمن فقد أباه

¹ - أحمد سهير كامل، محمد سليمان، تنشئة الطفل وحاجاته بين النظرية والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2002، ص 135.

² - عبد العزيز عابد، مفهوم الحاجات وأثره على الإنماء الاقتصادي، بحث منشور في: أبحاث المؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي، مجلة الاقتصاد الإسلامي، دار العلم، جدة، السعودية، دون سنة، ص 85.

³ - عدلي سليمان، الوظيفة الاجتماعية للمدرسة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1992، ص 31.

⁴ - أحمد سهير كامل، محمد سليمان، تنشئة الطفل وحاجاته بين النظرية والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2002، ص 197.

⁵ - لاحظ مادة اليتيم في: لسان العرب لابن منظور، حرف الميم، فصل الياء، 12/ 645- 646، دار بيروت، لبنان.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

فهو يتيم، ومن فقد أمه منقطع، أما من فقد أباه وأمه معاً فهو (لطيم). والولد لا يدعى يتيماً بعد بلوغه ومقدرته على الاعتماد على نفسه، أما الجارية فهي يتيمة حتى يُبنى بها.

أما مفهوم اليتيم شرعاً فهو من مات عنه أبوه وهو صغير لم يبلغ الحلم بعد، ويستمر وصفه باليتيم حتى يبلغ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يُتَمَّ بعد احتلام"¹، أما في القرآن الكريم فقد تعرضت الآيات لليتيم في اثنين وعشرين موضع وفيها بيان شمول اللطف الإلهي لليتيم، والايصاء به، وبيان حقوقه الاجتماعية والمالية.

ويجب أن نفرق بين اليتيم واللقيط، فاليتيم هو الذي مات أبوه وهو دون البلوغ، سواء ماتت أمه أم لم تمت، فله أب معروف ثبت نسبه منه ولكنه مات، ويقوم الولي أو الأم أو من يقوم مقامها بحضائنه وكفالاته ونفقته والحفاظ على أمواله، فله كافل معلوم... وأما اللقيط، فهو الصغير المنبوذ، أو الضائع الذي لا يُعرف نسبه ولا رقه، فهو غير معروف النسب، وقد يظهر له أب وقد لا يظهر، كما إذا كان ميّتاً، وقد لا يكون له أب كما إذا كان من الزنا، فاللقيط ليس له كافل معلوم.²

سادساً- دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم:

لقد أشار علماء النفس إلى أن الأسرة هي الجماعة الأولية المسؤولة شرعاً وقانوناً واجتماعياً عن رعاية أبنائها، وإشباع حاجاتهم الأساسية والثانوية، كالحاجة إلى الطعام والشراب والملبس... الخ، بالإضافة إلى الإشباع النفسي والاجتماعي الذي يتحقق عن طريق الدفء والحنان الذي يهبه الوالدان لأبنائهما، ومن هنا فإن المناخ الأسري الصحي يعمل على إشباع حاجات الأبناء بطريقة سوية دون إفراط أو تفريط، وبشكل متوازن حسب أولوية الحاجات وأهميتها، وهذا عكس المناخ الأسري المرضي المتوتر الذي يؤدي

¹ - أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الوصايا، باب متى ينقطع اليتيم عن علي رضي الله عنه، 3/ 115 ح 2873، قال ابن حجر: إسناده حسن، جاء في كتاب: الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف بهامش تفسير الكشاف 1/ 464.

² - عبد الأحد ملا رجب، أحكام اليتيم في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير منشورة، دار الأطلس للنشر والتوزيع، جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية الشريعة، قسم الفقه، الرياض، السعودية 1412-1413هـ، ص 10.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

إلى نقص في إشباع الحاجات النفسية للأبناء أو إحباطها بشكل يدعو إلى القلق والتوتر. فعندما يتفاعل شخصان أو أكثر فإن كل منهما سوف يتصرف حسب الحاجة التي نماها نموذج سلوكه المميز خلال الطفولة¹، وبالتالي فأنماط التفاعل بين شخصين قد يسودها الانسجام أو عدمه. وتقع مسئولية رعاية الأبناء الذين حرّموا من الرعاية الوالدية لأي سبب من الأسباب، كاليتيم أو التفكك الأسري على المجتمع بكل مؤسساته، فالرعاية المجتمعية هي منظومة متكاملة شاملة للعديد من الخدمات التي تقدمها الدولة لأبنائها، كالرعاية الصحية والتعليمية والثقافية والمؤسسية، لذا فأبي قصور في نمط الرعاية الذي يقدم للأبناء قد يصاحبه العديد من المشكلات المتعلقة بالصحة والتعليم والسلوك.²

وتعد الأسرة البديلة من بين المؤسسات الاجتماعية التي تتكفل بتحقيق حاجات الطفل اليتيم بدل الأسرة الطبيعية، حيث توفر له الكفالة والرعاية الأسرية والتربوية والصحية... الخ. حيث دلت نتائج الدراسات الاجتماعية والنفسية على أن رعاية الطفل اليتيم داخل أسرة بديلة أفضل من إيداعه داخل مؤسسات الإيواء كالملاجئ وقرى الأطفال والمنازل الجماعية، لأن الأسرة البديلة أشبه بجو الأسرة الطبيعي، وأن أثر الأسرة البديلة في رعاية اليتيم قد لا يقل عن الأسرة الطبيعية إلا في حالة عدم ملائمة بعض الأطفال اليتامى لمثل هذه الأسر أو عدم تقبلهم للرعاية البديلة، كما أثبتت الدراسات الميدانية المقارنة تميز أطفال الأسر البديلة على أطفال المؤسسات في كثير من الجوانب العاطفية والنفسية والاجتماعية والعقلية.³

¹ - أبو نيل محمد السيد، علم النفس الاجتماعي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ج 2، ط 4، بيروت، لبنان، 1985، ص 259.

² - منى عبد اللطيف عبد الحمدي جاد الحق، قصور الرعاية الاجتماعية وعلاقته بالاضطرابات السيكوسوماتية والانحرافات السلوكية لدى أبناء المؤسسات الرسمية والأهلية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، مصر، 2005، ص 3.

³ - حنان أسعد خوج، تصور مقترح لتطوير أساليب رعاية الأيتام بالسعودية في ضوء اتجاهات بعض الدول العربية، دراسة مقارنة، مجلة العلوم التربوية، المجلد 22، العدد 4، ج 1، معهد الدراسات التربوية، جامعة القاهرة، أكتوبر 2014، ص 395.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

إن حرمان الطفل من رعاية الأسرة البديلة وإقامته بالمؤسسات الإيوائية يترتب عليه العديد من المشكلات، ويفقده الشعور بالاستقرار، حيث يتضح أن مؤسسات الإيواء قد نجحت إلى حد ما في إشباع الاحتياجات المادية للطفل، ولكنها أخفقت بدرجة أو أخرى في إشباع الحاجات الاجتماعية والنفسية المختلفة، مما نتج عنه حالات كثيرة من عدم التكيف مع النفس ومع الآخرين، والشعور بالاغتراب عن الأسرة والمجتمع الخارجي.

إن الرعاية التي تُقدم للأطفال في دور الأيتام، وبالرغم من أهميتها، لا تحقق لهم الأمان والراحة والحنان المطلوب، الأمر الذي يؤدي إلى اضطرابهم وتوترهم وقلقهم على حاضرهم ومستقبلهم، ونادراً ما يجد الأطفال في دور الأيتام أمماً تشبه أمهم وتعوضهم عنها، وقليلاً ما يجدون مشرفاً يتعامل معهم بحزم الأب المقرون بالمحبة.¹

إن الحاجات غير المشبعة تسبب توتراً لدى الطفل اليتيم، وعدم إشباعها يؤدي حتماً إلى إحباط وتوتر حاد قد يسبب له ألاماً نفسية، ومن هنا وجب على الأسرة البديلة أن تحاول قدر الإمكان إشباع هذه الحاجات ومنها:

1- الحاجة إلى الكفالة الاجتماعية:

الكفالة في اللغة مشتقة من الكفل، وهو النصيب والمثل والضعف، قال الله تعالى: ((ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها)) سورة النساء الآية: 85، أي نصيب منها. ويقال: ما لفلان كفل: أي مثل. وقال الله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته)) سورة الحديد الآية: 28، أي ضعفين.²

وتبدأ المسؤولية هنا طبقاً لقاعدة الأقرب فالأقرب، ولكن إذا قام بها أحد الناس فهذا يكفي، إذ أن كفالة اليتيم من فروض الكفاية التي يجب أن تقوم بها أمة الإسلام فإذا قام به البعض سقط الإثم عن الكل وإلا أثم جميع المسلمين.

¹ - كمال يوسف بلان، الاضطرابات السلوكية والوجدانية لدى الأطفال المقيمين في دور الأيتام من وجهة نظر المشرفين عليهم، مجلة جامعة دمشق، المجلد 27، العدد: 1 و2، سوريا، 2011، ص 213.

² - عبد الأحد ملا رجب، مرجع سابق، ص 219.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

ولقد رغب الشرع في التكفل باليتيم، وبشر النبي صلى الله عليه وسلم القائم على أمر اليتيم والمتعهد بكفالاته وحسن تربيته بالجنة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى وفرق بينهما شيئاً¹. والكفالة ليست مبلغ من المال يُقدم لليتيم شهرياً أو زيارة له في بعض المناسبات، وإنما الكفالة هي التربية والرعاية، والقيام بأمور اليتيم من نفقة وكسوة وتأديب... الخ، كما يجب على أفراد الأسرة مخالطة اليتيم والتفاعل معه، وإلا غاب المعنى التربوي في قضية الكفالة، ولهذا يقول الله تعالى: ((ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم)) سورة البقرة الآية: 220.

فعلى الأسرة أن تعامل اليتيم كفرد من أفرادها يتساوى معهم في الحقوق والواجبات، ويقوم رب البيت بدوره التربوي بمراقبة تصرفاته وتقويمه إن لزم الأمر، ورعاية أمواله إن كان له مال، وقضاء حوائجه إن كان بغير مال، وتنشئته تنشئة صالحة، وتعليمه وتأديبه، وهو الهدف الأساسي للكفالة.

2- الحاجة إلى الأمن الاجتماعي:

الأمن ضرورة ملحة للمجتمع الإسلامي إذ به تتحقق رفاهية الفرد ويعم الخير جميع أفراد، وقد جاءت النصوص من الكتاب تؤكد وتحث عليه وتأمُر به، يقول عز وجل: ((الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهو مهتدون)) سورة الأنعام الآية: 82، وهو الأمن الذي يعني السلامة والاطمئنان النفسي، وانتفاء الخوف على حياة الإنسان، أو على ما تقوم به حياته من مصالح وأهداف وأسباب ووسائل، أي ما يشمل أمن الإنسان الفرد، وأمن المجتمع.

ولقد أثبتت الدراسات أن النمو السليم للطفل يعني وجود الأبوين أو من يحل محلهما بحيث يشعر الطفل بأنه محل رعاية واهتمام من قبل أبويه أو من يخلفهما، وبعض الدراسات تناولت الحالات التي تعيش في المؤسسات أو تلك التي انفصلت عن الأم، وقد

¹ - حديث سبق تخريجه.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
تبين أن للحرمان من الأم أو الأب أو هما معاً له آثار مريضة جداً على شخصية الطفل
تتضمن مجالات أساسية هي: الجوع الوجداني، الشخصية عديمة المودة ذات الميول
العدوانية، الانطوائية والاكتئاب.¹

إن اليتيم يجد الأمن والأمان في ظل الأسرة، فالجو الأسري المضطرب لا يتيح
للطفل فرصة إشباع الحاجة إلى الأمن والانتماء، ولا تقدير الذات، بل يربي فيه الشعور
بالقلق وينمي لديه عادات سلوكية سيئة. وإن لكل أسرة دور كبير في تحقيق توجهات
وتطلعات المجتمع من الأمن ورغد العيش...؛ لأن الأسرة هي الدرع الحصينة لحماية
أفرادها من الانزلاق في المهووي²، والأمن من أبرز حاجات الطفل اليتيم، وهو ثلاثة
أقسام: - الأمن البيولوجي: يعني أن يكون الجسد آمناً من الأمراض والأوبئة والأخطار.
- الأمن الحياتي: وهو أن الإنسان يحتاج إلى أن يشعر بأن حياته غير مهددة
بالخطر والزوال والانقراض.

- الأمن النفسي: هو الشعور بوجود المأوى، يعطي الإنسان شعوراً بالدفع
والحماية والانتماء.

فاليتيم الذي يفتقد الحاجة الأمن ويشعر بالتهديد المستمر من قبل القائمين على
رعايته بالطرد أو الحرمان لا يشعر بالطمأنينة والأمن فهو متردد خائف غير مستقر،
ويظهر ذلك عليه من خلال بعض الاضطرابات السلوكية الظاهرة، أما في مرحلة الرشد
فيحس بالنبد وعدم رغبة الآخرين به، ويجد صعوبة في الزواج وخاصة مجهول النسب
بسبب عدم وضوح نسبه، كل ذلك يؤثر على شخصيته فيما بعد.

3- الحاجة إلى الحب والعاطفة:

وهي الحاجات العاطفية Emotional Needs، أو الحاجة إلى الدعم العاطفي،
وهي من الضروريات لدى اليتيم، فالحاجة إلى الحب والمودة بمثابة الغذاء النفسي للطفل،

¹ - إبراهيم بن مبارك الجوير، الأسرة وأثرها في تحقيق الأمن الفردي والمجتمعي، ورقة عمل مقدمة
لندوة المجتمع والأمن، كلية الملك فهد الأمنية بالرياض من 21- 24/2 عام 1425هـ.

² - عبد الله بن فهد الشريف، دور الأسرة في أمن المجتمع، ورقة عمل مقدمة لندوة المجتمع والأمن،
كلية الملك فهد الأمنية بالرياض من 21- 24/2 عام 1425هـ.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

وهذا ما تؤكد عليه الدراسات التي أجريت على أطفال مؤسسات الأيتام. فالطفل بحاجة إلى محبة والديه وعطف من حوله، وعلاوة على حاجته للتعبير عن حبه نحوهم، وحتى يمكن إشباع هذه الحاجات فلا بد من وجود أسرة يسودها التفاهم ودفع العلاقات... وبدون شك فإن الأطفال المودعون في أسر بديلة يجدون هذه الحاجة فضلاً عن الأطفال المودعون في المؤسسات الإيوائية.¹ إن بناء شخصية اليتيم وصحته النفسية يكون من خلال العطف عليه دون مجاملات، لأن الطفل اليتيم يمتلك القدرة على تمييز الحب الحقيقي المدعم بالحنان والمودة والشفقة من بعض مظاهر الحب الخداعة، فليست الهدايا أو الحلوى بقادرة على أن تخدع النفسية المرحفة والمتعبة للطفل اليتيم الذي يحتاج إلى أن يشعر بأنه محبوب، وفي حالة عدم إشباع هذه الحاجة يعاني الطفل من الجوع العاطفي ويشعر أنه غير مرغوب فيه وبالتالي يصبح مضطرب نفسياً.

وتتكون الحاجة للحب والحنان من عنصرين يصعب في كثير من الأحيان الفصل بينهما: أولهما الرغبة في الود من الآخرين، والتي تعني الحاجة إلى الالتصاق المادي مع شخص آخر التصاقاً يتخذ صورة الاحتضان والتقبل والربت، وثانيهما الرغبة في الحصول على المساعدة والحماية والمعونة والتأييد من شخص آخر أو جماعة أخرى.

وإذا افتقد الطفل إلى الحب والحنان في الأيام المبكرة من حياته فإن ذلك يؤدي إلى فقدان الثقة والشك، وتنمو شخصيته غير آمنة خصوصاً عند فقدان الأب أو الأم أو لكلاهما معاً، وبالتالي فالجو العائلي السعيد هو الذي يخلق هذا الشعور بالحب ويتعهده بالنماء، وهذا يتوقف على دور الأسرة البديلة في توفير الأمان العاطفي والجو المناسب للطفل اليتيم، وخاصة الأم التي ترضعه الحب والعاطفة جنباً إلى جنب وهذا ما يفتقده اليتيم، لذلك نرى بأن التبني والرضاعة الطبيعية من الأم البديلة لها أكبر الأثر في التخفيف من معاناة اليتيم في طفولته.

¹ - حمدان بن عبيد العتيبي، تجربة الأسر البديلة لرعاية الأحداث من الانحراف، دراسة تشخيصية من وجهة نظر الأخصائيين الاجتماعيين، رسالة ماجستير (منشورة)، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، السعودية، 2010، ص 35.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

4- الحاجة إلى الصحة والرفقة:

وهذه طبيعة فطرية عند الإنسان، وتتأكد في مرحلة الطفولة، حيث يجمع كثير من علماء النفس أن السنوات الأولى من عمر الطفل ذات أثر حاسماً في تحديد شخصيته المقبلة، وتحديد اهتماماته العقلية واتجاهاته الانفعالية، ففي علاقاته الاجتماعية يعتمد كثيراً على من حوله من الوالدين والأخوة، فلا يمكن الاستقلال في هذه المرحلة وحرمانه من والديه الحرمان الحقيقي أو العاطفي الذي له أثر بالغ في تشكيل شخصيته الاجتماعية في مستقبل حياته.

كما تلعب علاقات الإخوة دوراً كبيراً في رفقة وصحبة اليتيم، حيث توفر تفاعلاً جديراً بالاعتبار مع قضاء الإخوة كثيراً من الوقت معاً، وتستمر علاقات الإخوة في إتاحة الفرصة لتعلم العديد من المهارات الاجتماعية المهمة مثل المحاورة، والتفاهم، وحل النزاعات¹، وهذا ما يجعل دور الإخوة وإرشادهم ضروري في تفهم ظروف اليتيم. وعلى الإرشاد الأسري أن يعي أهمية دور علاقات الإخوة مع الطفل اليتيم ويهيئ الأسرة للتفاعل معه، إذ أن دعم الأسرة وتفهمها لاحتياجات اليتيم عامل فعال في مساعدته على التغلب على مشاعره واحباطاته.

وفي هذه المرحلة من النمو يحتاج الطفل وبشدة إلى من يحقق له حاجة حب الاستطلاع، والتعرف على الحياة من حوله واحتكاكه بالآخرين، فتبدأ الآفاق العقلية والمعرفية بالاتساع وتكثر القدرات الاجتماعية، وتعظم أهمية هذه الحاجة عند الطفل اليتيم عندما لا تكون الأجواء الأسرية مريحة بالنسبة له أو يشوبها علاقة توتر وصدام بين أفرادها.

ولابد من تلبية هذه الحاجة بالطريقة السليمة، فعلى الأسرة مساعدة اليتيم على اختيار الصديق المناسب، وعدم إلزامه بأصدقاء لا يفضلهم، كما يفعله بعض الآباء من باب الحرص على تربية أولادهم، كما يجب عليها أن تساعد الطفل اليتيم في اختيار

¹ - بيكمان بايولاج، استراتيجيات العمل مع أسر ذوي الاحتياجات الخاصة، ترجمة عبد العزيز السرطاوي وآخرون، دار القلم، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2003، ص 198.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
أصحابه ورفقته عن طريق التحدث إليه مباشرة، أو اختيار المدرسة المناسبة له أو المراكز
الاجتماعية والترفيهية الجيدة التي من خلالها تمهياً له الأجواء لاختيار الأصدقاء.

5- الحاجة إلى العمل والمسؤولية:

عندما ينمو اليتيم يدرك أنه أصبح مسئولاً عن ذاته وتصرفاته، كما يزداد إدراكه
بأن جزء من مسؤولية الأسرة يقع على عاتقه خاصة عندما يكون أكبر الأبناء، لذلك
وجب على الأسرة مراعاة هذه الحاجة لديه، وذلك بتحميله بعض المسؤوليات في المنزل
والأسرة بما يناسب قدراته وجنسه واستعداداته، ولكن يجب الحذر في المراحل الأولى من
تحميل المسؤولية من الآثار السلبية التي قد يصدرها الوالدان نتيجة قلة خبرة الابن أو
البنات أو عدم إنجازهما للعمل في الوقت المطلوب لانشغالهما أو نسيانهما، حيث أن كثيراً
من الآباء يهدم شخصية الطفل ويرميه بالغباء وعدم المعرفة وعدم الدقة وغيرها من
الكلمات والأوصاف التي تهدم روح المسؤولية لديه.

ومن هنا يجب على الأسرة أن تنمي شعور الطفل اليتيم بواجب الكسب
والمسؤولية، كأن تكلفه بأعمال منزلية معينة لقاء أجر حتى يربط بين واجب الكسب عبر
العمل وحق الصرف. وهذه تربية فضلى قلما نجدها في المجتمع العربي لاعتقاد خاطئ بأنها
تغلب الوجه المادي على الوجه العاطفي، مع أنها بالعكس تنمي التعاطف بين الوالدين
والولد لشعوره بأن ما يكسبه والداه لا يأتي بأهون السبل بل بالجهد والعمل مما يعزز
الشعور بالمسؤولية لديه كما يعزز الإكبار والتقدير لوالديه اللذين يكدان ويعملان لتقديم
ما هو بحاجة إليه.¹

6- الحاجة إلى التربية والتعليم:

الطفل اليتيم له حق في التربية والتعليم كباقي الأطفال، وعلى الأسرة أن تقوم
بغرس فيه القيم والفضائل الكريمة والآداب والأخلاقيات والعادات الاجتماعية التي تدعم
حياة اليتيم، وتحتة على أداء دوره في الحياة تجاه مجتمعه ووطنه وتجعله مواطناً صالحاً في

¹ - سرمد الطائي، التنمية السياسية، التنمية الاقتصادية والأمن، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2004،
ص ص 69 - 70.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
المجتمع، كما ينبغي على الأسرة تعليم اليتيم التفاعل الاجتماعي وكيفية تكوين العلاقات الاجتماعية من خلال ما يتعلمه في محيط الأسرة من أشكال التفاعل الاجتماعي، وعلى الأسرة تكييف هذا التفاعل وضبطه على النحو الذي يتوافق مع قيم المجتمع ومثله ومعايير، مما يجعله قادر على التفاعل مع الآخرين في المجتمع. كما يجب أن تعلمه أيضاً مبادئ التربية المدنية كعامل من عوامل الوقاية من الجريمة والانحراف، فهي السبيل لترسيخ المواطنة في نفوس المواطنين، وذلك بما تشمله من أدوات ووسائل تنشئة المواطنة لدى الأفراد، فالتربية المدنية تعني بإعداد المواطن من خلال القيام بدوره في المجتمع بكفاءة وفعالية واقتدار. ويعتبر الولاء والانتماء أولى حلقات سلسلة البناء الوطني.¹

ويقع على عاتق الأسرة ترسيخ القيم الإسلامية والاجتماعية، وحماية اليتيم من التيارات السلبية الهدامة، وذلك بتدريبه على مقاومة هذه التيارات التي تدعو إلى الخروج على القانون وانتهاك الحريات وارتكاب الجريمة وتهديد أمن المجتمع. هذا دون أن ننسى دور المرأة التي يقع عليها عبء تربية الأبناء، فلتنكح للأولاد خير مربية وفي بيتها حكمة مدبرة، وعلى المال قائمة راعية حافظة له منمية ولخدمها قدوة صالحة ترشدهم إلى الواجب وتهديهم إلى الصلاح تمذب من أخلاقهم وتقوم بواجبهم تراقب سيرهم وترعى نفوسهم.²

7- الحاجة إلى معرفة وتحقيق الذات:

لقد وضع ماسلو هذه الحاجة في قمة هرم الحاجات، حيث تظهر الحاجة إلى معرفة الذات كنتيجة للنمو العقلي والمعرفي الذي يمر به الطفل، حيث يبدأ بالتساؤل: من أنا؟ وكيف تكون علاقتي مع هذه الأسرة الجديدة والأقارب والمجتمع من حولي؟، وهذه من أصعب الأسئلة التي يطرحها الطفل اليتيم، فهو يمر بمرحلة حرجة، ونظراً لصغر سنه وقلة خبرته، وإحساسه بأنه غريب، فإنه يحتاج إلى من يساعده، لذلك تلعب العلاقة

¹ - رائد خليل سالم، المدرسة والمجتمع، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، الأردن، 2006، ص ص 128 - 129.

² - محمد عبد العزيز الحولي، عظات بالغة متخيرة من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام، دار العلوم والقضاء، القاهرة، 1931، ص 42.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
الحميمة مع الوالدين والإخوة دوراً كبيراً في تحديد هويته بطريقة يسيرة تجعله يبحث عن
إجابات للأسئلة التي يطرحها على نفسه، أو الأسئلة التي يطرحها الآخرون عليه.
أما عن حاجة تحقيق الذات فتشير إلى حاجة الإنسان إلى استخدام كل قدراته
ومواهبه، وتحقيق كل إمكاناته الكامنة وتنميتها إلى أقصى مدى يمكن أن تصل إليه¹،
كما يعني تحقيق الذات أن يحقق الطفل إنسانيته ودوره الاجتماعي الذي يريد أن يحققه
في مختلف المجالات سواء كان في إطار المدرسة أو الأسرة، وعدم إشباع هذه الحاجة يولد
اضطرابات نفسية.

فالطفل اليتيم بحاجة إلى إثبات ذاته والتعبير عنها، فيبدأ بالتعبير عن نفسه
والإفصاح عن شخصيته في كلامه وأعماله وألعابه ورسومه وما يقدمه من خدمات
للآخرين، ويهدد هذه الحاجة ويحبطها تحكم الكبار، وتدخلهم في الأنشطة التي يقوم بها،
أو الإسراف في تقييده، والسخرية من أسئلته وأفكاره، أو إشعاره بأنه عديم القيمة
والأهمية.

8- الحاجة إلى قبول وتقدير الذات:

تشير هذه الحاجة إلى الرغبة في تحصيل المدح والانتباه من الآخرين، وإلى الحصول
على المركز والمكانة العالية مع الأقران، وهي من أكبر الحاجات وأهمها، والأسرة هي التي
تشبع هذه الحاجة لدى الطفل، بحيث يدرك أنه مقبول في الوسط الذي يعيش فيه، وهذه
الحاجة ينبغي أن يجسدها العاملون مع الأيتام في سلوكهم وأنماط تصرفاتهم لأن إشعارهم
بالقبول سوف ينعكس إيجاباً على شعورهم بالطمأنينة، ويعمق ثقتهم بأنفسهم وبالمجتمع
من حولهم، وعلى العكس من ذلك فإن إحساس اليتيم بالنبذ وشعوره بأنه غير مرحب
به البيت، أو في المجتمع الذي يعيش فيه سوف يولد لديه حتماً نوعاً من الشعور بالذنب
يرافقه إحساس بالقلق وهذا يترك آثاراً سلبية على صحته النفسية.

على الأسرة البديلة أن تشعر الطفل اليتيم بأنه مرغوب فيه، وأن وجوده ضروري
للجماعة التي يعيش بينها، وهذا كله يشبع هذه الحاجة عنده، ويشجعه على العمل

¹ - حمدان بن عبيد العتبي، مرجع سابق، ص 34.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
وإبراز مكانته ومشاركته لجماعته واحترامه لذاته، ولا ينبغي على الأسرة البديلة أن تجعل
من تصرف اليتيم معياراً لمدى قبوله ورفضه، لأن الآباء والأمهات يتقبلون أطفالهم
لذواتهم وليس لأفعالهم، حتى أن الطفل لا يؤذيه عقاب لو عنف لذنوبه إقترفه إذا كان
موقناً ومتيقناً من حب والديه له وقبولهما به، حيث أن ما يؤلم اليتيم هو شعوره
بالامبالاة والبرود العاطفي على الرغم من تأمين وسائل الكفاية له.

9- الحاجة إلى الانتماء:

الفرد في حاجة إلى أن يشعر بأنه عضو في جماعة تربطه بهم مصالح مشتركة،
وتنمو هذه الحاجة مع الطفل داخل الأسرة، ثم تنتقل إلى الانتماء للجماعات الأخرى
التي يجد فيها الطفل إشباع حاجاته، فالطفل كعضو من أعضاء الأسرة يبدأ في الشعور
بأنه ينتمي إليها، وكلما تقدم به العمر يزداد هذا الشعور بالانتماء. وحينما ينتمي الطفل
إلى جماعة يتوحد معها ويزداد شعوره بالانتماء الذي يولد الأمن والطمأنينة، حيث تشبع
هذه الحاجة عن طريق معرفة الطفل لكثير من الحقائق والمعلومات عن أجداده وأسرته.
وبالنسبة لأطفال الأسر البديلة فإنه من الصعب إشباع هذه الحاجة لديهم لعدم معرفة
أسرهم الحقيقية.¹

وتشبع هذه الحاجة إذا شعر الطفل بأنه عضو في مجموعة يشعر فيها بوجود
علاقات اجتماعية مختلفة، ولكي يشعر الطفل بالرضا عن حياته يحتاج لبعض الإحساس
بالانتماء، وعندما يتواجد إحساس بالانتماء يشعر بأنه مرغوب فيه، أما الشعور بالعزلة
فإنه ينتهي أحياناً بإحساس عميق بعدم الأمان عند الطفل، وإحساسه بأنه لا بد وأن
يكون مختلفاً عن الآخرين لأنهم لا يقبلونه.

10- حاجات أخرى:

يقع على عاتق الأسرة البديلة إشباع عدة حاجات للطفل اليتيم لا يتسع المقام
لذكرها منها الحاجة إلى المأكل والملبس والمسكن والزواج، والحاجة للتفوق والاعتزاز
بالموروث الاجتماعي، والحاجة إلى الرعاية والتوجيه من طرف أفراد الأسرة، والحاجة إلى

¹ - المرجع نفسه، ص 35.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
إرضاء الكبار للحصول على الثواب الذي يساعد اليتيم في تحسين سلوكه وتوافقه
النفسي الاجتماعي، والحاجة إلى إرضاء الأقران مما يكسبه حبهم وتقديرهم كعضو في
جماعتهم، والحاجة إلى الحرية لزيادة ثقته بنفسه في التعبير عما بداخله، وتبدو هذه الحاجة
في ميل الطفل إلى القيام ببعض الأعمال بنفسه دون تدخل الآخرين كاختياره لملابسه
وأصدقائه مما يساعده على الاعتماد على نفسه وتحمل المسؤولية.

وهناك الحاجات النفسية التي يصعب على الأسرة البديلة إشباعها للطفل اليتيم،
لأنها تتطلب مختصين وكوادر مهنية في هذا المجال، كما أن الاستبطان بحالة اليتيم
واستبصار كوامنه الداخلية واللاشعورية أمر صعب، لأن حالة اليتيم لا يحسها أو
يستشعرها إلا اليتيم أو الأفراد الذين مروا بنفس تجربته، وبالتالي فهم على دراية بما يعنيه
الأيام.

سابعاً- توصيات الدراسة:

إن مشكلة الطفل اليتيم المحروم من الرعاية الأسرية مشكلة معقدة، وتزداد حدتها
عندما تواجه الأسرة البديلة صعوبات أثناء عملية الرعاية، ولعل من أهمها تعدد حاجات
الطفل اليتيم، وعدم قدرة الأسرة البديلة على إشباعها، وخوفها من سحب الطفل المتبني
منها بعد اعتيادها عليه، أو جهل الوالدين بأصول التربية وتهديدهما للطفل بأنهما
سيأخذانه إلى مؤسسة الإيواء كعقاب، وفي المستقبل يهددهما الطفل بأنه ستركهما أو
يبحث عن أسرة أخرى.

ونخلص مما تقدم إلى بعض التوصيات التي نراها مهمة وضرورية لإشباع حاجات
الطفل اليتيم وهي كالآتي:

1- ضرورة منح اليتيم الحب والرعاية ومعاملته على أنه فرد عادي من
أفراد الأسرة، وإشراكه في الجوانب والأنشطة الثقافية والتربوية والترفيهية التي
يرغب فيها، لإشباع مختلف حاجاته ورغباته.

2- إقامة دورات تدريبية تأهيلية خاصة للأسرة البديلة في التعامل النفسي مع
الطفل اليتيم حتى يتجنب الوقوع في السلوك العدواني، وهذه الدورات يجب أن يشرف
عليها مرشدين نفسيين مؤهلين.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

3- إتاحة الفرص الفردية والجماعية لليتيم ليعبر عن وجهة نظره وآرائه فيما يتعلق بشؤون حياته، وإعطائه حرية في اختيار ما يرغب في ممارسته، مما يساعده على تنمية شخصيته ومهاراته.

4- يجب التركيز على الحاجات النفسية والاجتماعية في رعاية اليتيم، لأنها الأكثر تأثيراً في بناء شخصيته، وتعزيز صحته النفسية التي لا تتوقف على تلبية حاجاته المادية والفسولوجية فحسب.

5- ضرورة الابتعاد عن إصدار الأحكام المسبقة على الجوانب النفسية لليتيم ومستقبله، لأن التعامل معه ينبغي أن ينطلق من أنه في حالة نمو دائم ومستمر، وصحته النفسية تحتاج إلى دراسة ومتابعة من طرف كوادرمؤهلة ومختصة.

6- يجب الابتعاد قدر الإمكان عن أساليب التسلط في معاملة اليتيم، لما لها من الأثر البالغ في شخصيته، حيث يتولد لديه الإحساس بالضغط الناتج عن عملية الكبت، وهذا ما حذرت منه مدارس علم النفس.

7- توعية الأسرة البديلة بأهمية دورها في إشباع حاجات اليتيم الملحة، وعدم الانشغال عنه، وعدم التعامل معه بحساسية واهتمام زائد.

8- تفعيل المتابعة الدقيقة للأسرة البديلة من قبل الجهات المسؤولة، ودراساتها قبل تسليم الطفل اليتيم، وتوعيتها بحتمية عدم استقرار هذا الطفل لديها، مع زيادة الحوافز المادية المخصصة لهذه الأسرة.

خاتمة:

من خلال ما سبق فإن مسألة رعاية اليتيم من المسائل الهامة في المجتمع، وبالرغم من أنه هناك العديد من الجمعيات على المستوى الوطني والدولي، تعمل على تغطية الحاجيات المادية والاجتماعية والنفسية للأيتام، إلا أن هذه الجمعيات لا يمكنها أن تعوض دور الأسرة البديلة في رعاية اليتيم خاصة من الجانب النفسي، ومن هنا وجب على الأسرة البديلة أن ترشد اليتيم وتوجهه وتحقق له حاجياته للتخفيف من معاناته النفسية والاجتماعية، وتعلمه كيفية ضبط غرائزه والسيطرة على انفعالاته والتكيف مع الواقع

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة
المعاش، وخاصة أن مسألة التوازن النفسي والانفعالي والاجتماعي لليتيم تتأثر بشكل
مباشر تبعاً لرد أفعال العاملين معهم من حيث تناقض المواقف والاتجاهات.
وفي الأخير يجب على الباحثين والمهتمين بقضايا الأطفال إجراء المزيد من
البحوث والدراسات المستقبلية حول دور الأسرة البديلة في رعاية اليتيم بصفة عامة،
وإشباع حاجاته المختلفة بصفة خاصة مع الأخذ في عين الاعتبار المتغيرات البيئية والثقافية
والشخصية للطفل اليتيم.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم بن مبارك الجوير، الأسرة وأثرها في تحقيق الأمن الفردي والاجتماعي،
ورقة عمل مقدمة لندوة المجتمع والأمن، كلية الملك فهد الأمنية بالرياض من 21 - 24/2
عام 1425هـ.
- 2- أبو نيل محمد السيد، علم النفس الاجتماعي، دار النهضة العربية للطباعة
والنشر، ج 2، ط 4، بيروت، لبنان، 1985.
- 3- أحمد ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المجلد: 9، دار
التقوى، القاهرة، مصر، 2000.
- 4- أحمد سهير كامل، محمد سليمان، تنشئة الطفل وحاجاته بين النظرية
والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2002.
- 5- السيد أحمد فرج، الأسرة في ضوء الكتاب والسنة، دار الوفاء، مصر، 1986.
- 6- بيكمان بايولاج، استراتيجيات العمل مع أسر ذوي الاحتياجات الخاصة،
ترجمة عبد العزيز السرطاوي وآخرون، دار القلم، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2003.
- 7- تسعديت قدوار، أثر تكنولوجيا الاتصال على الإذاعة وجمهورها، مذكرة
ماجستير في علوم الإعلام والاتصال (منشورة)، جامعة الجزائر 3، 2011.
- 8- حمدان بن عبيد العتيبي، تجربة الأسر البديلة لرعاية الأحداث من الانحراف،
دراسة تشخيصية من وجهة نظر الأخصائيين الاجتماعيين، رسالة ماجستير (منشورة)،
جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، السعودية، 2010.
- 9- حمدي السكري، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعارف
المصرية، 2000.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

10- حنان أسعد خوج، تصور مقترح لتطوير أساليب رعاية الأيتام بالسعودية في ضوء اتجاهات بعض الدول العربية، دراسة مقارنة، مجلة العلوم التربوية، المجلد 22، العدد 4، ج 1، معهد الدراسات التربوية، جامعة القاهرة، أكتوبر 2014.

11- رائد خليل سالم، المدرسة والمجتمع، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، الأردن، 2006.

12- زهير عبد المالك، علم الاجتماع لطلاب الفلسفة، منشورات مكتبة الوحدة العربية، دون سنة.

13- سرمد الطائي، التنمية السياسية، التنمية الاقتصادية والأمن، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2004.

14- عبد الأحد ملا رجب، أحكام اليتيم في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير منشورة، دار الأطلس للنشر والتوزيع، جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية الشريعة، قسم الفقه، الرياض، السعودية 1412-1413هـ.

15- عبد الله بن فهد الشريف، دور الأسرة في أمن المجتمع، ورقة عمل مقدمة لندوة المجتمع والأمن، كلية الملك فهد الأمنية بالرياض من 21- 2/24 عام 1425هـ.

16- عبد العزيز عابد، مفهوم الحاجات وأثره على الإنماء الاقتصادي، بحث منشور في: أبحاث المؤتمر الأول للاقتصاد الإسلامي، مجلة الاقتصاد الإسلامي، دار العلم، جدة، السعودية، دون سنة.

17- عدلي سليمان، الوظيفة الاجتماعية للمدرسة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1992.

18- عزه حسين زكي، دراسة عن المشكلات السلوكية التي يعاني منها أطفال المرحلة الابتدائية المحرومين وغير المحرومين من الرعاية الوالدية، رسالة ماجستير، مكتبة معهد الدراسات العليا للطفولة، جامعة عين شمس، 1985.

19- فريدريك معتوق، معجم العلوم الاجتماعية، انترناسيونال، ط 2، بيروت، لبنان، 1998.

20- كمال يوسف بلان، الاضطرابات السلوكية والوجدانية لدى الأطفال المقيمين في دور الأيتام من وجهة نظر المشرفين عليهم، مجلة جامعة دمشق، المجلد 27، العدد: 1 و2، سوريا، 2011.

دور الأسرة البديلة في إشباع حاجات الطفل اليتيم ----- د. جمال حواوسة

21- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1986.

22- محمد عبد العزيز الخولي، عظات بالغة متخيرة من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام، دار العلوم والقضاء، القاهرة، 1931.

23- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2006.

24- منى عبد اللطيف عبد الحمدي جاد الحق، قصور الرعاية الاجتماعية وعلاقته بالاضطرابات السيكوسوماتية والانحرافات السلوكية لدى أبناء المؤسسات الرسمية والأهلية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، مصر، 2005.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف الإسلامية

د. رشيد درغال

جامعة باتنت

الملخص:

يكتسي موضوع اتخاذ القرار الاستثماري أهمية بالغة في النشاط الاقتصادي، فهو القلب النابض لإدارة المصارف والمؤسسات، لأنه يمثل الشراع الذي يوجه مسارات استخدام الأموال عند ركوب مخاطر الاستثمار، كما أن دراسات الجدوى الاقتصادية هي محطة ارتكاز لمهندسة وبناء القرار الاستثماري في المصارف الإسلامية، الذي ينبغي أن يراعى في اتخاذه جملة من الضوابط والمعايير، لأنه من أصعب القرارات في العصر الراهن الذي يشهد تغيرات وتطورات سريعة غير مسبقة، تجعل من الفرص الاستثمارية المتاحة محفوفة بمخاطر حمة وعالية ومحاطة باحتمالية الخسارة والإخفاق في تحقيق العوائد المالية المتوقعة وبلوغ الأهداف المرسومة.

Abstract:

Investment decision in Islamic banks

Is of the subject of investment decision of great importance in economic activity, it is the beating heart of the management of banks and institutions, because it is a sail that directs tracks the use of funds when riding investment risk, and the economic feasibility studies are the fulcrum plant engineering and construction investment decision in Islamic banks, which should be take into account taken a number of guidelines and standards, because it is the most difficult decisions in the current era of changes fast and developments is unprecedented, make available investment opportunities are fraught with serious and high and surrounded by the dangers of the probability of loss and failure to achieve the expected financial returns and the attainment of the objectives set.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

تمهيد

يزخر الاقتصاد الإسلامي بمؤسسات مالية فاعلة اقتصاديا ومؤثرة اجتماعيا على غرار الزكاة والحسبة والوقف والتأمين التكافلي والمصارف الإسلامية. هذه الأخيرة تصنف كأعظم إنجاز حققه الاقتصاد الإسلامي إلى حد الآن، لأنه النموذج الذي أثبت وجوده في خارطة المنظومة المصرفية العالمية وأصبح منافسا شرسا وغربما قويا للبنوك التقليدية ذات العراقة والباع الطويل في حرفة الصرافة والتمويل والائتمان.

والمعروف أن القطاع البنكي يكتسي أهمية بالغة في البنيان الاقتصادي العالمي باعتباره وسيطا ماليا بين فئتي العجز والفائض المالي، فهو أداة ربط واتصال بين عمليتي الادخار والاستثمار، وهو المسئول عن تنمية المال وتدويره وتفتيته في الحقول الاستثمارية التنموية.

زيادة على أن البنوك تمثل عصب النشاط الاقتصادي عالميا إذ لا يمكن تصور قيام اقتصاد عصري دون بنوك لأنها المتحكم في مساراته وتوجهاته.

ولما كانت البنوك التقليدية تستثمر مواردها (أموال الغير) أساسا في الإقراض الربوي وتجنّي عوائد مالية ضخمة تدرها عملية اشتقاق النقود، فإن المصارف الإسلامية ملزمة باستثمار الأموال - لأن تنميتها ضرورة شرعية - وفق أسس وصيغ مستقاة من معين الشريعة الغراء، أين يتركز معظمها على عنصر المخاطرة المتجسد في القاعدة الفقهية الجليّة "الغنم بالغرم والخراج بالضمان" التي هي أساس ومنطلق عمل الصيرفة الإسلامية ومصدر استحقاقها للأرباح وتكبدها للخسائر في آن معا، لذلك يتعين عليها البحث عن الوسائل والسبل للتقليل من درجة المخاطر أو التحوط منها عند اتخاذ القرار التمويلي أو الاستثماري الذي ينبغي أن يحتكم إلى العديد من الضوابط والمعايير.

الإشكالية: ما مدى مساهمة اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف الإسلامية في

تدنية المخاطر وتحقيق الأرباح ودعم جهود التنمية؟

وللإجابة عن هذا التساؤل ينبغي دراسة الباحث التالية:

المبحث الأول: مفهوم المصارف الإسلامية وأهميتها الاقتصادية.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

المبحث الثاني: مفهوم القرار الاستثماري وخصائصه وأنواعه ومعايير اتخاذه.

المبحث الثالث: تقييم وانتقاء المشاريع الاستثمارية في المصارف الإسلامية.

المبحث الرابع: معايير اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف الإسلامية.

المبحث الأول: مفهوم المصارف الإسلامية وأهميتها الاقتصادية

يتم التطرق إلى مفهوم المصارف الإسلامية وأهميتها الاقتصادية ودورها الاستثماري من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف المصارف الإسلامية لغة واصطلاحاً:

الفرع الأول: التعريف اللغوي للمصرف.

المصرف كلمة محدثة جمعها مصارف، بكسر الراء، وهو في اللغة: تغير الشيء من حالة إلى حالة أو إبداله بغيره¹ وتُطلق هذه الكلمة على المؤسسات التي تخصص في عمليتي إقراض واقتراض النقود، لأنَّ أغلب هذه العمليات لا تتم مباشرة بين صاحب النقود والراغب في استخدامها، بل عن طريق المصارف.² كما تعني المؤسسة المالية التي تتعامل في الائتمان.

وتقابل كلمة "مصرف" في اللغة العربية كلمة "بنك" في اللغة الأوروبية المشتقة من الكلمة الإيطالية بانكو "Banco" ومعناها منضدة أو طاولة.

والواقع أنه لا يوجد فرق جوهري بين كلمة "مصرف" وكلمة "بنك" رغم أن البعض يرى أن كلمة "بنك" أشمل من كلمة "مصرف" وذلك لأن الثانية قاصرة على الصرف وكلمة بنك تشمل ما يقوم من عمليات ومعاملات جرى العرف على انصراف الذهن إليه حال ذكرها.³

¹ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، القاهرة: ج3، ص: 161.

² - الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة: ط2، 1972، ص: 1786.

³ - محمود عبد الكريم إرشيد، الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان: ط1، 2001، ص: 13.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للمصرف: "

وردت تعريفات عديدة للمصرف وإن اختلفت لفظاً فهي متفقة معنىً، تدور في مجملها حول مفهوم واحد معناه، أن النظام المصرفي الإسلامي هو النظام الذي تتفق فيه الأعمال المصرفية وتتماشى مع أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يتم فيه التعامل وفق آلية الفائدة أخذاً وعطاءً .

كما أن التعريف الشائع للمصرف الإسلامي هو أنه مؤسسة مصرفية لا تتعامل بالربا (الفائدة) أخذاً وعطاءً، فالمصرف الإسلامي يتلقى ودائع نقدية، دون التزام أو تعهد من أي شكل بإعطاء فوائد للمودعين، كما أنه يعمل على توظيف أو استخدام هذه الودائع (الموارد المالية) بطرق شرعية دون الالتجاء إلى نظام الفائدة.

والملاحظ على هذا التعريف أنه يضع فرقاً واضحاً ومحدداً بين المصرف الإسلامي والمصرف التقليدي، إلا أنه ينصبُّ على ركن واحدٍ يكمن في عدم التعامل بالفائدة، هذا الركن يُعتبر شرطاً ضرورياً لقيام مصرف إسلامي، غير أنه ليس شرطاً كافياً، بل يعدّ عنصر المخاطرة هو المحدد لأساس لفلسفة وعمل المصرف الإسلامي، كما أنه الفرق الجوهرية الذي يميزه عن نظيره التقليدي.

وعليه فإنَّ جوهر المصرف الإسلامي هو: تحريم الربا وتوحيُّ الربح بقيام المصرف بدور الوساطة بين رأس المال والعمل، وذلك وفقاً لمبدأ المشاركة والمضاربة والمراجعة... الذي يعتبر الأساس الذي يقوم عليه النشاط الاستثماري في الاقتصاد الإسلامي، وبعبارة أدق يكمن جوهر عمل المصرف الإسلامي في الانتقال من صفة الوسيط المالي إلى الوسيط الاستثماري التنموي.

وتجدر الإشارة إلى أن جل التعريفات ركزت على نقاط محددة أهمها:

أ- أن المصارف الإسلامية جزء من نظام إسلامي عام وكامل، حيث تلتزم بتعاليم الإسلام وتجسد مبادئ الاقتصاد الإسلامي.

ب- إنها تقوم بالوظائف والأنشطة التي تتفق مع نصوص الشريعة الإسلامية.

ج- إنها تطبق الصيغ الخاصة بها في مجالي تعبئة وتوظيف الموارد المالية.

د- إنها تسعى إلى تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والاستقرار.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

ومن الملاحظ على الكثير من تعريفات البنوك الإسلامية أنها تفتقد إلى الدقة في التعبير نظرا لتغليب الجانب الديني أو العقائدي على الجانب الاقتصادي وهي مشبعة بشحنات انفعالية ومرد ذلك، عائد إلى أن هذه التعريفات صادرة من جهة، عن مصادر ينقص أغلبها من التكوين الاقتصادي وإلى الباع في مجال الصيرفة والمال، وإلى تزامن هذه التعريفات من جهة أخرى مع البدايات الأولى لأعمال المصارف الإسلامية وما صاحب تلك الفترة من تشجيع وآمال، في ظل غياب التنظير الكافي وعدم اتضاح الرؤية، حيث يمكن القول بأن الممارسة الميدانية والفعلية سبقت المرحلة النظرية.

المطلب الثاني: أهمية المصارف الإسلامية في الاقتصاد.

تبرز أهمية المصارف الإسلامية بالأساس الأول في أنها ضرب جديد من التعامل المصرفي لم يكن معروفا قبل ذلك في الخارطة المصرفية التقليدية، حيث عمدت الصيرفة الإسلامية منذ نشأتها وحتى الآن إلى استحداث أسس جديدة للتعامل مع العملاء، تمثلت في الانتقال من مفهوم الوساطة المالية المنتهج في التعامل التقليدي والقائم على مبدأ علاقة المديونية (الدائن/المدين) وتقديم التمويل دون الاشتراك في العمل، إلى مفهوم الوساطة الاستثمارية النموية القائم على أساس الشراكة أو الاشتراك في المخاطرة، كما أوجدت البنوك الإسلامية صيغا وآليات استثمارية إسلامية تتلاءم مع كافة القطاعات الاقتصادية (صناعة، زراعة، تجارة، خدمات).

وإجمالا تكمن أهمية المصارف الإسلامية فيما يلي:

أولا/ تلبية رغبات أفراد المجتمع الإسلامي في إيجاد فضاء للتعامل المصرفي الشرعي، حاليا من شبهة الربا والمخظورات الشرعية.

ثانيا/ إحياء فقه المعاملات الإسلامية وتطبيقه في مختلف الأنشطة المصرفية.

ثالثا/ إبراز أسس ومبادئ الاقتصاد الإسلامي - من خلال التواجد الميداني وإثبات الذات في الساحة المصرفية العالمية- مما يدعم ويؤكد إمكانية تطبيق أصول الاقتصاد الإسلامي في كافة الجوانب الاقتصادية الأخرى كالبورصات مثلا، والمضي قدما في مهمة الفكك التدريجي من التبعية الاقتصادية والمصرفية للدول الغربية.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال
رابعا/ تطهير المعاملات المصرفية من الربا ومحاولة القضاء التدريجي على الاحتكار
الذي تفرضه أغلب الشركات المساهمة وتخليص المجتمع من آثارهما السلبية على الصعيدين
الاقتصادي والاجتماعي.

خامسا/ إرساء أسس العدل في المعاملات من خلال التأصيل لقاعدة الغنم بالغرم
والخراج بالضمان ولهذا عمت المصلحة الاجتماعية لدى أكبر عدد من أفراد المجتمع
وازداد النشاط الاقتصادي حركية لأن التوجه أصبح صوب الاستثمارات في المجالات
المجدية.¹

سادسا/ إيجاد الحلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي تعترض اقتصاديات
الدول الإسلامية، ومن ثم تحقيق الأهداف المرسومة في استراتيجيتها.
المطلب الثالث: الهدف الاستثماري للمصارف الإسلامية:

يستحيل تحقيق التنمية الاقتصادية دون استثمار، لأن علاقة الاستثمار بالتنمية هي
علاقة عضوية، الأمر الذي يقتضي البحث في ماهية الاستثمار -بشكل عام- في
الاقتصادين الوضعي والإسلامي، ومن ثم بحث الهدف الاستثماري للمصارف الإسلامية.
أولا/ تعريف الاستثمار في الاشتقاق اللغوي:

هو مصدر لفعل استثمر يستثمر استثماراً، وهو مشتق من ثمر، والثاء والميم والراء
أصل واحد يدل على شيء يتولد من شيء، ثم يحمل على غيره استعارة.²
ومن جملة الدلالات اللغوية:

أ- حمل الشجر، و واحده ثمرة، والجمع ثمار وثمرات، وجمع الجمع ثمر.
قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾³

¹ - عمر المترك، الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، العاصمة للنشر والتوزيع،
الرياض: ط1، 1418هـ. ص ص: 437-438.

² - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت: 1979، ج1،
ص: 388.

³ - سورة البقرة، الآية: 22.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

وقوله أيضا: «انظروا إلى ثمره إذا أثمر»¹

ب- النماء والزيادة والكثرة، يقال: ثمر ماله، أي: نماء، وأثمر الرجل، أي: كثر ماله، وثمر الله مالك: أي كثره.²

كما يطلق الثمر أيضا على أصناف وأنواع المال كالذهب والفضة.

ثانيا/ مفهوم الاستثمار في الاقتصاد الوضعي: في الواقع هناك تعريفات عديدة

للاستثمار في الاقتصاد الوضعي، تكاد تكون متفقة على معان متقاربة له ومنها ما يلي:

أ- "التنازل والتخلي عن السيولة التي يمتلكها الفرد في لحظة معينة ولفترة معينة من الزمن، قد تطول أو تقصر وربطها بأصل أو أكثر من الأصول التي يحتفظ بها لتلك الفترة الزمنية بقصد الحصول على تدفقات مالية مستقبلية".³

ب- "توظيف للنقد لأي أجل في أي أصل أو حق ملكية أو ممتلكات أو مشاركات محتفظ بها للمحافظة على المال أو تنميته، سواء بأرباح دورية أو بزيادات في قيمة الأموال في نهاية المدة أو بمنافع غير مادية".⁴

والملاحظ على جل تعريفات الاقتصاد الوضعي للاستثمار أنها متفقة على اعتبار الزيادة والنماء أصلا وغاية لعملية الاستثمار، وإنّ هناك تركيزا على ما تؤول إليه العملية الاستثمارية أي: ثمارها، كما أن الهدف من الاستثمار هو السعي للحصول على تدفقات مالية مستقبلية.

وما يؤخذ على هذه التعريفات هو إسقاطها أو إغفالها لدور القيم والأخلاق في توجيه وضبط وترشيد الاستثمار، نظرا لما للقيم من دور هام ورئيس في العملية الاستثمارية. فالاستثمار - باعتباره حركة - لا بد له من قيم توجهه وضوابط تحكمه وتراقب مساره، ومرد هذا التجاهل والإغفال يعود لعلمانية الاقتصاد الوضعي (رأسمالي

¹ - سورة الأنعام، الآية: 99.

² - الفيروز آبادي، مرجع سابق، ص: 359.

³ - رمضان زياد، مبادئ الاستثمار الحقيقي والمالي، دار وائل، عمان: ط1، 1998، ص: 13.

⁴ - سيد الهواري، الاستثمار، الموسوعة العلمية والعملية لبنوك الإسلامية، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، مصر: 1982 ج6، ص: 13.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال
واشترائي) الذي يتم فيه فصل القيم والأخلاق عن الاقتصاد، على خلاف ما هو عليه
الحال في الاقتصاد الإسلامي، كما هو واضح في التعريف التالي:

ثالثاً: تعريف الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي:

أ- هو "نشاط إنساني إيجابي مستمد من الشريعة الإسلامية، يؤدي إلى تحقيق
وتدعيم أهداف الاقتصاد الإسلامي، من خلال الأولويات الإسلامية التي يعكسها واقع
الدول الإسلامية".¹

ب- "هو عبارة عن استخدام الأموال للحصول على الأرباح، أي الوصول إلى
أصول رأسمالية جديدة، يوجه فيها الفرد مدخراته، ويَكُون ذلك بالطرق المشروعة التي
فيها مصالح اجتماعية للمجتمع".²

إن ما يلاحظ على تعريف الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، أنه لا يتخذ من
معيار الزيادة والنماء أصلاً وهدفاً للعملية الاستثمارية، ولا ينصرف تركيزه إلى ثمار
المشروع الاستثماري كما هو الشأن في المصارف التقليدية، وإنما يُعبّر بوضوح وبصراحة
وباشتراط على ضرورة توجيه الاستثمار صوب المجالات المشروعة (التي لا تتعارض مع
نصوص الشريعة الإسلامية) وتَوَخَّى العائد المادي وخدمة المجتمع منها، وبهذا يفترق
الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي عن الوضعي في:

اقتران الاقتصاد الإسلامي بالأخلاق الإسلامية، ومراعاته لمبدأ الأولويات، بمعنى
أنَّ الاستثمار يتم وفقاً لضوابط الاقتصاد الإسلامي، وكأنَّه يريد توجيه رسالة ضمنية
مفادها أن يتم الاستثمار وفقاً لمفهوم الاستخلاف في المال، بينما لا يكثرث المفهوم
الوضعي بالمجال الاستثماري (مجال مشروع أو مجال محظور) ولا بما يُخلفه من آثار قد
تكون سلبية ومُضِرَّة للمجتمع، ويركز كلَّ التركيز على جانب أوحد يتمثل في تحقيق
أكبر عائد مادي ممكن.

¹ - المرجع السابق، ص: 11.

² - شوقي عبد الساهي، المال وطرق استثماره في الإسلام، مطبعة الجيش، القاهرة: ط2، 1984، ص:

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال
والراجح هو المفهوم الاقتصادي الإسلامي للاستثمار الحقيقي كونه يُخْلَف - في
أغلب الأوقات - إضافات إنتاجية جديدة.
كما أنه يقيد بضابطين:

الأول/ عدم تعارض الاستثمار مع النصوص الشرعية، حيث لا مجال لانصراف
الاستثمار - تحت أي ظرف من الظروف - إلى مجالات أو أنشطة محظورة ومحرمة شرعاً،
كالخمر، وأدوات اللهو، والأفلام المخلة والحادشة للحياء ... وغيرها.
والثاني: ألا يكون الهدف المرجو والمتنظر من الاستثمار هو تحقيق النفع المادي
للشخص المستثمر فقط، بل لا بد أن يتعدى ذلك إلى المنفعة العامة عن طريق الاستثمار
فيما يساهم في تحريك عجلة التنمية الاقتصادية.

رابعاً: الهدف الاستثماري للمصارف الإسلامية:

قبل الشروع في العمليات الاستثمارية يتعين على المصارف الإسلامية أن تختار
المجالات وفق سلم الأولويات ومراعاة ضوابط الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، ثم رصد
الأموال اللازمة لذلك - إضافة إلى مواردها الذاتية - من خلال تجميعها من مواطن
الفائض المالي. معتمدة في ذلك على نشر وتنمية الوعي الادخاري في أوساط المجتمع
والحث على ضرورة ترشيد (تهديب) السلوك الإنفاقي، مما يُمكنُها من استقطاب رؤوس
أموال ضخمة واستثمارها في المجالات الاقتصادية المتعددة، بالشكل الذي يساهم في بناء
قاعدة اقتصادية وطنية متينة وسليمة وفقاً للصيغ الاستثمارية الإسلامية المتاحة، ومحاولة
ابتكار واستحداث أساليب استثمارية جديدة، تتوافق مع النصوص الشرعية وتتماشى مع
التغير الذي يطرأ على الساحة المصرفية العالمية.

كما ينبغي على المصارف الإسلامية التركيز أساساً في توظيفاتها التمويلية على
الاستثمار المتوسط والطويل المدى، الذي يُتيح لها إنشاء مشروعات اقتصادية مختلفة تدر
عليها وعلى الاقتصاد القومي عوائد مشجعة.

ومن هنا يتجلى بأن الاستثمار والمداومة عليه هو جزء من رسالة الصيرفة
الإسلامية وإحدى واجباتها، لأنه تكليف مفروض عليها من واجب الاستخلاف في
الأموال المودعة لديها، وفي واجب الأمانة أو الثقة الموضوعة فيها، كما يجب أن يتم

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

التوظيف الاستثماري في إطار المسؤولية الاجتماعية التي يحرص عليها المصرف الإسلامي اتجاه المجتمع الذي ينشط به، بمعنى انه لا يلج أي استثمار تنجم عنه أضرار بأفراد المجتمع أو أن تكون له آثارا سلبية على البيئة، كما يتحتم عليه إيلاء العناية القصوى وإعطاء الأولوية المطلقة للمجالات الاستثمارية التي يحتاج إليها المجتمع، والتي تساهم بالتوازي في إيجاد الحلول للمشكلات التي يعاني منها مثل ثلوث التخلّف "الفقر والجهل والمرض" والبطالة وانخفاض مستوى الدخل.

واستنادا إلى ما سبق يمكن تلخيص الأهداف الاستثمارية للمصارف الإسلامية

فيما يلي:

أ/ تحقيق زيادة في معدل النمو الاقتصادي بهدف رفع مستوى الدخل وتحقيق الرخاء والرفاه للمجتمع الإسلامي.

ب/ العمل على تكثيف الاستثمارات وتنويعها لتشمل مختلف القطاعات والفعاليات الاقتصادية، إمّا بالاستثمار المباشر الذي يؤدي إلى إنشاء شركات جديدة، أو بالمشاركة في مشروعات قائمة.

ج/ تحسين الأداء الاقتصادي للمؤسسات، وتحقيق مستوى توظيفي تشغيلي مرتفع لعوامل الإنتاج المتوفرة في المجتمع، والمساهمة في تخفيض معدلات البطالة، عن طريق إيجاد مناصب شغل جديدة متأتية من فتح المشروعات وتنفيذ الاستثمارات.

د/ توفير خدمات الاستشارات الاقتصادية والفنية والمالية والإدارية المختلفة (خدمات نظم الإنتاج، التسويق) ودراسة الجدوى الاقتصادية.

هـ/ تحقيق أقصى درجات أو مستويات العدالة أثناء توزيع الناتج التشغيلي للاستثمار، حيث يُوفى كل عامل (عنصر) إنتاجي مشترك في العملية الإنتاجية (الاستثمارية) بالعائد المحزّي الحقيقي المستحق فعلا، مما يجعل أصحاب عوامل الإنتاج

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال
يحرصون كل الحرص على تعظيم الناتج (الربح) للحصول على حجم أكبر من الربح في
إطار النصيب المتفق عليه ابتداءً.¹

و/- تطبيق الأسعار التوازنية العادلة، وذلك من خلال تحقيق مستوى مناسب من
استقرار أسعار السلع والخدمات المطروحة للتداول في الأسواق، بما يتناسب مع
مستويات دخول الأفراد، وبالتالي المساهمة في القضاء على أهم صور وأشكال الاحتكار
والاستغلال التي تؤدي إلى نهب أموال الفقراء عن طريق فرض سياسة سعرية غير عادلة.
يتضح مما تقدم بأن الاستثمار في المصارف الإسلامية يُعدُّ بمثابة الدم في الشريان
وهو إحدى الدعائم التي تقوم عليها، وأن الانحراف عن السبيل الاستثماري يُفرغ
المصرف الإسلامي من محتواه أو من معناه، ويهدم الأساس الذي قام لأجله، لأن
الاستثمار هو الخيار الحتمي أو البديل الشرعي للتعامل الربوي، وهو العلاج أو الإصلاح
للخلل الناشئ عن عمليتي الإقراض والاقتراض اللتين تقوم بهما المصارف التقليدية
(الربوية).

لذا فالمصارف الإسلامية مطالبة اليوم أكثر من أي وقت مضى - بالبحث عن
فرص الاستثمار والذهاب إليها، تدرسها وتمحصها وتستثمر الأموال فيها بما يخدم
مصلحتها ومصلحة مُودعيها (أصحاب الودائع الاستثمارية) وخدمة مجتمعها في الوقت
ذاته، وإلا اندثرت الآمال المعقودة عليها وأصبحت مجرد طموحات نظرية موثقة في
نظمها ستؤدي بها إلى الإفلاس أو الانهيار الحتمي.

المبحث الثاني: مفهوم القرار الاستثماري وخصائصه وأنواعه ومعايير اتخاذه.

يعد القرار الاستثماري من أصعب وأخطر القرارات التي تتخذها المصارف
الإسلامية لأنه متعلق بوجهة استخدام الموارد المالية، ولكونه يتجسد في تنبؤات مرتبطة
بنشاط مستقبلي يتوخى منه تحقيق عوائد مجزية. غير أن هذه العملية غالباً ما تكون
محفوفة بمخاطر أو احتمال وقوع أحداث غير متوقعة وغير مأمولة.

¹ - أميرة عبد اللطيف مشهور، الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، مكتبة مدبولي، القاهرة: ط1،

1999، ص: 130.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

المطلب الأول: مفهوم القرار الاستثماري:

تأسيساً على ما تقدم يتطلب اتخاذ القرار الاستثماري الأنسب والأصوب في الصيرفة الإسلامية لارتداد المشروعات الاستثمارية المتاحة، تجميع وتوفير كم كاف من المعلومات والبيانات وإعداد الدراسات الأولية للجدوى الاقتصادية للمشروع، قبل الانتقال إلى دراسة وتمحيص الجدوى التفصيلية.¹

وينصرف معنى القرار الاستثماري إلى عملية الاختيار والمفاضلة بين المتاح من البدائل والتضحية بما يعرف في الأدب الاقتصادي بتكلفة الفرصة البديلة أو الضائعة.

وإجمالاً يمكن تعريف القرار الاستثماري بأنه: (القرار الذي يقوم على اختيار البديل الاستثماري الذي يدر أكبر عائد من بين بدلين فأكثر، والمبني على جملة من دراسات الجدوى سابقة لعملية الاختيار، وتمر بالعديد من المراحل تكمل بانتقاء هذا البديل للتنفيذ، في إطار منهجي معين وفقاً لطبيعة وأهداف المشروع الاستثماري).²

المطلب الثاني: خصائص وأنواع القرارات الاستثمارية.

تتنوع القرارات الاستثمارية وتختلف باختلاف النشاط المرغوب ارتياده، كما سيتبين أدناه:

الفرع الأول: خصائص القرارات الاستثمارية.

تتميز القرارات الاستثمارية بعدة سمات، أبرزها ما يلي:

أ/ يعتبر القرار الاستثماري قراراً استراتيجياً ومصرياً، لذلك فهو بحاجة إلى رؤية مستقبلية ثاقبة ومتبصرة.

ب/ تترتب عن القرار الاستثماري تكاليف (أعباء) ثابتة ومستغرقة ومن الصعب تعديلها أو العدول عنها.

¹ - الغالي إبراهيم، أبعاد القرار التمويلي والاستثماري في البنوك الإسلامية، دار النفائس، الأردن: ط1، 2001، ص: 18.

² - عبد المطلب عبد الحميد، دراسات الجدوى الاقتصادية لاتخاذ القرارات الاستثمارية، الدار الجامعية، الإسكندرية: ط1 2003، ص: 13.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

ج/ لا يتسم القرار الاستثماري بالتكرار، لأن كل المجالات التطبيقية لدراسات الجدوى، لا يتم إعدادها إلا على فترات زمنية ممتدة ومتباعدة.

د/ يختص القرار الاستثماري بنشاط مستقبلي للمؤسسة الاقتصادية، وبالتالي فهو على صلة دائمة ووثيقة بمستوى معين من المخاطرة.

هـ/ يحاط القرار الاستثماري بسياج من المشكلات والعقبات والظروف، التي ينبغي إزالتها وتخطيها مثل: ظروف عدم التأكد (عدم اليقين) والتغير في قيمة النقود (التضخم) ومشكلات عدم قابلية المتغيرات للقياس الكمي، وكلها تحتاج إلى أسس ومنهجية علمية للتعامل مع معطياتها وإفرازاتها.¹

الفرع الثاني: أنواع القرارات الاستثمارية:

قبل التطرق إلى أنواع القرارات الاستثمارية ينبغي الإشارة - بصورة مختصرة - إلى أنواع القرارات بصفة عامة ومجردة، وهي تنحصر في ثلاثة أصناف هي:

أ/ **القرارات الاستراتيجية** : التي تعد من القرارات المعقدة لارتباطها بعمليات الإنتاج والتسويق والمالية.... والتي تخضع لعدة متغيرات ينبغي أن تؤخذ في الحسبان، وتتميز بعدم التأكد وطول الأمد، كما أنها تستند في العادة إلى الحدس والخبرة والتجربة والاستعانة بتقنيات الحاسوب لوضع الاحتمالات الممكنة.

ب/ **القرارات الإدارية**: التي تختص بترتيب وتنظيم النشاطات وإيجاد التوليفة المناسبة بينها، من خلال الربط والتنسيق فيما بينها، ومنها ما يكون قريبا من القرارات الاستراتيجية ومنها ما يخضع للتكرار الذي يمكن إعادة هيكلته.

ج/ **القرارات العادية**: هي قرارات روتينية، سهلة الهيكلة، متعلقة بتنفيذ النشاطات والعمليات.

أما عن أنواع القرارات الاستثمارية: فيمكن اختصارها فيما يلي:

أ/ قرارات تحديد أولويات الاستثمار.

ب/ قرارات قبول أو رفض ارتياد المشروع.

¹ - المرجع السابق، ص: 39.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

ج/ قرارات الاستثمار المانعة تبادلياً.

د/ قرارات استثمارية في ظروف المخاطرة والتأكد وعدمه (التأكد).

هـ/ قرارات استثمارية متخذة على أساس التحليلين الوصفي والكمي.

المطلب الثالث: العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار الاستثماري.

لا شك أن هناك عدة عوامل مؤثرة في صنع قرار الاستثمار في المصارف الإسلامية، منها:

أ/ طبيعة ونوعية الاستثمار الملائم لاستراتيجية المصرف، لتحقيق معدل النمو المرغوب.

ب/ حجم الموارد المالية الكفيلة بتغطية فاتورة تنفيذ المشروع، ومصادر التمويل (المشاركة والمضاربة) بهدف زيادة هامش الربحية.

ج/ صعوبة التنبؤ بمقدار العائد المحتمل تحقيقه، ومدى تغطيته للالتزامات المالية الناجمة عن ارتياد المشروع وتنفيذه.

هـ/ دراسة درجة أو مستوى الخطر الذي تتعرض له التدفقات النقدية مستقبلاً، ومدى تأثيرها على عنصر السيولة، وكذا طبيعة هذه المخاطر (داخلية وخارجية) ومدى ارتباط المشروع محل التفكير بالمشروعات الأخرى القائمة للمصرف الإسلامي.

و/ الإلمام بالبيئة الاقتصادية للمشروع المقترح، وإيضاح طريقة التعامل مع عناصر البيئة من حيث المنافسة والقدرة الإنتاجية ودرجة التأثير في السوق وطبيعة العملاء والأذواق ومستوى المعيشة ومستوى التطور التكنولوجي.¹

المبحث الثالث: تقييم وانتقاء المشاريع الاستثمارية في المصارف الإسلامية.

يعد الاستثمار القلب النابض والمجال الأهم لطبيعة عمل المصارف الإسلامية، لتحقيق الربحية وضمان البقاء في المنافسة والتأثير في السوق والمساهمة في دعم جهود

¹ - دريد كمال آل شايب، مقدمة في الإدارة والمالية المعاصرة، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن: ط1، 2007 ص ص: 275-276.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال
التنمية، لذلك ينبغي عليها البحث عن الفرص الاستثمارية وإعداد الدراسات في عمليتي
التقييم والانتقاء أو المفاضلة قبل تصميم قرار الارتياح والتنفيذ للاستثمار.

المطلب الأول: دراسة الجدوى الاقتصادية في المصارف الإسلامية:

تعرف دراسة الجدوى عموماً بأنها: مجموعة متكاملة من الدراسات المتخصصة
للقوف على مدى صلاحية المشروع الاستثماري من جوانب متعددة "قانونية،
تسويقية، مالية، اجتماعية وبيئية..." لتحقيق أهداف محددة، والتي تمكن في الأخير من
اتخاذ قرار ارتياح المشروع من عدمه، أي: قبول المشروع أو رفضه.¹
والمستوحى من هذا التعريف أن دراسة الجدوى هي إجراء وإعداد سلسلة
اختبارات وتقديرات على مدى صلاحية المشروع الاستثماري طيلة العمر الافتراضي
(المقدر) لإنجازه في ضوء تقدير وتوقع الأعباء المالية والانعكاسات الجانبية والعوائد
المرتقبة.

وفي هذا الإطار تولى إدارة المصارف الإسلامية عناية فائقة لموضوع الاستثمار
باعتباره المجال المحقق للأرباح والمترجم والمجسد لفلسفتها على أرض الواقع، لذلك
تخصص فريقاً من خبراء المال والاقتصاد والتسويق والشرعية لدراسة الجدوى بشأن
الفرص الاستثمارية المتاحة أو المقترحة.

وتأتي مرحلة المصفاة الأخلاقية ومراعاة سلامة إدراج المعايير الشرعية على رأس
بنود أو مراحل دراسة الجدوى الاقتصادية، فإذا خلص التأكد من عدم تعارض المشروع
في كل جوانبه ومراحله مع النصوص الشرعية، شرع بعد ذلك في إعداد الدراسات
التحليلية والفنية والتسويقية والمحاسبية... اعتماداً على أحدث الطرق والأساليب العلمية
في هذا المجال.

المطلب الثاني: أهمية دراسة الجدوى الاقتصادية في المصارف الإسلامية.

يمكن بيان أهمية دراسة الجدوى الاقتصادية في الصيرفة الإسلامية في النقاط التالية:

¹ - عاطف جابر عبد الرحيم، دراسات الجدوى الاقتصادية (التأصيل العلمي والتطبيق العملي) الدار
الجامعية، الإسكندرية: ط1، 2003، ص:2.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

أ/ القيادة والإرشاد إلى اختيار أفضل البدائل الاستثمارية، لضمان التخصيص الكفؤ والاستغلال العقلاني للموارد المالية.

ب/ إعطاء تصور أو سيناريو مبدئي على مدى قدرة المشروع على تحمل مخاطر التغيرات التي قد تطرأ، ومدى تأثير ذلك على مسار المشروع، وذلك من خلال استخدام تحليلات الحساسية المتعلقة بالعوائد والتدفقات النقدية (إيرادات وتكاليف) وتذبذب أسعار البيع والطاقة والصرف... وغيرها.

ج/ اعتماد دراسة الجدوى كقاعدة معتمدة للمعلومات الأساسية لتقويم كفاءة أداء المشروع خلال مراحل التشغيل الإنتاجي الفعلي، ليتبين مدى تطابق الربحية بالمؤشرات المعتمدة مع هامش الربح المحتمل أو المتوقع في دراسات سنوات الأساس السابقة أو تجاوزتها، ومنه يكشف التحليل مدى نجاعة المشروع ودقة النتائج التي تضمنتها الدراسات المذكورة.¹

تأسيساً على ما تقدم فإن المصارف الإسلامية لا تتخذ قرارات التمويل بالمضاربة أو بالمشاركة إلا من خلال دراسات الجدوى للوقوف على الجدارة الائتمانية للعملاء، التي يمكن جعل معطياتها من أهم الضمانات الكفيلة لاتخاذ القرار من عدمه، كما تساعد هذه الدراسات على تحديد الهيكل الأمثل لتمويل المشروع الذي يفضي إلى تعظيم دالة العائد بأقل التكاليف.

فهي نظرة مستقبلية مُرشدة إلى إمكانية تنفيذ مشروع استثماري يمتد إلى سنوات، لتتجلى الأهمية القصوى لعنصر الزمن الذي ينبغي أن يراعى عند اتخاذ القرار الاستثماري.²

إن دراسة الجدوى المعتمدة في المصارف الإسلامية دراسة شمولية، تستهدف تحقيق التوازن بين الأهداف الخاصة للمستثمر والأهداف المجتمعية (المصلحة العامة) ومحاولة إيجاد

¹ - هوشيار معروف، دراسات الجدوى الاقتصادية وتقييم المشروعات، دار صفاء للنشر والتوزيع، الأردن: ط1، 2004 ص: 25.

² - طلال الكداوي، تقييم القرارات الاستثمارية، دار البازوري العلمية للنشر والتوزيع، الأردن: ط1، 2008، ص: 27.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال
توليفة، تفضي إلى تجسيد التكامل بينهما، لذلك فإن دراسة الجدوى تتضمن عنصر
التكلفة الاجتماعية التي قد يتحملها المصرف الإسلامي، نتيجة حدوث بعض الآثار
(المضاعفات) الجانبية على البيئة أو المحيط.¹

**المطلب الثالث: صعوبات إعداد دراسة الجدوى الاقتصادية في المصارف
الإسلامية.**

تعرض عملية إعداد وإنجاز دراسة الجدوى في المصارف الإسلامية بصورة دقيقة
أو على الأقل قريبة من الواقع، جملة من الصعاب والعراقيل، يمكن تحديدها فيما يلي:
أ/ نقص أو غياب بعض المعلومات والبيانات عن المتغيرات المندرجة ضمن محتويات
دراسة الجدوى، وصعوبة تقدير البعض من هذه المتغيرات كحجم الطلب والتكاليف...
ب/ ارتفاع تكاليف إنجاز دراسة الجدوى المندرجة ضمن مصروفات التأسيس،
وبالأخص في حالات الإقدام على تنفيذ مشروعات استثمارية صغيرة الحجم وضيئة
الرأس مال.

ج/ صعوبات فنية ومخاطر عدم التأكد في تقدير بعض المتغيرات، مثل التذبذب المفاجئ
في الأسعار والطلب... وغيرهما.

د/ مشكلات انتقاء المعايير الملائمة للدراسة والخاضعة للتقييم، لعد اتسامها بالمعيارية أو
النمطية، فهي تختلف باختلاف الهيكل الاقتصادي لكل من الدول المتقدمة والمتخلفة،
الأمر الذي يؤدي إلى صعوبة تحديد وتقييم النتائج والآثار الناجمة عن تنفيذ المشروعات
المقترحة وتحييد الأولويات.²

المبحث الرابع: معايير اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف الإسلامية:

لكي تنجح الصيرفة الإسلامية في اتخاذ القرار الاستثماري المتسم بمواصفات الدقة
والنجاعة والرشادة، عليها أن تصمم وفق معايير ضابطة تجعله صائبا إلى أبعد الحدود،

¹ - حسن مصطفى هلاي، الجدوى الاقتصادية للمشروعات الاستثمارية، جامعة عين شمس، القاهرة:
1992، ص: 21.

² - طلال الكداوي، مرجع سابق، ص: 33-34.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال
لأن الاقتصاد الإسلامي (معين المصارف الإسلامية) يشتمل على العديد من الضوابط
والمعايير التي تُعنى بتوجيه سلوكيات المستثمر في مجال تدوير المال وتثمينه وتداوله،
لتحقيق مقاصد الشارع الحكيم من مشروعية الاستثمار، ويمكن بيان هذه المعايير فيما
يلي:

المطلب الأول: معايير السلامة الشرعية: التي يقصد بها توافق معاملات المصرف
الإسلامي إجمالاً، مع النصوص الشرعية، كتحريم الحلية والحرمة في حمل المعاملات
المالية، كاجتناب التعامل بالفائدة المصرفية والوقوع في شبهات الربا وأكل أموال الغير
بالباطل، مما يضمن وضع المال في المسار الإسلامي الصحيح، والابتعاد أيضاً عن ارتياد
مجالات هدر وتبديد الأموال والاستغلال واستئصال الفساد الأخلاقي من البنيان
الاقتصادي.

كما يتعين على المصارف الإسلامية الالتزام بضابط مراعاة الأولويات التي رتبها
الشارع الحكيم في سلم الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

المطلب الثاني: معايير السلامة الاقتصادية: تستند هذه المعايير بالأساس الأول إلى
نتائج دراسات الجدوى الاقتصادية التي تراعي الجوانب الفنية والمالية والإدارية
والاقتصادية، والتي يكون التركيز فيها منصبا على:

أ/ معيار تحقيق هامش الربحية.

ب/ معيار التوظيف الكامل لرأس المال.

ج/ معيار التوازن في تمويل المشروعات الاستثمارية.

د/ معيار استهداف الاستثمار لتنمية العنصر البشري.

هـ/ معيار تحقيق الكفاءة الإنتاجية والاقتصادية.

المطلب الثالث: معايير السلامة الاجتماعية: والتي تتقاطع كثيراً مع معايير
السلامة الشرعية، كتحريم الربا والاحتناز والاحتكار لما لها من آثار وبيلة على المجتمع،
ولكي تؤدي الصيرفة الإسلامية وظيفتها الاجتماعية التي تضمنتها دساتيرها ومنطلقاتها
التنظيرية، ينبغي عليها الإسهام في خدمة المجتمع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وذلك
بمراعاة ما يلي:

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

أ/ التقليل من حدة الفقر وتحسين توزيع الدخل والثروات.

ب/ المساهمة في امتصاص البطالة واستقرار مستويات الأسعار.

ج/ السعي إلى تحقيق الربح في إطار مصلحة المجتمع.

د/ التركيز على ارتياد المشاريع الاستثمارية المحققة للنفع العام.

الخاتمة: خلص البحث إلى النتائج والتوصيات التالية:

أولاً: النتائج:

1/ أبانت الدراسة أن الفرق الجوهرى بين عمل المصارف الإسلامية والتقليدية يكمن في استبعاد التعامل الربوي والمخاطرة وفق قاعدة الغنم بالغرم والخراج بالضمان.

2/ تعتبر ضوابط الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي منظومة متكاملة تراعي الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والروحية ، بما يحقق مفهوم الرفاهية الشاملة.

3/ تقوم المصارف الإسلامية بإعداد دراسات الجدوى الاقتصادية لاستهداف المردود الاقتصادي بالأساس الأول، باعتبارها مؤسسة تجارية ربحية، غير أنها تبقى مراعية للآثار الاجتماعية للمشاريع المرتادة ومدى تأثيرها على الاقتصاد القومي والبيئة، ومفعلة لمعايير السلامة الشرعية.

4/ إن ثمار دراسات الجدوى هي نتاج جهود فريق جماعي متكامل ومتخصص في عدة مجالات (الاقتصاد- القانون- الشريعة...) كما أنه يعد من أهم وأصعب وأخطر القرارات لأنه يشتمل على التزام مالي ولا يمكن العدول عنه، إلا بتكبد خسارة مالية كبيرة.

5/ تساعد التقنيات والمعايير الكمية نسبياً في هندسة القرار الاستثماري الصائب والناجح، إلا أن العامل الأساس في العملية برمتها، يبقى سلوك العنصر البشري الذي يتعذر قراءته جيداً وترجمته إلى أرقام معبرة يمكن التعامل معها.

6/ تساهم المصارف الإسلامية في دعم جهود التنمية، لأنها تعتمد على الاستثمار العيني الحقيقي، المفضي إلى زيادة الدخل القومي، عكس البنوك التقليدية التي تتاجر في الديون ولا تكثر استخدام الائتمان الممنوح.

اتخاذ القرار الاستثماري في المصارف المالية ----- د. رشيد درغال

ثانيا: التوصيات:

1/ ينبغي العمل على إيجاد الحلول للصعوبات والمشكلات التي تعترض المصارف الإسلامية في مجال استثمار الأموال، بالإضافة إلى ضرورة تطوير معايير دراسات الجدوى.

2/ إيلاء الاهتمام والتركيز على الجوانب النوعية والكيفية في عمليتي تقييم واختيار المشروعات، وعدم الاكتفاء فقط بدراسة الجانب الكمي، للوصول إلى اتخاذ قرار استثماري صائب وناجح.

3/ القيام بدراسات الجدوى من منظور الاقتصاد الإسلامي.

4/ ضرورة تكوين إطارات وكفاءات متخصصة في دراسة الجدوى الاقتصادية وعلى دراية بفقہ المعاملات، لأن المورد البشري هو أهم العوامل المؤثرة في نتائج القرار الاستثماري.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة : بين عملية تصنيف المؤشر

وتوجهات المستثمرين

د. بoudac عبد الجليل وا. خيارى إيمان

جامعة قسنطينة 2

الملخص:

تعرف التوجهات الحديثة في مجال التمويل بالأسهم اهتماما متزايدا من قبل المستثمرين، ومن قبل كبريات الشركات العالمية، بسبب ما يحصل من تطور بارز على مستوى تكامل الأسواق المالية في الاقتصادات المتطورة، هذا من جهة. من جهة أخرى، تتطلع الاقتصادات الناشئة إلى اللحاق بركب الأسواق المالية المتطورة من خلال سعيها في تحقيق متطلبات وشروط الأسواق المالية الكفاءة. ويمكن القول، أيضا، أن الأسواق المالية المتطورة تكون قد خضعت لسيروية تاريخية من أجل الوصول إلى مستويات أعلى للأداء من جوانب حجم التداول، والعوائد المرتفعة، وكفاءتها العالية في مجال الاستثمار، إلا أن هذا لم يجعلها بمنأى عن مخاطر الاستثمار، أو الوقوع في أزمات من حين لآخر. لذلك فإن سعي الاقتصادات الناشئة نحو تطوير أسواقها المالية ليس بالأمر السهل لأن، الكثير من هذه الأسواق حديثة النشأة، ولم يكتمل نضجها بعد لتكون بمستوى الأسواق المالية المتطورة.

فتوجه الاقتصاد الدولي نحو العولمة، وظهور التكتلات الاقتصادية الإقليمية والدولية، دفع بكبريات الشركات العالمية في المجال المالي، مثل (S&P، MSCI، FTSE، Dow Jones، Russell) إلى استخدام معايير موحدة في تصنيف الأسواق المالية، حيث برزت بذلك ثلاثة أسواق أصبحت شائعة الاستعمال والتداول من منظور الدراسات الأكاديمية؛ وهي الأسواق المالية المتطورة، الناشئة، والشبه ناشئة. إن الإشكالية محل الاهتمام ضمن هذه الورقة، هو أن معايير التصنيف المحددة هي من صنع العالم المتطور، وبالتالي فإن اللحاق بالركب بالنسبة للاقتصادات الناشئة قد يصبح من الصعوبة بمكان. غير أن توجهات المستثمرين في تحقيق عوائد معتبرة وبأقل ما يمكن من مخاطر قد يكون السبيل الوحيد نحو تطوير الأسواق المالية الناشئة والشبه ناشئة، بما في ذلك

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
الأسواق المالية الإسلامية. فالخصائص الاستثمارية التي أصبحت تتميز بها مجمل هذه
الأسواق في مجال إدارة مخاطر الحفظ الاستثمارية دولياً، جعلت منها محلاً لجذب
الاستثمارات الخارجية.

الكلمات المفتاحية: الأسواق المالية الناشئة، الأسواق المالية الشبه ناشئة،
الأسواق المالية الإسلامية، مؤشرات التصنيف، الخصائص الاستثمارية

Abstract:

The trend of contemporary world of financing that is based on equity is becoming of growing concern by investors represented by big indexes' companies. The financial integration process within developed markets was behind such equity financing incentives. On the other hand, efforts have been done by emerging economics in order to catch up developed financial markets, by the fulfillment of all required conditions that lead to an efficient market. Historically speaking, the process of developing emerging financial markets, compared to that of developed countries is relatively new and it would take a long time to be mature enough as those of developed markets. Nevertheless, these markets are performing well in terms of transaction volume, returns on investments, and market efficiency. However, this does not mean that there is no risk that can be faced from time to time due to financial crises.

The tendency towards global economy, and the appearance of conglomerate economies regionally and internationally, have pushed giant financial institutions for indexes, such as (MSCI ,S&P ,FTSE ,Russell ,Dow Jones), to set standards that classify financial markets into three main categories; that are developed financial market, emerging markets, and frontiers markets, from which Islamic financial markets have to considered as part of the last two markets. Therefore, the main concern that can be arise from this study is based on showing the difficulties that may face emerging economies in being of equal with developed markets since

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خياري إيمان
indices are set by developed world. However, from investors' point of view, there are those who look for opportunities outside developed markets, where they can get more returns and less risk running. This remark can be considered as the only outlet for the emerging , frontiers, and Islamic markets to be developed . The emerging and frontiers markets have investment advantages related to the risk management of international investment portfolio. Consequently, these markets can be more attractive for foreign investments.

Keywords: Emerging financial markets, Frontiers financial markets, Islamic financial markets, Classification indexes, Investment characteristics

1- مقدمة

إن التطور الكبير الذي يشهده العالم في مجالات تبادل السلع والخدمات وحركة رؤوس الأموال للدليل على تزايد أهمية التمويل والأسواق المالية، التي ما فتئت تتزايد وتيرة تطورها بشكل أفرز تكاملات على مستوى الأسواق المالية المتطورة من جهة، وظهور أسواق مالية ناشئة، وشبه ناشئة من جهة أخرى. والملاحظ أن تطور النشاط الاقتصادي للبلد مرهون بتطوير آليات التمويل التي عادة ما تنقسم إلى مجموعتين أساسيتين، التمويل بالإقراض Debt Financing، أو التمويل بالأسهم Equity Financing. وانطلاقاً من هذا التصور تبانت الأنظمة الاقتصادية في اختيار أسلوب التمويل الأنسب الذي يرتبط بدوره بضرورة اقتصاد البلد التاريخية. فالولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، على سبيل المثال، لهما تاريخ طويل في مجال التمويل بالأسهم، وهذا خلافاً لروسيا والصين اللذين بدءا عملهما في نفس مجال التمويل بالأسهم حديثاً جداً، أي في التسعينات فقط من القرن الماضي. والملفت للانتباه أن مسألة التمويل بالأسهم في الكثير من الدول المتطورة لا يعني ذلك تراجع التمويل بالدين لديها، بل على العكس من ذلك يعرف هذا الأخير تطوراً ملموساً ويساهم بشكل فعال في اقتصادياتها .

إن مسألة التمويل بالأسلوبين معاً بالنسبة للدول النامية، يجعلها أمام تحد كبير. فمحاولة اللحاق بركب التطور يجبر اقتصاديات الدول النامية، بما فيها الدول الإسلامية، الخضوع إلى ما تمليه الأسواق المالية المتطورة من معايير تكون أحياناً من الإحجاف بمكان

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خياري إيمان
قد لا تسمح لها بالولوج إلى أسواقها بيسر وسهولة. لكن دواعي التبادل الاقتصادي،
والبحث عن فرص للاستثمار من طرف الدول المتطورة ذاتها لدى البلدان الأقل تطورا
يجعل من مسألة وضع المعيار مسألة تتناسب وحجم وطبيعة اقتصاد البلد .

فالهدف، إذن، من هذه الورقة هو، أولا، تبيان آلية تطوير الأسواق المالية، والتي
قد نعتبرها الأساس الذي يركز عليه البلد في تطوير اقتصاده بأن يضع من معايير
التصنيف، التي تنتجها كبريات الشركات العالمية في المجال المالي، هدفا استراتيجيا، مثل ما
حصل للصين التي فتحت سوقين لتداول الأوراق المالية في سنة 1990، واستطاعت بعدها
أن تحتل مكانة معتبرة ضمن الأسواق المالية الناشئة. ثانيا، وأخيرا، معرفة أسباب الاهتمام
المتزايد في العقد الأخير من القرن الحالي بفئة جديدة من الأسواق المالية المسماة بالأسواق
الشبه الناشئة (Frontiers Markets)، على اعتبار أن هذه الأخيرة قد تمثل بالنسبة للبعض
من المستثمرين الدوليين مجالا خصبا لتحقيق عوائد مرتفعة، أو التقليل من مخاطر محفظة
الاستثمارات الدولية. ونجدر الإشارة إلى أن تطور الاقتصاد الإسلامي كمنهج عمل، من
خلال المنتجات المالية التي يقترحها ويعمل بها، أصبح يشكل مجال اهتمام المستثمرين
ليس فقط على مستوى إقليمي، وإنما أيضا على مستوى دولي. وهذا ما تشير إليه هذه
الورقة أين يلاحظ أن الأسواق المالية الإسلامية تتطور بشكل ملفت للانتباه حيث
يتموضع بعضها ضمن الأسواق المالية الناشئة، والبعض الآخر ضمن الأسواق الشبه
ناشئة. ويمكن التعبير عن هذين الهدفين من خلال الأسئلة التالية،

- ما هي أسباب الاختلافات المسجلة في تصنيف الأسواق المالية الناشئة ؟ وما
هي المعايير المحددة لهذا التصنيف؟

- ما هي أهم الأسباب التي تعتبر محل جذب للمستثمرين الدوليين نحو الأسواق
الناشئة؟

- ما هي دواعي التوجه الاستثماري المسجل نحو الأسواق المالية الإسلامية
والشبه ناشئة؟

وللإجابة على هذه الأسئلة وتوخيا منا في بلوغ أهداف الدراسة، فقد تم تقسيم
الدراسة إلى ثلاثة محاور أساسية حيث تم تناول المحور الأول من خلال البحث في معايير

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
التصنيف التي تستخدمها شركات المؤشرات الكبرى في تقسيمها للأسواق المالية، بينما
تناول المحور الثاني، والثالث الخصائص الاستثمارية للأسواق الناشئة والشبه ناشئة على
التوالي، ودون تجاوز لمسألة الإشارة للأسواق المالية الإسلامية.

1-1 الدراسات السابقة

إن المتمعن في الدراسات التي أجريت حول موضوع الأسواق المالية عموماً
يلاحظ تركيز البحث المستمر في الخصائص الاستثمارية للأسواق المالية، والمتصل أساساً
بمخاطر المحفظة المالية، وتنوع الاستثمار بين الأسواق. فمعظم الدراسات في بداية المطاف
ركزت الاهتمام على قضايا تنوع فئات الأصول بين أسواق الدول الصناعية خاصة
الأمريكية منها، لينتقل الاهتمام بعدها ذلك إلى دراسة خصائص الأسواق الناشئة. فعلى
سبيل المثال، بحثت دراسة (Grubel, 1968)¹ فوائد التنوع الدولي للمستثمر الأمريكي
في 10 أسواق خارجية في الفترة الممتدة ما بين 1959-1966 والتي مفادها أن التنوع
الدولي ساعد على تحسين عوائد المحفظة. أيضاً، فقد قدمت دراسة (Levy and
Sarnat, 1970)² أدلة عملية عن فوائد التنوع الدولي من خلال دراسة 28 بلداً للفترة
الممتدة بين 1951-1967. من جهة أخرى، بينت دراسات أخرى (Harvey, 1995)³
(Bekaert and Urias, 1996)⁴ ذات العلاقة بخصائص الأسواق الناشئة، خاصة في
مرحلة التسعينيات، قدرة هذه الأسواق على توفير عوائد أعلى في ظل انخفاض معامل
الارتباط بين عوائد هذه الأسواق وعوائد الأسواق المتطورة، وهو الشيء الذي يضمن لها
القدرة على تنوع المحفظة الاستثمارية بأحسن توليفة ممكنة. ومن منظور آخر، وبالرغم

¹ - Grubel, H. G. 1968. 'Internationally diversified portfolios: welfare gains and capital flows.' American Economic Review, 58:5, 1299.

² - Levy, H. & Sarnat, M. 1970. 'International diversification of investment portfolios.' American Economic Review, 60:4, 668-75.

³ - Harvey, C.R., 1995. Predictable risk and returns in emerging markets. Review of Financial Studies 8, 773 - 816.

⁴ - Bekaert, G., Urias, M.S., 1996. Diversification, integration, and emerging market closed-end funds. Journal of Finance 51, 835- 870.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
من إشارة العديد من الدراسات على قدرة الأسواق الناشئة على تحسين أداء المحفظة
الاستثمارية الدولية بفضل ما تتمتع به من خصائص تجذب الاستثمار الدولي إلا أن
دراسة (Goetzmann, W., & al, 2005)¹ أكدت على وجوب توفر الاستعداد
الكافي لدى المستثمرين في توسيع أفق استثماراتهم لتشمل بذلك أسواق الأسهم الجديدة
للحصول على أفضل أداء. وفي نفس السياق، انصب اهتمام الدراسات حالياً حول
البحث في الخصائص الاستثمارية لكل من الأسواق الشبه ناشئة والأسواق المالية
الإسلامية، مثل دراسة (Speidell, L., & al, 2007)² حيث أشارت إلى دور الأسواق
الشبه ناشئة في النظام المالي العالمي، وذلك من خلال تبيان علاقة أسواق الأوراق المالية
الشبه ناشئة ونظيراتها في الأسواق المتطورة؛ وما ينجم عن ذلك من فرص جيدة لتنويع
المحفظة المالية للمستثمرين دولياً، ذات الخاصية المتضمنة لمعدلات نمو عالية، وعوائد أعلى،
ومخاطر أقل. وزيادة على ما سبق، فقد تبين أن العوامل المؤثرة في تقلبات الأسواق الشبه
ناشئة تختلف عن تلك الخاصة بالأسواق المتقدمة. من جهة أخرى، لم تختلف دراسة
(Berger, D., & al, 2011)³ عن المنهجية النظرية والتجريبية للدراسات التي سبقتها،
لكنها قدمت أدلة أشمل للتعبير عن منافع التنويع الدولي على مستوى الأسواق الشبه
ناشئة، وذلك عبر عينة شملت خمسة وعشرين (25) سوقاً، مؤكدة في ذلك على قدرة
هذه الأسواق على خلق فرص للتنويع بالنسبة للمستثمرين الدوليين عبر علاقة التكامل
النسبي المنخفض التي تسجلها هذه الأسواق مع الأسواق الناشئة والمتقدمة معاً، فضلاً عن
أنها لا تعطي إشارات معبرة عن زيادة هذه العلاقة مع الزمن، وهذا على عكس ما يحدث
بين الأسواق المتقدمة والأسواق الناشئة من تزايد مُطَوَّر لعلاقة التكامل بينهما. أخيراً،
فقد بينت دراسة (Fredj Jawadi, & al 2014) أهمية الأسواق الإسلامية ضمن النظام

¹-Goetzmann, W., Li, L., Rouwenhorst, K.G., 2005. Long-term global market correlations. J. Bus. 78 (1), 1-38.

²- Speidell, L., Krohne, A., 2007. The case for frontier equity markets. Journal of Investing 16, 12-22.

³- Berger, D., Pukthuanthong, K., Yang, J., 2011. International diversification with frontier markets. J. Financ. Econ. 101 (1), 227-242.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
المالى العالمى باعتبارها حالة خاصة بدليل أن تأثرها بالأزمة المالية العالمية 2008-2009
كان محدودا مقارنة بالأسواق الناشئة التقليدية¹. وتجدد الإشارة، أيضا، إلى أن العديد من
الدراسات الحديثة التى بحثت فى موضوع الأسواق المالية الإسلامية (Ginanjar
(Dewandaru, &al, 2015)²، (Bakri Abdul Karim,&al, 2012)³ أجمعت معظم
نتائجها اعتبار الأسواق المالية الإسلامية فرصة جيدة للاستثمار فيها.

2- معايير تصنيف الأسواق المالية العالمية من طرف شركات المؤشرات الكبرى.

تعتبر عملية تصنيف الأسواق المالية العالمية إلى ثلاث فئات رئيسية (متطورة،
ناشئة أو شبه ناشئة) خطوة أساسية فى عملية بناء المؤشرات الإقليمية والقطرية العالمية
Country and Regional Indexes لشركات المؤشرات الكبرى (S&P، MSCI،
Dow Jones، Russell، FTSE). فبرغم تماثل التصنيفات القطرية لعدد كبير من
الأسواق المالية إلا أن الاختلاف فى تصنيف البعض منها يكون بصفة أساسية مرتبط
بمجموعة المعايير التى تستخدمها هذه الشركات فى تصنيفها وإعادة تصنيفها للأسواق
والتي سجلنا من خلالها اختلافات كبيرة بين مجموع المؤشرات. وعادة ما تعتمد
الدراسات والبحوث العلمية على واحدة أو أكثر من المؤشرات السابقة فى دراستها
لموضوع الأسواق المالية عموما.

2-1 أطر تصنيف الأسواق المالية حسب مؤسسة مورغان - ستانلي Morgan

MSCI⁴ Stanley Capital International :

¹- Fredj Jawadi, & al, Conventional and Islamic stock price performance: An empirical investigation, International Economics 137 (2014) 73-87.

²- Ginanjar Dewandaru,&al, Risk-return characteristics of Islamic equity indices: Multi-timescales analysis, Journal of Multinational Financial Management, 29 (2015) 115-138

³- Bakri Abdul Karim,&al, The Impact of Subprime Mortgage Crisis on Islamic Banking and Islamic Stock Market, Social and Behavioral Sciences 65 (2012) 668 – 673.

⁴- MSCI Index Research ,MSCI Market Classification Framework, June 2014, p1.
http://www.msci.com/resources/products/indexes/global_equity_indexes/gi_mi/stdindex/MSCI_Market_Classification_Framework.pdf

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
تعتمد MSCI في تصنيفها للأسواق المالية على ثلاثة مؤشرات رئيسية هي: التنمية
الاقتصادية، حجم السيولة وإمكانية الولوج إلى الأسواق؛ لذلك فلتصنيف أي سوق
ضمن أي فئة من فئات الاستثمار الثلاث (متطورة، ناشئة وشبه ناشئة) يوجب على البلد
تلبية معيارين على الأقل من المعايير الثلاثة، حيث تشمل المعايير الرئيسية مجموعة من
العوامل بما في ذلك ظروف الاقتصاد الكلي، الاستقرار السياسي، وعمليات التداول
والتسوية.

أ- التنمية الاقتصادية

يقاس معيار التنمية الاقتصادية من خلال مؤشر استدامة التنمية الاقتصادية والذي
يعرف بنصيب الفرد من إجمالي الدخل القومي Gross National Income (GNI) per capita والذي يجب أن يكون أكبر بـ 25 % من عتبة الدخل المرتفع التي يحددها البنك
الدولي* اعتماداً على الثلاث سنوات الأخيرة. والجدير بالذكر، أن هذا المعيار لا يطبق
إلا على الدول التي سيجري إدراجها ضمن تصنيف الأسواق المتطورة حيث لا يؤخذ
بمعيار التنمية الاقتصادية عند تصنيف الأسواق الناشئة أو شبه ناشئة وهذا نظراً للتنوع
الكبير في مستويات التنمية داخل الفئتين الأخيرتين.

ب- حجم ومتطلبات سيولة السوق

يُعنى المعيار الثاني لتصنيف الأسواق المالية بمتطلبات الحجم والسيولة والتي تحددها
مورغان ستانلي سواء من حيث حجم الشركات (القيمة السوقية الإجمالية)، حجم
الأوراق المالية (القيمة السوقية المتاحة) وسيولة الأوراق المالية. فبالنسبة للحد الأدنى لعدد
الشركات التي يجب أن تستوفي معايير المؤشرات الإقليمية فهي على الأقل شركتان
بالنسبة للأسواق الحدودية، ثلاث بالنسبة للأسواق الناشئة وخمس شركات بالنسبة
للأسواق المتقدمة كما يلي:

* عتبة الدخل المرتفع لعام 2011: نصيب الفرد من إجمالي الدخل القومي \$6,1512 (طريقة الأطلس
للبنك الدولي).

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
- حجم الشركة (إجمالي القيمة السوقية — مليون دولار): الأسواق الحدودية:
630، الأسواق الناشئة: 1260 أما الأسواق المتطورة: 2519.
- حجم الأوراق المالية المتاحة (تعويم القيمة السوقية — مليون دولار):
الأسواق الحدودية: 49، الأسواق الناشئة: 630 أما الأسواق المتطورة: 1260.
- سيولة الأوراق المالية وتقاس عن طريق حساب النسبة السنوية للمعدل
الوسطى للقيمة المتداولة ATVR: الأسواق الحدودية: 2.5 % الأسواق الناشئة: 15 %
الأسواق المتطورة: 20%.

ج- معايير سهولة الولوج إلى السوق

يعتبر هذا المعيار أهم المعايير التي تركز عليه مؤسسة مورغان ستانلي في تصنيفها
للأسواق حيث يتعلق أساسا بقابلية نفاذ المستثمرين الأجانب إلى السوق والذي تفشل
الكثير من الأسواق تحقيقه مما يعيق إعادة تصنيفها ضمن فئة الأسواق الناشئة أو على
الأقل إدراجها ضمن فئة الأسواق شبه الناشئة. وتعتمد مؤسسة مورغان ستانلي في
تقييمها على خبرة المستثمرين المؤسساتيين في استثمارهم في سوق معينة، إذ يتضمن هذا
المعيار مجموعة من المتطلبات الرئيسية تنقسم بدورها لعدة نقاط فرعية وتستند في مجملها
على التدابير النوعية والتي يتم مراجعتها لجميع الأسواق على الأقل مرة واحدة خلال
السنة . وتجدر الإشارة إلى أن MSCI في هذا المجال تفترض متطلبات أدنى في الأسواق
الناشئة والشبه ناشئة مقارنة بالأسواق المتطورة كالآتي:

- الانفتاح على الملكية الأجنبية: والتي تشير بالأساس إلى النسبة من السوق التي
يمكن أن يحوزها المستثمر غير المحلي مع وجود فرص متكافئة لجميع المستثمرين الدوليين
للولوج للسوق وتساوي الحقوق فيما بينهم بالنسبة للحصول على المعلومات.
- سهولة تدفقات رأس المال في الاتجاهين (دخول / خروج): أي عدم وجود
قيود على التدفقات الداخلة والخارجة من رأس المال الأجنبي

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
 - كفاءة الإطار التشغيلي: والذي يهتم أساسا بمراحل ولوج السوق، تنظيم
 السوق، مرونة تدفق المعلومات، ووجود آلية لحفظ حسابات وأصول المستثمرين¹.
 - استقرار الإطار المؤسسي: والذي يعنى بمدى استقرار المبادئ المؤسسية
 الأساسية مثل سيادة القانون وكذلك استقرار السوق الحرة كنظام اقتصادي وعدم
 وجود سجل حافل للتدخل الحكومي فيما يتعلق بالمستثمرين الأجانب.

الجدول رقم 1: التصنيفات السابقة للأسواق من قبل MSCI

مؤشر السوق	إعادة التصنيف	التاريخ
MSCI Qatar Index	من الأسواق شبة ناشئة إلى الأسواق الناشئة	ماي 2014
MSCI UAE Index	من الأسواق شبة ناشئة إلى الأسواق الناشئة	ماي 2014
MSCI Greece Index	من الأسواق المتطورة إلى الأسواق الناشئة	نوفمبر 2013
MSCI Morocco Index	من الأسواق الناشئة إلى الأسواق شبة ناشئة	نوفمبر 2013
MSCI Trinidad & Tobago Index	من الأسواق شبة ناشئة إلى عدم التصنيف	ماي 2011
MSCI Bangladesh Index	من عدم التصنيف إلى الأسواق شبة ناشئة	ماي 2010
MSCI Argentina Index	من الأسواق الناشئة إلى	ماي 2009

¹ - تسمى هذه الآلية بحساب العهدة custodial account: وهي تلك الأوراق المالية التي يحتفظ بها
 مصرف أو مؤسسة إيداعيه نيابة على العميل، تقدم هذه الخدمات التي تسمى custodial account
 مقابل رسم يسمى custodial fees، ويسمى المصرف الذي يحتفظ بهذه العهدة الوصي أو
 custodian bank .

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

	الأسواق شبه ناشئة	
ماي 2009	من عدم التصنيف إلى الأسواق شبه ناشئة	MSCI Pakistan Index
نوفمبر 2008	من الأسواق الناشئة إلى الأسواق شبه ناشئة	MSCI Jordan Index
نوفمبر 2008	من عدم التصنيف إلى الأسواق شبه ناشئة	MSCI Lithuania Index
نوفمبر 2008	من عدم التصنيف إلى الأسواق شبه ناشئة	MSCI Serbia Index
نوفمبر 2007	من عدم التصنيف إلى الأسواق شبه ناشئة	MSCI Sri Lanka
ماي 2006	من الأسواق الناشئة إلى عدم التصنيف	MSCI Venezuela Index
ماي 2001	من الأسواق الناشئة إلى الأسواق المتطورة	MSCI Greece Index
نوفمبر 1997	من الأسواق الناشئة إلى الأسواق المتطورة	MSCI Portugal Index

Source:

http://www.msci.com/products/indexes/market_classification.html

يلاحظ من الجدول 1 أعلاه تميز مؤشر السوق المالي MSCI بحركية كبيرة في تصنيف الأسواق المالية، وأن الحفاظ على مستوى التصنيف ليس بالمسألة الثابتة ولا القارة، حيث يستدعي الأمر المحافظة على مستوى النشاط السوق الذي يؤهله عند مستوى الشروط التي يحددها المؤشر. والملفت للانتباه أن بعض الدول الإسلامية تحركت مؤشرات أسواقها المالية نحو مستويات أعلى في التصنيف مثل، قطر (MSCI Qatar Index)، والإمارات العربية المتحدة (MSCI UAE Index)، بينما عرفت بلدانا أخرى

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خياري إيمان
تراجعا واضحا وفق MSCI، مثل، الأردن (Jordan Index)، والمغرب (Morocco Index).

2-2 تصنيف الأسواق المالية حسب معايير S&P¹:

يعتبر تصنيف S&P للأسواق المالية من أهم التصنيفات التي يؤخذ بها في الأبحاث والدراسات حول موضوع الأسواق المالية، حيث تستخدم S&P كمرحلة أولى لتصنيف البلدان المعايير الكمية كما تأخذ بعين الاعتبار آراء وتجارب المستثمرين الدوليين وتعتبره بنفس الأهمية، لأن العديد من القضايا التي يتم الاستعانة بها في تصنيفات الأسواق كأسواق متطورة ناشئة أو شبه ناشئة غير قابلة للقياس الكمي مثل لوائح وإجراءات صرف العملات الأجنبية، توفر البيانات المالية للشركات وعوامل أخرى تختلف من سوق لآخر. والملاحظ هنا أنه في الكثير من الأحيان ما تتفق المعايير الكمية مع آراء أغلبية كبيرة من المستثمرين، لكن تبقى هنالك العديد من الحالات التي تكون مفتوحة للنقاش حول تصنيف بعض الأسواق.

وإدراكا لهذا، تعتمد S&P في تصنيفها على خطوتين: الأولى على سلسلة من المعايير الكمية كتصنيف أولي؛ فإذا كانت النتائج تدل على تغيير التصنيف تعتمد المؤسسة على مشاوراة العميل لذلك تعتمد مؤسسة S&P على المعيارين. حيث تغطي المعايير الكمية مجموعة من العوامل مثل ظروف الاقتصاد الكلي، الاستقرار السياسي، حقوق الملكية القانونية، عمليات التداول والتسوية، أما فيما يخص مشاوراة العميل فهو يخص دمج آراء المؤسسات الاستثمارية العالمية.

أ- المعايير الكمية لمؤشر S&P في تصنيف الأسواق

معايير التصنيف الأولية (الأسواق الشبه ناشئة): في هذا المستوى يجب على البلدان تلبية اثنين من ثلاثة على الأقل من المعايير ليتم أخذها بعين الاعتبار ضمن تصنيفات مؤشر S&P للأسواق الشبه ناشئة (الحدودية)
- مجمل القيمة السوقية المحلية: أكثر من 52. مليار دولار.

¹ - S&P Dow Jones Indices, Country Classification Methodology, July 2014 , pp 2-3.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

- قيمة التداول المحلية السنوية: أكثر من 1 مليار دولار.
- معدل نمو السوق أكبر من 5 %: وهي نسبة تتراوح بين مجمل القيمة السوقية للتبادل المحلي وبين الناتج المحلي الإجمالي الاسمي.
- المعايير الإضافية للتصنيف (بالنسبة للأسواق الناشئة): لإعادة تصنيف الأسواق الحدودية إلى فئة الأسواق الناشئة يجب عليها إضافة على توفر المعايير الأولية للتصنيف أن تمتلك على الأقل ثلاثة من خمسة من المعايير الآتية بالإضافة إلى تجاوز قيمتها السوقية 15 مليار دولار.

- فترة التسوية T+3 أو أفضل: والتي تشير إلى كفاءة التسوية السريعة للصفقات.
- الأخذ بعين الاعتبار لتقييم أهم وكالات التصنيف الأخرى بالنسبة للديون السيادية، حيث ينبغي أن لا تقل عن التصنيفات BB+ الصادرة من قبل وكالتي S&P و Fitch، أو على الأقل تصنيف Baa الصادر من من قبل وكالة Moody's.
- عدم حدوث التضخم الجامح: والذي يتجاوز فيه التغير السنوي لمؤشر الأسعار نسبة 25 %.

- عدم وجود قيود كبيرة على الملكية الأجنبية.
- التداول الحر للعملة المحلية: فصعوبة بيع أو شراء العملة المحلية سيشكل تعقيدا في عملية الاستثمار في سوق معينة.
- متطلبات أخرى (بالنسبة للأسواق المتطورة): بالإضافة للشروط السابقة الذكر يجب أن يكون نصيب الفرد من الناتج الداخلي (GDP) أو ما يعادل القوة الشرائية للفرد أكبر من 15,000 دولار أمريكي.

ب- الانحراف عن الحد الأدنى Deviations from Baseline

- يشير هذا التقييم على وجود تغيير محتمل لتصنيف السوق، حيث يعتمد في هذه المرحلة على المعايير الابتدائية السابقة إضافة إلى معايير أخرى إضافية كمية ونوعية:
- المعايير الاقتصادية والسياسية: والتي تشمل أساسا على تدابير الاقتصاد الكلي مثل معدل تقلب نمو الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي والحجم الكلي للاقتصاد، العوامل

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان السياسية بما فى ذلك الاضطرابات المدنية ومخاطر الحروب والقيود على الاستثمارات التى تفرضها الحكومات.

- شروط الاستثمار ذات الصلة: ونقصد بها إجراءات التسوية والصرف الأجنبي، الشروط على المبيعات القصيرة وتوافر العقود الآجلة.

ج- التشاور مع العميل فيما يخص المعايير التشغيلية

فى حالة تغيير محتمل فى التصنيف يجرى التشاور مع العميل فى المسائل التشغيلية التالية:

- البيئة التنظيمية: ويقصد بها مدى توفر السوق على هيكل تنظيمى قوى، سلس ومرن، يسهل من عملية دخول المستثمرين الأجانب إلى السوق، ويجنبهم الإفراط فى اللوائح التنظيمية.

- هيكل السوق: ويرتبط ذلك بمدى توافر آليات تضمن وجود مقيمين للحسابات وتكاليف معقولة، مع ضرورة توافر التعامل بالعقود الآجلة، وخيارات السوق، التى تضمن سيولة كافية على مستوى سوق المشتقات.

- بيئة التداول: وتختصر أساسا فى النقاط التالية: سيولة السوق، المبيعات القصيرة وحسابات إقراض الأسهم، الوصول إلى الأسعار والتداول والمعلومات الأخرى فى السوق، تكاليف معقولة للمعاملات، جودة خدمات الوساطة، التسوية السلسة للصفتات، الضرائب على الأرباح الرأسمالية.

- توافق السوق: والذي يعنى أن هناك إجماعاً من السوق نفسه ورغبته فى تغيير وضعه ضمن التصنيف الأعلى .

23- تصنيف الأسواق المالية وفق مؤشر FTSE (Financial Times

(Stock Exchange

الجدول رقم 2: معايير مؤشر FTSE

المعايير	متطورة	الناشئة المتقدمة	الناشئة الثانوية	الشبه ناشئة
السوق والبيئة التنظيمية				
تنظيم سوق الأسهم الرسمي	+	+	+	+

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

				(المراقبة الفعالة للسوق)
-	-	+	+	المعاملة عادلة من الأقلية المساهمين
-	-	+	+	لا وجود انتقائية أو حدود على الملكية الأجنبية
+	+	+	+	عدم وجود أي قيود كبيرة على استثمار رأس المال
-	-	+	+	حرية وتطور سوق الأسهم.
-	-	+	+	حرية وتطور سوق الصرف الأجنبي
-	-	+	+	عدم وجود أو بساطة تسجيل للمستثمرين الأجانب
				التسوية والعهدة
+	+	+	+	تسوية الحالات النادرة من الصفقات الفاشلة
-	+	+	+	المنافسة الكاملة لضمان جودة عالية من خدمات العهدة
+	+	+	+	المقاصة والتسوية T+3 أما بالنسبة للأسواق الحدودية T+5
-	-	-	+	السماح بإقراض الأسهم
-	-	-	+	التسوية: مجانية بعض الخدمات
-	-	+	+	العهدة: حساب شامل للتسهيلات المتاحة للمستثمرين الدوليين
				التعامل في السوق

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

+	+	+	الوساطة: المنافسة كاملة لضمان خدمات وسيط ذو جودة عالية.
+	+	+	السيولة: كفاية واسعة للسيولة في السوق لدعم الاستثمار العالمي.
+	+	+	تكاليف المعاملات: التكاليف ضمنية وصريحة معقولة وتنافسية.
-	-	-	السماح بالمبيعات القصيرة
-	-	-	تعطيل سماح لتبادل الصرف
-	-	-	الكفاءة الآلية للتداول
+	+	+	شفافية وعمق السوق: وضوح الرؤية وتقديم التقارير في الوقت المناسب
المشتقات			
+	-	-	مشتقات السوق المتقدمة

Source: FTSE Country Classification Process,2013,p9.

http://www.ftse.com/products/downloads/FTSE_Country_Classification_Paper.pdf

يبين الجدول 2 المعايير المستخدمة في تصنيف الأسواق المالية، حيث تقسم الأسواق الناشئة وفق هذا المؤشر إلى أسواق ناشئة متقدمة، وأخرى ثانوية. وهذا ما يوضح حرص المؤشر المالي على هيكل السوق وفق أنظمة ومعايير دقيقة تسمح بملاحظة الانسيابية في الانتقال من مستوى إلى آخر صعوداً أو نزولاً. إضافة إلى هذا، فإن الإشارة الموجبة (+) تشير إلى أن المعيار متاح، وهذا خلافاً للإشارة السالبة (-) المعبرة عن غياب المعيار من القائمة. فالأسواق المالية المتطورة تشتمل على كل المعايير المطلوبة وفق مؤشر FTSE، بينما مازالت الأسواق الشبه ناشئة تفتقد إلى الكثير من المعايير المطلوبة. فإذا ما أخذنا جملة المعايير الخاصة بالسوق والبيئة التنظيمية للأسواق الشبه ناشئة نجدها لا

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان تتضمن إلا على معيارين فقط مشار إليهما بالإشارة الموجبة. وعموما فإن الأسواق الشبه ناشئة لا تشتمل إلا على خمسة معايير من جملة واح وعشرون معيارا . بينما توفر الأسواق الناشئة الثانوية تسعة معايير وهي أقل من الأسواق الناشئة المتقدمة التي يبلغ عدد المعايير المتاحة خمسة عشر معيارا. والملاحظ أن معيار مشتقات السوق المتقدمة يبقى حكرا على الأسواق المالية المتطورة.

24- أطر تصنيف الأسواق المالية حسب معايير مؤشر Russell¹:

يعتمد تصنيف Russell تشكيلة من المعايير الكمية والنوعية كالتالي:

أ- المعايير الاقتصادية

تستخدم Russell المعايير الاقتصادية كخطوة أولى في تصنيف الأسواق ضمن فئة الأسواق المتقدمة، الناشئة والشبه ناشئة. وتعتمد في ذلك على المعايير التالية:

- الدخل النسبي: والذي يجري تحديده من طرف الدولي .
- حالة التنمية: يحدده صندوق النقد الدولي.
- مخاطر البلد: وتقيم عن طريق نقاط وحدة الاستخبارات الاقتصادية Economist Intelligence Unit (EIU). بالنسبة للأسواق المتطورة يستلزم أن لا يتعدى تقييم البلد 40 نقطة أما بالنسبة للأسواق الحدودية والناشئة يستلزم تسجيل نقاط أكبر من 40 .

ب- المعايير التشغيلية

كخطوة ثانية يتم تقييم كفاءة الإطار التشغيلي للأسواق وهذا لتقييم بيئة الاستثمار، لعدم كفاية المعيار الاقتصادي على عكس شروط التداول .

- القيود على: العملات الأجنبية، التحويل إلى خارج الوطن، تحويل الأسهم.
- السيولة النسبية، حدود الملكية الأجنبية، هيكل الحسابات.

¹ - Russell Global Indexes, Construction and Methodology, OCTOBER 2014, pp11-12.
<http://www.russell.com/documents/indexes/construction-methodology-global-indexes.pdf>

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

25- أطر تصنيف الأسواق المالية حسب معايير مؤشر Dow Jones

يتم تصنيف البلدان من الناحية الكمية والنوعية من خلال مجموعة من المعايير الأساسية السوق والهيكلة التنظيمي، البيئة التجارية والكفاءة التشغيلية كما يبينه الجدول التالي:

الجدول رقم 3: أطر تصنيف الأسواق المالية حسب معايير مؤشر Dow Jones

التقييم القطري	القياسات التفصيلية	اعتبارات المقاييس الأساسية
السوق والهيكلة التنظيمي	بيئة السوق الإطار التنظيمي	حدود الملكية الأجنبية معاملة المستثمرين الأجانب
البيئة التجارية	البنية التحتية للسوق بيئة التداول	قيود تدفق رأس المال سوق الصرف الأجنبي المشهد الاستثماري
الكفاءة التشغيلية	المقاصة، التسوية والبيئة التشغيلية	عملية تسجيل المستثمر الأجنبي فعالية الهيئات التنظيمية تكاليف المعاملات منصات التداول البيع على المكشوف وإقراض الأوراق المالية سوق المشتقات المالية توافر شهادات الإيداع دورة التسوية طرق التسوية الإيداع الحفظ والخدمات المصرفية

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

Source :Dow Jones Indexes, Country Classification System,
September 2011,p1.

http://www.djindexes.com/mdsidx/downloads/brochure_info/Dow_Jones_Indexes_Country_Classification_System.pdf

قد لا يلاحظ من الجدول 3 اختلافات كبيرة من حيث معايير القياس التي المستخدمة ضمن مؤشر Dow Jones مقارنة بمؤشر FTSE، إلا من خلال منهجية العرض للمعايير وكيفية تطبيقها على أساس قطري، أما التفاصيل فهي تتماثل بشكل كبير . فالجدول الموالي رقم 4 يبين بوضوح الاختلاف بين المؤشرات في تحديدها للمعايير التي تستعمل كأساس لتصنيف الأسواق المالية.

الجدول رقم 4: معايير تصنيف وإعادة تصنيف الأسواق المالية من طرف

شركات المؤشرات الكبرى .

Russell	Dow Jones	FTSE	S&P	MSCI	المعايير	
+	+	+	+	-	رسملة السوق	الحجم الكلي للسوق والأوراق المالية الفردية
-	-	-	-	+	كامل الرسملة لكل شركة	
-	-	-	-	+	تعويم كل شركة بالنسبة للرسملة السوقية ¹	
+	+	+	+	+	حدود الملكية الأجنبية والغرفة الأجنبية	الهيكل التنظيمي للسوق / حوكمة الشركات
-	+	+	-	+	فعالية الهيئات التنظيمية	

¹ - النسبة من الأسهم القابلة للتداول والمتاحة للشراء من قبل المستثمرين الأجانب Foreign Inclusion Factor (FIF) .

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

عملية تسجيل المستثمر الأجنبي	+	-	+	+	-
التعامل مع الأقلية من المساهمين	-	-	+	-	-
معاملة المستثمرين الأجانب	+	-	-	+	-
حرية تداول العملات الأجنبية	+	+	+	+	+
سهولة تدفقات رأس المال	+	-	+	+	+
طرق التسوية	+	+	+	+	+
فترة التسوية	-	+	+	+	+
مسؤول الخدمات المصرفية	+	-	+	+	+
التسجيل العام والإيداع	+	-	-	+	+
سيولة السوق	-	-	+	-	+
سيولة كل مؤسسة	+	-	-	-	-
فعالية منصات التداول	+	-	+	+	-
البيع على المكشوف وإقراض الأوراق المالية	+	+	+	+	-
استقرار الاطار	+	+	-	-	-

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

					المؤسسي	
-	-	-	+	-	تصنيف الديون السيادية	
-	+	+	-	-	تكاليف المعاملات	
-	-	-	+	-	نواتج التضخم الجامح	
-	+	-	+	-	توفر شهادات الايداع	
-	-	-	+	-	نسبة تنمية السوق	
-	-	-	+	-	معدل الدوران السنوي	
-	+	-	-	-	أسواق المشتقات	المشتقات
+	-	-	+	-		إجماع السوق
10	16	14	13	15		مجموع المعايير

Source: Nasser Saidi & all, From Frontier to Emerging: Does Market Reclassification Matter?, Dubai International Financial Centre (DIFC), January 22, 2012, p7

3- الأسواق الناشئة وعوامل جذب الاستثمارات العالمية

لقد نجحت الأسواق المالية الناشئة إلى حد كبير في عملية تعبئة الادخار واجتذاب الاستثمار الوطني والدولي، وهي أسواق برزت للعيان خلال تسعينيات القرن الماضي كأحد الأقطاب المهمة في الاقتصاد العالمي والمؤثرة على هيكل واتجاه تدفقات رؤوس الأموال الوطنية والدولية على حد سواء.

إن إنشاء قاعدة بيانات للأسواق المالية الناشئة (EMDB) Emerging Markets Database سنة 1981 ساعد ذلك على الاعتراف الفعلي بها كفتة استثمارية جديدة على الصعيدين الوطني والدولي. ومنذ ذلك الوقت وإلى غاية اليوم، تبقى هذه الفتة من الأسواق ذات الاهتمام الخاص من قبل المستثمرين ومسيري المحافظ وغيرهم من

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان المهتمين بأمور السوق، فهي تحوز حاليا على ما يقارب 13 % من الأصول المالية العالمية¹.

3-1 عوامل بروز الأسواق الناشئة في الساحة المالية العالمية

عُرفت أزمة مديونية المكسيك في بداية الثمانينات من القرن الماضي بتوقفها عن تسديد الديون الخارجية، والتي كانت بمثابة إحدى الدوافع الأساسية للتغيير في البنية المالية للدول النامية، بعدما أعادت الدول المتقدمة النظر في شروط إقراض هذه الدول كنتيجة لانخفاض جدارتها الائتمانية. فالتمويل بالدين لم يعد قبلة الدول النامية لجلب الموارد الخارجية لبلداتها، بل تغير الاتجاه نحو الاعتماد على الاستثمارات الأجنبية المباشرة واستثمارات المحفظة (التمويل بالأسهم أو السندات).

فالغرض من تغيير البنية التمويلية للدول النامية، في بداية الثمانيات وإلى غاية نهاية التسعينيات، هو الاستفادة من التدفقات الخاصة بالمستثمرين الدوليين، وكان لهذا التغيير الأثر الأبرز في ظهور الأسواق الناشئة. وفي هذا المجال لم تقتصر استفادة الدول النامية من اللجوء للأسواق العالمية من أجل التخلص من عبء المديونية، ولكن ساعدها ذلك على جني الكثير من الفوائد منها، انخفاض تكلفة رأس المال، والتخصيص الأمثل للموارد المالية، وتوجيهها نحو اقتصاد السوق، وخصخصة الشركات العمومية مما انعكس كل ذلك بالإيجاب على إحياء وتفعيل أسواق الأوراق المالية لديها².

و يمكن القول أيضا، أن الاستفادة من بروز الأسواق الناشئة في النظام المالي كانت متعددة الأوجه، فإلى جانب تخليص الدول النامية من عبء المديونية التي كانت تعانيها والتبعية الناتجة عنها، فقد عملت بصفة غير مباشرة ومن وجهة نظر المستثمرين

¹- Schrodgers, The Case for Emerging Market Equity: What you need to know, 2014,P1.

<http://www.schrodgers.com/staticfiles/schrodgers/Sites/Americas/usintermediary/pdfs/The-Case-for-Emerging-Market-Equity.pdf>.

²- سامية زيطاري: ديناميكية أسواق الأوراق المالية في البلدان الناشئة: حالة أسواق الأوراق المالية العربية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في العلوم الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر، 2004، ص ص 43-46.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
على تنوع المخاطرة محلياً ودولياً نظراً لما كانت تمتلكه من مجموعة مزايا كارتفاع معدل
العائد، وانخفاض معدل ارتباط هذه العوائد بالتقلبات في الأسواق المتقدمة. وهذا ما
جلب اهتمام المستثمرين الدوليين إلى هذه الفئة من الأسواق رغم ما كانت تعانيه من
عوائق ومثبطات عديدة. وفيما يلي بيان بأهم التدفقات الخارجية للأسواق الناشئة بداية
من سنة 2012.

الجدول رقم 5: التدفقات الخارجية السنوية نحو الأسواق الناشئة - مليار
دولار-

السنة	إجمالي التدفقات الصافية	الأسواق الناشئة ASIA	الأسواق الناشئة Europe	الأسواق الناشئة Latin America	الأسواق الناشئة (African & ME)
2012	1268	594	256	335	84
2013	1146	511	251	282	102
2014	1133	521	217	291	103
F2015 1	1176	531	245	296	104

Source: The Institute of International Finance IIF, IMF.

<https://www.iif.com>

يبين الجدول 5 أعلاه، أهمية الأسواق الناشئة ضمن النظام المالي العالمي من خلال
بيان حجم التدفقات الخارجية الهائلة نحو هذه الأسواق حيث وصلت إجمالي التدفقات
الصافية مثلاً في سنة 2012 إلى نحو 1268 مليار دولار تحتل فيها الأسواق الآسيوية
الصدارة كأعلى معدل مسجل بنحو 594 مليار دولاراً، تليها الأسواق اللاتينية بنحو
335 مليار دولاراً، فيما لا تتعدى هذه التدفقات 84 مليار دولاراً أسواق الشرق الأوسط
وشمال إفريقيا من نفس السنة.

¹ - F = IIF forecast

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

3-2 الأسواق الناشئة (مؤشرات الأداء، الخصائص الاستثمارية)

لقد أثبتت الدراسات أن مميزات الأسواق الناشئة تختلف تماما عن تلك الخاصة بالأسواق المتقدمة. ويمكن النظر إلى ذلك من زاويتين: تتعلق الأولى بقياس درجات الأداء، انطلاقا من مقاييس نشاط ونضج السوق المالية مثل حجم السوق وسيولته. أما الثانية فتهم بالخصائص الاستثمارية للسوق مثل حجم العائد وتقلبه، وإمكانية التنبؤ به، ومدى حساسيته للتقلبات الخارجية.

أ- الخصائص الاستثمارية للأسواق الناشئة

تعتبر دراسة خصائص العائد في أي سوق وفي أي مرحلة من مراحل تطوره النقطة الأساسية التي يولي إليها المستثمرون أهمية قصوى نظرا لتأثيرهما المباشر على أداء محافظهم الاستثمارية ودرجة المخاطرة التي يمكن تحملها في ظل تلك المعطيات. حيث تعتمد جميع النظريات الحديثة ذات العلاقة بإدارة المحافظ الاستثمارية، والسياسات الاستثمارية الخاصة باختيار الأصول Asset Allocation المشكلة لتلك المحافظ على متغيرين أساسيين هما العائد والمخاطرة.

أ-1 خاصية تقلب العائد في الأسواق الناشئة

قد لا ترتبط دائما خاصية تقلب العائد في الأسواق المالية الناشئة بمجموعة العوامل الخارجية الناتجة عن عامل الانفتاح المالي المتعلق أساسا بالهيكل الاقتصادي للبلد أو بنية السوق ونشاطه¹، لكن غالبا ما تستثني الدراسات هذا العامل وتبقى معالجتها لخاصية تقلب العائد في الأسواق المالية الناشئة مرتبطة بعلاقته بالتحريك المالي الذي عرفته هذه الأسواق.

والملاحظ في هذا الاتجاه أن عدم الحسم في مثل هذه القضايا مرده اختلاف النتائج وتميزها بسبب باختلاف الدول محل الدراسة وفتراتها. لكن تشير بعض الدراسات في هذا الصدد إلى أن تقلب العائد في الأسواق الناشئة أكبر منه في الأسواق المتقدمة ففي

¹ - Stijn Claessens, & al, Portfolio Capital Flows: Hot or Cold?, Development Discussion Paper No. 50, 1995, p1. <http://www.cid.harvard.edu/hiid/501.pdf>

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
الأسواق المتقدمة لا يتعدى هذا التقلب 62% مقارنة بـ 58% في الأسواق الناشئة
وفق إحصائية سنة 2012¹.

وفي نفس السياق، ينظر إلى أسواق الأوراق المالية الإسلامية، بوصفها جزءاً مهماً
من الأسواق الناشئة، بعين الاهتمام برغم اختلاف خصائصها الاستثمارية عن بقية
الأسواق الناشئة التقليدية. فمن منظور خاصية تقلب العائد وجد أن (Jihed
Majdoub, 2014) أسواق الأوراق المالية الإسلامية لكل من تركيا، أندونيسيا،
باكستان قطر وماليزيا أقل تقلباً (تذبذباً) مقارنة بالسوق الأمريكية².

أ-2- خاصية حساسية العائد للتقلبات الخارجية

إن الحديث عن حساسية العائد في الأسواق الناشئة مرتبط أساساً بموضوع التنوع
في المخاطرة من خلال إمكانية التنوع في المحفظة المالية. حيث بينت الكثير من الدراسات
التي بحثت في موضوع حساسية العوائد للتقلبات الخارجية في الأسواق الناشئة، خاصة
في فترة التسعينيات، (Harvey, 1995)³ (Bekaert and Urias, 1996)⁴ قدرة هذه
الأسواق على توفير عوائد أعلى بالإضافة إلى انخفاض معامل الارتباط بين عائد هذه
الأسواق وعائد الأسواق المتطورة بما يضمن لها القدرة على تنوع المحفظة الاستثمارية.

وضمن نفس إطار البحث في قدرة الأسواق الناشئة على تنوع المحفظة

الاستثمارية، أثبتت الأسواق المالية الإسلامية قدرتها كبديل على إضفاء ميزة التنوع التي
يبحث عنها المستثمرون⁵، ويلاحظ عموماً، إجماع الدراسات على توفر ميزة التنوع في

¹- Christopher B. Philips, Brad Redding, Exploring the next frontier: A review of frontier equity markets, Vanguard research, January 2013, p5. <http://www.vanguard.com/pdf/s357.pdf>

²- Jihed Majdoub & al, Islamic equity market integration and volatility spillover between emerging and US stock markets, North American Journal of Economics and Finance 29 (2014) 452–470.

³- Harvey, C.R., 1995. Predictable risk and returns in emerging markets. Review of Financial Studies 8, 773 – 816.

⁴- Bekaert, G., Urias, M.S., 1996. Diversification, integration, and emerging market closed-end funds. Journal of Finance 51, 835– 870.

⁵- Abdelkader O. el Alaoui & al, Linkages and co-movement between international stock market returns: Case of Dow Jones Islamic Dubai

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
الأسواق المالية الإسلامية، فمثلا تشير دراسة (Fredj Jawadi, 2014) على أهمية
الأسواق الإسلامية ضمن النظام المالي العالمي باعتبارها سوقا تعرض فرصا استثمارية
مثمرة للاهتمام خاصة وخاصة بعد أن أثبتت تأثيرها المحدود بالأزمة المالية العالمية 2007-
2008 مقارنة بالأسواق الناشئة التقليدية¹. وفي مايلي بيان بالأداء الاستثماري لمختلف
فروع الأسواق الناشئة،

الجدول رقم 6: النسبة المئوية لتطور الأداء الاستثماري لمؤشرات أهم الأسواق
المالية الناشئة حسب مؤشر MSCI.

السنة	مؤشر MSCI العام للأسواق الناشئة	مؤشر MSCI للأسواق المتقدمة	مؤشر MSCI لأسواق BRIC	مؤشر MSCI للأسواق الناشئة ASIA	مؤشر MSCI للأسواق الناشئة الإسلامية	مؤشر MSCI للأسواق الناشئة
2001	-2.37	-16.52	-14.01	.875	غير متوفر	غير متوفر
2002	-6.00	-19.54	-12.62	-4.99	غير متوفر	غير متوفر
2003	.2856	.7633	.7191	.3450	غير متوفر	.4461
2004	.9525	.2515	.1217	.8114	غير متوفر	.6022
2005	.5434	.0210	.4644	.8326	غير متوفر	.8236
2006	.5532	.6520	.6056	.6932	.5943	.4634
2007	.8239	.579	.0659	.0841	.7151	.8443

Financial Market index, Journal of International Financial Markets,2014, ARTICLE IN PRESS.

¹- Fredj Jawadi, & al, Conventional and Islamic stock price performance: An empirical investigation, International Economics 137 (2014) 73-87.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خياري إيمان

2008	-53.18	-40.33	.3459	-52.96	-55.84	-55.21
2009	.0279	.7930	.5293	.6473	.9222	.7281
2010	.2019	.3412	.789	.9818	.1121	.3218
2011	-18.17	-5.02	-22.67	-17.44	-6.10	-17.76
2012	.6318	.5416	.8914	.8320	.168	.6613
2013	-2.27	.3727	-3.25	.981	.8630	-6.91
2014	-1.82	.505	.562	.894	.161	.076

المصدر: من إعداد الباحث اعتمادا على التقارير السنوية لمؤسسة مورغان ستانلي

.MSCI

يبين الجدول 6 أعلاه، الأداء الاستثماري لأهم مؤشرات الأسواق المالية الناشئة حسب مؤسسة مورغان ستانلي؛ حيث يلاحظ التفوق في الأداء لمعظم الأسواق الناشئة مقارنة بالأسواق المتقدمة عن الفترة الخاصة بسنة 2007. بينما تتراجع معظم مؤشرات الأسواق الناشئة ماعدا أسواق BRIC في سنة 2008، التي تسجل زيادة في الأداء بلغ نسبة 3459. % . لكن وبعد الأزمة تستعيد الأسواق الناشئة عافيتها ويعود مستوى الأداء في سنة 2009 إلى مستويات أعلى. وتجدر الإشارة إلى أن الأسواق المالية الإسلامية سجلت، أيضا، في فترات ما بين سنتي 2003 و2006، وكذلك في سنة 2014 أعلى مؤشرات للأداء مقارنة بالأسواق الأخرى.

ب- مؤشرات تطور الأسواق الناشئة

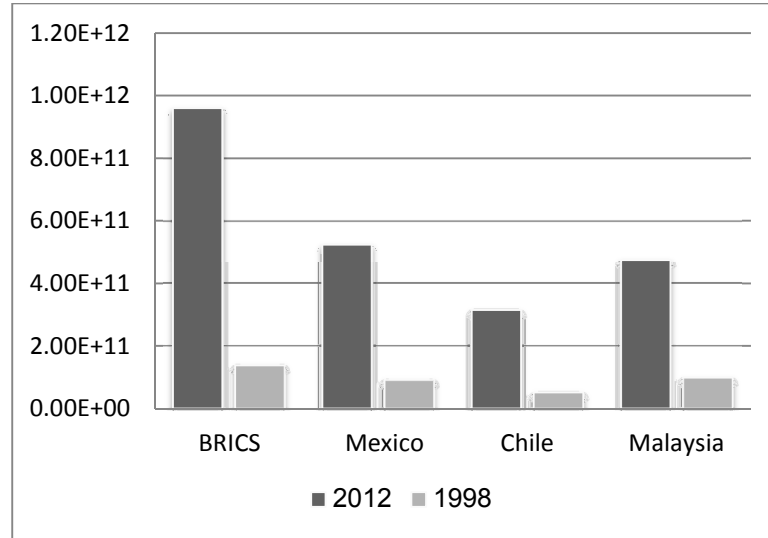
على الرغم من عدم وجود مؤشر موحد للحكم على التطور الحاصل في الأسواق المالية الناشئة، إلا أنه عادة ما يتم الاستعانة ببعض المؤشرات والمتمثلة في: حجم السوق، سيولة السوق.

ب-1 حجم السوق

من بين المؤشرات الهامة التي يمكن أن تزودنا بمستوى التطور الحاصل في الأسواق المالية عموما هي حجم السوق، الذي يقاس انطلاقا من نسبة رسملة السوق أو عدد الشركات المدرجة فيه. فحساب القيمة السوقية يتم من خلال ضرب سعر السهم في عدد الأسهم المتداولة، بينما تحسب نسبة رسملة السوق اعتبارا من قيمة الأسهم المدرجة

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
 فى السوق مقسومة على الناتج المحلى. فىل جانب ذلك، هناك من يطبق مؤشرا آخر من
 منطلق عدد الشركات المدرجة فى السوق المحلى، وتكون أسهمها مدرجة فى بورصات
 الأسهم فى البلد المعنى فى نهاية السنة، غير متضمنة فى ذلك شركات الاستثمار، أو
 صناديق الاستثمار المشترك، أو غيرها من أوعية الاستثمار الجماعى.

الشكل رقم 1: الرسملة السوقية لأهم الأسواق الناشئة لسنتى 1998 و 2012



المصدر: من إعداد الباحث، اعتمادا على بيانات البنك الدولى.

يبين الشكل 1 التطور الكبير الحاصل فى حجم الأسواق الناشئة بين سنتى 1998 و 2012، فعلى سبيل المثال استطاعت هذه الأسواق أن تضاعف حجمها بأكثر من 3 مرات، زاد حجم السوق المالىزى بنسبة تتجاوز 400 ٪، لتتعدى هذه النسبة 600 ٪ بالنسبة لأسواق BRICS (مضافا إلى هذه المجموعة جنوب إفريقيا South Africa). الشيء الذى يدل على القدرة الهائلة التى تمتلكها هذه الأسواق على تعبئة رأس المال والتنويع فى المخاطرة.

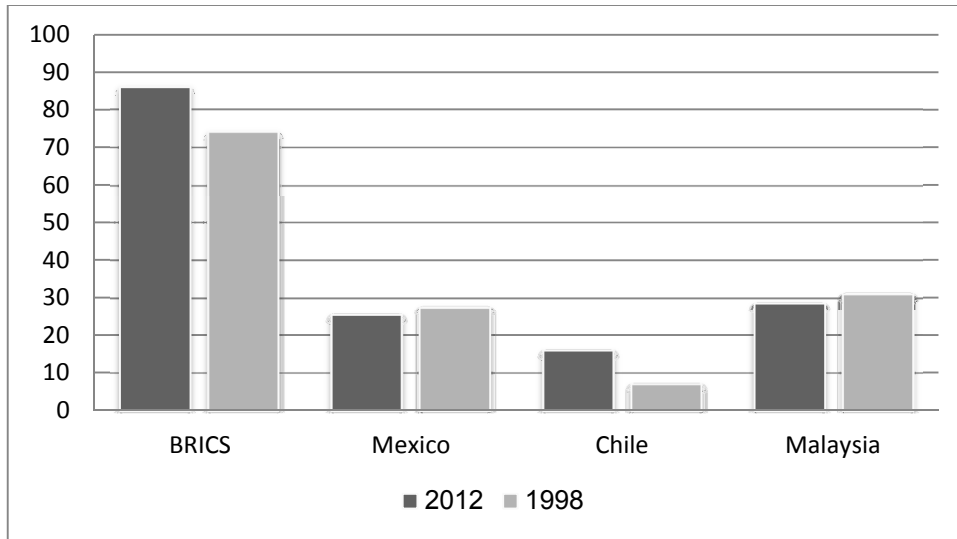
ب-2 سيولة السوق

تدل سيولة السوق على إمكانية بيع وشراء الأوراق المالية بسهولة ودون تحمل تكاليف معتبرة فى مقابل ذلك. ومن أهم النسب المعيارية المستعملة لقياس سيولة السوق

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
 ما يعرف بمعدل دوران السهم، الذي يربط بين قيم تداول الأسهم ورسملة السوق. حيث
 تعبر القيمة العالية لمعدل دوران السهم عن مؤشر لقياس تكاليف المعاملات. فالتداول في
 الأسواق الخارجية يفرض تحمل تكاليف إضافية بسبب استخدام الوساطة المالية، وهو
 الشيء نفسه الذي يحدث عند الحصول على المعلومات الخاصة بالأسعار، أو تحركات
 السوق وكل ما هو ضروري لنشاط التداول، علاوة على تحمل بعض التكاليف الإدارية
 المرتبطة أساسا بتكاليف نقل البيانات بين البنوك المحلية ونظيراتها الأجنبية. وإجمالا، فإن
 تكاليف المعاملات التي يمكن أن تواجه المستثمرين الدوليين يمكن التحقق منها عبر آلية
 السيولة¹.

أيضا، يعبر معدل دوران السهم عن مستوى نشاط السوق، وقياس خصائص
 البنية المؤسسية والتشريعية، مستعرضا في ذلك مسألة التدفق الحر للمعلومات وسرعة
 استيعابها وانعكاساتها المباشرة على السعر، أو ما يعبر عنه بفعالية السوق.

الشكل رقم 2: معدل دوران السهم لأهم الأسواق الناشئة لسنتي 1998 و 2012 .



¹- Söhnke M. Bartram. , Gunter Dufey, 2001, International Portfolio Investment: Theory, Evidence, and Institutional Framework, Financial Markets Institutions & Instruments, V. 10, No. 3, p 121.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

المصدر: من إعداد الباحث، اعتماداً على بيانات البنك الدولي.

يبين الشكل 2 أعلاه، التفاوت الواضح في معدل دوران السهم في معظم الأسواق الناشئة. فبينما نلاحظ تحسناً معقولاً في مستويات أسواق BRICS 5585.5585 %، تبقى بعض الدول محافظة على نفس مستوياتها الأولى كسوق المكسيك مثلاً، وماليزيا لكنهما يبقيان رغم ذلك في المستويات الجيدة. وتجدد الإشارة هنا أن متوسط دوران السهم بالنسبة للأسواق الناشئة يتراوح بين (44% - 50%) مقابل 57 % بالنسبة للأسواق المتقدمة.

4- أسباب ودواعي توجهات المستثمرين نحو الأسواق الشبه ناشئة

أفرز النمو المتسارع للأسواق الناشئة على مدى العقود الماضية تبايناً واضحاً على مستوى تطور البنية والحجم. الشيء الذي جعلها تبدو في شكل وحدة غير متجانسة؛ فالبعض من هاته الأسواق أصبحت تقترب في تطورها مستوى تطور أسواق الدول الصناعية الكبرى، بينما يبقى البعض الآخر بعيداً حتى عن مستوى الأسواق الناشئة. فالتركيبة الجديدة للأسواق الناشئة أدت إلى بروز مجموعة فرعية من هذه الأسواق أطلق عليها اسم "الأسواق الشبه ناشئة" the emerging emerging markets أو ما يصطلح عليه اختصاراً بالأسواق الحدودية Frontier Markets.

4-1 نبذة حول الأسواق الشبه الناشئة

يعود الأصل في اصطلاح ما يسمى "بالأسواق الشبه ناشئة" إلى مؤسسة التمويل الدولية¹ International Finance Corporation (IFC's Farida Khambata²) وذلك في سنة 1992 حين أدرجت مجموعة غير مصنفة من الأسواق ضمن بنك

¹ - مؤسسة التمويل الدولية (IFC)، أحد أعضاء مجموعة البنك الدولي وأكبر مؤسسة إنمائية عالمية تركز بصورة مطلقة على القطاع الخاص في بلدان العالم النامية. من أهم محاورها الإستراتيجية التركيز على الأسواق العالية المخاطر أو الجديدة في التعامل.

² - an Indian economist at the International Finance Corporation (IFC).

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
معلومات الأسواق الناشئة (EMDB) Emerging Markets Database¹، مشيرة
بذلك إلى فئة جديدة من فئات الاستثمار المالي الأقل تطورا اقتصاديا وماليا مقارنة
بالأسواق الناشئة أو تلك التي تفرض قيودا أكبر على المستثمرين الأجانب. كما عرفت
حسب تصنيف البنك الدولي بالأسواق التي لا تنتمي لفئة الدخل المرتفع²، وتعاني من
نقص واضح في العمق المالي، ولها قيمة سوقية منخفضة مقارنة بالنتائج المحلي الإجمالي،
وفي ظل وجود ضوابط تمييزية واسعة النطاق بشأن الاستثمار الأجنبي، وانعدام الشفافية،
وقلة في التنظيم والكفاءة التشغيلية.

إضافة لما سبق، ظهر مفهوم السوق شبه الناشئة بعد تبني شركات المؤشرات
الكبرى ليتحول بعدها اهتمام المستثمرين لهذه الفئة الجديدة من الأسواق المالية. وأول
مؤسسة تبنت هذه الفكرة هي Standard & Poor's سنة 2007، حيث أنشأت أول
مؤشر لهذه الأسواق سمي بـ S&P Extended Frontier 150 Index (30 من أكبر
الشركات لـ 11 دولة)، والذي يضم حالياً 35 بلدا يعتبرها أسواقا شبه ناشئة³. لتتوالى
بعد ذلك تبني مؤشر (Morgan Stanley) MSCI's Frontier Markets لفكرة
الأسواق شبه الناشئة لـ 33 بلدا⁴. وفيما يلي عرض لتصنيفات الأسواق شبه الناشئة
حسب مؤشري S&P و MSCI.

¹ - Anissa Chaibi, Mathieu Gomes, Volatility Spillovers Between Oil Prices and Stock Returns: A Focus on Frontier Markets, IPAG Business School working papers series, 2013, p3.

[http://www.ipag.fr/wp-](http://www.ipag.fr/wp-content/uploads/recherche/WP/IPAG_WP_2013_034.pdf)

[content/uploads/recherche/WP/IPAG_WP_2013_034.pdf](http://www.ipag.fr/wp-content/uploads/recherche/WP/IPAG_WP_2013_034.pdf)

² - حسب إحصائيات البنك الدولي للدخل المحقق في سنة 2014 يكون التقسيم كما يلي: الدخل المنخفض: \$ 1045 أو أقل، الدخل أدنى من المتوسط: 1046 - 4125 \$، دخل أعلى من المتوسط: 4126 - 12745 \$، الدخل المرتفع: 12746 \$

³ - Standard & Poor's, S&P Dow Jones Indices' Country Classification Consultation, August 2013, p 25.

http://www.djindexes.com/mdsidx/downloads/index_consultation/S&P_Dow_Jones_Country_Classification_Consultation_08142013.pdf

⁴ - http://www.msci.com/products/indices/market_classification.html

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

الجدول رقم 7: الاختلاف في تحديد الأسواق الشبه ناشئة حسب آخر تصنيف لسنة 2014.

المؤشر		السوق	المؤشر		السوق
MSCI	S&P		MSCI	S&P	
+	+	Sri Lanka	-	+	United Arab Emirates
+	+	Lithuania	+	+	Argentina
+	+	Latvia	+	+	Bangladesh
+	+	Mauritius	+	+	Bulgaria
-	+	Namibia	+	+	Bahrain
+	+	Nigeria	+	+	Botswana
+	+	Oman	-	+	Cote d'Ivoire
-	+	Panama	-	+	Cyprus
+	+	Pakistan	-	+	Ecuador
-	+	Qatar	+	+	Estonia
+	+	Romania	+	+	Ghana
+	+	Slovenia	+	+	Croatia
-	+	Slovakia	+	+	Jamaica
+	+	Tunisia	+	+	Jordan
+	+	Trinidad and Tobago	+	+	Kenya
+	+	Ukraine	+	+	Kuwait
+	+	Vietnam	+	+	Kazakhstan
-	+	Zambia	+	+	Lebanon
+	-	zimbabwe	+	-	bosnia and herzegovina
+	-	saudi arabia	+	-	Palestine

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

			+	-	Morocco

المصدر: من إعداد الباحث، اعتماداً على تقارير ومواقع شركات المؤشرات الكبرى.

على الرغم من الاختلافات الواضحة في تصنيف الأسواق الشبه ناشئة والذي تدل على عدم وجود اتفاق عالمي على ما يمكن أن يكون سوقاً شبه ناشئ، أو على مجموعة الاعتبارات التي يجب أن تتوفر في الأسواق التي ينبغي أن تدرج ضمن هذا الإطار، فإنه عادة ما يتم ربط مفهوم السوق الشبه ناشئ بمجموعة من الاعتبارات النوعية التي تعكس أساساً وجهات نظر وممارسات مجتمع الاستثمار الدولي وإمكانية الولوج للسوق كونها من أهم الاعتبارات التي يتم الرجوع إليها لإعادة تصنيف هذه الأسواق ضمن المرتبة الأكثر تطوراً وهي الأسواق الناشئة.

وفي هذا الإطار يمكن أن نضيف أنه إلى جانب الأسواق الشبه ناشئة هناك ما يعرف بالأسواق الشبه ناشئة الدخيلة Exotic Frontier Markets حيث تصنف ضمن هذه الفئة جميع الأسواق المالية الغير مدرجة في فئة الأسواق المتقدمة، الناشئة والشبه ناشئة، وتشمل بذلك مجموع الدول التي، لا تسمح بالملكية الأجنبية للأسهم المدرجة، مثل السعودية سابقاً، رغم أن القيمة السوقية لسوقها تقدر بـ 300 مليار دولار أمريكي، أو التي تكون تحت العقوبات الخارجية مثل إيران التي تجاوزت قيمتها السوقية الإجمالية للسوق 100 مليار دولار، أو البلدان التي لا تملك سوقاً للأسهم بتاتا، أو تلك التي تكون أوضاعها الاقتصادية أو السياسية متقلبة وغير مؤكدة مثل العراق¹.

2-4 الخصائص الاستثمارية للأسواق الشبه الناشئة

على الرغم من الحيز الكبير الذي أخذته الأسواق الناشئة في مسألة جذب الاستثمارات المالية الدولية منذ تسعينيات القرن الماضي، إلا أن اندماجها السريع ضمن النظام المالي العالمي وحاجة المستثمرين الدوليين للتوسع نحو أسواق ناشئة جديدة لإضفاء

¹ - Gavin Graham, Al Emid, Frontier Markets For Dummies , John Wiley & Sons , USA, 2014 ,p26.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
 ميزة التنوع على محافظهم الاستثمارية¹، انبثق عن ذلك أهم الأسباب التي كانت وراء
 تزايد الاهتمام بالأسواق الشبه ومركز جذب للمستثمرين، ومن الأسباب ماهو متعلق
 بمخاطر المحفظة المالية. فالمستثمرون الدوليون الباحثون عن أصول مالية ذات عوائد غير
 مترابطة ببقية الأسواق العالمية وذات حساسية وتفاعل محدودين مع الاضطرابات
 الخارجية قد يجدون في فئة هذه الأصول فرصة مناسبة لتنوع محافظهم المالية خاصة وأنها
 لا تحمل في الأفق أي إشارة لإحداث التكامل أو زيادته عبر الزمن، على عكس ما يحدث
 مع الأسواق الناشئة، إضافة إلى ذلك توفر الأسواق الشبه ناشئة معدلات نمو عالية تفوق
 تلك المسجلة في فئات الأسواق الأخرى، الشيء الذي يُمكن المستثمرين من الحصول
 على عوائد أعلى. وضمن هذا لسياق تتميز الأسواق الشبه ناشئة بالخصائص التالية :

أ- تسجيل معدلات نمو عالية

لقد كانت معدلات النمو الاقتصادي المرتفعة التي حققتها الأسواق الشبه ناشئة
 بين سنتي 2001 و 2010 جعلها تحتل المراتب التسعة الأولى من أصل العشرة الأوائل،
 مستقطبة بذلك اهتمام المستثمرين الدوليين². حيث يعتبر معدل نمو الناتج المحلي الإجمالي
 GDP مؤشرا ايجابيا في مجال الاستثمار المالي لأنه يشير بصفة أساسية إلى اتجاه العوائد
 المتوقعة من الاستثمار في أصول السوق المالي المختار. والجدول التالي يوضح ذلك بشكل
 أوضح،

جدول رقم 8: معدلات النمو السنوية % للأسواق الشبه الناشئة مقارنة

بالأسواق المالية الأخرى

السوق / السنة	2012	2013	2014
الأسواق الشبه ناشئة	.45	.94	.15
أسواق BRIC	.83	.93	.54

¹- Goetzmann, W., Li, L., Rouwenhorst, K.G., 2005. Long-term global market correlations. J. Bus. 78 (1), 1-38.

²- Mark Mobius, The Little Book of Emerging Markets: How To Make Money in the World's Fastest Growing Markets, John Wiley, USA, 2012, pp28-29.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان

الولايات المتحدة الأمريكية	.82	.61	.62

Source Silk Invest, The Year of Continued Frontier Markets Strength, 2014, p6. <http://www.silkinvest.com/wp-content/uploads/2014/01/Silk-Invest-Investment-Themes-2014-The-Year-of-Continued-Frontier-Markets-Strength.pdf>

يبين الجدول 8 الوضع الجيد الذي تحتله الأسواق الشبه ناشئة بتحقيقها أعلى معدلات للنمو في السنوات الثلاث الأخيرة مقارنة بأسواق BRIC والتي تجاوزت فيها متوسط هذه النسبة 5 % سنة 2014 .

ب- انخفاض حساسية تقلب العائد مع إمكانية تنويع الحفظة المالية الدولية

لقد كان لزيادة التكامل بين مختلف فئات الاستثمار المالي الدولي، وحالة عدم الاستقرار (أزمة الديون عالية المخاطرة (Subprimes) 2007 والأزمة الاقتصادية النظامية التي أعقبتها 2008) التي عرفت الأسواق المالية العالمية مؤخرًا بسبب ارتباط الأسواق الناشئة بالمتقدمة¹، الأثر الكبير في **لفت** الانتباه للأسواق الشبه ناشئة كفتة استثمارية جديدة لها أهميتها ضمن النظام المالي العالمي، والذي يُتوقع منها أن تضيف ميزة خاصة نحو تنويع الحفظة للمستثمرين الدوليين. فالمستثمر الدولي الباحث عن أصول مالية ذات عوائد غير مترابطة ببقية الأسواق العالمية وذات حساسية وتفاعل محدودين مع الاضطرابات الخارجية قد يجد في فئة هذه الأصول فرصة مناسبة لتنويع محفظته المالية خاصة وأنها لا تقدم إشارات إلى أي تكامل مع الأسواق المتطورة عبر الزمن، وهذا خلافا لما حدث ويحدث مع الأسواق الناشئة²، وتأكيدا لهذا التصور تشير نتائج العمل الميداني للكثير من الدراسات أن مستوى تكامل الأسواق الشبه ناشئة مع الأسواق

¹ - Dooley, Michael, and Michael Hutchison, 2009, Transmission of the U.S. subprime crisis to emerging markets: Evidence on the decoupling–recoupling hypothesis, Journal of International Money and Finance, 28, 1331–1349.

² - Berger, D., Pukthuanthong, K., Yang, J., 2011. International diversification with frontier markets. J. Financ. Econ. 101 (1), 227–242.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
المتقدمة متدني مقارنة بالأسواق الناشئة، حيث بينت دراسة¹ Wilma de & al (Groot,
أن نسبة تكامل الأسواق الشبه ناشئة والأسواق المتقدمة قبل الأزمة المالية
العالمية 2008 تتراوح ما بين 2290. و3840. بينما تصل هذه النسبة إلى 8640. عند ربط
الأسواق المتقدمة بالناشئة. في حين تطورت هذه العلاقة خلال الأزمة لتصل بالنسبة
للأسواق الشبه ناشئة ما بين 5710. و6730. في مقابل معدل 9020. بالنسبة للأسواق
الناشئة.

ج- انخفاض حدة تذبذب العائد للأسواق الشبه ناشئة مقارنة بالأسواق الناشئة

يعتبر التذبذب الحاصل في عوائد أسواق الأوراق المالية من المميزات التي لاقت
وتلقى اهتماما كبيرا من جانب الأكاديميين، وكذا من طرف المحللين بشؤون هذه
الأسواق. والتذبذب معناه، تغيرات العائد في سوق الأوراق المالية، والذي يعكس وصول
معلومات جديدة قد تخص الأرباح المستقبلية أو حركة معدلات الفائدة الحقيقية
المتوقعة². وبرغم عدم اتفاق الباحثين على إيجابية أو سلبية تقلب العائد، إلا أن التغير في
الأسعار يعبر عن إحدى عوامل جذب المدخرين. فهؤلاء يشترون اليوم الأسهم على أمل
بيعها في الغد بسعر أعلى وتحقيق عائد موجب. لذلك فإن تغير السعر قد يكون مقبولا
إذا كان في الحدود التي يعكس تدفق المعلومات والأخبار عن مستويات الأداء
الاقتصادي. فالتذبذب الحاد نحو الارتفاع غير محبذ ويعطي إشارة واضحة على زيادة
الخطر الذي ينعكس بدوره على ارتفاع تكلفة رأس المال. وخلاف لهذا، فإن انخفاض
درجة تذبذب العائد يسمح للمستثمرين التخلص من الأصول المالية دون التعرض
لمخاطرة عالية، مما يمهّد لإنشاء استثمارات طويلة الأمد في هذه الأسواق، وهو الشيء
الذي قد يعزز من مركزها المالي ويدفع بها إلى النمو³.

¹ - Wilma de Groot & al, 2013, The cross-section of stock returns in frontier emerging markets, Journal of Empirical Finance 19, 796–818.

² - سامية زيطاري، مرجع سابق الذكر، ص 117.

³ - مرجع سابق الذكر، ص ص 2-3.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خيارى إيمان
و في السياق ذاته، يلاحظ اهتمام مختلف الدراسات بموضوع تقلب العائد في
الأسواق الشبه ناشئة لكونه يشكل أحد أهم خصائص السوق هذا من جهة، ومن جهة
أخرى، ارتباطه المباشر بموضوع تكامل الأسواق المالية وانفتاحها أمام التقلبات العالمية.
والمؤكد من الدراسات الميدانية، برغم قلتها، إشارة إلى تقارب في تقلب العائد في
الأسواق الشبه ناشئة مقارنة بالأسواق المتقدمة وانخفاضه إذا ما قورن ذلك بالأسواق
الناشئة. فدراسة (Wilma de Groot & al) ترى أن الانحراف المعياري لمؤشر الأسواق
الشبه ناشئة هو 24. %، وهو أقل هامشية من تقلب الأسواق المتقدمة الذي بلغ 44. % .
وهو معدل أقل بكثير من التقلبات في مؤشرات الأسواق الناشئة بتسجيلها 27. % عن
الفترة الممتدة ما بين 1997 و2008¹. فيما سجل الانحراف المعياري، في دراسة أخرى،
للفترة ما بين جانفي 2000 وسبتمبر 2012 ما قيمته 217. % بالنسبة للأسواق الشبه ناشئة
و418. % للأسواق المتقدمة و424. % بالنسبة للأسواق الناشئة².

5- خاتمة

من خلال ما تقدم من عرض لأهم المؤشرات المالية المستخدمة في تصنيف
الأسواق المالية العالمية والإقليمية يتبين لنا بوضوح أهمية هذه المؤشرات من جانب قدرتها
على هيكلة السوق، من خلال تبني معايير أو مقاييس موحدة تسمح بتقسيم الأسواق
المالية حسب القدرات الاقتصادية للبلد. وبغض النظر عن الكيفية التي يتم بها وضع
المعيار فإن التقيد بالمعايير وتطبيقها بشكل منصف قد ساعد كثيرا على تقسيم الأسواق
المالية إلى متطورة، وناشئة (ناشئة متقدمة، وناشئة مبتدئة)، وشبه ناشئة (حدودية). من
جهة أخرى، فإن المستثمر على مستوى دولي، وفي ظل التوجه نحو عولمة الأسواق المالية،
يصبح من الواضح بمكان بالنسبة له اختيار ما يراه مناسبا من الأسواق التي يستثمر فيها،
وبالكيفية التي تضمن له تحقيق العائد المرغوب، أو التنويع قصد التقليل من المخاطر .

¹ - Wilma de Groot, & al, **Op.cit.** p 800.

² - Christopher B. Philips, Brad Redding, Exploring the next frontier: A review of frontier equity markets, Vanguard research, January 2013, p5.

الأسواق المالية الناشئة وشبه الناشئة ----- د. بوداح عبد الجليل وأ. خياري إيمان

فرغم التطور الكبير الذي عرفته الأسواق الناشئة ماليا واقتصاديا؛ إلا أن الملاحظ هو توجه العديد من المستثمرين إلى ما يعرف بالأسواق الشبه ناشئة والأسواق المالية الإسلامية، التي أصبحت محل من اهتمام أكبر من طرف المستثمرين في الأسواق المالية، نظرا لمجموعة الخصائص التي تتميز بها في مجال إدارة مخاطر المحفظة الاستثمارية دوليا. حيث بينت الدراسة أن هذا النوع من الأسواق يقدم فوائد معتبرة للمستثمرين من حيث تنوع محافظهم الاستثمارية، أو التقليل من حساسية العوائد أمام التقلبات الدولية، فضلا عن ضمانها لمستوى عائد مقبول.

وتجدر الإشارة إلى أن بروز اقتصاديات الدول العربية والإسلامية ضمن أهم المؤشرات المالية العالمية مثل MSCI و S&P يشكل قفزة النوعية في اقتصادياتها، محاولة منها تخطي حاجز الأسواق الشبه ناشئة، لتصبح محل اهتمام المستثمرين الأجانب وبالتالي جذب رؤوس الأموال الخارجية نحو أسواقها، وبما يكفل لها تطوير أدواتها التمويلية، وتنمية اقتصادياتها الفعلية. أيضا، فإن تطوير الأسواق الشبه ناشئة تبقى على قدر من الأهمية وخاصة إذا تعلق الأمر بمسائل تطوير فكرة التكامل الاقتصادي الإقليمية مثل ما هو حاصل الآن بين مجموعة BRIC، وغيرها من المجموعات الإقليمية الأخرى.

وعلى الرغم من المستقبل الواعد للأسواق الشبه ناشئة ماليا واقتصاديا والمتصل أساسا بنمو العائد وقلة حساسيته للتقلبات الخارجية، إلا أنها ما تزال في بداية الطريق وتعاني من مشكلات عديدة تحول دون التحاقها في الوقت الراهن بركب الأسواق الناشئة لكونها مازالت توصف كقئة استثمارية جديدة، تتميز بالضعف النسبي للبنية المؤسسية والتشريعية ذات العلاقة بحوكمة الشركات. وأيضا، فإن تخوف المستثمرين من مخاطر البلد وتقلبات العملة المرافقة له، فضلا عن انخفاض سيولتها وارتفاع تكاليف المعاملات كلها عوامل تعد بمثابة تحد لهذا النوع من الأسواق. وأن الاستثمار فيها قد يصبح بالنسبة للمستثمر كملاذ أخير نحو تنوع المحفظة الاستثمارية دوليا من أجل التخفيف ما أمكن من آثار الأزمات الحادة التي تمر بها الاقتصاديات المتقدمة من حين لآخر.

**التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية في الجرائم الماسة بالشرف
والاعتبار - مقال نقدي مقارنة في ضوء الفقه الإسلامي وقانون الإعلام
الجائري الجديد والقوانين المقارنة-
د. عبد الرحمن خلفت**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

يعالج هذا المقال موضوع التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية في الجرائم الماسة بالشرف والسمعة والاعتبار المرتكبة بواسطة جهاز الصحافة؛ في ظل التعديل الأخير لقانون الإعلام؛ من منظور الفقه الإسلامي وقانون الإعلام الجزائري وبعض القوانين المقارنة، بدراسة نقدية مقارنة تبرز بعض مظاهر القصور في التشريع القانوني ومظاهر التميز، وكذا أوجه الاختلاف والاتفاق بين الشريعة والقانون في أثر التقادم في سقوط هذه الجرائم و العقوبات المقدرة لها؛ لاسيما جرائم القذف والإساءة والسب والإهانة؛ التي استحدثت بشأها مواد قانونية في التعديل الأخير لقانون الإعلام الجزائري مسيرة للاتفاقيات والمواثيق الدولية التي صدقت عليها الجزائر، وهي ذات الأفعال التي سبق وأن تناولها الفقه الإسلامي قديما سواء بالتحريم أو بالتجريم. وتحاول الدراسة معالجة الموضوع بخطة ينقسم بموجبها إلى ثلاثة مباحث؛ يتناول المبحث الأول المدخلي ماهية التقادم وجرائم الشرف والسمعة والاعتبار، والمبحث الثاني يبرز أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار الفقه الإسلامية، والمبحث الثالث يبرز أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار في قانوني الإعلام والإجراءات الجزائريين، قبل أن تختتم الدراسة بخاتمة نقدية مقارنة بين أحكام القانون وأحكام الفقه الإسلامي في مسألة التقادم.

Abstract:

This article deals with the subject of the statute of limitations and its impact on the expiration of the public action in offenses against honor, reputation and mind committed by the press machine; from the perspective of Islamic jurisprudence and the law of the new Algerian media, and some

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة

comparative laws. Especially crimes of slander, libel and insult; introduced them legal materials in the recent amendment to the law to keep pace with the Algerian media agreements and international conventions ratified by Algeria. Cash comparative study highlights some of the differences and the agreement between the law and the law in effect at the expiration of the statute of limitations suit these crimes and their estimated penalties. That plan under which the subject is divided into three sections; the first section deals with the nature of the statute of limitations, honor crimes and mind, and the second section highlights the impact of the expiration of the statute of limitations in the case of public offenses against the honor and consideration in Islamic jurisprudence. The third section highlights the impact of the expiration of the statute of limitations in the case of public offenses against the honor and consideration in media law, before the study concludes cash seal a comparison between the provisions of the law and the provisions of Islamic jurisprudence on the issue of statute of limitations.

توطئة:

لقد كرس قانون الإعلام الجزائري في صيغتيه القديمة والجديدة حرية الصحافة وكفل الحق في الإعلام تجسيدا لما نص عليه الدستور، بيد أن هذا الحق تعثره مجموعة قيود نص عليها المشرع، لاسيما في علاقة الإعلام بالحياة الخاصة للأفراد والجماعات، وحقوق الإنسان وكرامته وحياته، وسمعته وشرفه وعرضه؛ مستهدفا المحافظة عليها من أن يطالها أي انتهاك أو تعد؛ فجرم بموجب ذلك كل ما يمس شرف وسمعة الأفراد والجماعات، بقول أو رسم أو صورة، مما هو منضو تحت مسمى القذف والإساءة والإهانة، تناغما وما سار عليه في قانون العقوبات؛ وهذا التجريم الذي يكرس المبادئ التي أكد عليها الدستور الجزائري، لا يتنافى في عمومته مع الشرائع السماوية والاتفاقيات والأعراف الدولية، كما لا يشكل أي خطر على حقوق الإنسان الكونية، ومنها خاصة الحق في الإعلام وحرية الصحافة؛ لكن المشرع بقدر ما جرم الأفعال السالفة الذكر،

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
بقدر ما حرص على تقييد التجريم بحالات وأزمنة محددة يسقط بمضيها الحق في المتابعة بسببها، ومباشرة إجراءات الدعوى، ولا يترتب عليه أي أثر من عقوبات أو تدابير احترازية؛ ولم يبق هذه الجرائم ذات الخصوصية خاضعة للمبدأ العام في سريان التقادم؛ بل خصها في التعديل الأخير لقانون الإعلام بتقليص لمدة التقادم محاولا مواكبة القوانين المقارنة ومسيرة الوضع القانوني العالمي والإقليمي. وهذا التقليص كفيل بحماية حق الصحفي والدفع باستقرار أوضاعه، والحيلولة دون أي تعسف قد يطله من الجهة التي وقع عليها الفعل المجرّم؛ ففي ضوء هذا نتساءل عن أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في الجرائم الماسة بالشرف والسمعة والاعتبار، من القذف والإساءة والسب والإهانة، في الفقه الإسلامي وقانون الإعلام الجزائري؟ وإلى أي حد كان المشرع الجزائري منصفًا في تقليص مدة التقادم في التعديل الأخير لقانون الإعلام ومتناغما والقوانين المقارنة؟ وما علاقتها بالقواعد القانونية العامة في مبدأ التقادم؟ وما مدى توافق ذلك وما درج عليه الفقه الإسلامي في هذه الأفعال؟ لذلك سنحاول الإجابة عن هذه التساؤلات في هذا المقال من خلال العناصر الآتية:

المبحث الأول: ماهية التقادم وجرائم الشرف والسمعة والاعتبار

● المطلب الأول: تعريف التقادم ومستندات نظرية التقادم الجنائي

● المطلب الثاني: تعريف الجرائم الماسة بالشرف وأساس شرعيتها الفقهية

والقانونية

المبحث الثاني: أثر التقادم في إسقاط الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار الفقه

الإسلامي

المبحث الثالث: أثر التقادم في إسقاط الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار في قانوني

الإعلام والإجراءات الجزائريين.

● خاتمة نقدية مقارنة بين أحكام القانون وأحكام الفقه الإسلامي

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
المبحث الأول: ماهية التقادم وجرائم الشرف والسمعة والاعتبار: نحاول في
هذا المبحث المدخلي عرض ماهية التقادم ونظريته، وماهية الجرائم الماسة بالشرف
والسمعة والاعتبار؛ المتمثلة أساسا في جرائم القذف والإهانة والسب؛ وذلك وفق ما
يأتي:

المطلب الأول: تعريف التقادم ومستندات نظرية التقادم الجنائي:

نعرض في هذا المطلب تعريفا للتقادم في تداوله اللغوي والاصطلاحي الفقهي
والقانوني، قبل أن نبين الأسس التي اعتمد عليها المدافعون عن التقادم الجنائي لتبرير
نظريتهم، وذلك في فرعين وفق ما يأتي:

الفرع الأول: تعريف التقادم:

يتداول مصطلح التقادم بين مدلولات متباينة لغويا وفقهيا وقانونيا، ولكل مدلول
منها مساحته الدلالية التي قد تتقاطع تقاطعا كليا أو جزئيا مع بعضها، وذلك وفق ما
يأتي:

البند الأول: تعريف التقادم لغة:

أصل التقادم في اللغة من القِدم، بمعنى العتق، مصدر القِدم. والقِدم: نقيض
الحدوث، يقال: قدم يقدم قدما وقدامة وتقادم وهو قديم، والجمع قدما وقدامى. وشيء
قدام: كقدسم¹. وقد جعل اسم من أسماء الزمان².

البند الثاني: تعريف التقادم في الاصطلاح الفقهي:

لم يتصد قدامى الفقهاء المسلمين لتحديد التقادم بتعريف منطقي جامع مانع،
وإن تكلموا عن أحكامه وآثاره في بعض أبواب مصنفاتهم، لاسيما أبواب الجنايات؛
لكن المعاصرين أوردوا له تعريفات مستقاة في مجملها من الحقل القانوني الحديث، حيث
يرد التقادم في مصنفاتهم ويطلق عادة على الجريمة ودعواها، وعلى العقوبة، وفق ما يأتي:

¹ - أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة (قدم)، 465/12 دار
صادر، بيروت. د.ت

² - محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتعليق مصطفى ديب البغا، مادة (قدم)، 334،
ط 4 / 1990م، دار الهدى، عين مليلة.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
أولاً-التقادم في الجريمة والدعوى: حيث يقول أبو زهرة بأن التقادم يكون:
(بأن مضت مدة كان يمكن للمدعي حاسبة أم أو الشاهد حاسبة أن يتقدم فيها للقضاء
ولم يتقدم)¹.

ثانياً-التقادم في العقوبة: يعرف بأنه: (مضي فترة معينة من الزمن على الحكم
بالعقوبة دون أن تنفذ، فيمتنع بمضي هذه الفترة تنفيذ العقوبة)².

البند الثالث: تعريف التقادم في الاصطلاح القانوني:

يعرف التقادم عند فقهاء القانون بأنه: (وصف يرد على الحق في العقاب، قبل
الحكم أو بعده، ناشئ عن مضي مدة من الزمن، يلزم عنه منع السير في الدعوى، أو
سقوط العقوبة المحكوم بها)³.

وهذا التعريف القانوني الذي اخترناه تعريف جامع مانع، حيث يشمل تقادم
الدعوى وتقادم العقوبة، ولكنه جعل مضي المدة سببا للسقوط وليس سببا للتقادم تماشياً
وما سار عليه المشرع المصري؛ سنبين الفرق بين المصطلحين لاحقاً؛ إذ أن التقادم يخضع
لإجراءات الوقف، بينما لا تعرض لمدة السقوط أسباب الوقف والانقطاع.

الفرع الثاني: مستندات نظرية التقادم الجنائي:

إن التقادم الجنائي قديم قدم الجريمة والعقوبة، عرفته كل الشرائع السماوية
والوضعية، وطبقته مختلف العادات والأعراف الاجتماعية منذ القدم، وتكرّس مبدأ قانونياً
في العصر الحديث، مستمداً شرعيته من علم الإجرام والعقاب الذي أمده بمستندات
شرعيته، ومبررات وجوده واستمراره، حتى أضحت له نظرية لها أصول وقواعد وأطر
فلسفية؛ فبالتوازي مع العمل به قضائياً ظل أنصار نظرية التقادم الجنائي يعرضون مجموعة

¹ - أبو زهرة، الجريمة والعقوبة، الجريمة، 62، دار الفكر العربي، ط1998م.

² - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، 778/1. ط، 1424هـ/2002م، مكتبة دار
التراث، القاهرة

³ - نبيل عبد الصبور النبراوي، سقوط الحق في العقاب بين الفقه الإسلامي والتشريع الوضعي، 302،
ط1434هـ/2013م، دار الفكر العربي، القاهرة.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
حجج ليعملوا بموجبها شرعية مبدئهم الجنائي هذا، ومن الحجج التي استندوا إليها ما
يأتي:

أولاً- فكرة الإيلام المعنوي: حيث يقول أصحابها إن الجاني يعاني خلال فترة
هروبه من شبح الخوف من الملاحقة ووخز الضمير من الجريمة آناء الليل وأطراف النهار،
وكل هذا الألم يعادل أو يزيد آلام العقوبة الهارب منها؛ فيكون من القسوة تنفيذ العقوبة
عليه؛ لأن من شأن هذا التنفيذ أن يعاقب على ذات الفعل مرتين، وهو ما ياباه مبدأ عدم
ازدواجية العقاب¹.

بمعنى آخر: فإن المجرم الذي يقترب الفعل الإجرامي ويهرب من السلطة العامة
يظل شبح الجريمة يلاحقه ويقض مضجعه ويؤرقه النوم ويقلقه الخوف من أن تناله يد
العادلة، وهذا يكدر عليه صفو حياته؛ فهذه المعاناة النفسية تكفي ألماً وعقاباً له على ما
اقتربت يداه من جرم، لأنها تبقى ماثلة للمجرم طوال مدة التقادم².

وهذا المبدأ يشبه في الفقه الإسلامي قيم الاستغفار التوبة التي أولاهها الإسلام
عناية كبرى وجعلها من أسباب سقوط الكثير من العقوبات، ومنها بعض الحدود، على
غرار الحراة والردة والبغي، كما أن في القرآن الكريم إشارة إلى هذه المعاناة في قصة
الثلاثة الذين تخلفوا دون عذر شرعي عن غزوة تبوك؛ حيث وصف الله تعالى حالتهم
النفسية وآلامهم ومعاناتهم بقوله تعالى: ((وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ
عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ
ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (118))) (التوبة)، والتوبة تفتح
طريق الإصلاح أمام المجرم وهو مقصد من مقاصد العقوبة.

ثانياً: فكرة الملائمة الاجتماعية:

مؤدى هذه الفكرة أن إسراف الأجهزة المختصة في السير البطيء أثناء الدعوى،
وعجزها عن تنفيذ الحكم بعد صدوره، يبنني على عدم فاعلية هذه الأجهزة في مباشرة

¹ - نبيل عبد الصبور النراوي، مرجع سابق، 302-303.

² - سامح السيد جاد، تقادم الدعوى الجنائية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، ص28،

<http://elibrary.mediu.edu.my/books/MAL04933.pdf>.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
الدعوى واستيفاء الحق في العقاب في زمن معقول، مما يستدعي العمل بمبدأ التقادم حتى
لا ينشغل الرأي العام بقصور اجهزته العقابية¹.

ثالثا-فكرة اضمحلال الأدلة:

بمعنى ضياع معالم الجريمة وأدلة إثباتها، فمرور فترة من الزمن على ارتكاب الجريمة
يؤدي إلى ضياع معالم الجريمة، وبالتالي صعوبة إثباتها، نظرا لموت بعض الشهود، أو
اختلاط ذاكرتهم، وهذا يؤدي بدوره إلى حدوث أخطاء قضائية، ومن ثم فإنه يكون من
المصلحة وتحقيقا للعدالة عدم مباشرة الدعوى الجنائية².

لأن من شأن استئناف السير في الدعوى بسبب الوهن الذي يصيب الدليل ويفقد
قوته الاستدلالية، أو تكون هذه القوة دون مستوى حد الكفاية اللازم لإدانة الجاني³.
وقد بنى الأحناف قديما -كما سيأتي- شرعية القول بالتقادم عندهم على هذه
الفكرة؛ عندما جعلوا تأخر الشهود عن أداء الشهادة زمنا معتبرا دون عذر أو مبرر مظنة
طروء الشك في الشهود، بالتالي الشك في دليل الإثبات.

رابعا-فكرة الردع الخاص والردع العام:

إذ يرى أصحاب نظرية التقادم الجنائي أن الغرض من العقوبة الردع الخاص،
ومن شأن تأخير تنفيذها أن تفقد العقوبة هذا المقصد، فلم يبق مبرر لتنفيذها⁴.
بل إنها لا تحقق أيضا الردع العام؛ لأن (مرور فترة زمنية على وقت ارتكاب
الجريمة دون اتخاذ أي إجراء بشأنها من قبل السلطات المختصة، يعني أن الجريمة قد محيت
من ذاكرة الناس أو كادت، ومن ثم لم يعد محققا لمصلحة المجتمع ملاحقة الجاني بغية
إخضاعه للعقاب، وأن مرور الزمن أدى إلى تلاشي الحاجة إلى الموعظة والعبرة، ولذا فلا
يجوز إعادة ذكرى الجريمة إلى أذهان الرأي العام، بإزاحة الستار عنها ونقض التراب
الذي تراكم عليها، ونبشها تجنبا لنش الماضي وإحياء ما اندثر، فمن مصلحة المجتمع عدم

¹ - نبيل عبد الصبور النبراوي، مرجع سابق، 303.

² - سامح السيد جاد، مرجع سابق، ص 27،

³ - نبيل عبد الصبور النبراوي، مرجع سابق، 304.

⁴ - نبيل عبد الصبور النبراوي، المرجع نفسه، 303.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
أهاجة أحقاده واستثارة حفاظه بنشر ما طوي من صحف بفضل مرور الزمن¹. إذ أن
من شأن إحيائها أن تترتب عليه مسائل يصبح من العسير تجنب ضررها أو إثباتها².

خامسا- فكرة الاستقرار القضائي: حيث يرى أصحابها أن اعتبارات الاستقرار

أو الثبات القانوني في داخل المجتمع هي التي تبرر الأخذ بنظام التقادم الجنائي، حتى لا
تظل مصالح الأفراد مهددة بالدعوى الجنائية، وهو ما يؤثر بدوره على عدم تأدية الأفراد
لدورهم في المجتمع؛ ومرد ذلك إلى أن مرور فترة من الزمن بدون اتخاذ أي إجراء ضد
الجاني، يترتب من جرائه هدم مبدأ البراءة الذي يقضي باعتبار الشخص بريئا حتى تثبت
إدانته بحكم بات، وقد تعامل الجاني في خلال هذه الفترة مع أفراد المجتمع وتعاملوا معه
على أساس براءته، الأمر الذي أدى إلى نشوء مركز واقعي للجاني يلزم احترامه بغية
تحقيق وكفالة الأوضاع والمراكز القانونية³.

المطلب الثاني: تعريف الجرائم الماسة بالسمعة والشرف والاعتبار وأساس

شرعيتها الفقهية والقانونية: لقد كفل الدستور الجزائري ومن بعده مختلف القوانين
للمواطن الحق في حفظ سمعته الاجتماعية وكرامته الإنسانية، من أن يظالمها أي خدش أو
ازدراء يستهدف الحط من قيمتها؛ لأنها حقوق أدبية تراكمية لا تقل شأنًا عن الحقوق
المادية للإنسان؛ لذلك جرمت كل ما يمس شرف وسمعة واعتبار الإنسان من أقوال
وأفعال؛ وفيما يأتي عرض لمطلحات السمعة والشرف والاعتبار المحمية قانونيا
وجنائيا، والجرائم المرتبطة بها، قبل بيان الأساس الفقهي والقانوني لشرعية هذه الجرائم،
وذلك وفق ما يأتي:

الفرع الأول: تعريف جرائم السمعة والشرف والاعتبار: حري بنا قبل حصر

الأفعال والأقوال المجرمة الماسة بهذا الجانب الأدبي من حياة الناس، عرض تعريف الشرف

¹ - سامح السيد جاد، مرجع سابق، ص 30.

² - علي محمد جعفر، العقوبات والتدابير الاحترازية وأساليب تنفيذها، 105، ط 1، 1408/هـ 1988م،
المؤسسة الجامعية، بيروت.

³ - سامح السيد جاد، مرجع سابق، ص 29.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
والسمعة والاعتبار، تفريقا لمدلولاتها عن بعضها البعض، وإن كان بينها أحيانا تداخل،
يتخذ طابع العموم والخصوص، وذلك وفق ما يأتي:

البند الأول: تعريف السمعة والشرف والاعتبار وبيان أوجه التفريق بينها:
لكل من الشرف والاعتبار الذي تكرر حفظه مدلول قانوني استمد من الحياة
الاجتماعية والعرفية للناس، وفيما يأتي عرض لمدلول كل مصطلح وبيان العلاقة الرابطة
بينهما، وذلك وفق ما يأتي:

الفقرة الأولى: تعريف السمعة:

أولا-تعريف السمعة لغة: من السمع، والسمع حس الأذن، وتسمع إليه:
أصغى، والسمع والسماع الذكر المسموع الحسن الجميل، ويقال ذهب سمعه في الناس
وصيته أي ذكره، والسماع ما سمعت به فشاع وتكلم به، وكل ما التذته الأذن من
صوت حسن سماع. وسمع به: اسمعه القبيح وشتمه، وتسامع به الناس وأسمعه الحديث أي
شتمه، وسمع بالرجل: أذاع عنه عيبا وندد به وشهره وفضحه وأسمع به الناس إياه.
والسمعة ما سمع به من طعام أو غير ذلك رياء وسمعة، أي ليراه الناس ويسمعوا
به، والتسميع: التشنيع¹.

ثانيا-تعريف السمعة اصطلاحا: تعرف السمعة عادة بأنها: (ما يذكر به الإنسان
عند الناس، أي ما يشاع ويتكلم به عندهم من حسن أو قبح)².

الفقرة الثانية: تعريف الشرف:

أولا-تعريف الشرف لغة: أصل الشرف في اللغة العربية العلو والمكان العالي،
والشرفة أعلى الشيء، وجبل مشرف: عال³. ثم غلب في الاستعمال العربي العربي على
الحسب بالآباء⁴.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (سمع)، 162/8 وما بعدها، وانظر: الرازي، مختار الصحاح،
306.

² - نبيل صقر، جرائم الصحافة في التشريع الجزائري، 89 دار الهدى، الجزائر، ط 2007م.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (شرف)، 170/9، وانظر: الرازي، مختار الصحاح، 218.

⁴ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (شرف)، 169/9.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه

ثانيا-تعريف الشرف اصطلاحا: يعرف الشرف عادة بأنه: (مجموعة من الميزات التي تمثل قدر أدنى من القيم الأدبية التي يفترض توافرها بالضرورة لدى كل فرد بحكم كونه شخصا آدميا)¹. وقيل في تعريفه بأنه: (مجموعة من الشروط أو الصفات التي يتوقف عليها المركز الأدبي للفرد، والتي تساهم في تحدد الوضع الاجتماعي للفرد في البيئة التي يعيش فيها)².

الفقرة الثالثة: تعريف الاعتبار: للاعتبار كغيره من المصطلحات مدلول لغوي وآخر اصطلاحي وفق ما يأتي:

أولا-تعريف الاعتبار لغة: الاعتبار في اللغة العربية من العبرة، بمعنى الاعتبار بما مضى، والعبرة التعجب، والتدبر، قال الله تعالى: ((فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (2))) (الحشر). ويقال عبر الرؤيا: فسرهما وأخبر بما يؤول إليه أمرها، وعبرت النهر والطريق، أعبره عبرا وعبرا إذا قطعته من هذا العبر [الجانب] إلى ذاك العبر، ورجل عابر سبيل أي مار الطريق، وعبر السبيل يعبرها عبرا شقها، وعبر الكتاب يعبره عبرا تدبره في نفسه، ولم يرفع صوته بقراءته³.

ثانيا-الاعتبار اصطلاحا: يعرف الاعتبار بأنه: (حصيلة الرصيد الأدبي أو المعنوي الذي يكون الشخص قد اكتسبه تدريجيا من خلال علاقاته بغيره)⁴.

وفي ضوء هذه التعريفات يمكن إجراء مقارنة بين هذه القيم الثلاث وفق ما يأتي:

الاعتبار	الشرف	السمعة
عادة ما يكون إيجابيا	عادة ما يكون حسنا ممدوحا	يمكن أن تكون إيجابية حسنة ممدوحة، كما يمكن أن تكون سلبية سيئة مذمومة

¹ - نبيل صقر، المرجع نفسه، 89.

² - نبيل صقر، المرجع نفسه، 89.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (عبر)، 4/529-531، وانظر: الرازي، مختار الصحاح، 268.

⁴ - نبيل صقر، المرجع السابق، 90-91.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه

مستهجنة.		
يتفاوت فيها الناس اجتماعيا	يتفاوت فيه الناس اجتماعيا	يتفاوت فيه الناس اجتماعيا
يدخل في تشكيلها العوامل الذاتية للشخص، والعوامل الموضوعية خارج الذات، كالعوامل الاجتماعية والبيئية	يشكله الفرد ذاتيا، لكن تسهم فيه أيضا العوامل الأسرية والاجتماعية والبيئية.	يستقل الشخص بتشكيله
ينصب على الأشخاص الطبيعيين والاعتباريين	يقتصر على الأشخاص الطبيعيين	ينصب على الأشخاص الطبيعيين والاعتباريين
يمكن تغييره سلبا أو إيجابا في حياة الأشخاص	يتحسن تدريجيا، ونادرا ما يتغير سلبا	يمكن تغييره سلبا أو إيجابا في حياة الأشخاص

المطلب الثاني: حصر جرائم الشرف والسمعة وتعريفها: حصر قانون الإعلام

الجزائري الجرائم الماسة بالسمعة والشرف والاعتبار في ثلاثة أنواع، وفق ما يأتي:

الفرع الأول: جريمة القذف: للقذف معنى لغوي عرفي وآخر اصطلاحى بين

الفقه والقانون، وفق ما يأتي:

البند الأول: تعريف القذف لغة: يطلق القذف في اللغة على الرمي، قال الله

تعالى: ((بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا

تَصِفُونَ)) (الأنبياء 18)، وقذف: قذف بالشيء يقذف قذفا فانقذف: رمى. والتقاذف:

الترامي. وقذفه به: أصابه وقذفه بالكذب كذلك. وقذف الرجل، أي: قاء. وقذف

الحصنة، أي: سبها. والقذف رمي المرأة بالزنا، أو ما كان في معناه، وأصله الرمي، ثم

استعمل في هذا المعنى حتى غلب عليه [عرفا وشرعا]. والقذف: السب. والقذف

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة
بالحجارة: الرمي بها. يقال: هم بين حاذف وقاذف وحاذ وقاذ على الترخيم، فالحاذف
بالحصى، والقاذف بالحجارة. والقذف الرمي بالسهم، والحصى والكلام وكل شيء¹.
فمدار القذف في لغة العرب على الرمي سواء كان رميا حسيا أو رميا معنويا
أديبا.

البند الثاني: تعريف القذف في الاصطلاح:

يختلف مدلول القذف في الاصطلاح الفقهي عنه في الاصطلاح القانوني، كما
تختلف الأحكام المتعلقة به والآثار المترتبة عليه؛ لذلك نعرض فيما يأتي مدلوله في كل
منهما كلا على حده، وفق ما يأتي:

الفقرة الأولى: تعريف القذف في الاصطلاح الفقهي الإسلامي:

عرف فقهاء الإسلام القذف—على اختلاف بينهم في بعض تفصيلاته ومحترازاته—
بأنه: (الرمي بالزنا)²، وتحقق ماهية القذف بالرمي بالزنا أو نفي النسب، صراحة أو
تعريضا كما قرر ذلك الفقهاء³. وقد حرم القذف وجرم في الشريعة الإسلامية في
نصوص كثيرة أبرزها قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ
فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (4) إِلَّا
الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)) (النور 4/5).

الفقرة الثانية: تعريف القذف في القانون الجزائري الجزائي:

لم يتصد قانون الإعلام الجزائري لتعريف القذف، فلم يعطه بذلك تعريفا جديدا
مبقيا على التعريف ذاته الذي حدده في قانون العقوبات، حيث نص هذا القانون الأخير
على أنه: (يعد قذفا كل ادعاء بواقعة من شأنها المساس بشرف واعتبار الأشخاص أو
الهيئة المدعى عليها به أو إسنادها إليهم أو إلى تلك الهيئة، ويعاقب على نشر هذا الادعاء

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (قذف)، 276/9-277، وانظر: الرازي، مختار الصحاح، 335.

² - ابن قدامة المقدسي، المغني والشرح الكبير، 201/10، ط1403هـ/1983م، دار الكتاب العربي، بيروت.

³ - راجع، أبو عبد الله محمد بن محمد الخطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، 298/6، ط2، 1398هـ/1978م، دار الفكر، بيروت.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
أو ذلك الإسناد مباشرة أو بطريق إعادة النشر، حتى ولو تم ذلك على وجه التشكيك أو
إذا قصد به شخص أو هيئة دون ذكر الاسم ولكن كان من الممكن تحديدهما من
عبارات الحديث أو الصياح أو التهديد أو الكتابة أو المنشورات أو اللافتات أو
الإعلانات موضوع الجريمة¹.

وقيل: (هو إسناد فعل في أمر محدد إلى شخص أو أشخاص، لو صح هذا الفعل
لكان جريمة يسأل عنها من أسندت إليه، أو توجب احتقاره عند أهل وطنه)².
وفي ضوء ما سبق يمكن ملاحظة الفروق الجوهرية بين مدلول القذف في الفقه
الإسلامي ومدلوله في القانون الجزائري وفق ما يأتي:

مدلول القذف في القانون الجزائري	مدلول القذف في الفقه الإسلامي
يشمل كل ادعاء على شرف واعتبار الأشخاص بما في ذلك الاتهام بالزنا، والافتراء بالفساد أو بأي فعل، بحيث لو صح الادعاء لترتب على المسند إليه عقوبة أو استهجان.	يقتصر على الادعاء بالزنا أو نفي النسب
ينصب على الشخص الطبيعي والشخص الاعتباري	يقتصر على الشخص الطبيعي
يثبت القذف صراحة أو ضمنا	يثبت القذف صراحة أو ضمنا
يعد القذف جنحة	يعد القذف جنابة (حد)

فبين المدلولين عموم وخصوص، فكل قذف في الفقه الإسلامي هو كذلك في القانون، وليس كل قذف في القانون هو كذلك في الفقه الإسلامي.

¹ - م (296) من الأمر رقم 66-156، المؤرخ في 18 صفر 1386هـ الموافق 08 يونيو 1966م، المتضمن قانون العقوبات المتمم والمعدل.

² - نبيل صقر، المرجع السابق، 90-91.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه

الفرع الثاني: جريمة السب: على غرار القذف فإن للسب مدلولاً لغوياً عرفياً وآخر اصطلاحياً بين الفقه والقانون، وفق ما يأتي:

البند الأول: تعريف السب لغة:

أصل السب لغة: القطع، سبه سباً: قطعه؛ والتساب: التقاطع، والسب الشتم، وهو مصدر سبه يسبه سباً شتمه. والتساب: التشتام، وتسابوا تشاتموا، وسابه مسابة وسباباً: شاتمته¹.

البند الثاني: تعريف السب في الاصطلاح الفقهي والقانوني:

الفقرة الأولى: تعريف السب في الاصطلاح الفقهي الإسلامي:

لم يعط الفقهاء المسلمون للسب معنى جديداً، حيث أبقوا على معناه العرفي الغالب في الاستعمال الذي يعني الشتم، ففي القاموس الفقهي: السب: (شتم الغير ورميه بمنقصة)². كما أن القرآن الكريم حافظ على المدلول العرفي فقال الله تعالى: ((وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ (108))) (الأنعام). وبالمثل فعلت السنة النبوية ففي الحديث: (سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر)³.

الفقرة الثانية: تعريف السب في القانون الجزائري: يعرف فقهاء

القانون السب بأنه: (خدش شرف شخص واعتباره عمداً، دون أن يتضمن ذلك إسناد واقعة معينة إليه)⁴. وقد حدد قانون العقوبات الجزائري السب بنصه على أنه: (يعد سباً كل تعبير مشين أو عبارة تتضمن تحقيراً أو قدحاً لا ينطوي على إسناد أية واقعة)⁵.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (سب)، 455/1-456.

² - سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، 163، ط2، 1408هـ/1988م، دار الفكر، دمشق.

³ - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يعلم، رقم 48، انظر: ابن حجر، فتح الباري، ط1، 1421هـ/2001م دار مصر، المحلة، 163/1.

⁴ - فتحي حسين عامر، أخلاقيات الصحافة في نشر الجرائم، دراسة تحليلية مقارنة، 76، ط1، 2006م، إيتراك، مصر الجديدة.

⁵ - م (297) من الأمر رقم 66-156، المتضمن ق.ع.ج.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة
وفي ضوء ما سبق لا يكاد يظهر أي فرق بين المدلول الفقهي والمدلول القانوني
للسب، لأن كلا من الفقه الإسلامي والقانون يعدان السب ضرباً من ضروب الشتم
وغيره، مما يعده العرف قدحاً أو تحقيراً للأشخاص.

الفرع الثالث: جريمة الإهانة: على غرار ما سبق فإن للإهانة مدلولاً لغوياً في
عرف اللغة العربية واستعمالاتها وآخر اصطلاحياً، فقهياً وقانونياً، وفق ما يأتي:

البند الأول: تعريف الإهانة لغة:

أصل الإهانة في اللغة من الهون، وهو الحزي، ومنه قوله تعالى: ((فَأَخَذَتْهُمُ
صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)) (فصلت 17). وقوله: ((وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا
لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ)) [الحج: 18] والهون، بالضم: الهوان. والهون والهوان: نقيض العز. وأهانته
وهونه واستهان به وتهاون به: استخف به، والاسم الهوان والمهانة. ورجل فيه مهانة أي
ذل وضعف. والإهانة الاستخفاف بالشيء والاستحقار، والاسم الهوان. واستهان به
وتهاون به: استحقره.

والهون: مصدر هان عليه الشيء أي خف. وهونه الله عليه أي سهله وخففه.
وشيء هين على أي سهل¹.

البند الثاني: تعريف الإهانة في الاصطلاح:

أولاً: مفهوم الإهانة في الاصطلاح الفقهي:

لم يعط الفقهاء المسلمون للإهانة تعريفاً جديداً، لأنها عندهم لا تخرج عن المعنى
اللغوي العرفي، حيث تعني: (احتقار الغير والاستخفاف به)².

وقد استعمل القرآن الكريم هذا اللفظ في مدلوله العرفي الغالب في الاستعمال
بمعنى الاحتقار؛ فقال تعالى: ((يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (هون)، 438/13.

² - إيمان محمد سلام بركة، الجريمة الإعلامية في الفقه الإسلامي، (رسالة ماجستير)، إشراف مازن
إسماعيل هنية، قسم الفقه المقارن، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، بغزة، فلسطين،
1429هـ/2008م.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة
 هُونِ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۖ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (59)) (النحل) وفي غير هذا الموضع
 جاء في جل موارد في القرآن الكريم صفة للعذاب، كما في قوله تعالى: فقال الله تعالى:
 ((فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ
 تَفْسُقُونَ (20)) (الأحقاف)، وقوله تعالى: ((وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ (178)) (آل عمران).
 ثانيا: تعريف الإهانة في الاصطلاح القانوني: عرفت محكمة النقض المصرية بأنها:
 (كل قول أو فعل يتفق الناس على أنه يمثل ازدراء أو خطأ من الكرامة في أعين الناس،
 وعلى ذلك فإن الإهانة تشمل كل قول أو إشارة يؤخذ من ظاهرها الاحتقار
 والاستحقاف)¹.

وفي القانون الجزائري فإن هذه الجريمة تنصب على الموظف العام، والهيئات
 النظامية والعمومية، ورؤساء الدول الأجنبية ورؤساء وأعضاء البعثات الدبلوماسية
 المعتمدة بالجزائر، كما يلحق بهذه الجريمة إهانة السلطات العمومية بتضليلها في المجال
 القضائي والأمني، وحسن سير العدالة².

¹ - جعفر عبد السلام، الإطار التشريعي للنشاط الإعلامي، 353، ط1414هـ/1993م، دار المنار،
 مصر

² - راجع المواد من 144 إلى 146 من ق.ع.ج، والمواد من 97 إلى 98 من قانون الإعلام الجزائري.
 نشير هنا إلى أن قانون العقوبات الجزائري قد خص جرائم الإهانة والقذف والسب الموجهة لرئيس
 الجمهورية باسم جريمة الإساءة، فنص على أنه: (يعاقب بغرامة من 100.000 دج إلى 500.000 دج،
 كل من أساء إلى رئيس الجمهورية بعبارات تتضمن إهانة أو سبا قذفا، سواء كان ذلك عن طريق
 الكتابة أو الرسم أو التصريح أو بأية آلية لبث الصوت أو الصورة أو بأية وسيلة إلكترونية أو معلوماتية
 أو إعلامية أخرى.. وفي حالة العود تضاعف العقوبة)، انظر: م (144 مكرر) من الأمر رقم 66-
 156، المتضمن ق.ع.ج. كما ألحق بها ما وجه للرسل صلى الله عليهم وسلم والمقدسات، فنص على
 أنه: (يعاقب بالحبس من ثلاث (3) سنوات إلى خمس (5) سنوات وبغرامة مالية من 50.000 دج إلى
 100.000 دج، أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط كل من أساء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو بقية
 الأنبياء، أو استهزأ بالمعلوم من الدين بالضرورة، أو بأية شعيبة من شعائر الإسلام، سواء عن طريق
 الكتابة أو الرسم أو التصريح أو أية وسيلة أخرى)، انظر: م (144 مكرر) من الأمر رقم 66-156،
 المتضمن ق.ع.ج.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
ولا يكاد يظهر أي اختلاف بين المدلول الفقهي للإهانة ومدلولها القانوني،
فكلاهما ينصبان على ازدراء الغير واحتقاره
الفرع الرابع: جدول يبين الفروق الجوهرية وأوجه الاتفاق بين جرائم القذف
والسب والإهانة:

إن لكل من هذه الجرائم الثلاث الماسة بالشرف والاعتبار ركنا ماديا وركنا
أدبيا، إلى جانب الركن الشرعي، يقتضي توافرها قيام الجريمة المنصوص عليها قانونا،
وترتب آثارها، وتجمع بين هذه الجرائم أوجه للاتفاق كما تباعدها بعض أوجه
للاختلاف، أورد البعض جانبا منها، وفق ما يأتي¹:

القذف	السب	الإهانة
القذف هو إسناد واقعة محددة متى كانت هذه الواقعة صادقة فهي موجبة للعقاب من أسندت إليه أو توجب احتقاره عند أهله أو وطنه.	السب لا يشتمل على إسناد واقعة معينة بل يتضمن بأي وجه من الوجوه خدشا للشرف والاعتبار	
القذف يقع على آحاد الناس	السب يقع على آحاد الناس	لا تقع إلا على الموظف ومن في حكمه
- هذه الواقعة المسندة هي أهم ما يميز جريمة القذف عن جريمة السب الذي لا يقوم سوى بإسناد واقعة محددة إلى المجني عليه	لا يشترط تعيين الواقعة المحددة تعيينا حاسما من حيث زمان ومكان ارتكابها بل مجرد لصق بعض الكلمات أو الألفاظ	

¹ - انظر: بدراني نرجس، بورغدة سعاد، زيتوني إلهام، جرائم الصحافة والنشر، مذكرة ليسانس، إشراف الأستاذ عيساوي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة 08 ماي قالة، 2013/2014م

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة

	أو العبارات التي تقلل من شأن المجني عليه أو من احترام الغير له.	
الإهانة مرتبطة بالوظيفة بحيث لا يكون القول أو الفعل مهينا وبالتالي معاقبا عليه إلا سبب الوظيفة أو إثنائها فإذا لم يكن كذلك فل تتوافر جريمة الإهانة	إذا كان خلافا لهذا فهنا تتوافر جريمة السب	إذا كان خلافا لهذا فهنا تتوافر جريمة القذف
	يمثل اعتداء على شرف واعتبار المجني، ويقع على آحاد الناس	يمثل اعتداء على شرف واعتبار المجني عليه، ويقع على آحاد الناس.
العلانية ليست ركنا في الإهانة فل يلزم لتوجيه الإهانة إلى الموظف والعقاب عليها أن تقع الأقوال والأفعال بطريقة علنية عدا حالة الإهانة التي تقع على رئيس الجمهورية م 144	العلانية ركن أساسي لقيام جريمة السب	العلانية ركن أساسي لقيام جريمة القذف
يجب لتوافر الإهانة ووقوعها في مواجهة الموظف الموجه إليه أو المقصود بها، أن تصل إليه بإرادة المتهم.	السب يقع بصرف النظر عن مواجهة المجني عليه أو عدم مواجهته بأبهما	القذف يقع بصرف النظر عن مواجهة المجني عليه أو عدم مواجهته بأبهما
المتهم بالإهانة لا يقبل منه		

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة

إقامة الدليل بإثبات صحة الأمور المهنية التي وجهها للموظف العام مهما كان الباعث عليها		
الإهانة لا يشترط أن تقع بالكتابة فهي تقع بالقول أو بالفعل أو التهديد.	لقيام جريمة السب يجب أن تقع بإحدى الطرق العلانية	لقيام جريمة القذف يجب أن تقع بإحدى الطرق العلانية

الفرع الثاني: مستندات الشرعية الفقهية والقانونية للجرائم الماسة بالشرف

والاعتبار:

تناغما وقاعدة أن لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، وعطفا على ما أوردناه سابقا من نصوص شرعية وقانونية محرمة ومجرمة لآحاد جرائم الشرف والاعتبار، من قذف وإهانة وسب، وكاشفة عن عقوبتها المقدرة؛ فإن شرعية جرائم الشرف والاعتبار في مجملها تجد مستنداتها أيضا وبشكل أساسي في نصوص شرعية ودستورية وقانونية تؤصل للتجريم وتشريعها، لتشكيل بذلك ضمانا لحقوق الإنسان وحرياته، وآلية لحمايتها من أي تعد أو تعسف قد يطالها، ولا يتأتى حصر تلك النصوص في هذا المقال؛ لذلك نكتفي بذكر أهمها من الشريعة والقانون، وفق ما يأتي:

البند الأول: المستندات الشرعية: لقد وردت نصوص كثيرة في الشريعة

الإسلامية تؤكد على أهمية السمعة والشرف والاعتبار وتشعرن لحفظها من أي خدش أو مس بغير حق، ومنها قوله تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ} (70) الإسراء، وقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ} (النور 19/24)، وقوله: {إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} (النور 23/24)، وقوله: {وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ} (1) سورة الهمزة، وقوله: {وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ} (12) (سورة الحجرات) كما حرم الله تعالى القذف وجرمه في نصوص كثيرة أبرزها قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ يَرْمُونَ

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة

الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (4) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)) (النور/5/4). ومن السنة النبوية وردت أحاديث كثيرة تؤكد على حفظ الشرف والاعتبار، منها ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم: (فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا)¹. وغيرها من النصوص القرآنية والنبوية، كما أن الفقهاء المسلمين جعلوا حفظ النسل والعرض من المقاصد الكلية للتشريع، تأكيداً على تكريس هذه الضمانة الشرعية لحفظ الشرف والاعتبار.

وعلى غرار النصوص الشرعية يجد تجريم ما يمس الشرف والاعتبار من قذف وإهانة وسب مرجعيته في النصوص الدستورية والقانونية، ومن ذلك ما ينص عليه الدستور الجزائري من أنه: (تضمن الدولة عدم انتهاك حرمة الإنسان)² وأنه: (يعاقب القانون على المخالفات المرتكبة ضد الحقوق والحريات، وعلى كل ما يمس سلامة الإنسان البدنية والمعنوية)³، وأنه: (لا يجوز انتهاك حرمة حياة المواطن الخاصة، وحرمة شرفه، ويحميهما القانون)⁴، وأن: (حرية الصحافة المكتوبة والسمعية البصرية وعلى الشبكات الإعلامية مضمونة، ولا تقيد بأي شكل من أشكال الرقابة القبلية. لا يمكن استعمال هذه الحرية للمساس بكرامة الغير وحرياتهم وحقوقهم)⁵، وعلى أهلك (يمارس

¹ - أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب، رقم 103، وفي كتاب الفتن، رقم 6667، وأخرجه مسلم في الجامع الصحيح، كتاب الحج، باب حج النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 1218 واللفظ للبخاري.

² - م (40) قانون رقم 16-01 مؤرخ في 26 جمادى الأولى عام 1437هـ الموافق 6 مارس سنة 2016م، يتضمن التعديل الدستوري، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 14، 27 جمادى الأولى عام 1437هـ/07 مارس سنة 2016م، ص10.

³ - م (41) من الدستور، المصدر نفسه، ص10.

⁴ - م (46) من الدستور، المصدر نفسه، ص 11.

⁵ - م (50) من الدستور، المصدر نفسه، ص 11-12.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
كل واحد جميع حرياته في إطار احترام الحقوق المعترف بها للغير في الدستور، لاسيما
احترام الحق في الشرف، وستر الحياة الخاصة، وحماية الأسرة والشبيبة والطفولة¹،
وغيرها من المواد الدستورية.

كما انعكست هذه الضمانات الدستورية في مواد القانون العضوي للإعلام عبر
الكثير من أبوابه وفصوله، ففي الباب الأول وضمن الأحكام العامة نص هذا القانون
على أنه: (بممارسة نشاط الإعلام بحرية في إطار أحكام هذا القانون العضوي والتشريع
والتنظيم المعمول بهما، وفي ظل احترام: .. كرامة الإنسان والحريات الفردية والجماعية)².
وفي الفصل الثاني الخاص بآداب وأخلاقيات المهنة من الباب السادس نص القانون
على أنه: (.. زيادة على الأحكام الواردة في المادة 2 من هذا القانون العضوي يجب على
الصحفي على الخصوص: .. الامتناع عن السرقة الأدبية والوشاية والقذف)³.

وفي الفصل ذاته نص على أنه: (يمنع انتهاك الحياة الخاصة للأشخاص وشرفهم
واعتبارهم، ويمنع انتهاك الحياة الخاصة للشخصيات العمومية بصفة مباشرة أو غير
مباشرة)⁴. وأنه: (يجب لكل شخص يرى أنه تعرض لاثامات كاذبة من شأنها المساس
بشرفه أو سمعته أن يستعمل حقه في الرد)⁵.

إلى جانب المواد القانوني في قانوني الإعلام والعقوبات التي تجرم الأفعال الماسة
بالشرف والاعتبار وترتب عليها عقوبات تختلف درجاتها حسب طبيعة كل جريمة،
لنعطيها ركنها الشرعي⁶.

¹ - م (77) من الدستور، المصدر نفسه 15.

² - م (02) من قانون الإعلام الجزائري.

³ - م (92) من قانون الإعلام الجزائري.

⁴ - م (93) من قانون الإعلام الجزائري.

⁵ - م (101) من قانون الإعلام الجزائري.

⁶ - انظر مثلا: م 97 إلى 98 من قانون الإعلام الجزائري. والمواد 144-147، م (296) (297)، من

ق.ع.ج.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة

المبحث الثاني: أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في الجرائم الماسة

بالشرف والاعتبار في الفقه الإسلامي ومدته:

بيننا سابقا أن جرائم الشرف والاعتبار ليست نوعا واحدا؛ بل أنواع متعددة؛ يشكل كل نوع منها جريمة مستقلة، وأبرزها القذف والسب والإهانة. وهذه الجرائم يختلف تصنيفها الفقهي من جريمة لأخرى، فليست كلها منضوية تحت جرائم الحدود؛ بل إن القذف فقط هو الذي ينضوي تحت الحدود، بينما تنضوي جريمتا السب والإهانة تحت جرائم التعزيرات، إذ أن (الأصل أن القذف لا يكون إلا بالرمي بالزنا صراحة، أو ضمنا، وهذا يعاقب عليه بالحد المقرر شرعا، إلا أن هناك نوعا يعاقب عليه عقوبة تعزيرية، وهو الرمي بغير الزنا؛ كالسب والشتيم، والإهانة)¹.

وقد اختلف الفقهاء المسلمون منذ القدم في أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية وسقوط الجرائم والعقوبات؛ سواء تلك التي تتعلق بالحدود، أو تلك التي تتعلق بالتعزيرات والسياسة الشرعية؛ لذلك حري بنا أن نقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، نتناول في المطلب الأول أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في جرائم الحدود، وفي المطلب الثاني أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في جرائم التعزيرات والسياسة الشرعية، قبل أن نعرض اجتهادات الفقهاء القدامى والمعاصرين في تقدير مدة التقادم في مطلب ثالث، وذلك وفق ما يأتي:

المطلب الأول: أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في جرائم الحدود:

على الرغم من أن القذف مصنف ضمن جرائم الحدود إلا أنه يختلف عن باقي هذه الجرائم في مدى تأثير التقادم في انقضاء الدعوى العمومية المتعلقة به؛ لذلك سنقسم هذا المطلب إلى قسمين تناول في الأول منهما أثر التقادم في انقضاء دعوى الحدود عموما، وفي الثاني نتناول أثر التقادم في انقضاء دعوى القذف خصوصا، وذلك وفق ما يأتي:

¹ - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، 404/2.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة
الفرع الأول: أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في الحدود عموماً: إن
للتقادم تأثيراً -على اختلاف بين الفقهاء- في الجريمة ودعواها، وفي العقوبة المترتبة على
الجريمة، وذلك وفق ما يأتي:

البند الأول: أثر التقادم في انقضاء دعوى جرائم الحدود: اتفق الفقهاء على أن
جرائم القصاص لا تسقط بالتقادم، سواء ثبتت بالإقرار أو بالشهادة، أو بغير ذلك من
أدلة الإثبات¹. أما في جرائم الحدود مما كان حقاً خالصاً لله تعالى كالزنا، فإن الفقهاء
اختلفوا في مدى انقضاء دعوى الجريمة بالتقادم، ومضي الزمن، وكان لهم في هذه المسألة
رأيان:

الرأي الأول: قال به جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة في
الصحيح من مذهبهم وهو قول للشيعة الإمامية: من أنه لا تأثير للتقادم في إسقاط
الدعوى والعقوبة، سواء ثبتت الجريمة بالإقرار أم بالشهادة، فمضى ثبتت أخذ بها²؛

¹ - أبو الحسين البغدادي، التجريد، 5922/11-5923، السمرقندي، محمد بن أحمد أبو بكر علاء الدين، تحفة الفقهاء، 141، ط 1، 1405هـ/ 1984م، دار الكتب العلمية، بيروت، الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق، محمود مطرجي، وساهم معه ياسين الخطيب وآخرون، ط 1414 هـ/ 1994 م، دار الفكر بيروت، 71-70/17، الشريبي، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 546/6، تحقيق نصر الدين التونسي ط 1، 1432هـ/ 2012م، دار القدس، القاهرة، القاضي عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على مسائل الخلاف، ط 1، 1420هـ/ 1999م، دار ابن حزم، بيروت، 863/2، محمد النجفي، جواهر الكلام، 476/14. لكن مجلة الأحكام العدلية نصت على سقوط دعوى التقادم بمضي خمس عشرة سنة كما سيأتي. أنظر: علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، مكتبة النهضة، بيروت، د.ت، علي بن خليل الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، د، ت، 282/4.

² - الماوردي، الحاوي، 71-70/17، الشريبي، مغني المحتاج، 546/6، القاضي عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على مسائل الخلاف، 863/2، محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط 1، 1412هـ/ 1992 م، مؤسسة المرتضى العالمية، بيروت، 476/14، عبد القادر عودة، مرجع سابق، 778، محمد أبو زهرة، مرجع سابق، 66.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة
 وحجتهم في ذلك عموم قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ)) (النور4)، فاقتضى
 أن يكون محمولا على عموم الأحوال في الفور والتراخي، ولأن التهمة في المبادرة أقوى
 منها في التأخير¹؛ وقالوا إن الشهادة مبناها على الصدق، والتأخير لا يقدح فيه إذا وجد
 الشاهد العدل؛ كما استندوا إلى القياس فقاموا بحقوق الله تعالى على حقوق العباد،
 فكما أن هذه لا تسقط بالتقادم، فكذلك حقوق الله تعالى². وبرروا عدم تفريقهم في أثر
 التقادم بين الشهادة والإقرار بقولهم: (ن كل حق لم يسقط بتأخير الإقرار لم يسقط
 بتأخير الشهادة كسائر الحقوق)³. و(لأنه [البينة] أحد نوعي ما يثبت به الزنا فيقاس على
 الإقرار)⁴

الرأي الثاني: قال به الأحناف والشيعة الإمامية وهو رواية عن الحنابلة⁵:

حيث رأوا أن للتقادم أثرا في سقوط الدعوى، في جرائم الحدود، بشرط أن يكون
 دليل الإثبات هو البينة (الشهود) دون الإقرار، فإذا مضت مدة ولم يؤد الشهود شهادتهم
 فيما تحملوه رفضت شهادتهم ولم تثبت بها جريمة، إلا إذا كان للتقادم والتأخر عذر ظاهر
 بأن كان المشهود عليه في موضع ليس فيه حاكم فحمل إلى بلد فيه حاكم فشهدوا عليه
 جازت شهادتهم وإن تأخرت؛ لأن هذا موضع العذر فلا يكون التقادم فيه مانعا⁶. أو
 المرض وغيره من الموانع الحسية⁷.

¹ - الماوردي، المصدر السابق، 71-70/17.

² - أحمد فراج حسين، أدلة الإثبات في الفقه الإسلامي، ط 2004، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية،
 135، النجفي، جواهر الكلام، 476/14، الماوردي، المصدر السابق، 71-70/17.

³ - القاضي عبد الوهاب البغدادي، المصدر السابق، 864/2.

⁴ - الماوردي، المصدر السابق، 71-70/17.

⁵ - أبو الحسين البغدادي، المصدر السابق، 5922-5923/11، السمرقندي، المصدر السابق، 141،
 الماوردي، المصدر السابق، 71-70/17، محمد النجفي، المصدر السابق 476/14، عبد القادر عودة،
 مرجع سابق، 778. محمد أبو زهرة، مرجع سابق، 66.

⁶ - الكاساني، بدائع الصنائع، 69/7.

⁷ - ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار الكتب العلمية، بيروت،
 د.ت، 60/5.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه

وحجة هؤلاء سد باب الضغينة المحتملة¹. ذلك أن الشاهد كان مأمورا من قبل الشارع أمرا فوريا بأحد أمرين: الستر أو أداء الشهادة حسبة الله تعالى وإقامة حد الله تعالى ومنع الفساد في الأرض، والواجب أن يختار أحدهما فورا، فإن تأخر بدون عذر حتى مضت مدة تقادمت فيها الجريمة، ثم أقدم على الشهادة، فإن تأخيرها لها إن كان بسبب اختياره الستر كان إقدامه على الأداء مظنة عداوة أو ضغينة حقد طارئ، فصار متهما، وقد قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا شهادة لخصم ولا ظنين، وإن لم يكن تأخيرها للشهادة بسبب اختياره الستر كان فاسقا بالتأخير، فوجد المانع من قبول الشهادة في الحالين²؛ بل في هذه الحال يرى بعض الأحناف أن الشهادة توجب حد القذف³. كما علل الشيعة ذلك باحتمال التوبة في تلك الفترة فلا تقبل بعدها⁴. بينما لم يفرق زفر من الحنفية بين ما ثبت بالشهادة وما ثبت بالإقرار في السقوط بالتقادم⁵.

البند الثاني: أثر التقادم في سقوط عقوبات جرائم الحدود:

ما أوردناه سابقا يتعلق بجرائم الحدود في ذاتها ومدى انقضاء الدعوى العمومية المتعلقة بها بسبب التقادم؛ أما بالنسبة للعقوبات فإن الأصل فيها عند الفقهاء القدامى بمن فيهم الأحناف أنها واجبة النفاذ بعد صدورها، حدا أو قصاصا، طال الزمن أم قصر، ما لم يظهر عنصر جديد لصالح صاحبها، على غرار عدول الشهود أو المقر، باستثناء التعزيرات القائمة على الاجتهاد والمفوضة لولي الأمر، التي يمكن أن تسقط بالتقادم⁶.

¹ - أبو الحسين البغدادي، مصدر سابق، 5922/11.

² - أحمد فراج حسين، مرجع سابق، 134-135. وانظر: الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط1، 1417هـ/1996م، دار الفكر، بيروت، 68/7، أبو الحسين البغدادي، مصدر سابق، 5922/11-5923، السمرقندي، تحفة الفقهاء، 141، الماوردي، مصدر سابق، 70/17-71.

³ - الكاساني: مصدر سابق، 69/7.

⁴ - محمد النجفي، مصدر سابق، 476/14.

⁵ - الكاساني، مصدر سابق، 75/7.

⁶ - باستثناء ما ذهب ابن عابدين أن التعزير لا يسقط بالتقادم، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المختار على الدر المختار، تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ط 1423هـ/2003م، عالم الكتب، الرياض، 103/6.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه

لكننا وجدنا الأحناف يوردون صوراً لما يسقط بعض الحدود (العقوبات) عن أصحابها بسبب تقادمها، تبعاً لقولهم بسقوط الجرائم عموماً بسبب تقادمها، فيقول ابن الهمام (ت 861هـ): (التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع الإقامة بعد القضاء، حتى لو هرب بعدما ضرب بعض الحد ثم أخذ بعدما تقادم الزمان لا يقام عليه؛ لأن الإمضاء من القضاء بحقوق الله تعالى. وإذا كان كذلك كان قيام الشهادة شرطاً حال الاستيفاء كما هو شرط حال القضاء.. وبالتقادم لم تبق الشهادة فلا يصح هذا القضاء الذي هو الاستيفاء فانتفى، وهذا رد المختلف إلى المختلف، فإن كون قيام الشهادة وقت القضاء شرطاً صحيح، ولكن الكلام في معنى قيامها، فعندهم [الأئمة الثلاثة وزفر] ما لم يطرأ ما ينقضها من الرجوع وهي قائمة، حتى لو شهدوا ثم غابوا أو ماتوا جاز الحكم بشهادتهم، وعندنا قيامها بقيامهم على الأهلية والحضور¹. فالقاعدة إذن أنه (إذا وجب عند الحكم أن لا تتقادم الجريمة فقد وجب أن لا يكون التقادم عند التنفيذ)². فالمراد أن تستمر البينة مستوفية شروط القبول بعد الأداء إلى الحكم والإمضاء³.

الفرع الثاني: أثر التقادم في انقضاء دعوى جريمة القذف: الأصل في جرائم الحدود أنها حق خالص لله تعالى مقابل جرائم القصاص التي هي حق خالص للعباد؛ ولذلك جاز سقوطها بالتوبة والتقادم وغيرها من المسقطات على اختلاف بين الفقهاء؛ لكن القذف وإن انضوى تحت مسمى الحدود إلا أنه غلب فيه حق العبد؛ لذلك انفرد عن سائر الحدود في عدم خضوعه لمبدأ السقوط بالتقادم؛ سواء عند الأحناف أو عند

¹ - ابن الهمام، مصدر سابق، 59/5.

² - عبد القادر عودة، مرجع سابق، 780/1.

³ - عرض الأحناف الحالات التي تسقط بموجبها شهادة الشهود بعد الأداء قبل الحكم والتنفيذ (القضاء والإمضاء). ومنها: الفسق أو الردة أو الجنون أو العمى والخرس وحد القذف، أو موته في حد الرجم خاصة؛ لأن البداية بالشهود في الرجم شرط جواز الإقامة، وقد فات بالموت على وجه لا يتصور عودته فسقط الحد ضرورة. انظر: الكاساني، مصدر سابق، 91/7.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
جمهور الفقهاء، حيث وقع الاتفاق على أنه لا يسقط بالتقادم¹، وقد برر الأحناف تمييزهم للقذف عن باقي الحدود بأنه من حقوق العباد؛ وبأن حجة تقرير التقادم بسبب الشهادة في سائر الحدود لا تتحقق في القذف؛ لأن تأخير الشهادة فيه لا يدل على الضغينة والتهمة؛ لأن الدعوى هناك شرط فاحتمل أن التأخير كان لتأخير الدعوى من المدعي². إذ أن شكوى المجني عليه شرط لتحرك الدعوى فلا يستطيع الشاهد أن يشهد قبل الشكوى³.

هذا هو رأي فقهاء الإسلام في أثر التقادم على جريمة القذف؛ لكن للقذف عبر جهاز الصحافة مدلول أوسع مما هو عليه في الفقه الإسلامي؛ فبينهما عموم وخصوص، كما بينا سابقا؛ ففي القانون تنضوي تحت مسمى القذف جرائم لا يعدها الفقهاء كذلك بل يلحقونها بجرائم التعزير، ومنها الاتهام بالرشوة والاختلاس والتحرش والغش وغيرها من الجرائم؛ لذلك فإن حكم التقادم فيها فقهيا هو نفس الحكم في جرائم التعزيرات كما سنبينه الآن في الفرع الثاني.

المطلب الثاني: أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في جرائم التعزيرات والسياسة الشرعية: إن الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار المرتكبة عن طريق جهاز الصحافة، على غرار الإهانة والسب والإساءة، والقذف بمفهومه الواسع تنضوي فقهيا تحت مسمى التعزيرات؛ وهذه الجرائم يكاد فقهاء الإسلام يتفقون على أنها تسقط بالتقادم؛ إذا قرر ولي الأمر ذلك؛ لأن التعزيرات قائمة على الاجتهاد ومفوضة لولي الأمر فيمكن أن تسقط بالتقادم⁴. فتطبيقا لقواعد العامة للشرعية، ومنها أن لولي الأمر أن يعفو عن العقوبة بعد الحكم بها أو قبلها، فإن له أيضا أن يعلق سقوطها على مضي مدة معينة،

¹ - نبيل عبد الصبور النبراوي، مرجع سابق، 363، أبو زهرة، مرجع سابق، 70. وانظر: الكاساني، مصدر سابق، 64/7. م

² - نبيل عبد الصبور النبراوي، مرجع سابق، 363، وانظر: الكاساني، مصدر سابق، 64/7.

³ - عبد القادر عودة، مرجع سابق، 780/1.

⁴ - باستثناء ما ذهب ابن عابدين أن التعزير لا يسقط بالتقادم، ابن عابدين، مصدر سابق، 103/6.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
إن رأى في ذلك ما يحقق مصلحة عامة أو يدفع مضرة¹. فسلطة إسقاط الجريمة التعزيرية
بالتقادم من قبل ولي الأمر من باب الأولى شريطة أن يكون تقدير ولي الأمر لهذه الفترة
الزمنية مبنياً على المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي، تلك المصلحة التي يعتد بها الشارع
الإسلامي والتي يعدها مصدراً من مصادر التشريع².

ومن هذه الزاوية يتفق القانون مع ما سار عليه الفقه الإسلامي قديماً بتقريره مبدأ
التقادم في جرائم الشرف والاعتبار؛ لأن الجرائم المنصوص عليها لا تدخل ضمن دائرة
الحدود.

المطلب الثالث: مدة التقادم في الفقه الإسلامي: تباينت مدة التقادم المسقط
لشهادة بين فقهاء الأحناف فروي أنها موكولة لاجتهاد القاضي وتقديره في كل عصر،
وقيل بل هي مقدرة بثلاثة أيام، وقيل بشهر كما ذهب إلى ذلك أبو يوسف ومحمد،
وقيل بستة أشهر³، وقيل بسنة⁴، وكذلك تباينت المدة عند الشيعة، فقليل ستة أشهر وقيل
خمسة أشهر⁵. كما نصت مجلة الأحكام العدلية على عدم سماع دعوى القصاص من قبل
القاضي إذا مضت خمس عشرة سنة قمرية من تاريخ إمكانية تحريك الدعوى من قبل
الخصم، إلا بإذن سلطاني استثنائي⁶.

وضمن إطار الاجتهاد المعاصر لتقنين أحكام الفقه الإسلامي في التقادم حاول
علي علي منصور في مشروعه لنظام التجريم والعقاب تقدير مدة لسقوط الجريمة ومدة
أخرى لسقوط العقوبة بالتقادم، ففي مجال الحدود مثلاً حدد مدة لسقوط جريمة الزنا

¹ - عبد القادر عودة، مرجع سابق، 779/1.

² - سامح السيد جاد، مرجع سابق، ص 25.

³ - الكاساني، بدائع الصنائع، 69/7، ابن الهمام، مصدر نفسه، 59/5-60.

⁴ - ابن الهمام، مصدر نفسه، 59/5.

⁵ - محمد النجفي، مصدر نفسه، 476/14.

⁶ - علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 282/4، تعريب فهمي الحسيني، مكتبة النهضة،
بيروت، بغداد، د.ت.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
بعشر سنوات¹، ولسقوط العقوبة بعشرين سنة². وقد بين في المذكرة التوضيحية أنه
استقى هذه المواد من المذهب الحنفي³. ونحن هنا نسجل ملاحظتين على المدة المقترحة
من قبله كما يأتي:

أولاً- إن هذه المدد التي اقترحها علي منصور ومن قبله مجلة الأحكام العدلية
لا تصلح هنا؛ لأنها طويلة جداً تفضي عادة إلى تغييرات نفسية واجتماعية وميدانية
كثيرة، وتتعارض والأغراض التي يستهدفها مبدأ التقادم الجنائي، ولا تكاد تجد لها مستنداً
في الفقه الإسلامي بما في ذلك الفقه الحنفي، الذي جعل مدار مدة التقادم على الأشهر،
وليس على السنوات؛ مما يدل على أن اجتهاد تقدير مدة التقادم تمخض في ظل المؤثرات
الخارجية الحديثة وولد من رحم منظومتها القانونية.

ثانياً- إن الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار المرتكبة عن طريق جهاز الصحافة
ليست في مجملها من جرائم الحدود والجنایات؛ بل هي من جرائم التعزيرات والسياسة
الشرعية، المدرجة قانوناً ضمن الجناح والمخالفات، والعقوبات المقررة لها قانوناً خفيفة
مقارنة بغيرها من الجرائم؛ إذ تكاد تقتصر على الغرامات المالية، كما هو مقرر في قانون
الإعلام، وقد عزز هذا التخفيف التعديل الجديد للدستور الذي نص على أنه: (.. لا
يمكن أن تخضع جنة الصحافة لعقوبة سالبة للحرية)⁴؛ فمقترحاته قد تصلح إن صلحت
في تقدير مدة التقادم في الجنایات.

ثالثاً- إن عدم تقدير مدة للتقادم فقها [قديماً] لا يمنع ولي الأمر من أن يقدرها
نظاماً؛ فالفقه لا يقدر المقادير إلا ما فيه نص أو قياس على نص، ولا نص في الموضوع،
أما الأمور التي تبين على العرف فإن أمر التقدير فيها يوكل إلى القاضي وإلى ولي الأمر،

¹ - م (7)، علي علي منصور، نظام التجريم والعقاب في الإسلام، ط1، 1396هـ/1976م، مؤسسة
الزهراء، المدينة المنورة، 191/1.

² - م (8)، علي علي منصور، المرجع نفسه 191/1.

³ - انظر: علي علي منصور، المرجع نفسه، 191/1 - 192.

⁴ - م (50) من الدستور، الفقرة (4)، مرجع سابق ص 12.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
فله أن يعينا المدة التي يراها، ملاحظا في تقديرها ملابسات الأحوال وشؤون الزمان
وأعراف الناس¹.

لذلك نرى ترك أمر التقدير لسلطات ولي الأمر، ممثلا في العصر الحديث في
السلطات التشريعية؛ حيث يقتصر دور القضاء في التنفيذ، توحيلا للإجراءات وتحقيقا
لاستقرار العدالة، لاسيما وأن جل جرائم الشرف والاعتبار من صنف التعزيرات
والسياسة الشرعية، مع الأخذ بعين الاعتبار ما نسجله لاحقا من ملاحظات على المدة
المقررة في قانون الإعلام، حيث نقترح أن تكون مدة التقادم هي ذاتها مدة حق الرد،
حتى تطوى القضايا الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار، ويبطل مفعولها، وتوضع في طي
النسيان تحقيقا لاستقرار العدالة ومراعاة لمصلحة الجاني والمجني عليه.

المبحث الثالث: أثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في الجرائم الماسة
بالشرف والاعتبار في القانون الجزائري:

لا تختلف الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار المرتكبة عن طريق جهاز الصحافة عن
بقية الجرائم المنصوص عليها قانونا في كونها مشمولة بأسباب الإباحة² وموانع المسؤولية
وأسباب السقوط، ومنها خاصة السقوط بمبدأ التقادم، وقد ظل العمل بهذا المبدأ في هذا
الصنف من الجرائم المدرج في دائرة الجناح والمخالفات بما هو مقرر في قانون الإجراءات
الجزائية، ضمن القواعد العامة، شأنها شأن باقي الجرائم العادية من الجناح والمخالفات
المرتكبة بغير جهاز الصحافة، دون أن تعطى لها أي خصوصية، حيث تتقادم الجناح بمضي

¹ - أبو زهرة، مرجع سابق، 68.

² - من أسباب إباحة القذف: النقد، والطعن في ذوي الصفة العامة، والتبليغ عن الجرائم والمخالفات
الإدارية، وحق الدفاع أمام المحاكم، والحق في نشر المحاكمات العلنية، مبدأ عدم المسؤولية البرلمانية،
ولكل سبب منها شروط وضوابط لا بد من التقيد بها ليباح القذف به، انظر: نبيل صقر، مرجع سابق،
104 وما بعدها، جعفر عبد السلام، الإطار التشريعي للنشاط الإعلامي، 350-351،
ط1414هـ/1993م، دار المنار، مصر.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
ثلاث سنوات كاملة وفق ما نص عليه قانون الإجراءات الجزائية من أنه: (تتقادم
الدعوى العمومية في مواد الجرح. بمرور ثلاث سنوات كاملة)¹.

بينما تتقادم المخالفات. بمضي سنتين عن ارتكابها عن طريق جهاز الصحافة، وفقا
لما نص عليه قانون الإجراءات الجزائية من أنه: (يكون التقادم في مواد المخالفات. بمضي
سنتين كاملتين)².

وهذا الإجراء ظل مطبقا منذ صدور القوانين المتعلقة بالإعلام لاسيما قانون
1982م وقانون 1990م، مما شكل نشازا في نظر الكثير من الإعلاميين والقانونيين كونه لا
يراعي خصوصية العمل الصحفي ولا يتماشى وما درجت عليه الكثير من القوانين
المقارنة ومنها القانون الفرنسي الذي قصر مدة التقادم في الدعوى الجنائية والمدنية الناشئة
عن الجنايات والجرح والمخالفات المنصوص عليها في قانون 29 يوليو 1881م المتعلق بحرية
الصحافة على ثلاثة (3) أشهر من يوم وقوعها أو من يوم آخر إجراء من التحقيق أو
المحاكمة³؛ حيث نص القانون الفرنسي على أن: (الدعوى العامة والدعوى المدنية
الناجمتان عن الجنايات أو الجرح أو المخالفات الملحوظة في هذا القانون تسقط بالتقادم
(مرور الزمن) بعد ثلاثة أشهر كاملة اعتباراً من اليوم الذي ارتكبت فيه، أو من تاريخ
آخر عمل تحقيق أو ملاحقة آن وجد)⁴ وكذا القانون المصري الذي قيد المدة بثلاثة أشهر
من تاريخ علم الجاني عليه بالجريمة وبمركبها⁵.

¹ - م (08) من الأمر رقم 66-156، المؤرخ في 18 صفر 1386هـ الموافق 08 يونيو 1966م، يتضمن
قانون الإجراءات الجزائية المتمم والمعدل.

² - م (09) من ق.إ.ج.ج.

³ - أمين مصطفى محمد، الحماية الجنائية الإجرائية للصحفي -دراسة في القانونيين المصري والفرنسي-
40، ط2010، ديوان المطبوعات الجامعية الإسكندرية.

⁴ - م (65)، من القانون [الفرنسي] الصادر في 29 تموز 1881 عن حرية الصحافة، النسخة الموطدة
حتى 11 أيلول 2011م. <https://www.legifrance.gouv.fr/Traductions/ar/29-1881>.

⁵ - أمين مصطفى محمد، المرجع نفسه، 33.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
لكن المشرع الجزائري استدرك هذا الأمر في آخر تعديل للقانون العضوي للإعلام، حين استحدث مادة جديدة كرس بموجبها خصوصية الجرائم المرتكبة بواسطة جهاز الصحافة، فقلص آجال انقضاء الدعوى العمومية والمدنية المتعلقة بها، إلى (6) أشهر فقط، فنص على أنه: (تتقادم الدعوى العمومية والدعوى المدنية المتعلقةان بالجنح المرتكبة عن طريق الصحافة المكتوبة، أو السمعية البصرية أو الالكترونية بعد (6) ستة أشهر كاملة من تاريخ ارتكابها)¹.

وفي ضوء هذا يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

أولاً-لقد سائر المشرع الجزائري بهذا التقليل القوانين المقارنة المتعلقة بالإعلام والصحافة.

ثانياً-ضمّن المشرع الجزائري مبدأ التقادم في القانون العضوي؛ ليحسم الأمر بذلك للتخفيف؛ لأن القانون العضوي أقوى من القانون العادي، فهو يخصص عمومته ويقيد مطلقه، لاسيما وأنه متراخ عنه.

ثالثاً-إن المشرع الجزائري الذي قلص مدة التقادم إلى ستة أشهر من ارتكابها، لم يقيد ذلك بمدى علم أو عدم علم المجني عليه بالجريمة التي طالته، فاحتساب مدة التقادم تبدأ بمجرد صدورهما في نشرية أو بثها في وسيلة إعلام سمعية بصرية، أو نشرها في وسيلة إعلام إلكترونية.

وهذا على خلاف ما قرره المشرع المصري من أن مدة التقادم يشترط في احتسابها من تاريخ العلم بها من قبل المجني عليه². وهنا يرى فقهاء القانون أن المشرع المصري يفرض بمقتضى النص أن يعلم المجني عليه بالجريمة وبمركبها، وأن يثبت علم المجني عليه أو ممثله بذلك³.

¹ - م (124) من القانون العضوي رقم 12-05 المؤرخ في 18 صفر 1433هـ الموافق 12 يناير سنة 2012، يتعلق بالإعلام.

² - أمين مصطفى محمد، المرجع السابق، 36.

³ - أمين مصطفى محمد، المرجع نفسه، 36.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه

فالتقادم لا تبدأ مدته بمجرد النشر أو البث ما لم تثبت قرائن الأحوال ان المجني عليه بلغه ذلك أو عاينه، وهذا الشرط في نظرنا يفقد التقادم مقصده المفترض من قبل المشرع؛ وقد يلحق الجريمة المرتكبة بجهاز الصحافة بسائر الجرائم العادية، ولا يبقى على خصوصيتها؛ فبإمكان المجني عليه أن يحرك الدعوى في أي وقت ويدفع بعدم العلم بها.

رابعا- على الرغم من تكريس مبدأ التقادم في الدعوى العمومية والدعوى المدنية المتعلقة بالجرائم المرتكبة عن طريق جهاز الصحافة وتقليص مدته إلى ستة أشهر من قبل المشرع في قانون الإعلام الجزائري؛ إلا أن هذه المدة تبقى بعيدة عن القوانين المقارنة، وغير محققة للمقاصد المغيثة من التقليل.

ذلك لأن الغرض من ذلك حث المجني عليه على تحديد موقفه في أجل معقول يتيح له أن يزن الأمور، ويقلبها على أحسن وجوهها؛ بحيث إذا لم ينشط في خلال هذه الأجل لتقدم شكواه سقط حقه نهائيا، فمضي هذه المدة قرينة لا تقبل إثبات العكس على التنازل عن الشكوى؛ حتى لا يتخذ من حق الشكوى-إذا استمر أو تأبد-سلاحا للتهديد أو لابتزاز أو النكاية¹.

علاوة على أن الصحافة تساير الأحداث المتسارعة خاصة في ظل وسائل الإعلام الجديد، فالكثير من الجرائم المرتكبة بجهاز الصحافة الماسة بالشرف والاعتبار تفقد تأثيرها سريعا على المجني عليه والرأي العام، ومن شأن طول مدة حق الشكوى أن يعيد لها تأثيرها، ليس فقط على الصحافي الذي يظل رهين الشاكي؛ بل أيضا على المجني عليه الذي يبقى شرفه واعتباره في مزاد الإعلام خلافا لما يقصده المشرع من جبر الضرر وللممة ما تنثر من سمعة وشرف واعتبار المجني عليه. لهذا فإن مدة ستة أشهر مبالغ فيها، وكان حريا بالمشرع تقليصها أكثر، وجعلها وحق الرد سيان في التقادم والسقوط، ويقدرها بشهر واحد فقط؛ سدا لذريعة التعسف وحفظا لكرامة الصحافي وحق المجتمع في عدم إحياء ما طواه النسيان من جرائم، وصيانة أكثر لشرف واعتبار المجني عليه.

¹ - أمين مصطفى محمد، المرجع السابق، 34-35.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه

خامسا- لقد جعل المشرع الجزائري الستة أشهر مدة للتقادم وليست مدة للسقوط؛ وبالتالي فإن هذا الأخير يخضع لإجراءات وقف التقادم المنصوص عليها في قانون الإجراءات؛ على خلاف القانون المصري الذي جعل المدة مدة سقوط الحق وليست مدة للتقادم؛ ومن ثم لا تعرض لها أسباب الوقف والانقطاع¹.

وقد سائر المشرع الجزائري المشرع الفرنسي في هذا التصنيف، حيث جعل هذه الأخير المدة مدة للتقادم وليست مدة للسقوط، وحدد في قانون حرية الصحافة الإجراءات القاطعة لمدة التقادم²، فنص على أنه: (على أنه وقبل البدء بالملاحقة، يكون لطلبات التحقيق لوحدها مفعول قاطع للتقادم؛ يجب على هذه الطلبات ان تذكر وتصف أعمال التحريض والتحقيق والذم والقدح التي كانت وراء طلب التحقيق تحت طائلة البطلان)³، وأنه: (في حال تناول الاتهام فعل قابل لوصف جرمي يستكمل حساب مهلة مرور الزمن (التقادم) الملحوظة في المادة 65 من جديد، لمصلحة الشخص المعني، ابتداء من يوم اكتساب الحكم الجزائي المتعلق بهذا الفعل والذي برأه الصفة النهائية)⁴.

سادسا- بالتوازي مع تقادم الدعوى العمومية والدعوى المدنية في مدة ستة أشهر في الجرائم المرتكبة بواسطة جهاز الصحافة، يسقط حق الرد على ما ورد في وسائل الإعلام من تهم ومساس بالشرف والاعتبار والسمعة في حق الأشخاص والهيئات، بمضي مدة معينة، حددها قانون الإعلام بثلاثين يوما بالنسبة للصحف والإعلام السمعي البصري أو الإلكتروني، وستين يوما بالنسبة لباقي النشريات؛ فنص على أنه: (.. يرسل الطلب [طلب الرد] برسالة موصى عليها مرفقة بوصل استلام، أو عن طريق المحضر القضائي، تحت طائلة سقوط الحق، في أجل أقصاه ثلاثون (30) يوما إذا تعلق الأمر بصحيفة يومية أو خدمة اتصال سمعي بصري، أو جهاز إعلام إلكتروني، وستون (60)

¹ - أمين مصطفى محمد، المرجع السابق 35.

² - أمين مصطفى محمد، المرجع نفسه، 44.

³ - م (65)، من القانون [الفرنسي] الصادر في 29 تموز 1881 عن حرية الصحافة، مرجع سابق.

⁴ - م (2/65)، من القانون [الفرنسي] الصادر في 29 تموز 1881 عن حرية الصحافة، مرجع سابق.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه
يوما فيما يخص النشريات الدورية الأخرى¹. بينما حدد القانون الفرنسي مدة سقوط
الحق في الرد ب (08) أيام²، والقانون المصري حددها بشهر (30) يوما³.

خاتمة: في ضوء ما سبق يمكن الوصول إلى النتائج الآتية:

أولاً- إن للتقادم عموما تأثيرا في انقضاء الدعوى العمومية في الجرائم الماسة
بالشرف والاعتبار في الفقه الإسلامي وقانون الإعلام الجزائري والقوانين المقارنة،
وتختلف مدته من قانون لآخر.

ثانيا- لم يقدر الفقهاء المسلمون بمن فيهم الأحناف على مدة محددة للتقادم؛
والذين اجتهدوا في تقديرها لم يتفقوا على مدة محددة؛ وهو ما يبقى أمر تقديرها مفوضا
لولي الأمر بالاجتهاد في إطار السياسة الشرعية؛ بما يراه محققا للمصلحة ومتناغما
ومقتضيات العصر، وطبيعة هذه الجرائم التي تكتسي خصوصية تميزها عن باقي الجرائم.

ثالثا- تصنف الجرائم الماسة بالشرف والاعتبار في قانون الإعلام الجزائري ضمن
جرائم الجرح، بينما تتوزع في الفقه الإسلامي بين الحدود والتعزيرات والسياسة الشرعية
حسب طبيعة كل جريمة؛ وهو ما يبقى المشرع في الحالتين في سعة من أمره لتقدير
العقوبات المقدرة لها وإجراءاتها الجزائية، ويجعل الشريعة مستوعبة لمستجدات الحياة
وتشعباتها.

رابعا- إن استحداث مادة جديدة لتكريس خصوصية الجرائم المرتكبة بواسطة
جهاز الصحافة، يتناغم والقوانين المقارنة ويسهم في دعم حرية الصحافة والحق في
الإعلام؛ لكن المدة لا تزال طويلة نسبيا مقارنة بالقوانين المقارنة، ولذا نقترح أن تقلص
أكثر لتكون في حدود شهر واحد كما هي مدة سقوط الحق في الرد والتصحيح في
اليوميات.

¹ - م (103) من القانون العضوي رقم 12-05 المؤرخ في 18 صفر 1433هـ الموافق 12 يناير سنة 2012، يتعلق بالإعلام.

² - ماجد راغب الحلو، حرية الإعلام والقانون، 372، ط 2009م، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية.

³ - ماجد راغب الحلو، المرجع نفسه، 315.

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خليفة
 خامسا- يوافق القانون الجزائري والقوانين المقارنة الفقه الإسلامي في الكثير من
 الأحكام المتعلقة بأثر التقادم في انقضاء الدعوى العمومية في الجرائم الماسة بالشرف
 والاعتبار، ويخالف في بعضها، والجدول أدناه يبرز بعض أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف
 بينها، وفق ما يأتي:

القانون الجزائري	القانون المصري	القانون الفرنسي	الفقه الإسلامي
مدة التقادم (06) ستة أشهر	مدة التقادم (03) أشهر	مدة التقادم (03) أشهر	مدة التقادم تخضع لتقدير سلطة ولي الأمر
يبدأ التقادم من تاريخ ارتكاب الجريمة	يبدأ التقادم من تاريخ علم المجني عليه بالجريمة	يبدأ التقادم من تاريخ ارتكاب الجريمة	يبدأ التقادم من تاريخ ارتكاب الجريمة
يخضع التقادم لإجراءات الوقف والانقطاع	لا يخضع التقادم لإجراءات الوقف والانقطاع	يخضع التقادم لإجراءات الوقف والانقطاع	يخضع التقادم لإجراءات الوقف
مدة سقوط الحق في الرد (30) يوما بالنسبة للجرائم الصادرة بصحيفة يومية أو خدمة اتصال سمعي بصري، أو جهاز إعلام إلكتروني، وستون (60) يوما فيما	مدة سقوط الحق في الرد (30) يوما ابتداء من تاريخ صدوره	مدة سقوط الحق في الرد (30) يوما ابتداء من تاريخ صدوره	لم ينص الفقهاء على حق الرد بما يجعل مدة التقادم فيه خاضعة لسلطة ولي الأمر ليجتهد

التقادم وأثره في انقضاء الدعوى العمومية ----- د. عبد الرحمن خلفه

يُخص النشريات الدورية الأخرى			في تقديرها وفق مقتضيات السياسة الشرعية
سقوط الحق نهائيا	سقوط الحق نهائيا	سقوط الحق نهائيا	سقوط الحق ظاهريا في الدنيا دون الآخرة
التقادم نصي، ينص عليه القانون ولا يخضع لاجتهاد القاضي	التقادم نصي، لا يخضع لاجتهاد القاضي	التقادم نصي، لا يخضع لاجتهاد القاضي	التقادم اجتهادي يخضع لمقتضيات السياسة الشرعية

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري

أ. حسينة غواس

جامعة منتوري

مقدمة:

لطالما كانت الطبيعة ملكا عاما وإرثا مشتركا بين مختلف المجتمعات في العصور القديمة والعصر الحديث على حد سواء إلا أنها تعاني اليوم أكثر من أي وقت مضى تدهورا خطيرا ومستمرًا، يمس بتوازن أنظمتها البيئية نظرا للأخطار المحدقة بها بسبب تزايد استغلال الإنسان لمواردها أثناء ممارسته لمختلف الأنشطة التنموية لاسيما الصناعية منها؛ الأمر الذي جعل دول العالم تجتمع لأول مرة بشكل رسمي في مؤتمر ستوكهولم بالسويد من 5 إلى 16 جوان 1972 بدعوة من الجمعية العامة بناء على اقتراح المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة تحت شعار "نحن لا نملك إلا كرة أرضية واحدة" سمي بمؤتمر الأمم المتحدة للبيئة البشرية¹، لمناقشة الوضعية التي آلت إليها البيئة الطبيعية ولدراسة مسألة وضع الاستراتيجيات المناسبة لحمايتها .

تشكل المجالات المحمية جزءا لا يتجزأ من هذه البيئة الطبيعية بل تعد من أكثر الفضاءات تأثرا بالتلوث لما تحويه من مكونات نباتية وحيوانية فريدة من نوعها، لذلك فرضت الحماية الضرورية لها حفاظا على طابعها . هذا ما أكدته المبدأ الثاني من إعلان ستوكهولم من خلال نصه على أنه يتعين الحفاظ لصالح الجيل الحاضر والأجيال المقبلة على الموارد الطبيعية للأرض بما في ذلك الهواء والمياه والتربة والحيوانات والنباتات وبالأخص العينات النموذجية من النظم الايكولوجية الطبيعية ؛ذلك بواسطة التخطيط أو الادارة بعناية على النحو المناسب¹، لتصبح استدامة المجالات الطبيعية المحمية في قلب اهتمام السياسات العمومية الحالية في جميع أنحاء المعمورة.

¹ - دباح (عيسى): "موسوعة القانون الدولي، القانون الدولي في مجال حماية البيئة"، الطبعة الأولى، ج

4، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2003، ص 359.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس

صاحب هذا الاهتمام العالمي لطبيعة المجالات المحمية تطور على مستوى التشريعات الوضعية الداخلية للعديد من الدول، في هذا السياق ومحافظة على التنوع البيولوجي سن المشرع الجزائري على غرار تلك التشريعات قانونا خاصا بالمجالات المحمية تمثل في القانون رقم 02/11 المتعلق بالمجالات المحمية في إطار التنمية المستدامة¹؛ الذي يهدف إلى تصنيف المجالات المحمية وتحديد كفاءات تسييرها وحمايتها في إطار التنمية المستدامة وفقا للمبادئ والأسس التشريعية المعمول بها في مجال حماية البيئة، بعد أن كان قد نظمها من خلال قانون 10/03 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة في الفرع الثاني من الفصل الخامس منه تحت عنوان الأنظمة القانونية الخاصة.

والتي سبقتها إلى ذلك جملة من التشريعات التي لم تكن تواكب الانشغال الشامل لحماية البيئة حيث نجد أول نص تشريعي، اهتم بهذه المجالات المحمية وإن لم يرد ذكرها صراحة هو الأمر رقم 281/67 المتعلق بالحفريات وحماية المواقع والآثار التاريخية والطبيعية² الذي اعتبر التراث الطبيعي الوطني تحت حماية الدولة، ثم صدر قانون 03/83 الذي أفرد فصلا خاصا بالحميات الطبيعية والحفائر الوطنية تناولها من خلال 10 مواد؛ ليكون بذلك قد ألغى الأمر المذكور أعلاه في الشق المتعلق بالتراث الطبيعي أما الشق المتعلق بالتراث التاريخي فقد ألغى صراحة بموجب القانون 04/98 المتعلق بحماية التراث الثقافي، ليصدر المرسوم رقم 144/87 المحدد لكفاءات إنشاء المحميات الطبيعية³.

يعود إحداث المجالات المحمية الطبيعية في الجزائر إلى مرحلة الاستعمار الفرنسي من خلال القرار الصادر عن الحاكم العام آنذاك Jean Baptiste Abel بتاريخ 17 فبراير 1921، إذ تم التصريح بالهدف المعلن آنذاك والمتمثل في حماية الجمال الطبيعي والخبيا

¹ - القانون رقم 02/11 المؤرخ في 17 فبراير سنة 2011 المتعلق بالمجالات المحمية في إطار التنمية المستدامة، الجريدة الرسمية العدد 13، المؤرخة في: 2001/02/28.

² - الأمر رقم 281/67 المؤرخ في: 1967/12/20 المتعلق بالحفريات وحماية المواقع والآثار التاريخية والطبيعية، الجريدة الرسمية العدد 07 لسنة 1968.

³ - المرسوم رقم 144/87 المؤرخ في: 1987/06/16 يحدد كفاءات إنشاء المحميات الطبيعية وسيرها، ج ر، العدد 1987/25.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
العلمية، تشجيع السياحة وتطوير المحطات الصيفية ففي الفترة ما بين 1923 إلى غاية
1931 تم إنشاء 13 ما بين حظائر وطنية ومحميات طبيعية بغرض السياحة، الصيد، الفندقية
والتخييم بالإضافة إلى النشاط العلمي .

تكتسي هذه المجالات أهمية بالغة من نواحي عديدة فمن الناحية السياحية
والترفيهية تسمح للجمهور بالتمتع بالموارد الطبيعية التي تزخر بها وبمناظرها الفريدة
وتراثها الحضاري أما من الناحية العلمية فهي مخازن مفتوحة للبحوث والدراسات العلمية
والقيام بالأرصاء البيئية أما من الناحية الأيكولوجية فتستهدف المحافظة على التنوع
الوراثي للأحياء المتواجدة بداخلها زيادة على المردودية الاقتصادية التي تحققها من وراء
زيارة السياح لها.

فالبنظر للأخطار التي تترصد بهذه المجالات نتيجة الآثار الجانبية للتنمية كالتلوث
الناجم عن التطور الصناعي والتوسع العمراني غير المراقب الذي تشهده الجزائر اليوم
الأمر الذي أدى إلى نذرة الفصائل الحيوانية والنباتية التي تضمها بل وتهديدها بهاجس
الانقراض، لهذا إرتأينا أن نتناول الإطار القانوني الذي حاول المشرع الجزائري صياغته
من أجل توفير الحماية الفعالة والمستدامة لهذه المناطق الحساسة والهشة إيكولوجيا خاصة
وأنها تشكل جزءا هاما من الإقليم الوطني يزخر بثروات وموارد طبيعية نادرة أو جد
نادرة .

وعليه نطرح الاشكال التالي :

كيف تم تأطير المجالات المحمية في التشريع الجزائري وما مدى فعالية القواعد
القانونية الحماية المطبقة عليها ؟

للإجابة على هذا التساؤل ارتأينا أن نتطرق إلى ثلاث نقاط رئيسية :

أولا: ماهية المجالات المحمية .

ثانيا: الحظائر الوطنية والمناطق الرطبة كمجالات محمية أساسية .

ثالثا: الحماية القانونية المقررة لها.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
أولاً: ماهية المجالات المحمية .

سنتناول في هذه النقطة تعريف المجالات المحمية (1)، تقسيمها (2) وكيفية
تسييرها (3) .

1. تعريف المجالات المحمية:

يرى الفقه أن المحميات الطبيعية هي مناطق طبيعية من الأرض أو البحر أو
المسطحات المائية ذات حدود معينة تتمتع بالحماية القانونية للمحافظة على تنوعها
الاحيائي الحيواني والنباتي من الاستغلال الجائر أو التغيرات الطبيعية المهلكة وتتميز كلها
أو جزء منها بخصائص وتنوع إحيائي وحيويفيزيائي وحيولوجي كما تمثل جزء من
الأساس المادي للطبيعة والحياة، وهي بمثابة مستودع دائم للموارد الاقتصادية أو الجمالية
أو الحضارية باعتبارها مهددة بالتدهور أو معرضة للانقراض¹ .

هناك من يرى بأنها مناطق محددة يجري تصنيفها أو تنظيمها أو إدارتها لتحقيق
أهداف محددة تتعلق بالمحافظة على التراث الطبيعي والتنوع البيولوجي ؛ أما المهندس
عدنان خزام فيرى أنها مساحة أرضية أو مائية تتميز بالغنى الواضح بالتراث الطبيعي
(التنوع النباتي والحيواني والأحياء الدقيقة) تتعايش فيما بينها وفق نظام أو نظم بيئية
معينة² .

عرفها الاتحاد الدولي لحفظ وصون الطبيعة بأنها أي منطقة من البر أو البحر التي
تعلن لحماية التنوع البيولوجي أو البيئي أو التراثي وتدار من خلال وسائل قانونية أو أي
وسائل أخرى مؤثرة³ .

¹ - فراس ياوز عبد القادر: "الجرائم الماسة بالمحميات الطبيعية"، دراسة مقارنة كلية الحقوق الجامعة
المستنصرية بغداد العراق، ص 3، مقال متوفر على الموقع الإلكتروني: www.iasj.net

¹ - راجع مقال د (حكيمه) حفيظي: "المحميات الطبيعية ودورها في الحفاظ على البيئة (تأصيل في
السنة النبوية) "من الندوة العلمية: البيئة مقارنة عقديّة علمية واعجازية، جانفي 2011، جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، ص 35.

² - فراس ياوز عبد القادر، المرجع نفسه، ص 25.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس

بلغ عدد المحميات الطبيعية بالمنطقة العربية أكثر من 152 منطقة محمية منتشرة في 17 دولة متنوعة ما بين برية وبحرية وتراثية وفطرية وفي الجزائر يبلغ عدد المحميات الطبيعية حوالي 19 محمية تتربع على مساحة تقدر بـ: 53 مليون هكتار وتضم 10 حظائر وطنية، 4 محميات طبيعية و5 مراكز لحماية الثروة القنصية و4 محميات للصيد¹.

حدد المشرع الجزائري مفهوم المجالات المحمية من خلال قانون البيئة في إطار التنمية المستدامة من خلال المادة 4 الواردة في أحكامه العامة بأن المجال المحمي هو منطقة مخصصة لحماية التنوع البيولوجي والموارد الطبيعية المشتركة، كما عرفها في المادة 02 من قانون 02/11 "بأنها كل إقليم أو جزء من بلدية أو بلديات وكذا المناطق التابعة للأملاك العمومية البحرية الخاضعة لأنظمة خاصة يحددها هذا القانون من أجل حماية الحيوان والنبات والأنظمة البيئية البرية والبحرية والساحلية أو البحرية المعنية".

2. تقسيم المجالات المحمية :

تقسم المجالات المحمية إلى ثلاث مناطق كالآتي²:

- أ. المنطقة المركزية:** منطقة تحتوي على مصادر فريدة لا يسمح فيها إلا بالأنشطة المتعلقة بالبحث العلمي.
- ب. المنطقة الفاصلة:** منطقة تحيط بالمنطقة المركزية أو تجاورها وتستعمل من أجل أعمال ايكولوجية حية بما فيها التربة البيئية والتسليية والسياحة الايكولوجية والبحث التطبيقي والأساسي وهي مفتوحة أمام الجمهور في شكل زيارات اكتشاف للطبيعة برفقة دليل ولا يسمح بأي تغيير أو بأي عمل من شأنه إحداث إخلال بتوازن المنطقة .

³ - وناس (بحي): "الآليات القانونية لحماية البيئة في الجزائر"، رسالة دكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق جامعة تلمسان، جوان 2007، ص195 .

⁴ - راجع المادة 15 من قانون 02/11 .

المجالات احمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
ج. منطقة العبور: منطقة تحيط بالمنطقة الفاصلة وتحمي المنطقتين الأوليين
وتستخدم مكانا لكل أعمال التنمية البيئية للمنطقة المعنية ويرخص فيها بأنشطة الترفيه
والراحة والتسليّة والسياحة.

3. تسيير المجالات احمية:

إن حماية وتسيير المجالات الطبيعية احمية في الجزائر بصورة عامة من صميم
صلاحيات الوزير المكلف بتهيئة الإقليم والبيئة حيث تعود له مهمة الحفاظ على
الفضاءات الحساسة والهشة وترقيتها على غرار الساحل والجبال والسهول والجنوب
والمناطق الحدودية¹؛ إذ توجد على مستوى الوزارة الوصية مديرية المحافظة على التنوع
البيولوجي والوسط الطبيعي والمجالات احمية والساحل والتغيرات المناخية تضم 4
مديريات فرعية من مهامها الأساسية²:

- إعداد سياسة المحافظة على التراث الطبيعي والبيولوجي وترميمه،
- المساهمة في وضع سياسة وطنية في مجال الأمن البيولوجي،
- المساهمة في مراقبة التراث الطبيعي والبيولوجي والمحافظة عليه،
- المساهمة في جرد واقتراح تصنيف المواقع الطبيعية ذات الأهمية،
- المساهمة في جرد وترقية المواقع والمناظر المتميزة،
- المساهمة في إعداد قواعد تسيير المساحات ذات الأهمية الطبيعية .

يعهد بتسيير المجالات احمية للمؤسسة التي أنشأت بمبادرة من السلطة التي قامت
بإجراء تصنيف المجال احمي المعني وفقا للكيفيات المحددة بموجب التشريع والتنظيم
المعمول بهما بموجب مخطط تسيير توجيهي ينشأ لكل مجال حيوي ويحدد توجيهات
حماية المجال احمي وتنميته وتنميته المستدامة والأهداف المنتظرة على المدى البعيد³.

¹ - المادة 2/ الفقرة 4 من المرسوم التنفيذي 258/10 المؤرخ في: 2010/10/21 الذي يحدد
صلاحيات وزير التهيئة العمرانية والبيئة، ج ر العدد 64 الصادرة بتاريخ: 2010/10/28.

² - المادة 2 من المرسوم التنفيذي رقم 259/10 المؤرخ في: 2010/10/21 يحدد تنظيم الادارة
المركزية لوزارة التهيئة العمرانية والبيئة، ج ر العدد 64 الصادرة بتاريخ: 2010/10/28.

³ - المادة 35 والمادة 36 من قانون 02/11.

المجالات احمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
يوضح هذا المخطط على وجه الخصوص خصائص التراث وتقييمه، الأهداف
الاستراتيجية والعملية، وسائل الحماية والتسيير الواجب تنفيذها، برنامج التدخل على
المدى القصير والمتوسط، برنامج البحث، تدابير حماية المجال المحمي، تحدد كفاءات إعداد
هذا المخطط والموافقة عليه ومراجعته عن طريق التنظيم الذي لم يصدر بعد.

ثانيا: الحظائر الوطنية والمناطق الرطبة: مجالات محمية أساسية.

في إطار الحفاظ على الفضاءات والأنواع بالحميات والأوساط الطبيعية التي تتميز
بتنوع وغنى نباتي وحيواني تعد الحظائر الوطنية (1) والمناطق الرطبة من أبرز المجالات
المحمية (2).

1. نظام الحظائر الوطنية:

إن تمتع بعض الأقاليم بفائدة إيكولوجية عالية جعلها محل حماية خاصة حيث
وجدت أول حظيرة وطنية في العالم في الولايات المتحدة الأمريكية ألا وهي حظيرة
Yellow Stone عام 1872 وكذا حظيرة Banff National في كندا عام 1887. ولم
يدخل هذا المصطلح إلى القانون الوضعي الفرنسي إلا من خلال قانون 1960/07/22
ليصدر سنة 2006 قانون 436-2006 المؤرخ في 2008/11/14 المتعلق بالحظائر الوطنية
(حظائر طبيعية بحرية وحظائر طبيعية جهوية)، أما في الجزائر فيعود الاهتمام بالحظائر
الوطنية إلى فترة الاحتلال الفرنسي سنة 1912 ليتم إحداث ما بين سنة 1923 وسنة
1929 حوالي 10 حظائر وطنية¹. وعليه نتطرق إلى مفهوم الحظيرة الوطنية (أ) مع ذكر
أصنافها (ب).

¹ - تم إنشاء عشرة (10) حظائر وطنية وسيتم تعدادها حسب الترتيب الزمني لإنشائها: أشجار الأرز
لثنية الحد 1500 هكتار، 5 أوت 1923 ، شلالات دار الواد وتازة 230 هكتار ، 22 أوت
1923، الورسنيس 130 هكتار في 16 أفريل 1924 جبل قوراية 530 هكتار، في 07 أوت 1925 ،
أكفادو 2115 هكتار ، في 20 جانفي 1925 ، الشريعة 135 هكتار في 03 سبتمبر 1925، الجرجرة
16550 هكتار، في 08 سبتمبر 1925، les planteurs لبلانتور 688 هكتار في 07 ديسمبر 1925،
سان فردنا 442 saint ferdinand هكتار، في 08 نوفمبر 1928 ، عين النصور 2000 هكتار، في
24 أبريل 1929.

المجالات احمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس

أ. مفهوم الحظيرة الوطنية: تعرف الحظائر الوطنية بأنها أقاليم واسعة نسبيا تمثل واحدا أو عدة أنظمة بيئية (écosystèmes) قليلة أو معدودة التغير أين تمثل الكائنات النباتية أو الحيوانية، والمواقع أو المواطن (les habitats) أهمية خاصة، أين يسمح للجمهور الزائر بالدخول لأغراض ترفيهية وثقافية¹.

حسب القائمين على حماية قطاع الطبيعة تعني الحظيرة الوطنية إقليما يمثل بيئة فريدة، نادرة أو مهددة بالانقراض، تحوي موارد طبيعية ذات مصلحة كبرى وتراث ثقافي استثنائي أو مناظر ساحرة وهي نموذج التسيير المتناغم للمجالات المحمية المنتشرة في العالم، كما أنه ينتظر منها أن تكون في طليعة المحافظة وترقية الموارد الطبيعية ببلادنا.

من الناحية القانونية فالحظيرة الوطنية هي مجال طبيعي ذو أهمية وطنية ينشأ بهدف الحماية التامة لنظام بيئي أو عدة أنظمة بيئية ويهدف إلى ضمان المحافظة على المناطق الطبيعية الفريدة من نوعها وحمايتها بحكم تنوعها البيولوجي؛ ذلك ما جعلها مفتوحة للجمهور للتربية والترفيه وفقا لما نصت عليه المادة 5 من قانون 02/11. أما طبقا للتنظيم فالحظيرة هيئة إدارية وجهاز إداري لا مركزي مصححي خاضع لوصاية وزير الفلاحة، تم تنظيمها طبقا للمرسوم رقم 458/83 المؤرخ في 1983/07/23 المتضمن القانون النموذجي للحظائر الوطنية².

تتولى الحظائر الوطنية المحافظة على الحيوانات والنباتات والتربة وباطن الأرض والهواء والمياه والمناجم والمعادن والمتحجرات وبصفة عامة أي وسط طبيعي له أهمية خاصة ينبغي الحفاظ عليها من كل التدخلات الاصطناعية ومن آثار الاندثار الطبيعي التي

-voir aussi Benaceur (Youcef) : la législation environnementale en Algérie, la revue algérienne n°3, 1995. P481-482.

¹ - هنوني (نصر الدين): "الوسائل القانونية والمؤسسية لحماية الغابات في الجزائر"، الديوان الوطني للأشغال التربوية، الجزائر، سنة 2001، ص90.

² - المادة 3 من المرسوم رقم 458/83 المعدل والمتمم.

المجالات احمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
من شأنها أن تصيب مظهره وتركيبه وتطوره كما تدرس وتتبع تطور الطبيعة وتوازنها
البيئي¹.

ترتكز حماية الطبيعة في الحظائر الوطنية على نظام تحديد المناطق (zonage) الذي يسمح ويمكن من تنوع تدابير المحافظة نظرا لكون هذه الحظائر تشكل إقليما واسعا نسبيا يحتوى بداخله على مناطق مختلفة، تختلف درجة الحماية من منطقة لأخرى فالحظائر لها أقسام وهي عبارة عن تنظيم إقليمي، محلي، قانوني ووظيفي.²
إن الهدف الرئيسي من إنشاء الحظائر الوطنية هو ضمان حماية وتثمين الأنواع الحيوانية والنباتية وكذا الأرض وباطنها والجو والمياه المشكلة للأوساط الطبيعية داخل هذه الحظائر من أي تأثير سلبى قد يلحق بها .

تضم المنطقة الرطبة الأقسام الآتية:³

– منطقة الاحتياط الكلي zone de réserve intégrale

– القسم البدائي أو الوحشي classe primitive ou sauvage

– القسم الفاصل classe dite tompon

– القسم ضعيف النمو classe à faible croissance

– قسم الضاحية classe périphérique

² – صدر الأمر رقم 05/06 المؤرخ في 15/07/2006 والمتعلق بحماية بعض الأنواع الحيوانية المهددة بالانقراض والمحافظة عليها، ج ر العدد 47 المؤرخة في 19/07/2006 حيث وفقا للمادة 08 منه يمنع كل استعمال أو نشاط أو بناء أو إقامة أية منشأة غير مرخص بها صراحة.

³ – هنوي (نصر الدين)، المرجع السابق، ص 164، راجع أيضا المرسوم رقم 83-458 المؤرخ في 23/07/1983 المتضمن القانون النموذجي للحظائر الوطنية، ج ر، العدد 31 المعدل والمتمم بالمرسوم التنفيذي رقم 98-216 المؤرخ في 24/06/1998، ج ر العدد 46 المعدل للمادة 9 من المرسوم الأصل حيث أقر بأن تعيين مدير الحظيرة يكون بموجب مرسوم تنفيذي . كما صدر القرار الوزاري المشترك المؤرخ في 09/08/1989 المتضمن النظام الداخلي للحظائر الوطنية، ج ر العدد 3 .

⁴ – المادة 4 من المرسوم 83-458 المعدل والمتمم.

المجالات احمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
ب. أصناف الحظائر الوطنية :حماية للأنواع وفصائل الحيوانات والنباتات
والحفاظ على التوازنات البيولوجية التي تعد من أعمال المنفعة العمومية، تم إحداث
العديد من الحظائر الوطنية الطبيعية بالجزائر تتوزع كالتالي:

* **حظائر وطنية بالمناطق الساحلية:** كالحظيرة الوطنية القالة¹ المصنفة من طرف
اليونيسكو سنة 1990 كحظيرة استثنائية بحكم ما تحتويه من أنواع نباتية بلغت 32 نوع
من مجموع النبات على المستوى الوطني والأنواع الحيوانية حوالي 878 نوعا، فهي تشكل
خزانا فعليا للتنوع البيولوجي لمنطقة البحر الأبيض المتوسط، تتمتع بأنظمة بيئية متنوعة
جدا منها البحرية، الساحلية، الغابية والجبلية، إضافة إلى الحظيرة الوطنية قوراية² والحظيرة
الوطنية تازة³.

* **حظائر وطنية بالمناطق الجبلية :**

تتمثل في الحظيرة الوطنية لجرجرة⁴، الحظيرة الوطنية بلزمة⁵، الحظيرة الوطنية
الشريعة⁶، الحظيرة الوطنية بثنية الحد⁷ والحظيرة الوطنية لتلمسان⁸.
*فضلا على حظيرتان وطنيتان في المناطق الصحراوية هما حظيرة الطاسيلي
وحظيرة الهقار.

هناك العديد من الصعوبات التي تحول دون تحقيق هذه الحظائر لهدفها فهي مجال
لتداخل العديد من الاختصاصات بين إدارات عديدة كإدارة الحظيرة، إدارة الغابات
والولاية، كما أن إقليم الحظيرة يضم أنظمة عقارية متعددة (وجود أملاك وطنية عمومية

¹ - تم انشاؤها بموجب المرسوم رقم 83-462 المؤرخ في 23/07/1983، ج ر العدد 31.

² - تم انشاؤها بموجب المرسوم رقم 84-327 المؤرخ في 03/11/1984، ج ر العدد 55.

³ - تم انشاؤها بموجب المرسوم رقم 84-328 المؤرخ في 03/11/1984، ج ر العدد 55.

⁴ - أنشئت بموجب المرسوم رقم 83-460 المؤرخ في 23/07/1983، ج ر العدد 31.

⁵ - أنشئت بموجب المرسوم رقم 84-426 المؤرخ في 03/11/1984، ج ر العدد 55.

⁶ - أنشئت بموجب المرسوم رقم 83-461 المؤرخ في 23/07/1983، ج ر العدد 31.

⁷ - أنشئت بموجب المرسوم رقم 83-459 المؤرخ في 23/07/1983، ج ر العدد 31.

⁸ - أنشئت بموجب المرسوم التنفيذي رقم 93-117 المؤرخ في : 12/05/1993، ج ر العدد 32.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
وخاصة، أملاك الخواص وأملاك وقفية) بالإضافة إلى تنوع الفضاءات ذاتها ونقص
الوسائل التقنية، الفنية والعلمية الضرورية للحفاظ على التنوع البيولوجي بها وامتداد يد
السكان المجاورين لها للاستيلاء عليها دون اهتمام بالمحافظة عليها.

زيادة على خطر التلوث وانعدام شروط النظافة بالنسبة للحظائر الساحلية وخطر
التوسع العمراني (حيث توجد على سبيل المثال بالحظيرة الوطنية لقوراية 3 محاجر وقرابة
700 بناية غير شرعية) علاوة على إنشاء المنشآت القاعدية الكبرى فأبرز مثال على ذلك
هو الطريق سيار شرق غرب الذي يمر بالحظيرة الوطنية القالة على مسافة 15 كلم
وعرض قدره 100 متر ضاربا عرض الحائط بالقانون الداخلي والدولي في مجال حماية
البيئة محطما بذلك هذا الموقع الطبيعي ذو الأهمية العالمية متناسيا الأضرار الوخيمة على
النبات والحيوان التي لا يمكن إصلاحها تحت تبرير المنفعة العمومية لهذا المشروع .
كما أن هذه الحظائر تطبق عليها نفس القواعد الحمائية في حين كان لابد من
مراعاة خصوصيات كل حظيرة خاصة مع تنوعها ما بين حظائر برية، بحرية وجبلية.

2. نظام المناطق الرطبة.

نظرا للأهمية الأيكولوجية للمناطق الرطبة وباعتبارها من أبرز المجالات المحمية
وجب تعريف هذه المناطق (أ) وبيان أهميتها (ب) وتحديد الاطار القانوني الدولي (ج)
والداخلي لحمايتها (د).

أ. تعريف المنطقة الرطبة: المناطق الرطبة هي كل وسط تغمره المياه كليا أو
جزئيا، حيث تتميز الأوساط التي تشتملها بوجود الماء بعمق ضعيف يصل إلى 6 أمتار
تخص أساسا المستنقعات¹.

قد تكون المنطقة الرطبة طبيعية تتمثل في السباح، الشطوط، البحيرات، الأنهار
والمروج أو اصطناعية تتمثل في السدود والحواجر المائية.

¹ - Morand Deviller Jacqueline: " l'environnement et le droit politiques
locales ", 2^{eme} édition, L.G.D.J, p 69.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس

أما تشريعيا فيعرفها قانون 11-02 في المادة الثالثة منه الفقرة 2 على أنها: " كل منطقة تتميز بوجود ماء عذب أو مالح أو شديد الملوحة، بصفة دائمة أو مؤقتة على السطح أو في العمق القريب، راكدا أو جاريا، طبيعيا أو اصطناعيا، في موضع فاصل أو انتقالي، بين الأوساط البرية المائية، وتأوي هذه المناطق أنواعا نباتية وحيوانية بصفة دائمة أو مؤقتة".

ب. أهميتها: للمناطق الرطبة أهمية بيئية عالية نظرا لغنى الأنظمة البيئية بها، فهي تشكل أوساطا حيوية جد هامة لبعض الكائنات الحية يتعلق الأمر بالحيوانات والنباتات حيث تستقطب خاصة الطيور المائية الشتوية المهاجرة العابرة للقارات، وقد تكون إحدى محطات عبور هذه الكائنات أو محطات عيش وتكاثر.

إن للمناطق الرطبة مهام أخرى مثل مراقبة الفيضانات والتقليل من مخاطرها، التحكم في الدورة الهيدرولوجية، تحديد دائم للمياه الجوفية، حجز الرواسب والمواد السامة وحجز المواد الكيماوية وتصفيته وإزالتها طبيعيا.

نظرا لهذه الأهمية التي تكتسيها المناطق الرطبة ضمن المجالات المحمية، أوجدت على مستوى الوزارة الوصية المديرية الفرعية للحفاظ على الساحل والوسط البحري والمناطق الرطبة. تقوم هذه الأخيرة بالعديد من المهام كالمساهمة في إعداد النصوص التشريعية والتنظيمية من أجل المحافظة على الساحل والوسط البحري والمناطق الرطبة وتسييرها الراشد وتنميتها المستدامة وكذا المساهمة في جميع الأعمال، فضلا على تحديد المساحات الساحلية والمواطن البحرية والشاطئية ودراستها وكذا جرد المجالات المحمية البحرية بغرض الحفاظ عليها¹

ج. الإطار القانوني الدولي لحماية المناطق الرطبة:

ينعكس الاهتمام الدولي بالمناطق الرطبة من خلال اتفاقية رامسار RAMSAR المنعقدة بتاريخ 1971/02/02 بإيران. بموجب المؤتمر التأسيسي سنة 1971، دخلت حيز التنفيذ بتاريخ: 1975/11/21. تعنى هذه الاتفاقية بحماية المناطق الرطبة

¹ - المادة 2 من المرسوم التنفيذي رقم 259/10 المذكور أعلاه.

المجالات اأهمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس

الحساسة ذات الأهمية الإيكولوجية والبيولوجية دوليا، وتوفر إطارا للعمل على المستوى الدولي من أجل المحافظة والاستغلال المستدام والرشيد لهذه المناطق وكذا تحسين نمط عيش السكان والمحافظة على المنظومات الطبيعية بها. تجتمع أطرافها المتعاقدة مرة كل 3 سنوات حيث تعتمد سياسات وتوجيهات لتطبيق أحكام الاتفاقية ويسبق ذلك اجتماعات تحضيرية في كل إقليم تضم حاليا 168 طرفا متعاقدا من جميع أنحاء العالم وتعد قائمة رامسار للمناطق الرطبة ذات أهمية عالمية تحوي 2188 موقعا وتقدر مساحتها الإجمالية قرابة 209 مليون هكتار¹.

تشكل هذه الاتفاقية الآلية الدولية الرئيسية لتحسيد التعاون الدولي للحفاظ على المناطق الرطبة التي لها ميزة فريدة من نوعها بحكم تنوع النظام البيئي بها وهي ذات أهمية دولية خاصة باعتبارها ملاجئ للطيور البرية وعادة ما تكون هذه المناطق بالفضاءات الساحلية. يوجد في الجزائر حاليا 1700 منطقة رطبة 69 منها بالساحل و50 منطقة رطبة مصنفة ومحمية ذات أهمية دولية مسجلة بقائمة رامسار² 10 منها ذات أولوية ووضعت مخططات لتسييرها من أجل ضمان التسيير العقلاني والمستدام لها³.

انضمت الجزائر لاتفاقية رامسار بموجب المرسوم رقم 82-439 وعليه تلتزم على غرار الدول المنظمة للاتفاقية بتأمين هذه المناطق وضمان المراقبة والاستغلال العقلاني للطيور المائية المهاجرة وإعداد مخططات لتهيئتها . زيادة على اتفاقية رامسار نجد الاتفاقية

² - الاجتماع التحضيري الإقليمي الإفريقي لمؤتمر الأطراف 12 لاتفاقية رامسار، الحمامات، تونس من 17 إلى 21 نوفمبر 2014.

³ - من بين المناطق الرطبة الساحلية بالجزائر نجد بحيرة طونقة، أوبيرة وملاح بالحظيرة الوطنية القالة، سهل قرباز بسكيكدة الذي يضم أكثر من 350 نوعا نباتيا، المنطقة الرطبة بالساحل الغربي وبحيرة الرغاية بيمورداس. لمزيد من التفصيل أنظر هنوني(نصر الدين) : الحماية الراشدة للساحل في القانون الجزائري، دار هومه، الجزائر، 2013، ص 209.

³ - extrait du portail algérien des énergies renouvelables <http://portail.cder.dz/spip.php.articles> le 30/01/2013.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
الإفريقية حول المحافظة على الطبيعة والموارد الطبيعية المعتمدة بالجزائر في سبتمبر سنة 1968¹.

كما ظهرت تكتلات دولية إثر الملتقى المنعقد بشمال إيطاليا في فيفري 1991 الذي ضم 28 دولة وخرج بتوصيات تهدف إلى الحد من فقدان وتدهور الأوساط الرطبة المتوسطة من خلال ما سمي بمشروع (MED WET) أي مشروع الأراضي الرطبة للبحر الأبيض المتوسط المتفق عليه بموجب اجتماع خمس دول (فرنسا، البرتغال، إسبانيا إيطاليا واليونان) عام 1992² وفي سنة 1994 انضمت إليها 5 دول أخرى منها الجزائر .
لقد جاءت هذه الاتفاقيات الجهوية لتكون مكملية للتشريع الوطني بخصوص حماية الفضاء الطبيعي بصورة عامة وحماية المجالات المحمية للدول الإفريقية والدول الأوروبية بصورة خاصة .

د. الإطار القانوني الداخلي لحماية المناطق الرطبة:

لا يوجد تشريع خاص بحماية المناطق الرطبة وإنما تم النص عليها في نصوص متفرقة من خلال ما جاء في التشريع البيئي بصورة عامة خاصة قانون المياه من خلال منعه لرمي الإفرازات أو تفرغ أو إيداع كل أنواع المواد التي لا تشكل خطر تسمم أو ضررا بالأماكن العمومية المائية³. كما أدمجها التشريع الخاص بالساحل ضمن مكونات الساحل بحيث تكون كامل المناطق الرطبة وشواطئها التي يقع جزء منها في الساحل

² - المرسوم رقم 82-440 المؤرخ في 11/12/1982 المتعلق بانضمام الجزائر إلى الاتفاقية الإفريقية لحماية الطبيعة والموارد الطبيعية، ج ر العدد 51.

³ - أنظر، "المناطق الرطبة بالجزائر"، مجلة منبر البيئة، الصادرة عن جمعية حماية البيئة بأم البواقي، العدد رقم 1، الجزائر، سنة 2008، ص 16.

¹ - المادة 39 من قانون رقم 12/05 المؤرخ في 04/08/2005 المتعلق بالمياه، ج ر العدد 60 المعدل والمتمم. بموجب القانون 03/08 المؤرخ في 23/01/2008، ج ر العدد 04.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
ابتداء من أعلى نقطة تصل إليها مياه البحر⁴؛ بالتالي تفرض عليها التدابير الحمائية التي
يقررها هذا القانون.

كما أن قانون التهيئة والتعمير 29/90 المعدل والمتمم قرر حماية لهذه المناطق ولو
بطريقة غير مباشرة، فمن من أهم مقاصده حماية المواقع الطبيعية التي تعد المناطق الرطبة
من مشتملاتها من خلال أدوات التهيئة والتعمير التي تعتمد على مبدأ النطاقات الطبيعية
لحماية البيئة كما تلتزم بحماية المناظر والمواقع الطبيعية التي تتوافر على قدرات بيئية فذة
هذا ما ينطبق على المناطق الرطبة باعتبارها فضاءات طبيعية فريدة ومتميزة زيادة على ما
جاء به قانون العمران من آليات للرقابة القبلية والبعدية للبناء بموجب جملة الرخص
والشهادات العمرانية يحظر البناء على كافة المناطق الحساسة والهشة إيكولوجيا .

إذن حظيت المناطق الرطبة باهتمام المشرع الجزائري من خلال قوانين أخرى
متفرقة إلى غاية صدور قانون المجالات المحمية 02/11 أول قانون يقوم بتصنيفها وتقسيمها
وفقا لنص المادة 14 منه إلى ثلاث مناطق: مسطح المياه والسهول المعرضة للفيضان
والحوض المائي التي تطبق عليها أنظمة حماية مختلفة .

أما إداريا فتضطلع وزارة البيئة وتهيئة الاقليم بحمايتها وتسييرها كما نجد في نفس
السياق أن إدارة الغابات تعترم في إطار الاستراتيجية الوطنية للمحافظة على المناطق
الرطبة تحقيق مجموعة من الأهداف أهمها¹:

- الجرد الشامل للمناطق الرطبة،
- تكوين إطارات لتسيير المناطق الرطبة، تسجيل على قائمة رامسار كل المناطق
الرطبة التي تتوفر فيها المعايير المطلوبة لذلك،
- التصنيف على المستوى الوطني كل المناطق الرطبة حسب أهميتها كمحميات
طبيعية، محميات للطيور، ومحميات للصيد.

² - أنظر، المادة 7 / ف 6 من قانون 02/02 المؤرخ في: 05 فبراير 2002 المتعلق بحماية الساحل
وتشمينه، الجريدة الرسمية، العدد 10 لسنة 2002.

³ - أنظر، هنوي (نصر الدين)، المرجع السابق، ص 200.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس

- تطوير برنامج تربوي، إعلامي وتحسيبي للسلطات المركزية والمحلية، للجمهور العريض سيما الأطفال حول قيم ووظائف المناطق الرطبة وحتمية حمايتها بشكل مستدام،

- إحداث اللجنة الوطنية للمناطق الرطبة،

- إعداد مخططات التسيير للمناطق الرطبة الهامة،

- تكثيف النصوص القانونية الوطنية المشجعة على المحافظة والتنمية المستدامة للمناطق الرطبة،

- التعاون الدولي وتوطيد موقف الجزائر بشأن اتفاقية رامسار حول المناطق الرطبة وتكثيف التعاون والشراكة مع المنظمات الغير حكومية الدولية.

في هذا الصدد تم إنشاء لجنة وطنية للمناطق الرطبة. بموجب القرار المؤرخ في 2012/03/20 المتضمن إنشاء لجنة وطنية للمناطق الرطبة تحت وصاية الوزير المكلف بالغابات، تكلف هذه اللجنة من أجل ضمان تسيير متعدد القطاعات ودائم للمناطق الرطبة والموارد التي تزخر بها. بمتابعة إعداد الإستراتيجية الوطنية ومخطط العمل لتسيير المناطق الرطبة والمحافظة عليها والسهر على تنفيذها .

تجتمع هذه اللجنة في دورة عادية مرتين في السنة بناء على استدعاء من رئيسها ويمكن أن تستدعى في دورة غير عادية وتعد محضر مداولات بعد كل جلسة ترسله إلى الوزير المكلف بالغابات خلال 30 يوما من الاجتماع.

نظرا لأهمية هذه الأوساط كان من الجدير تحديد الهياكل والمؤسسات التي تتولى مهام الحماية والشمين بوضوح بالنسبة لهذه المناطق خاصة أمام تداخل الصلاحيات في التسيير ما بين الوزارة المكلفة بالفلاحة والوزارة المكلفة بالبيئة وهيئة الإقليم.

ثانيا: الحماية القانونية للمجالات المحمية.

لكي تضطلع المجالات المحمية بدورها الايكولوجي الرائد في حماية البيئة يجب ألا تتعرض للاعتداء مهما كانت صوره وأن تحظى في المقابل بالحماية والشمين الضروريين .

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
لهذا كرس المشرع حماية قانونية خاصة للمجالات المحمية من خلال تبني نظام
التصنيف (1)، نظام للترخيص ببعض الأنشطة المباحة عليها (2) وكذا من خلال نظام
الحظر لبعض الأنشطة الضارة بما لاسيما أعمال التهيئة والتعمير (3) .

1. نظام تصنيف المجالات المحمية:

من أجل ضمان حماية ناجعة للمناطق المحمية وتسييرها بصورة جيدة توجب
معرفة هذه المناطق وجردها من خلال عملية التصنيف ويمكن القول أن تصنيف المجالات
المحمية هو الخطوة الأولى لحمايتها، وعليه سنتناول تصنيف هذه المجالات وفقا لمختلف
النصوص القانونية في التشريع الوطني (أ) وكيفية تصنيفها (ب).

أ. تصنيف المجالات المحمية وفقا للتشريع الوطني:

تطرق التشريع الوطني إلى التصنيف من خلال قانون الأملاك الوطنية، قانون البيئة
في إطار التنمية المستدامة وكذا في القانون المتعلق بالمجالات المحمية.

- التصنيف طبقا لقانون الأملاك الوطنية:

يعني التصنيف طبقا لقانون الأملاك الوطنية 30/90 المعدل والمتمم¹ عمل السلطة
المختصة الذي يضيف على الملك المنقول أو العقار طابع الأملاك الوطنية العمومية
الاصطناعية، ويجب أن يكون الملك المطلوب تصنيفه ملكا للدولة أو لإحدى الجماعات
الإقليمية الولاية أو البلدية إما بموجب حق سابق وإما بامتلاك .

يتم ذلك حسب الطرق العادية: الاقتناء، التبادل، الهبة، وإما عن طريق نزع
الملكية، وبما أن المجالات المحمية تشكل في جزء كبير منها أملاك عمومية وطنية أو أملاك
عمومية خاصة فإنها تخضع لقواعد التصنيف والحماية التي ينص عليها ذات القانون.

- التصنيف طبقا لقانون حماية البيئة في إطار التنمية المستدامة 10/03:

حصر المشرع مكونات المجالات المحمية وفقا لهذا القانون بموجب المادة 31 منه
في الحماية الطبيعية التامة، الحقائق الوطنية، المعالم الطبيعية، مجالات تسيير المواضع

¹ - قانون 30/90 المؤرخ في: 1990/12/01 المتضمن قانون الأملاك الوطنية المعدل والمتمم بموجب
القانون رقم 14/08 المؤرخ في: 2008/07/20، ج ر العدد 44.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
والسلالات، المناظر الأرضية والبحرية المحمية والمجالات المحمية للمصادر الطبيعية المسيرة
إلا أن هذا التصنيف ألغي بإصدار القانون الجديد للمجالات المحمية 02/11 وتحديدًا
بموجب المادة 46 منه².

– التصنيف طبقا لقانون المجالات المحمية 02/11 :

أفرد الباب الثاني من قانون 02/11 لكيفيات التصنيف حيث تصنف المجالات
المحمية على أساس واقعها الايكولوجي حسب ما ينجم عن دراسة التصنيف والأهداف
البيئية الموكلة لها والمعايير والشروط المحددة في هذا القانون إلى 07 أصناف هي:

– **الخطيرة الوطنية:** هي مجال طبيعي ذو أهمية وطنية ينشأ بهدف الحماية التامة
لنظام بيئي أو عدة أنظمة بيئية، ويهدف أيضا إلى ضمان المحافظة على المناطق الطبيعية
الفريدة من نوعها وحمايتها بحكم تنوعها البيولوجي وذلك ما جعلها مفتوحة أمام
الجمهور للتربية والترفيه (المادة 5 من قانون 02/11).

– **الخطيرة طبيعية:** هي مجال يرمي إلى الحماية والمحافظة والتسيير المستدام
للأوساط الطبيعية والحيوان والنبات والأنظمة البيئية والمناظر التي تمثل أو تميز المنطقة (المادة
6 من قانون 02/11).

– **المحمية الطبيعية الكاملة:** هي مجال ينشأ لضمان الحماية الكلية للأنظمة البيئية
أو عينات حية نادرة للحيوان أو النبات التي تستحق الحماية التامة ويمكن أن تتواجد
داخل المجالات المحمية الأخرى حيث تشكل منطقة مركزية، أي أن المحمية الطبيعية
الكاملة تتميز بمواصفات لا تتوافر لدى محميات أخرى سواء كانت من جنس حيواني أو
نباتي، لذلك تستحق حماية غير عادية وفي حالة وجودها داخل مجال محمي آخر فإنها
بذلك تشكل منطقة مركزية حساسة نظرا للعناصر النادرة والمتميزة التي تحوزها (المادة 7
من قانون 02/11).

¹ – نصت المادة 46 من قانون 10/03 على أنه: "تلغى كل الأحكام المخالفة لأحكام هذا القانون
لاسيما المواد من 29 إلى المادة 34 من القانون رقم 10/03 المؤرخ في 19 يوليو سنة 2003 والمتعلق
بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة".

المجالات احمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس

-المحمية طبيعية: هي مجال ينشأ لغايات الحفاظ على الأنواع الحيوانية والنباتية والأنظمة البيئية والمواطن وحمايتها أو تجديدها¹، تهدف المحميات الطبيعية إلى المحافظة على العمليات البيئية (الايكولوجية) التي ترتبط باستمرار الحياة وبقاء الإنسان، ذلك من خلال حماية السلالات الحيوانية والنباتية، لاسيما المهدد منها بالانقراض في كامل التراب الوطني أو في جزء منه، وإعادة تكوين الأجناس الحيوانية أو النباتية ومواطنها، وحماية المساحات التي تلائم هذه الكائنات الحية والتكوينات الجيولوجية، أو الجيومورفولوجية أو النوعية البارزة، وصيانة توقف الحيوانات البرية في السبل الكبرى التي تسلكها طوال هجرتها أو تكوين هذه المخطات .تشجع الدراسات العلمية والتقنية التي تتعلق بالوسط المطلوب حمايته داخل حدوده الترابية وتطويرها²، كما تهدف إلى صيانة التراث الطبيعي والاستثمار السياحي البيئي للمحمية بالشكل الذي لا يؤثر سلبا على مكوناتها الحيوية .

- محمية تسيير المواطن والأنواع: هي مجال يهدف لضمان المحافظة على الأنواع ومواطنها والإبقاء على ظروف المواطن الضرورية للمحافظة على التنوع البيولوجي وحمايته (المادة 11 من قانون 02/11)

- الموقع الطبيعي: كل مجال يضم عنصرا أو عدة عناصر طبيعية ذات أهمية بيئية لاسيما منها شلالات المياه والفوهات والكثبان الرملية(المادة 12 من قانون 02/11)

- الرواق البيولوجي: كل مجال يضمن الربط بين الأنظمة البيئية أو بين المواطن المختلفة لنوع أو مجموعة أنواع مترابطة ويسمح بانتشارها وهجرتها ويكون ذلك المجال ضروريا للإبقاء على التنوع البيولوجي الحيواني والنباتي وعلى حياة الأنواع(المادة 13 من قانون 02/11).

¹ - المادة 10 من قانون 02/11.

² - المادة 1 من المرسوم 87 / 144 المعدل والمتمم.

- المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
- ب. كيفية تصنيف المجالات المحمية: يبادر الوالي أو رئيس المجلس الشعبي البلدي بإنشاء المجال المحمي بموجب قرار وعلى العموم هناك عدة دواعي تجعل من المناطق المؤهلة لأن تكون مجالات طبيعية محمية نذكر منها ما يأتي³ :
- عندما يتوفر في المنطقة نظام بيئي متميز (مجموعات حيوانية مستوطنة في الغابات المطرية).
 - عندما يوجد في المنطقة تنوع عادي لأنماط الحياة .
 - عندما يكون لشكل السطح أو للعوامل الجيوفيزيائية أهمية خاصة كوجود الينابيع أو مناطق جيولوجية فريدة .
 - عندما تكون المنطقة بحاجة لإجراءات لحماية العوامل الهيدرولوجية (التربة والماء).
 - عندما تكون المناطق ذات أهمية للسياحة البيئية (بحيرات، شواطئ، مناطق جبلية، حياة برية).
 - عندما تشتمل المنطقة على مواقع لها أهمية للبحوث العلمية.
- يرسل طلب التصنيف إلى اللجنة الوطنية للمجالات المحمية لإبداء رأيها والتداول حول اقتراح وجدوى التصنيف والموافقة على دراسات التصنيف¹، يتضمن هذا الطلب تقريراً مفصلاً يبين على الخصوص أهداف التصنيف المقرر والفوائد المرجوة منه وكذا مخطط وضعية الإقليم.
- يعهد بدراسة التصنيف على أساس اتفاقية أو عقود إلى مكاتب دراسات أو إلى مراكز بحث تنشط في ميدان البيئة والتنوع البيولوجي والايكولوجي على أساس الشروط المرجعية التي بادرت بها اللجنة .
- توضح دراسة التصنيف على الخصوص وصف وجرّد الثروة النباتية والحيوانية والمنظرية، وصف الظرف الاجتماعي والاقتصادي، تحليل التفاعلات المتعلقة باستعمال

¹ - أنظر، هنوي (نصر الدين)، المرجع السابق، ص 123 وص 124 .

² - أنظر، المادة 17 والمادة 22 من قانون 02/11.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
المجال من طرف السكان المحليين، تقييم الثروة وتوضيح الرهانات الرئيسية، تحديد العوامل
التي تشكل تهديدا للمجال المعني، اقتراح تقسيم المجال إلى مناطق وإعداد مشروع مخطط
يحدد الأهداف العامة والميدانية².

تتخذ تدابير المحافظة على المجال المحمي وحمايته عن طريق التنظيم. بمجرد الموافقة
على دراسة التصنيف وتحدد وثيقة التصنيف حدود ومساحة المجال المحمي، صنف المجال
المحمي، تقسيم المجال المحمي إلى مناطق، أحكام المحافظة على المجال المحمي وحمايته وتنميته
المتخذة تطبيقا لهذا القانون وقائمة الثروة النباتية والحيوانية الموجودة داخل المجال المحمي
المراد تصنيفه³.

يوافق على دراسة التصنيف من قبل اللجنة بموجب قانون بالنسبة للمحميات
الطبيعية الكاملة، وبموجب مرسوم بالنسبة للمجالات المحمية الأخرى، وبموجب قرار
رئيس المجلس الشعبي البلدي بالنسبة للمجالات المحمية المتواجدة داخل إقليم البلدية
المعنية، وبموجب قرار الوالي بالنسبة للمجالات المحمية التي تمتد على بلديتين أو أكثر،
وبقرار مشترك بين وزير الداخلية والجماعات المحلية ووزير البيئة بالنسبة للمجالات
المحمية التي تمتد على ولايتين أو أكثر⁴.

تحدد وثيقة التصنيف حدود ومساحة المجال المحمي المصنف وصنفه وتقسيمه إلى
مناطق وقواعد المحافظة عليه وحمايته وتنميته بالإضافة إلى قائمة الثروة النباتية والحيوانية
الموجودة داخل المجال المحمي المراد تصنيفه¹.

ينجم عن عملية تصنيف المجالات المحمية الآثار التالية :

- تحديد المجال المحمي ماديا عن طريق نصب يشكّل تمركزها ارتقا للمنفعة
العمومية .

¹ - المادة 26 من قانون 02/11.

² - أنظر، المادة 29 من قانون 02/11.

³ - أنظر، المادة 28 من قانون 02/11.

⁴ - المادة 29 من قانون 02/11 .

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس

- نقل حدود المجال المحمي في مخطط شغل الأراضي وفي المخططات التوجيهية للتهيئة والتعمير وكذلك الخرائط البحرية المعمول بها.

- خضوع إدخال كل نوع حيواني أو نباتي بصفة إرادية لرخصة من السلطة المسيرة بعد أخذ رأي اللجنة، من أجل عدم المساس بالأوساط الطبيعية والحيوان والنبات للمجالات المحمية .

- التخلص من الحيوانات والنباتات من أجل الحفاظ على استدامة النظام البيئي إلا برخصة من السلطة المسيرة بعد أخذ رأي اللجنة ووفقا للكيفيات المقررة عن طريق التنظيم.

منح قانون 02/11 للشخص المعنوي الخاضع للقانون الخاص المبادرة بتصنيف المجال المحمي الذي يتولى تسييره وفقا للمبادئ والإجراءات المحددة في هذا القانون².

2. نظام الترخيص :

يعد الترخيص أحد الأنظمة المتبعة من قبل الادارة لمباشرة بعض التصرفات غير المحظورة أو التي توصف بأنها مباحة حيث يعرف فقها على أنه ذلك الإذن المطلوب الصادر عن إدارة متخصصة لممارسة نشاط معين لا يمكن مباشرته إلا بالحصول على هذا الإذن، علما أن هذا الترخيص تمنحه الادارة بعد استيفاء شروط محددة قانونا³.

فبغرض تحقيق حماية خاصة لهذه المجالات أخضع كل نشاط أو عمل يقوم به الأفراد، من شأنه أن يغير حالة الأماكن أو مظهرها داخل الحظيرة الوطنية أو المحمية الطبيعية، إلى ترخيص خاص يسلمه الوزير المكلف بالطبيعة، إذ ينبغي على مالك القطعة الأرضية الموجودة داخل الحظيرة أو المحمية أن يرسل إلى الوالي المختص مذكرة يبين من خلالها طبيعة النشاط الذي يريد القيام به وأثره على الوسط المحمي، مع تصميم مفصل للموقع المزمع إدخال تغيير عليه، وتصميم عام للمنشآت المطلوب إنجازها والمناطق التي

¹ - أنظر، المادة 20 من قانون 02/11 المذكور سالفاً .

² - ماجد راغب الحلو: " قانون حماية البيئة في ضوء الشريعة"، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، سنة 2002، ص138.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
تشملها التعديلات، ودراسة تسمح بتقدير نتائج التعديلات التي تدخل على التراب
المحمي وعلى البيئة عموماً⁴.

يمكن للأشخاص استثناء القيام ببعض الأنشطة داخل المحمية الطبيعية الكاملة
وذلك وفقاً لنظام الترخيص المعمول به بشرط ألا تتعارض تلك الأنشطة مع الأهداف
المرجوة من إنشاء هذه المحميات وأن تحقق تلك الأنشطة غايات مفيدة ومهمة كأخذ
عينات نباتية أو حيوانية لأغراض مباحة ومسموح بها أو القيام بأنشطة منتظمة في إطار
البحث العلمي أو ذات الطابع الاستعجالي أو ذات أهمية وطنية إذ سمح بإقامة بعض
المشاريع ذات المنفعة الوطنية داخل المحمية الطبيعية الكاملة بعد الحصول على ترخيص من
مجلس الوزراء¹ مما يدل على أهمية هذه الصنف من المجالات المحمية وعلى حجم خطورة
الإضرار به.

نصت المادة 8 من نفس القانون 02/11 على أنه لا يرخص إلا بأخذ عينات نباتية
أو حيوانية أو أنشطة منتظمة من أجل البحث العلمي حال الاختلال بهذه الأحكام يعاقب
بالحبس من 6 أشهر إلى 3 سنوات وبغرامة مالية قدرها 200.000 دج إلى
2.000.000 دج.

أخضع المشرع عملية الإدخال بصفة إرادية لكل نوع حيواني أو نباتي لرخصة من
السلطة المسيرة بعد أخذ رأي اللجنة، من أجل عدم المساس بالأوساط الطبيعية والحيوان
والنبات للمجالات المحمية في حالة مخالفة هذه الأحكام توقع عقوبة حبسية من شهرين
إلى 18 شهراً وغرامة من مائتي ألف دينار إلى مليون دينار وفقاً لما حددته المادة 42 من
قانون 02/11.

كما أخضع أيضاً عملية التخلص من بعض الحيوانات أو النباتات لنظام الترخيص
من السلطة المسيرة بعد أخذ رأي اللجنة بهدف الحفاظ على استدامة النظام البيئي ووقع

¹ - المادة 22 من المرسوم 144/87 المذكور سالفاً .

² - المادتان 8 و9 من قانون 02/11 المذكور سالفاً.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
جزاءات على ذلك تمثلت في الحبس من 6 أشهر إلى سنتين وبغرامة من مائتي ألف دينار
إلى مليون دينار جزائري وفقا لما ورد في المادة 43 من قانون 02/11.
في نفس السياق يضيف القانون 05/14 المتعلق بالمناجم أنه لا يمكن الترخيص
بأي نشاط منجمي في المواقع المحمية باتفاقيات دولية أو بنصوص قانونية².

3. نظام الحظر:

حماية للميزات الطبيعية والثقافية والسياحة وتعزيزا للاستعمال المستدام للموارد
والأنظمة البيئية الطبيعية وتأمين التنوع البيولوجي بالمحميات الطبيعية تم حظر العديد من
النشاطات عليها أو بالقرب منها وفقا لما جاء في قانون 10/03 من خلال النص على
مبدأ المحافظة على التنوع البيولوجي الذي ينبغي بمقتضاه المحافظة على كل نشاط تجنباً
لإلحاق ضرر معتبر بالتنوع البيولوجي³، الذي يعززه مبدأ عدم تدهور الموارد الطبيعية .
كما أن قانون المحميات قد أخضع كل الأنشطة البشرية داخل أقاليم المحميات
الطبيعية للتنظيم ومن بين أبرز هذه النشاطات نجد نشاط البناء والتعمير الذي يشكل
تهديدا خطيرا جدا على التنوع الحيائي. يمثل هذه المناطق وينذر بتدهورها حيث ورد في
المادة 8 من قانون 02/11 من ضمن الأنشطة المحظورة في المحميات الطبيعية الكاملة كما
يلي:

- الإقامة أو الدخول أو التنقل أو التخميم،
- كل نوع من أنواع الصيد البري أو البحري،
- قتل أو ذبح أو قبض الحيوان،
- تخريب النبات أو جمعه،
- كل استغلال غابي أو فلاحي أو منجمي،
- كل أنواع الرعي،

¹ - أنظر، المادة 03 قانون رقم 05/14 المؤرخ في: 24/02/2004 المتضمن قانون المناجم، ج ر العدد 18.

² - المادة 3 من قانون 10 / 03 .

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس

- كل أنواع الحفر أو التنقيب أو الاستطلاع أو تسطيق الأرض أو البناء،
- كل الأشغال التي تغير من شكل الأرض أو الغطاء النباتي،
- كل فعل من شأنه الإضرار بالحيوان أو النبات وكل إدخال أو تهريب لأنواع حيوانية أو نباتية.

يتعرض المخالفين لهذه المادة إلى عقوبة سالبة للحرية تتمثل في الحبس الذي يمتد من 6 إلى 3 أشهر وبغرامة مالية تتراوح ما بين مائتي ألف دينار 200.000 إلى مليوني 2.000.000 دج¹.

حظر المشرع القيام بأي تغيير أو أي عمل من شأنه إحداث إخلال بتوازن المناطق الثلاث المشكلة للمجالات المحمية (المنطقة المركزية، المنطقة الفاصلة ومنطقة العبور) ومنع كل مساس بصورة مباشرة وغير مباشرة بالخصائص الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية والبكتيرية لأي مجال محمي كأن يتسبب شخص ما في تدهور المجالات المحمية عن طريق صب أو تصريف أو رمي أو تفريغ أو وضع لكل المواد التي تؤدي إلى تغيير في تلك الخصائص الجوهرية والحيوية .

ترتب على ذلك جزاء رادع من خلال نص المادة 44 لكن للأسف في الكثير من الأحيان تنتهك الخصوصية البيئية لهذه المناطق رغم الحماية الجنائية التي قررها المشرع من خلال نشاطات ورشات البناء المقامة بالقرب من هذه المجالات ومن خلال ما تفرزه البناءات الصناعية والتجمعات العمرانية من نفايات سامة تهدد التنوع البيولوجي داخل هذه الأوساط الطبيعية الفريدة .

خاتمة:

نخلص إلى القول بأن المشرع الجزائري قد أفرد نظاما قانونيا خاصا وقواعد حمائية خاصة للمجالات المحمية بعدما كانت مدرجة ضمن قانون حماية البيئة من خلال سنه لقانون حماية المجالات المحمية 02/11، مما يعكس التوجه الجديد نحو التنمية

¹ - المادة 39 من قانون 02/11.

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس
المستدامة لكافة الإقليم. بموجب حماية الأقاليم الحساسة والمناطق ذات الميزة الطبيعية
المتميزة والفريدة من نوعها .

تعرضنا من خلال هذا الموضوع إلى الإطار القانوني لهذه المجالات من خلال
التعرف عليها وعلى أقسامها وكيفية تسييرها نظرا للأهمية الأيكولوجية التي تكتسبها بما
تضمه من أنواع نباتية وحيوانية فريدة إذ تعد موطن للتنوع البيولوجي زيادة على
أهميتها العلمية، السياحية، الترفيهية والجمالية .

كما تطرقنا إلى الحماية المقررة لها بحكم ما ورد في قانون 02/11 حفاظا على
خصوصيتها البيئية من قبل المشرع عن طريق الاعتماد على نظام التصنيف حسب أهميتها
وبحظر العديد من الأنشطة المقامة عليها أو منحها مع ضرورة الترخيص بذلك ومن
خلال سن جزاءات ردعية تبدو فعالة نظمها من خلال المادة 38 إلى المادة 44 من ذات
القانون.

إلا أن الواقع العملي يؤكد على أن هذه المجالات تتعرض إلى تجاوزات
وانتهكات خطيرة تنذر بتدهور وضعها البيئي والاضرار بثرواتها الطبيعية حيث نجد أن
المشرع خص المحمية الطبيعية الكاملة على سبيل المثال بعناية خاصة مقارنة ببقية الأصناف
نظرا لتمييزها بعناصر فريدة ونادرة إلا أنه سمح في ذات الوقت بإقامة مشاريع التنمية ذات
المنفعة الوطنية والأنشطة ذات الطابع الاستعجالي هذا ما يضعف فعالية الحماية المقررة
لها.

فعلى الرغم من تدابير الحماية المتخذة التي مكنت إلى حد ما من حماية هذه
المجالات التي تحوي ثروة بيولوجية متنوعة وأنظمة بيئية هائلة إلا أنها تظل غير كافية
لضمان أقصى حماية؛ إذ تواجه العديد من الصعوبات مثل تدفقات المياه القدرة والنفايات
المتزلية والصناعية وأعمال التهيئة والتعمير التي تقضي على الحياة بهذه المناطق الحساسة من
الاقليم الوطني وتهدد باختفائها مثلما حدث للبحيرة السوداء بولاية الطارف بسبب
الضخ المفرط للمياه مع أنها كانت المأوى لنوع نادر من الطيور محمي قانونا.

زيادة على غياب الوعي المدني بأهمية هذه المجالات وغياب الرقابة القضائية الفعالة
على أدوات التهيئة والتعمير في هذا المجال على الرغم من نص القانون على إدماج كافة

المجالات المحمية في ظل التشريع الجزائري ----- أ. حسينة غواس

الفضاءات المحمية في وثائق التخطيط وهيئة الإقليم وفي التشريعات المسيرة لاستعمال الأرض مما أصبح يشكك في مدى فعالية القاعدة القانونية في ضمان الحماية الناجعة للمجالات المحمية وضمان استمراريتها لتبلي احتياجات الأجيال المستقبلية.

فمن أجل ضمان حماية وتنمية مستدامة لهذه المجالات نقترح مضاعفة العقوبات الجزائية المقررة على المخالفين للأحكام التي جاء بها قانون 02/11 بحكم أنها مجالات فريدة من نوعها وهشة من الناحية الايكولوجية مما يستدعي توفير حماية مضاعفة لها.

إصدار تشريع خاص بالمناطق الرطبة حماية لها من مظاهر التلوث نظرا لكثرتها إذ تتنوع ما بين مناطق رطبة ساحلية ومناطق رطبة برية وبذا تتعدد خصوصياتها وتتعدد وسائل حمايتها ما بين دولية ووطنية .

وإنجاز مخططات لتسييرها أو إصلاحها وإعادة تهيئتها وتأهيلها وتأطير كل نشاط بشري مدني كان أو اقتصادي قد يطلها مع إدراج كافة القطاعات الفاعلة جماعات محلية، مجتمع مدني، قطاع البحث العلمي والسكان المجاورين لهذه المجالات للمحافظة عليها واثمينها زيادة على تعزيز دور القضاء في توفير الرقابة القضائية المحكمة على هذه المجالات النفيسة ايكولوجيا.

جامع السيدة المندثر في مدينت الجزائر العثمانية
(دراسة تاريخية وأثرية)
د. لطيفة بورابث
جامعة الجزائر-2

الملخص:

تتناول هذه الدراسة جامع السيدة، الذي يعد من أهم المعالم الدينية في مدينة الجزائر العثمانية. وكان يقع قبالة دار الإمارة؛ لذلك كان يتردد عليه حكام الجزائر في تلك الفترة. وقد وصلتنا أخبار هذا المعلم، الذي لم يعد له أثر، من خلال وصف الأسير الإسباني (د. هايدو Diego De.Haedo) المؤرخ سنة 1581م، والمؤرخ الفرنسي ألبير ديفولكس (Albert Devoulx) له. إلى جانب ما ذكر عن أوقافه، ووكلاته، في بعض وثائق المحكمة الشرعية. كما أتاح لنا ذلك التعرف على هيئة الجامع، وموقعه قبل أن تهدمه الإدارة الفرنسية. والذي لم يبق منه إلا منبره الرخامي الموجود حاليا في الجامع الجديد (ق. 16م)، وأعمدته الرخامية التي وضعت كواجهة رئيسة لجامع المرابطين (ق. 11م) سنة 1836م، إلى جانب كتابة أثرية تحمل اسم مجدد الجامع والمحفوطة في المتحف الوطني للآثار القديمة والإسلامية.

وقد نقلت هذه الآثار إلى هذه الأماكن بعد تهديم الجامع من طرف الإدارة

الفرنسية سنة 1832م.

Summary:

The present study is dedicated to the mosque El Sayida, one of the most illustrious religious monuments of the city of Algiers under the Ottomans. This monument, which is situated in front of the house of council (Divan) was seen frequently at the time by the governors of the city. However, the notes that reached us, besides what registered in the documents of the legal court, such as the mandates and the houbous, came from the description made by the Spanish prisoner " Diego De Haêdo " in 1581 as well as that of the French historian " Albert Devoulx ". What remains today of the monument at the present day, is a

stand of sermon made of marble (Minbar) that has been moved towards « the Mourabitoun mosque » and fixed to the facade, right next to an inscription . The inscription is now exposed at the museum of antiquities and Islamic arts. These architectonic elements were moved towards the museum after the mosque was destroyed by the French administration in 1832.

تتناول هذه الدراسة جامع السيدة، الذي يعد من أهم المعالم الدينية في مدينة الجزائر العثمانية. وكان يقع قبالة دار الإمارة؛ لذلك كان يتردد عليه حكام الجزائر في تلك الفترة. وقد وصلتنا أخبار هذا المعلم، الذي لم يعد له أثر، من خلال وصف الأسير الإسباني د. هايدو (Diego De.Haedo) المؤرخ سنة 1581م، والمؤرخ الفرنسي ألبير ديفولكس (Albert Devoulx) له. إلى جانب ما ذكر عن أوقافه، ووكلائه، في بعض وثائق المحكمة الشرعية. كما أتاح لنا ذلك التعرف على هيئة الجامع، وموقعه قبل أن تهدمه الإدارة الفرنسية. والذي لم يبق منه إلا منبره الرخامي الموجود حالياً في الجامع الجديد (ق. 16م)، وأعمدته الرخامية التي وضعت كواجهة رئيسة لجامع المرابطين (ق. 11م)، إلى جانب كتابة أثرية تحمل اسم مجدد الجامع والمحفوطة في المتحف الوطني للآثار القديمة والإسلامية.

وقد نقلت هذه الآثار إلى هذه الأماكن بعد تقديم الجامع من طرف الإدارة الفرنسية سنة 1832م.

1- موقع جامع السيدة:

ونبدأ دراسة هذا المعلم الديني بتحديد موقعه في مدينة الجزائر التي شيدت فوق تل شديد الانحدار، وكانت على شكل مثلث، قاعدته ممدودة من جهة البحر، لذلك كانت تشبه في شكلها الخارجي سفينة ذات شراع أبيض، وتوجد قصبتها في أعلى التل، وينحدر عمرانها نحو البحر. أما أسوارها فتتماشى مع شكل هضبتها (المثلث). وتحتوي المدينة على عدد من الأبواب أهمها: باب عزون الذي كان مركز تبادل تجاري هام، لأنه من خلاله تدخل القوافل التجارية. ويعتبر مقرا للتجار الوافدين عليها، أما الباب

الثاني فهو باب الجديد، الذي يُفضي إلى قصر الحاكم بحصن القصبة الجديدة¹. والثالث هو باب القصبة والذي سمي بذلك لمجاورته قصر الداوي (القصبة)، والرابع هو باب الواد في الشمال الغربي، والخامس هو باب البحرية.²

ويمكن تقسيم مدينة الجزائر طوبوغرافيا أثناء الحكم العثماني إلى قسمين :
- القسم العلوي للمدينة الذي يُدعى بالجبل، ويحتوي على مساكن كثيرة إلى جانب أحياء خاصة بأصناف الحرف ومساجد الأحياء، ويتميز بشوارع ضيقة.³
- أما القسم السفلي من المدينة الذي أصبح مركزا للأعمال الإدارية الحكومية، فقد ضمّ معظم المباني الدينية، والمدنية، من بينها **جامع السيدة**. وأصبح هذا القسم يمثل مركز النشاط التجاري، حيث احتوى على أكبر شارع رئيس يمتد من باب الواد غربا إلى باب عزون شرقا، وتعود أهمية هذا الجزء من المدينة إلى قريها من الميناء.⁴
ويمكن تحديد موقع جامع السيدة من خلال عقد تقييس ورد في عقود المحكمة الشرعية بتاريخ أواخر شهر ربيع الثاني عام 1115هـ جاء فيه:

«الحمد لله بعد أن استقر على ملك المعظم الفخم المرعي المحترم السيد **صاري مصطفى ناظر المواريث المخزنية**. محروسة الجزائر وقت التاريخ ابن الحاج محمد التركي المذكور مالكا يلصق آخره بأول هذا إنشاء الله تعالى جميع السدس الواحد الشايح من جميع الحمام الكاين قرب سيدي محمد الشريف نفعا الله ببركاته أمين سند الجبل داخل البلد المرقوم المعروف بحمام ابن الأزعي المذكور معه حيث أشير بمضمن ما سطر في

¹ - وحصن القصبة الجديدة الذي شيّده حضر باشا سنة 1591م حسب الكتابة الأثرية العثمانية الموجودة على الباب الخارجي للحصن، (انظر: لطيفة بورابة؛ «الحصون الأولى بمدينة الجزائر العثمانية». ضمن أعمال الملتقى الدولي حول النظم العسكرية في بلاد المغرب منذ القدم إلى نهاية

العصر العثماني، ع05، عدد خاص، 2014، ص 280

² -Chevalier D'Arvieux; Mémoires du Chevalier D'Arvieux, t.5,Paris, MDCCXXXV,p.219-222

³ - André Raymond ; « Le centre d'Alger en 1830 ». In Revue de l'occident et de la Méditerranée, n° 31,1981, p.73

⁴ - Ibid

المشار إليه الاستقرار التام، اشهد الآن السيد مصطفى المذكور شهيداً على نفسه الكريمة أنه حبس جميع السدس الواحد الشايع من جميع الحمام المذكور على المسجد القريب من دار الإمارة المعروف بجامع السيدة....»¹

وكان قريباً من مؤسسة بيت المال، حيث ورد في عقد تجبّيس آخر لنفس الواقف، والمؤرخ بـ 1114هـ ما يلي: «الحمد لله بعد أن ملك المعظم الأجل الزكي الأفاضل السيد مصطفى آغا بن محمد التركي المذكور مشترى في الرسم المحقّق بالرسم الذي يلصق آخر كاغده بأول (..) إنشاء الله تعالى جميع الحانوت القريبة من بيت المال داخل محروسة الجزائر التي هي الآن في اعتماد الشاب مصطفى الجقماعي صانعة المذكور، حيث يشير بمضمّن ما سطر في المشار عليه الملك التام، أشهد الآن المالك السيد مصطفى آغا المذكور شهيداً هذا على نفسه الكريمة أنه حبس جميع الحانوت المذكورة على المسجد القريب منها المعروف بجامع السيدة....»²

ونظراً لموقعه قرب دار الإمارة كان حكام الجزائر، في الفترة العثمانية يترددون عليه³

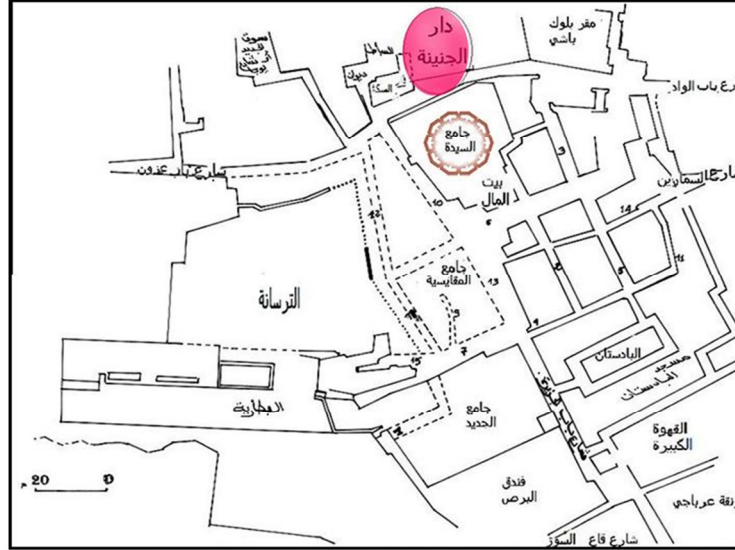
كما كان مكان اجتماع الأعيان وتجار مدينة الجزائر، والنظر في الاتفاقيات التجارية والتسعير.⁴

¹ - المحكمة الشرعية، الوثيقة، علبة رقم 141 رقم 22.

² - المحكمة الشرعية، الوثيقة، علبة رقم 141 رقم 20.

³ - A Devoulx, Op, Cit, p.152

⁴ - G. Delphin; Histoire des pachas d'Alger de 1515 à 1745, extrait du Journal Asiatique, Imprimerie Nationale, Paris, MDCCCXXV, - p. 172



شكل رقم (01): موقع جامع السيدة بالنسبة للمدينة عن/ أندري ريمون

2- التسمية:

ورد اسمه بهذه الصيغة- جامع السيدة- في المصادر التاريخية منها مؤلف قانون أسواق مدينة الجزائر (1107-1117هـ / 1695-1705م) لمتولي السوق عبد الله محمد الشويهد الذي كتب عنه ما يلي: «...شيوخ البلد حيث أرسل إلينا الداوي بابا أحمد أنا عبد الله محمد بن الحاج يوسف الشويهد وسليمان شيخ البلد والسيد أحمد بن الفاسية والأمين وأمرنا بأن نجتمع ونستخلص هذه القيمة من مختلف الصنائع مرة واحدة، فاجتمعنا كلنا في جامع السيدة ... وذلك عام 1108هـ 1696م»¹

وورد ذكره بنفس الاسم في مذكرات نقيب أشرف الجزائر لأحمد الشريف الزهار (1196-1289هـ/1781-1872م)، حيث كتب عندما تحدث عن ولاية علي باشا، في شوال 1232هـ «وفي يوم من الأيام، وكان يوم الجمعة، بعث الداوي علي

¹ - (عبد الله بن محمد) الشويهد؛ قانون أسواق مدينة الجزائر (1107-1117هـ / 1695-1705م) - تحقيق وتقديم وتعليق ناصر الدين سعيدوني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2006، ط1، ص 93

خوجة¹ إلى شيخ البلد، وأمره بأن يأمر أهل الصنائع البلدية، ولم يكن فيهم أحد من الأتراك، يأمرهم بأن يصلوا المغرب بجامع السيدة، الملاصق لدار الملك، ويقفون هنالك إلى أن يأتيهم أمره.² كما جاء باسم جامع السيدة في عقود المحكمة الشرعية التي تم إدراجها في هذه الدراسة.



صورة رقم (02): موقع جامع السيدة بالنسبة لدار الإمارة في مدينة الجزائر

عن/ ألكسندر جيني

3- تاريخ تأسيس جامع السيدة:

اختلف المؤرخون حول تاريخ تأسيس جامع السيدة. فنقيب أشرف الجزائر أحمد شريف الزهار كتب في مذكراته عند حديثه عن ولاية محمد باشا المجاهد (1197هـ— / 1782م) في الفصل الذي سماه الحرب الثانية مع اسبانيا:

«لما كانت سنة 1197هـ قدم الأسبان للمرة الثانية مثل المرة الأولى³ ... وصاروا

¹ - حكم في شوال 1232هـ / 1816م، وكان من أشهر الحكام العثمانيين في الجزائر بفضل الإصلاحات التي قام بإدخالها على النظام العثماني في الجزائر. ولكن المنية عجلت به، بعد إصابته بمرض الطاعون ولم تمكنه من إتمام مشروعه، (انظر: أحمد شريف الزهار؛ مذكرات أحمد شريف نقيب أشرف الجزائر (1168-1246هـ/ 1754-183م)، تحقيق، أحمد توفيق المدني، الشركة الوطنية

للنشر والتوزيع، الجزائر 1980م، ص 131

² - (أحمد شريف) الزهار؛ نفسه، ص 132

³ - كان قصف مدينة الجزائر من طرف الأسبان في سنوات 1783م، و1784م. حيث جمعوا وجهزوا لهذا القصف 60 زورقا مسلحا بالقنابل، وبالمقابل لم تكن مدينة الجزائر في هذه الفترة مدعمة بوسائل دفاع قوية، حيث كانت تقتصر على البطاريات ومنجنيق، وبعض الزوارق المسلحة بالمدافع

يرمون البومبة، ... وفي ذلك اليوم تهدم الجامع الذي بناه محمد باشا وهو جامع السيدة، وقد تسمى على اسم التي بنته وهي بنت مولاي الناصري¹ ملك بجاية، لعله كانت هناك قرية ولم يكن بها مسجد، فبنته للخطبة، وكان مالكيها، فلما بنيت البلاد وضعت دار الإمارة بإزائه، وجعلوا له إماما حنفيا.²

ويضيف نفس المصدر أنّ جامع السيدة قام بتجديده محمد باشا³ بعد أن هدمته

الحجرية. بقي الأسبان يقصفون المدينة من بعيد، حيث وصلتهم المؤن، ولما وصلت المؤن للأسبان تقدموا إلى الأمام قليلا بسبب كثافة الضباب والدخان المتصاعد من بطارياتها. وبدأ قنابلهم تسقط على كل المدينة، ودام مدة القصف 8 ساعات؛ (انظر:

Aperçu historique, statistique et topographique sur l'etat d'Alger à l'usage de l'Armée expéditionnaire d'Afrique, 2eme édition, Paris, 1830, p.p 62 et 63

¹ - الناصر بن علناس الحمادي مؤسس مدينة بجاية سنة 460هـ - 1067م، وذلك قبل رحيل الحماديين من القلعة، حيث قام بإحاطة المدينة بسور وشيّد قصر اللؤلؤة، ومباني ضخمة وسماها الناصرية، (أنظر؛ رشيد بورويبة؛ الدولة الحمادية: تاريخها وحضارتها، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، 1977م، ص 58، وعبد الكريم عزوق، المعالم الأثرية الإسلامية ببجاية ونواحيها (دراسة أثرية)، دكتوراه دولة في الآثار الإسلامية، جامعة الجزائر، معهد الآثار، 2007-2008، ص 6)

² - الزهار (أحمد شريف)، المصدر السابق، ص، 31 و32.

³ - يعتبر محمد باشا بن عثمان (1179هـ - 1205هـ / 1766م - 1791م) من أشهر دايات الجزائر، تمكن بعد وصوله إلى الجزائر من الانضمام إلى هيئة الخواجات نظرا لمعرفته الكتابة والقراءة، ثم ارتقى في المناصب إلى أن ولاه علي باشا خزناسيا لديه. وذكر شريف الزهار نقيب أشرف الجزائر في مذكرته في ذكره لولاية محمد باشا؛ " لما مرض علي باشا الملقب ببوصباغ، نادى وزرائه وجمعهم: وهم الخزناسي وآغا العرب، وخوجة الخيل، ووكيل الحرج ووكيل بيت مال المسلمين وأوصاهم بولاية محمد باشا، " . ومن أهم أعماله المعمارية بنائه للأبراج عديدة منها برج السردين، وبرج الجديد، وبرج رأس عمار، كما عمل على جلب المياه من خارج مدينة الجزائر (الحامة، والقبة)، ووزعها على العيون والمنشآت العامة، واعتنى بالصهاريج والآبار، وأوقف عليها أوقافا لخدمة وصيانة مجرى الماء. من خلال استقراء وثائق المحاكم الشرعية تبين مدى اهتمام الداوي محمد باشا بن عثمان بالمنشآت الدينية والعسكرية، والمرافق العامة. (أنظر؛ أحمد شريف الزهار، المصدر السابق، ص 24 و57.

قنابل الإسبان في القرن الثاني عشر الهجري، الثامن عشر الميلادي، وزينه بأعمدة رخامية، وكسا حيطانه بالزليج، حتى لا يرى البياض بداخله إلا المنبر وأعراص الرخام. وهذا ما تؤكدته الكتابة الأثرية المكتوبة بخط النسخي الشرقي على لوحة رخامية، (صورة رقم 3) هذا نصها:

حبذا آثار جليل مشيدا*
ونعم الخير قد ابتنى مؤكدا*
أميرنا صاحب الفضل محمد باشا// اتقن بتصويب قبلته مسددا*
لحديث قيل ان في الجنة بيتا*
قد نالها من بنى لله تعالى مسجدا//



عن المتحف الوطني للآثار القديمة والإسلامية

وهو ما تؤكدته الوثيقة المؤرخة في ربيع الأول سنة 1198هـ، 24 جانفي إلى 2 فيفري 1784م، التي ذكرها المؤرخ ألبيرديفولكس (A.Devoulx)، وقد جاء فيها: «... الحانوت المجاور لمسجد السيدة، والقريب من دار الإمارة، وقبالة دار السكة، أصبح حاليا مدخل المسجد المسطور، الذي قام بتجديده المعظم، المحترم، المبجل محمد باشا».¹ هذا ويبدو من خلال وثيقة مؤرخة عام 972هـ أن جامع السيدة قد خصصت

ويوسف أمير؛ أوقاف الدايات بمدينة الجزائر وفحوصها من خلال سجلات المحاكم الشرعية، (1081هـ - 1246هـ / 1671م - 1830م)، شهادة الماجستير في التاريخ الحديث، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2009 - 2011، ص 85)

¹ - (A).Devoulx ;Les édifices religieux de l'ancien Alger,Alger,Typographie Bastide,pp.153

له أوقاف، قبل هذا التاريخ بـ 36 سنة، وبناءً على ذلك فإن جامع السيدة كان قائماً قبل سنة 1536م، وكان يشرف عليه وكيل. وهذا نص الوثيقة:

«الحمد لله الذي أشهد به من يتسمى عقب تاريخه شاهداً، بمضمونه أنه يعرف المرحوم بكرم الله تعالى الشيخ أحمد بن سالم سلمون الأندلسي معرفة كافية معتبرة شرعاً يشهد بها ويشهد مع ذلك أنه كان في قائم حياته رحمه سابقاً عن تاريخه بنحو ستة وثلاثين عاماً غرس الموضع المعروف بالرقابع من أحباس جامع السيدة الكاين خارج باب الوادي أحد أبواب الجزائر الخروسة (كذا) لذي يحده من بعض جهاته طيفة من تاجلبانت ومن بعض جهاته بالجنة المعروفة بالكريمة المعروفة لديهم يمثل المعرفة المذكورة بإذن من ناظر أحباس إذ ذاك، وهو الشيخ المكرم المرحوم سعيد بن أحمد الشريف الحمزي على سنة المعاوضة وحكمها، وعلى أن يكون له نصفها بعد تمام غراستها وإطعامها وللحبس نصفها الآخر يغرسها كرماً وأشجاراً مختلفة وكمل غراستها وصار بذلك شريكه مع الحبس فيها وجميع حقوقها وحدودها وحرمتها ومنافعها ومرافقها الداخلة فيها والخارجة عنها (كذا) و نسب قديماً وحديثاً إليها نصفي على السواء والاعتدال لا مزية لأحدهما على الآخر وصار المعلم أحمد المذكور يخدمها ويقوم بها في جميع مؤتمها على نيلا المسافات في نصف الحبس المذكور ويعطي واجب الحبس لناظره في كل عام مدة أعوام إلى أن توفي إلى عفو الله وورث ورثته وصار في الورثة المذكورين يقومون بجميع مؤتمها كمورثهم المذكور ويعطي مناب الحبس لناظره حتى الآن ويجوز الموضع المذكور بالوقوف عليه. متى دعي إلى ذلك وعلى ذلك كله بمضمونه قيد شهادته هنا مسولة منه بتاريخ أواخر جمادى الأخرى عام إثنين وسبعين وتسعمائة. وفقه الله تعالى والشيخ شهد به محمد بن سعيد الجوهرت، شهد به الشيخ ... خصاب بن عاشير الندلسي.

الحمد لله أعلم باستغلاله نيابة عبد الله تعالى»¹

¹ - المحكمة الشرعية، العلبة 194، الوثيقة 67

4- وكلاء جامع السيدة:

أسندت مهمة تسيير المؤسسات الدينية في مدينة الجزائر، في العهد العثماني إلى وكيل¹، يكون مسؤولاً عن صيانتها وتسيير مداخيلها.

ومن أقدم الوكلاء الذين تولوا الإشراف على جامع السيدة وأوقافه: المرحوم سعيد بن أحمد الشريف الحمزي².

وحسب وثائق المحكمة الشرعية تولى هذا المنصب سنة 1114هـ. الأمين السيد الحاج إبراهيم الصباغ ابن الحاج حميدة والسيد الحاج حسن آغا ابن التركي³.

وحسب ألبير ديفولكس يكون قد تولى الإشراف على جامع السيدة: حسين بن مصطفى في سنة 1074هـ / 1663م-1664م. والحاج علي بن علي، والحاج محمد بن الحجام سنة 1090هـ-1679م-1680م⁴.

مصاريف جامع السيدة:

أشارت وثيقة⁵ من سجلات البايليك إلى مصاريف جامع السيدة. وهي عبارة عن كشوف حسابية تتعلق بمصاريف مساجد الأحناف⁶. وفيما يلي جدول يبين الأجر الشهري لخدام جامع السيدة:

¹ - يشرف الوكيل على الأجاس، ويتسلم عناءها ومحصلها، ويقوم بصيانتها، وتسيير أمورها، بمساعدة مجموعة من الشواش، ويخصص له مقابل عمله أجرة محددة من عائد الأوقاف، (للمزيد من التفاصيل انظر؛ ناصر الدين سعيدوني؛ ورقات جزائرية، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ط1، ص 239)

² - ذكر ديفولكس أنه في سنة 972هـ / 1564م، كان يشرف على جامع السيدة سعيد بن أحمد الشريف الحمزي، غير أن قراءة متمعة لعقد تحبيس المؤرخ لسنة 972هـ (السالف الذكر)، يبين أن هذا الوكيل تولى مهامه كوكيل للمسجد قبل هذا التاريخ بنحو 36 سنة أي ما يعادل سنة 1528هـ، (أنظر؛ المحكمة الشرعية، العلية 194، وثيقة 67)

³ - المحكمة الشرعية، الوثيقة 20، العلية 141 والمحكمة الشرعية، الوثيقة 22، العلية 141.

⁴ - Devoulx, Op, Cit, p.155.

⁵ - المحكمة الشرعية، العلية 21، وثيقة رقم 6.

⁶ - وهي جامع صفر، وجامع كجاوة، وجامع الجديد، وجامع خضر باشا، وجامع شعبان خوجة،

الخطيب	15 ريال	الشريف فراش وكناس	4 ريال وأربع أثمان	باش مؤذن	6 ريال
الإمام	12 ريال	درس	9 ريال	الحزابون	18 ريال
الشغال	15 ريال	درس	10 ريال		
المؤذنون بالسدة	24 ريال	درس	10 ريال	مرحاض	4 ريال وأربعة أثمان
مؤذن	8 ريال وأربع أثمان	درس مع زوال	12 ريال وثماني أثمان		
بن عشون (فراش)	2 ريال وست أثمان	بن غرناوط حزاب مكتب	6 ريال		

المجموع 155 ريال وست أثمان

وهي مصاريف جامع السيدة خلال أربع أشهر ونصف: 700 ريال وسبع أثمان

5- جامع السيدة في الكتابات الأوروبية:

يُعتبر وصف الأسير الإسباني هايدو (Haedo) المؤرخ سنة 1581م، والمؤرخ الفرنسي ألبير ديفولكس من أقدم ما وصل إلينا عن هذا الجامع الذي لم يعد له أثر، إلى جانب ما ذكر في بعض المصادر التاريخية. وما بقي من الكتابات الأثرية.

حيث ذكر الأسير هايدو «... فضلا عن البطاريات والحصون، كان يوجد في مدينة الجزائر معالم جديدة بالذكر والإشادة بها، أهمها المساجد الذي يوجد منها المئات الكبيرة والصغيرة، المسيرة من طرف المرابطين. هذه المساجد بنيت من طرف الأندلسيين والأتراك والأعلاج، وأوقفوا عليها أوقافا كبيرة، للحفاظ عليها من الاندثار من خلال صيانتها، وترميمها، ودفع أجور عمالها وأغلب هذه المعالم بنيت بواسطة القباب محمولة

على عقود، وأعمدة رخامية منقوشة»¹

ويضيف هايدو أن عدد هذه المساجد الرئيسية هي سبعة مساجد² والمسجد الثالث منها قريب من قصر الباشاوات وداخل سوق الخضر، وكان الحكام يصلون فيه صلاة الجمعة. وهو جامع السيدة محور هذه الدراسة.

وقدّم المؤرخ الفرنسي ألبير ديفولكس (ت 17 نوفمبر 1876م)³، وصفا آخر للجامع، واستعان في وصفه على أوغست لودريه A. Lodoyer، الذي كان عضوا في الجمعية التاريخية الجزائرية⁴، لأن ديفولكس كان صغير السن عند هدم جامع السيدة في سنة 1830م: «... كان المظهر الخارجي للمسجد بسيط، على شكل كتلة غير محدودة تقريبا، يطوقه عدد كبير من المنازل المترصة، والمدججة فيما بينها، دون تماثل، تحجب رؤية السماء.

وكان للجامع السيدة باب واحد من الخشب، ذات تقاسيم صغيرة ملونة بألوان مختلفة، يعلوه إطار رخامي أبيض منحوت مشكلا عقدا. وكان هذا المدخل في الجهة الغربية، وتقريبا مقابل المدخل الرئيس لقصر الباشاوات، في الزاوية التي تشكل اليوم أقواس واجهة فندق الإيالة.⁵

وتحتل مئذنة الجامع الزاوية الشرقية، وبالتالي في الجهة المواجهة لباب المدخل،

¹ - (F.D) Haedo; « Topographie et histoire générale d'Alger». In revue Africaine, traduit par Monnereau et Berbrugger(A), 1871, p382 et 383

² - المسجد الأوّل هو الجامع الأعظم الذي بناه المرابطون في القرن الحادي عشر الميلادي، والمسجد الثاني هو الجامع القديم، ثم سمي بالمسجد القشاش نسبة إلى أحد أثرياء الأندلسيين الذي قام بتجديده، ويرجح بنائه إلى سنة 1579م، والمسجد الثالث هو جامع السيدة محور هذه الدراسة، والمسجد الرابع هو مسجد سيدي الرهي أو مسجد بن كمخة، الذي يقع قبل الوصول إلى باب الواد قبالة مسجد

علي بتشين، وأنه كان موجود قبل سنة 1581م، أنظر؛ (F.D) Haedo, Op, Cit, p 383

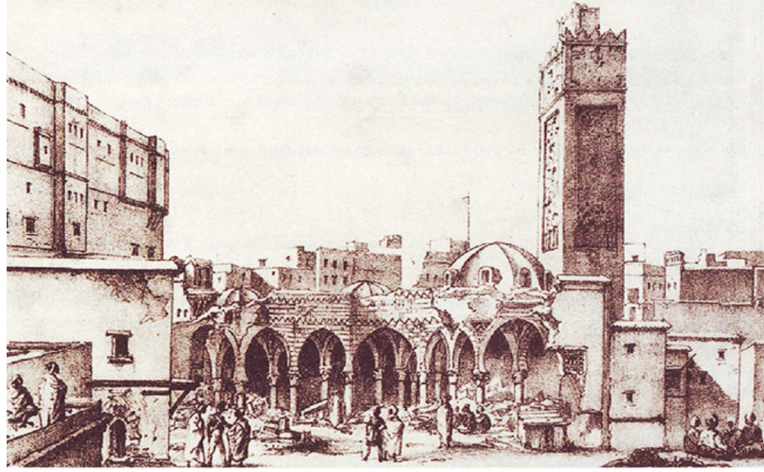
³ - كان محافظ الأرشييف العربي لإدارة أملاك الدولة بالجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر.

⁴ - أسسها الفرنسيون سنة 1855م، (أنظر؛ أبو القاسم سعد الله؛ تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، (1830-1854)، دار الغرب الإسلامي، ط2، 2005، ص 13)

⁵ - A.Devoulx, Op, Cit, p154

وكانت مؤطرة في الجهة العليا بطنف أو حاشية من البلاطات الخزفية المطلية، بالألوان الخضراء، والصفراء، والبيضاء.¹

أما المظهر الداخلي للجامع فهو آية في الجمال والإبداع الفني، فبيت الصلاة تعلوها قبة أنيقة، وتحمل رسومات مبتكرة. هذه القبة موضوعة على الأروقة الجانبية للجامع بواسطة عشرين عمودا من الرخام الأبيض. وهي الأعمدة الرخامية التي استعملت بعد تدمير الجامع سنة 1832م في إنشاء رواق خارجي للمسجد الأعظم² سنة 1837م. ويضيف ديفولكس أن الأروقة الجانبية للجامع السيدة استعملت بدورها من اليمين إلى اليسار كمقصورات خاصة بالحكام، وهي مزدانة بدرابزين خشبية منقوشة بطريقة دقيقة. وهذه المقصورات ذات قبيبات مزخرفة بالأرابيسك بأسلوب راقى رفيع. وكتبت على رقبة القبة الرئيسية للجامع آيات قرآنية بحروف كبيرة، باللون الذهبي على شكل خراطيش (Cartouches)³.



صورة رقم (3): تدمير الفرنسيين لجامع السيدة سنة 1832م

¹ - Ibid

² - بني يوسف بن تاشفين المرابطي المسجد الكبير في القسم السفلي من المدينة عام 590هـ /1096م، انظر؛

(R) Dokali : Les mosquées de la periode Turquie à Alger, SNED, ALGER, 1974, p.15

³ - A.Devoulx, Op, Cit, p. 154

والجدير بالملاحظة أنّ ألبير ديفولكس لم يصف منبر الجامع الذي مازال موجودا إلى يومنا هذا في الجامع الجديد، والذي يعتبر تحفة فنية بين منابر مساجد مدينة الجزائر. ولم يتعرض للمدرسة الملحقة به، والتي ورد ذكر مؤسسها وكيفية بنائها، وذلك بعد موافقة **قائم مقام** وقت ذاك وهو أبو العباس السيد أحمد بن بلال التركي، إذ نقرأ في نص عقد تحييس مؤرخ بأواخر شهر جمادى الثانية من عام 1112هـ ما يلي: «...أراد الناظر المواريث المخزنية بالبلد المذكور وهو **المعظم صاري مصطفى آغا بن تركي** أن يتقرب إلى الله ببناء **مكتب لتعليم الصبيان** وغيرهم بأعلى الخانات المذكور من ماله خاص به، رغبة في الأجر والثواب من ملك الوهاب، وطلب من ولاء إليه النظر في أمور المسلمين بالبلد المذكور وقت التاريخ وهو **المعظم الأرضي الثقة المرتضى أبو العباس السد أمد بن بلال التركي قائم مقام** هو الآن بالبلد المسطور أن يأذن له في بناء المكتب المذكور في أعلى الخانات المذكور وبعد إتمام بنائه إنشاء الله يكون وفقا على من يعلم فيه الصبيان وغيرهم قراءة كتاب الله العظيم فأجابه إلى ذلك أسعده الله وأذن في بناء ما ذكر...»¹ ويتضح مما تقدم أن مصطفى آغا يعتبر من أهم النظار الذين تولوا الإشراف على مؤسسة بيت المال²، حيث تولى منصب النظر في مؤسسة بيت المال في الفترة الممتدة ما بين 1106هـ - 1118هـ / 1694م - 1706م، وأشرف خلالها على بيع أملاك المتوفين من غير وريث شرعي، والأملاك التي تمت مصادرتها.

6 - الآثار الباقية من جامع السيدة.

أ- المنبر الرخامي.

في سنة 1832م، قرّرت الإدارة الفرنسية نقل منبر جامع السيدة إلى الجامع

¹ - المحكمة الشرعية، علبة 58، وثيقة رقم 145 .

² - هي إحدى المؤسسات الهامة وقتئذ بمدينة الجزائر، يتصدرها موظف يقع اختياره من العنصر التركي يدعى "بيت المالجي"، وتمثلت مهمته في النظر على شغل المواريث المخزنية، وبيع ما هو على ملك بيت المال من الدور، والأراضي والأجنحة داخل الجزائر وخارجها. ويساعده قاض وموثقان، وكاتب ضبط ومسجلون، انظر؛ - عائشة غطاس؛ الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر 1700 - 1830

مقاربة اجتماعية - اقتصادية، المؤسسة الوطنية للاتصال النشر والإشهار - الرويبة، ص. 79

الجديد¹، بعدما تمّ هدم الجامع .

ويمثل منبر جامع السيدة آية في الجمال والإبداع الفني. فهو مصنوع من الرخام الممتاز ذي اللون الأبيض الناصع الذي تقل فيه التعرقات والشروخ. وقد جاء على شكل قطع أو وحدات، ركبت وألصقت ببعضها بواسطة مسامير حديدية. ويمتاز هذا المنبر بتعدد التشكيلات الفنية ذات الطراز الباروكي²، التي جاءت داخل وحدات أو أقسام غير متساوية الحجم. وأيضاً كثرت فيه الفواصل المثلثة في الأطر، والأشرطة المتعددة، لذلك يمكن تفصيلها كما يلي:

التصميم العام للمنبر وهو عبارة عن ريشتين: والتي تقدر أبعادها بـ (244سم X 221.5سم)، ويبلغ سمكها 9سم. كما يتكون من جلسة للخطيب يبلغ طولها 90.5سم، وعرضها 56سم .

يحتوي المنبر على باب معقود بعقد حدوي يبلغ ارتفاعه 118سم، ويرتكز على دعامتين: يقدر طولها (244سم)، وسمكها (12.5سم)، ومزخرف بتشبيكات نباتية ملتوية. متمثلة في ثلاثة أشرطة، تقدر أبعادها بـ (66.5سم X 77.5سم) تفصلها عن بعضها البعض خطوط مستقيمة. وهي كالتالي:

الشريط الأول (السفلي): عبارة عن زخرفة نباتية قوامها ورقة الأكانتس³ (والتي

¹ - يقع الجامع الجديد بالقصبة السفلى، بني سنة 1070هـ / 1660م - 1661م، وهذا حسب الشريط الكتابي على الجص الموجود في الجهة اليسرى من الخراب نصه: «الحمد لله وحده من يتعرف بسبب طلوع المسجد وكيله الحج حبيب وقامه سنة 1070» .

² - وقد أطلقت عليه هذه التسمية لأنه يتميز بعناصر زخرفية شاذة، كما يعني أصل الكلمة، وهو اللؤلؤة غير المهذبة وغير العادية أي المشوهة. ويطلق لفظ الباروك للدلالة على طراز فني يتميز بكثرة الزخرفة، والإفراط فيها وبالكتل الزخرفية، والتشكيلات الفنية المعقدة، انظر:

- Arseven, C.E, Les arts décoratifs Turcs, Milli Egitim, Basinevi Istanbul, (S.D). p. 70

³ - تدرج استعمال ورقة الأكانتس من عصر إلى عصر، ففي العصر اليوناني عرفت أنماطاً شكلية متعددة ومتشعبة، وأدخلت في العصر الروماني ضمن العناصر الأساسية في تزيين التاج الكورنثي، وبعدها انتقلت إلى فنون أخرى مثل الساسانية والبيزنطية مواصلة طريقها من الرواج لتصل في النهاية

أخذت شكل زهرة الزنبقة) مزدانة بعنصر الهلال الذي يعتبر أحد رموز الدولة الإسلامية، خاصة في الفترة العثمانية. تفرعت منها مراوح ومدت بالتماوج حسب مساحة الشريط، وذلك اعتماداً على التماثل والتدابر. وتتضح بداخلها جزئيات دقيقة جداً. أما الشريط الأوسط؛ فهو عبارة عن زخرفة كتابية على شكل حقل، بينها فواصل نباتية على شكل زهرة الزنبقة تنبثق منها فروع نباتية دقيقة. كتبت بخط النسخ. وتتكون الكتابة من:

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله¹

وتتخلل هذه الكتابة علامات الإعجام والتشكيل.

وجاء الشريط الثالث على شكل مثلث مفصص الأطراف يحتضن لفائف من المراوح ذات سيقان لورقة الأكانتس المحورة أو سيقان زهرة القرنفل²، مركبة، متناظرة، ذات اللون الأصفر الذهبي.

نصعد إلى جلسة الخطيب بواسطة درج صاعد إلى الأعلى متكون من تسع درجات يبلغ طول الدرجة القائمة 29 سم وعرضها 57 سم. والدرجة النائمة: طولها 15 سم وعرضها 57 سم.

وتبلغ أبعاد جلسة الخطيب 90.5 سم طولاً، و56 سم عرضاً، وهي عبارة عن

إلى الفن الإسلامي، (أنظر؛ - لطيفة بورابة؛ التصوير في سقوف المنشآت المدنية في العهد العثماني بمدينة الجزائر والمدن السورية (حلب ودمشق)، دراسة أثرية فنية، رسالة دكتوراه في الآثار الإسلامية، معهد الآثار، جامعة الجزائر، 2009، ص 160)

¹ - القرآن الكريم، سورة هود، الآية 88

² - أعطي اسم القرنفل من طرف الأتراك، فحسب المؤرخ التركي أرسفان هي زهرة مجهولة المصدر، وتكون قد جاءت من إيران أو الصين. غير أن المصادر الإسلامية ذكرت تسمية القرنفل كأحد أهم المستوردات من بلاد الشرق الأقصى، حيث كانت تجلب من أندونيسيا وبالذات من سومطرة، أنظر؛

- لطيفة بورابة؛ التصوير في سقوف المنشآت المدنية في العهد العثماني بمدينة الجزائر والمدن السورية (حلب ودمشق)، دراسة أثرية فنية، رسالة دكتوراه في الآثار الإسلامية، جامعة الجزائر، معهد الآثار،

2009، ص ص 172-173

مساحة مربعة الشكل، ذات سقف مربع، مزين بالشرافات¹. نحتت بوسطه ورقة الأكانتس بكل تفاصيلها. ويرتكز السقف على أربع أعمدة صغيرة ملساء بدون قواعد، أما تيجانها فكانت من الطراز الأيوبي.

ويعلو سقف جلسة الخطيب شكل مخروطي من ثمانية أضلاع، مزدانة بأوراق الأكانتس، أما ريشتي المنبر فيمكن تقسيمها إلى مساحات زخرفية مميزة عن بعضها البعض، نفذت بطريقة الحفر البارز. ونظرا لتشابه الريشتين اليمنى واليسرى في الزخرفة سنقتصر على شرح واحدة منهما:

أخذت ريشة المنبر شكل مثلث قائم الزاوية، يتكون من عدّة وحدات: المساحة الأولى جاءت على شكل خطين مستقيمين يبلغ عرضهما 53سم، وطولهما 283سم، يحتضن هذان الخطان زخرفة يبلغ عرضها 35، 5 سم، قوامها ورقة الأكانتس المحورة، وأشكال هندسية ذات الشكل المخروطي، الذي يشبه الدرازين. أما المساحة الثانية فهي عبارة عن مثلث قائم الزاوية (185سم X 240سم)، بداخله مثلث صغير (128سم X 104سم)، نقش في تشبيكات نباتية تنطلق من محور رئيسي هو عبارة عن ورقة الأكانتس محورة، وتطوقها بالاستدارة مراوح رشيقة ملتوية دون أن تتشابك فيما بينها. ملئت بها المساحات حول المثلث. أمّا الشريط الخارجي المطوق لهذا المثلث الصغير فزخرف بواسطة المراوح. أما القسم السفلي من المنبر الذي يقدر طوله ب 221، 5 سم فهو عبارة عن صف من العقود المحمولة على دعائم.

¹ - وتسمى أيضا عرائس السماء، وهي عناصر زخرفية لازمت العمارة الإسلامية منذ فتراتها المبكرة، وهي تحمل دلالة فنية جمالية بالدرجة الأولى، وفكرة إنشائية تشير إلى النهاية العلوية للجدران في الدرجة الثانية. وقد حوّل الفنان المسلم هذا العنصر الهندسي عن وظيفته المعمارية، إلى عنصر فني جمالي محض، واستعمل في التزيين على مختلف المواد، كالزخارف المحفورة في الجص والرخام والحجر والخشب والمعادن. وهي ذات أصل ساساني فارسي؛ (انظر؛ لطيفة بورابة «نماذج من الزخرفة الهندسية في عمارة جامعي أبي مدين والحلوي بتلمسان. ضمن أعمال ملتقى دولي بتلمسان 2011، تلمسان بين التراث العمراني والمعماري والميراث الفني، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ج1، ص243



صورة رقم (4): المنبر الرخامي لجامع السيدة
(الموجود في جامع الجديد)

ب- الأعمدة الرخامية:

بعد هدم جامع السيدة من طرف الإدارة الفرنسية، نقلت أعمدته الرخامية سنة 1836م إلى جامع المرابطين، ووضعت على الواجهة الرئيسية له. يبلغ عدد هذه الأعمدة حاليا ثمانية عشر (18) عمودا صغيرا و(18) عمودا كبيرا، وهي من الرخام الأبيض الناصع. وتتكون هذه الأعمدة من ثلاثة أجزاء رئيسية هي القاعدة والبدن والتاج، وترتفع فوق التاج وسادة مسطحة الوجهين (القرمة) والتي يرتفع فوقها العقد (أو الحدارة)¹.

1- الأعمدة الكبيرة:

يبلغ عدد الأعمدة الرخامية الكبيرة ثمانية عشرة عمودا، وتتكون من:

- **القاعدة:** وهي الجزء السفلي الذي يقوم عليه البدن، يبلغ طولها 65سم وارتفاعها 33سم.
- **البدن:** وهو أكبر وأهم عنصر في العمود، أسطوانى الشكل، يبلغ طوله 330سم. وقطره 50سم.
- **التاج:** تقدر أبعاده بـ 80سم X 65سم، وقطره بـ 50سم. يتألف من صف

¹ - عبد الفتاح بن جدو؛ استخدامات الرخام في مساكن مدينة الجزائر خلال العهد العثماني، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر، معهد الآثار، 2010، ص 98

من أوراق الأكانتس المتصلة ملساء السطح تحيط بأسفل التاج، وتنطلق منها قرون ملتفة، زينت في مركزها بورقة الأكانتس. وتنبثق من الأركان الأربع من التاج عناقيد العنب.

2- الأعمدة الصغيرة:



صورة رقم (5): الأعمدة الرخامية الباقية من جامع السيدة

يبلغ عددها ثمانية عشرة عمودا وتتكون من :

- القاعدة: يبلغ طولها 30سم وارتفاعها 10سم.

- البدن: وهو أسطواني الشكل، يبلغ طوله 235سم. وقطره 25سم

- التاج: هذا النوع من التيجان كان الأكثر انتشارا في العمارة الجزائرية، يقدر

أبعاده (35سم X 30سم).

يتألف من صف من أوراق الأكانتس المتصلة تحيط بأسفل التاج، تنطلق منها قرون ملتفة، زينت في مركزها بعنصر الهلال.

وما يمكن التوصل إليه من هذه الدراسة أنه نظرا لموقع وأهمية هذا الجامع الذي كان حكام الجزائر في الفترة العثمانية يترددون عليه. فإن الإدارة الفرنسية عمدت إلى هدمه لحو جزء هام من تراثنا الحضاري الحديث.

1- نماذج مصورة من عقود واثاق المحكمة الشرعية :

ملحق رقم1: عقد تحييس مؤرخ بأواخر شهر ربيع الثاني عام 1115هـ



الحكمة الشرعية: علية رقم 141، الوثيقة رقم 22

نماذج من الوثائق المطبوعة.

الملحق رقم 1

علية 141

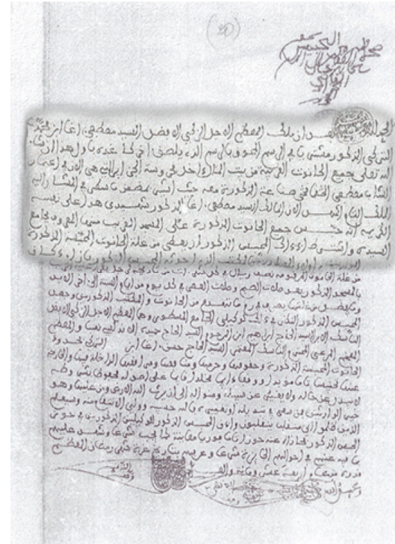
وثيقة 22

«الحمد لله بعد أن استقر على ملك المعظم الفخيم المرعي المحترم السيد صاري مصطفى ناظر المواريث المخزنية بمحروسة الجزائر وقت التاريخ ابن الحاج محمد التركي المذكور مالكا يلصق آخره بأول هذا أن إنشاء الله تعالى جميع السدس الواحد الشايع من جميع الحمام الكاين قرب سيدي محمد الشريف نفعا الله بركاته أمين سند الجبل داخل البلد المرقوم المعروف بحمام ابن الأزعي المذكور معه حيث أشير بمضمن ما سطر في المشار إليه الاستقرار التام، اشهد الآن السيد مصطفى المذكور شهيديه على نفسه الكريمة أنه حبس جميع السدس الواحد الشايع من جميع الحمام المذكور على المسجد القريب من دار الإمارة المعروف بجامع السيدة على أن يعطى من غلة الحبس المذكور في كل شهر ريال واحد لمن يقرأ على والدي الحبس المذكور كتاب تنبيه الآنام. (كذا) ... وقت الزوال في كل يوم من أيام السنة. إلى آخر الأبد. ويُعطى أيضا من الغلة للفقير الأجل

الخير الأكمل أبي العباس السيد أحمد إمام المسجد المذكور ريع الريال في كل شهر في
أجرة تعليم أولاد المسلمين قراءة القرآن العظيم بالمكتب الذي أحدثه الحبس المذكور...
المسجد المرقوم وما يفضل من الغلة يبقى تحت يد المكرمين الخيرين الأمينين السيد الحاج
ابراهيم الصباغ ابن الحاج حميدة والسيد الحاج حسن آغا ابن التركي وكيل الجامع
المسطور يصرف في رم ما يتهدم من الحبس واشترط الحبس المذكوران يكون النظر له في
الحبس المذكور مدة حياته مع حضوره باليد المذكور فإن مات أو غاب عن البلد
المسطور فيكون النظر في ذلك للوكيلين المذكورين أو لمن يقوم مقامهما من بعدهما
بحدود الحبس المذكور وحقوقه وحرمة ومنافعه ومراقبه الداخلة فيه والخارجة عنه تحببها
تاماً مؤبداً ووفقاً دائماً ومخلداً قائماً على أصوله محفوظة بشروطه لا يبدل عن حاله ولا يغير
عن سبيله ومنواله إلى أن يرث الله أرض وما عليها وهو خير الوارثين فمن سعى في
تبدله أو تغييره الله حسيبه وسائله ومتول الانتقام منه، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب
ينقلبون.

قصد الحبس المذكور بذلك وجه الله العظيم ورجاء ثوابه الجسيم، إن الله يجزي
المصدقين ولا يضيع أجر المحسنين ولا يخيب لديه أجر العاملين.
وأذن الحبس المذكور للوكيلين المذكورين في حوز الحبس المذكور محازات عنه
حوزاً تاماً (كذا) معاينة كما يجب وشهد عليه حفظه لله بما يناسب إليه وهو... كمال
الاستيفاء عليه وعلى الوكيلين بالحوز المذكور وهما بالحالة الجائزة وعرفهم عينا واسماً
بتاريخ أواخر شهر ربيع الثاني من عام خمسة عشرة ومائة وألف
يخرج مثاله ما ينص من صح منه للتاريخ عبد الله تعال.

ملحق رقم 2: عقد تحبیس حانوت قریبة من بیت المال من طرف مصطفى آغا بن محمد التركي لصالح جامع السيدة، والمؤرخة بتاريخ غرة شهر رمضان عام 1114هـ.



المحكمة الشرعية: العلبة رقم 141، الوثيقة رقم 20

نماذج من الوثائق المطبوعة.

الملحق رقم 2

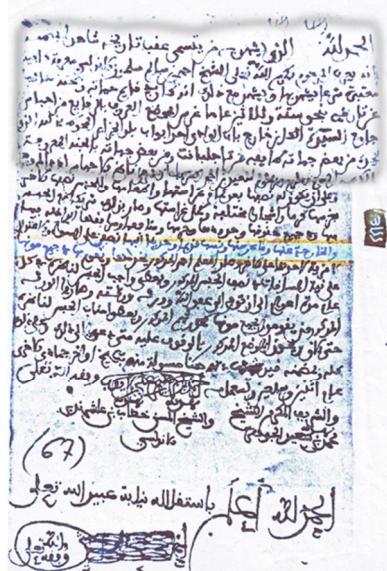
علبة 141

وثيقة 20

«الحمد لله بعد ان ملك المعظم الأجل الزكي الأفضل السيد مصطفى آغا بن محمد التركي المذكور مشتريا في الرسم الخوق بالرسم الذي يلصق آخر كاغده باول هذا إنشاء الله تعالى جميع الحانوت القريبة من بيت المال داخل محروسة الجزائر التي هي الآن في اعتماد الشاب مصطفى الحقماجي صناعة المذكور، حيث يشير بمضمن ما سطر في المشار إليه الملك التام، اشهد الآن المالك السيد مصطفى آغا المذكور شهدي هذا على نفسه الكريمة انه حبس جميع الحانوت المذكورة على المسجد القريب منها المعروف

بجامع السيدة، واشترط إذ ذلك الحبس المذكور ان يعطي من غلة الحانوت المحبسة المذكورة للمؤدب الذي يُقرئ اولاد المسلمين بالمكتب الذي احدثه المذكور بازاء دكان المواريث المخزنية ريال واحد في كل شهر آت من تاريخه لما يستقبل ويعطي أيضا من غلة الحانوت المرقومة نصف ريال في كل شهر آت من تاريخه لرجل يقرأ عليه الحزب بالمسجد المذكور بعد صلاة العصر في كل يوم من أيام السنة إلى آخر الآبد وما يفضل من غلتها يصرف في رم ما تقدم من الحانوت والمكتب المذكورين وجعل... النظر في ذلك لوكيلى الجامع المسطور وهما المعظم الأجل الزكي الأفضل الناسك الأبر السيد الحاج ابراهيم ابن المرحوم السيد الحاج حميدة الاندلسي نسبا والمعظم المفخم المرعي المحترم الناسك المعتمر السيد الحاج حسن ءاغا ابن التركي بحدود. الحانوت المحبسة المذكور وحقوقها وحرمتها ومنافعها ومرافقها الداخلة فيها والخارجة عنها تحبسا تاما مؤبدا ووقفا دائما مخلدا قائما على أصوله محفوظا شروطه لا يبدل عن حاله ولا يغير عن سبيله، ومنواله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، فمن سعى إلى تبديله أو تغييره، فالله حسيبه وولي الانتقام منه، وسيعلم اللذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، وأذن الحبس المذكور للوكيلين المذكورين في حوز الحبس المذكور محازاة عنه حوزا تاما فوريا معانية، كما يجب شرعا وشهد عليهم بما فيه عنهم في أحوالهم الجائزة شرعا وعرفهم بتاريخ غرة شهر رمضان المعظم قدره من عام أربعة عشر ومائة وألف.»

ملحق رقم 3: وثيقة مؤرخة عام 972هـ أن جامع السيدة قد خصصت له أوقاف، قبل هذا التاريخ ب 36 سنة، وبناء على ذلك فإن جامع السيدة كان قائما قبل سنة 1536م، وكان يشرف عليه وكيل.



الحكمة الشرعية: العلبة 194، وثيقة 67

نماذج من الوثائق المطبوعة.

ملحق رقم 4

العلبة 58

الوثيقة 145

بسم الله الرحمن وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله أسمى تسليم.
بعد أن استقر على ملك بايلك جمع العلوي اللصيقة بـكان بيت المال من محروسة
الجزائر أمنها الله المعدّة موضع أسباب بيت المال بالمعاوضة مع جانب أوقاف الجمع
الأعظم من البلد المذكور عمره الله بذكره حسب ما هو مبين في رسم بالعدالة المرضية
ووقف عليه شاهدها كما استقر على ملك البايك أيضا جميع الحانوتين الثنتين اللاصقتين
بها التي كانت إحداها وهي الموالية لباب الدرب من أوقاف سبل الخيرات والأخرى
وهي الوسطى من أوقاف زاوية الشيخ البركة سيدي والي دادة نفعنا الله ببركاته أمين

وذلك بالمعاوضة مع الناظرين وقت تاريخه، على الأوقاف المسطورة، حسب ماهو مبين في غير هذا الاستقرار التام ثم تدمت الحانوتان الأخريتان مع طابقة من الحانوت الأولى وهي اللصيقة بدكان بيت المال وصير الجميع حانوتا واحدة ومخزنا أسفلها أقام البايلىك بناءها من مال البايلىك فلما أن أتم بناء الحانوت المذكورة بمخزنها المسطور أراد الناظر الموارىث المخزنية بالبلد المذكور وهو **المعظم صاري مصطفى أغا بن تركي** أن يتقرب إلى الله ببناء مكتب لتعليم الصبيان وغيرهم بأعلى الحانوت المذكور من ماله خاص به، رغبة في الأجر والثواب من ملك الوهاب، وطلب من ولاء إليه النظر في أمور المسلمين بالبلد المذكور وقت التاريخ وهو **المعظم الأرضى الثقة المرتضى ابوالعباس السد أمد بن بلال التركي قائم مقام** هو الآن بالبلد المسطور أن يأذن له في بناء المكتب المذكور في أعلى الحانوت المذكور وبعد إتمام بنائه إنشاء الله يكون وفقا على من يعلم فيه الصبيان وغيرهم قراءة كتاب الله العظيم فأجابه إلى ذلك أسعده الله وأذن في بناء ما ذكر أعلى الحانوت المسطور إذنا تاما مطلقا عاما بحيث لا منازع له في ذلك ولا مناقض ولا مرافع، فبعد وقوع الإذن المذكور ممن ذكر للأمين المسطور في بناء المكتب المذكور لأجل ما ذكر عمدا إذ ذلك في الأمين وإحداث المكتب المرقوم على الحانوت المذكور وفتح له بابا للصعود إليه من سقيف باب جامع السيدة القريب من دكان الموارىث المخزنية، وتم بناءه

أشهد الآن الأمين المرقوم شهدي هذا على نفسه الكريمة أنه حبس ووقف بنيه سنية على أسس الإخلاص والتقوى مبنية المكتب المرقوم على من يعلم فيه الصبيان وغيرهم قراءة كتب الله العظيم في كل يوم من أيام السنة إلى آخر الأبد قاصدا بصنيعه المذكور ابتغاء مرضاة الله الكريم وراحي بذلك ثوابه الجسيم إن الله لا يضيع أجر المحسنين تحببنا تاما مؤبدا ووفقا دائما مخلدا مسريدا، قائما على أصوله محفوظا بشروطه لا يبدل عن حاله ولا يغير عن سبيله ومنواله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، فمن سعى في تبديله أو تغييره فالله حسيبه وسائله ومتول الانتقام منه، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، وأذن المحبس المذكور **لوكيل الجامع المرقوم وهو المعظم لمفخم الناسك الأبر الحاج حسن أغا ابن (كذ) تركي** في حوز المكتب المذكور

بيت المال والبايلك، العلبة 21، وثيقة رقم 6

540

قائمة المصادر والمراجع:

1- الأرشيف الوطني الجزائري .

1. بن جدو (عبد الفتاح)؛ استخدامات الرخام في مساكن مدينة الجزائر خلال العهد العثماني، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر، معهد الآثار، 2010.
2. بورابة (لطيفة)؛ التصوير في سقوف المنشآت المدنية في العهد العثماني بمدينة الجزائر والمدن السورية(حلب ودمشق)، دراسة أثرية فنية، رسالة دكتوراه في الآثار الإسلامية، جامعة الجزائر، معهد الآثار، 2009.
3. بورابة (لطيفة): «نماذج من الزخرفة الهندسية في عمارة جامعي أبي مدين والحلوي بتلمسان. ضمن أعمال ملتقى دولي بتلمسان 2011، تلمسان بين التراث العمراني والمعماري والميراث الفني، ج1، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ص243
4. بورابة (لطيفة)؛ «الحصون الأولى بمدينة الجزائر العثمانية». ضمن أعمال الملتقى الدولي حول النظم العسكرية في بلاد المغرب منذ القدم إلى نهاية العصر العثماني، ع05، عدد خاص، 2014، ص 280 إلى 301.
5. بورويبة (رشيد)؛ الدولة الحمادية : تاريخها وحضارتها، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، 1977م .
6. الزهار (أحمد شريف)؛ مذكرات أحمد شريف نقيب أشرف الجزائر (1168-1246 هـ/1754-183 م)، تحقيق، أحمد توفيق المدني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980 م.
7. سعد الله (أبو القاسم)؛ تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، (1830-1854)، دار الغرب الإسلامي، ط2، 2005.
8. الشويهد (عبد الله بن محمد)؛ قانون أسواق مدينة الجزائر (1107-1117هـ/1695م-1705م)، تحقيق وتقديم وتعليق ناصر الدين سعيدوني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2006، ط1، ص 93

9. عزوق (عبد الكريم)؛ المعالم الأثرية الإسلامية ببجاية ونواحيها (دراسة أثرية، دكتوراه دولة في الآثار الإسلامية، جامعة الجزائر، معهد الآثار، 2007-2008).
10. غطاس (عائشة)؛ الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر 1700-1830 مقارنة اجتماعية- اقتصادية، المؤسسة الوطنية للاتصال النشر والإشهار- الرويبة.

2-المراجع باللغة الأجنبية:

1. Arseven(C.E); Les arts décoratifs Turcs, Milli Egitim, Basinevi Istanbul, (S.D).
2. D'Arvieux(Chevalier); Mémoires du Chevalier D'Arvieux, t.5,Paris, MDCCXXXV.
3. Delphin(G); Histoire des pachas d'Alger de 1515 à 1745, extrait du Journal Asiatique, Imprimerie Nationale, Paris, MDCCCCXXV.
4. Devoulx(A);Les édifices religieux de l'ancien Alger,Alger,Typographie Bastide.
5. Dokali(R) ; Les mosqueés de la periode Turquie à Alger, SNED, ALGER, 1974
6. Haedo; « Topographie et histoire générale d'Alger». In revue Africaine, traduit par Monnereau et Berbrugger(A), 1871.
7. Raymond (André) ; « Le centre d'Alger en 1830 ». In Revue de l'occident et de la Méditerranée, n° 31,1981.
8. Tütüncü (Mehmet); Cezayir'de Osmanlı izleri(1516-1830), Gamlıca, N° 101

Foreword by Prof. Mokhtar Ncira
Editor in Chief of the Review

In the Name of Allah the Beneficent the Merciful, praise be to Allah.

This issue (38), covers a wide range of high scientific papers, in different disciplines: Quranic sciences and interpretation, the Islamic faith, doctrines, and religions, besides other disciplines such as: languages, law, economics and history.

The articles included in this thirty eighth (38) issue have passed rigorous scientific arbitration standards by qualified experts in the various disciplines mentioned above, which a commitment is made by the responsible of our Review, in order to sustain its scientific credibility and standard.

The balance between the articles of various disciplines restricted the publication of all the articles presented to the editorial board and passed through the experts' arbitration. However, those non-published articles will be taken into account for the next issues with the same approach of balance.

On this occasion, I invite all researchers, in the field of human, social and Islamic Sciences to contribute with their articles in The Emir Abdelkader University of Islamic Sciences Review.

We pray Allah for success.

Prof. Mokhtar Ncira

Foreword by Prof. Samir Djaballah
Vice-rector of the University
Director of the Review

Praise be to Allah, prayers and peace on the teacher of all the humanity, the Prophet Mohamed, his family and companions.

The Emir Abdelkader University of Islamic Sciences Review release the 38th issue with a regular and continuous way, in order to maintain its scientific and cultural mission, and to achieve the highest standards and ethics. This issue presents a variety of articles for specialised readers in different disciplines.

I would like to invite all researchers to carry out scientific researches for the sake and the honour of knowledge. Hence to leave impacts for generations to come and would be considered as an ongoing charity and not for a promotion or a rehabilitation which are a common objectives for publication. Therefore, we can go further in contributing in the wellbeing of our societies and of the whole humanity.

Finally, I thank all the researchers who participated by their valuable articles in this issue, hoping for more distinctive scientific contributions. Special thanks to our referees, the editorial board and the administrative team for their commitment to bring out this issue in this quality.

We pray Allah for success

Prof. Samir Djaballah

Foreword by Prof. Said Derradji

The Rector of the University

**In the name of Allah the most Gracious, the most Merciful,
prayer and peace be upon his Messenger.**

The release of the thirty-eighth issue of the review coincided with the beginning of the new academic year 2016/2017, and on this occasion, I extend to all the academic community our warmest congratulations. On this occasion, praying the Almighty Allah, for all, every success in the fulfilment of their scientific and administrative functions, with the commitment, diligence and sincerity of everyone in their performance of their duties to ensure the progress of our university.

This issue and the previous ones are considered as a very fertile space where the researchers of the Emir Abdelkader university of Islamic Sciences express its scientific potentials and research capacities in the field of Islamic sciences and the humanities and social sciences, which clearly expressed by the quality of the papers and articles published within its different issues. In this issue, we can clearly notice the variety of articles in different areas such as, interpretation, and belief and thought, comparative religions, jurisprudence, law, economics, language, literature and history, presented by a group of researchers from, within the university, and a number of foreign universities.

Finally, we express our thanks once again to everyone who contributed in the evaluation of articles that number, and month to pursue administratively and scientifically everyone who participated and offered help to bring out this issue of our Review with this high quality, and we ask Allah his blessing and guidance.

We pray Allah to guide us

Prof. Said Derradji

***Emir Abdelkader University
of Islamic Sciences***

Review

**a refereed journal specialised in
human and Islamic sciences**

N° 38

ISSN 1112-4040