



مَجَلَّةٌ



العلوم الإسلامية والحضارة



مَجَلَّةٌ دَوْرِيَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مَحْكَمَةٌ تُصَدَّرُ عَنْ
مَرْكَزِ الْبَحْثِ فِي الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْحَضَارَةِ بِالْأَعْوَاظِ
الْجَزَائِرِ



العدد الثاني

مَجَلَّةٌ

العلوم الإسلامية والحضارة



دورية علمية دولية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والحضارية
يصدرها مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة بالأغواط الجزائر

ISSN: 2477-9903

العدد الثاني:

شعبان 1437 هـ / ماي 2016م

مطبعة مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة بالأغواط الجزائر

مجلة العلوم الإسلامية والحضارة

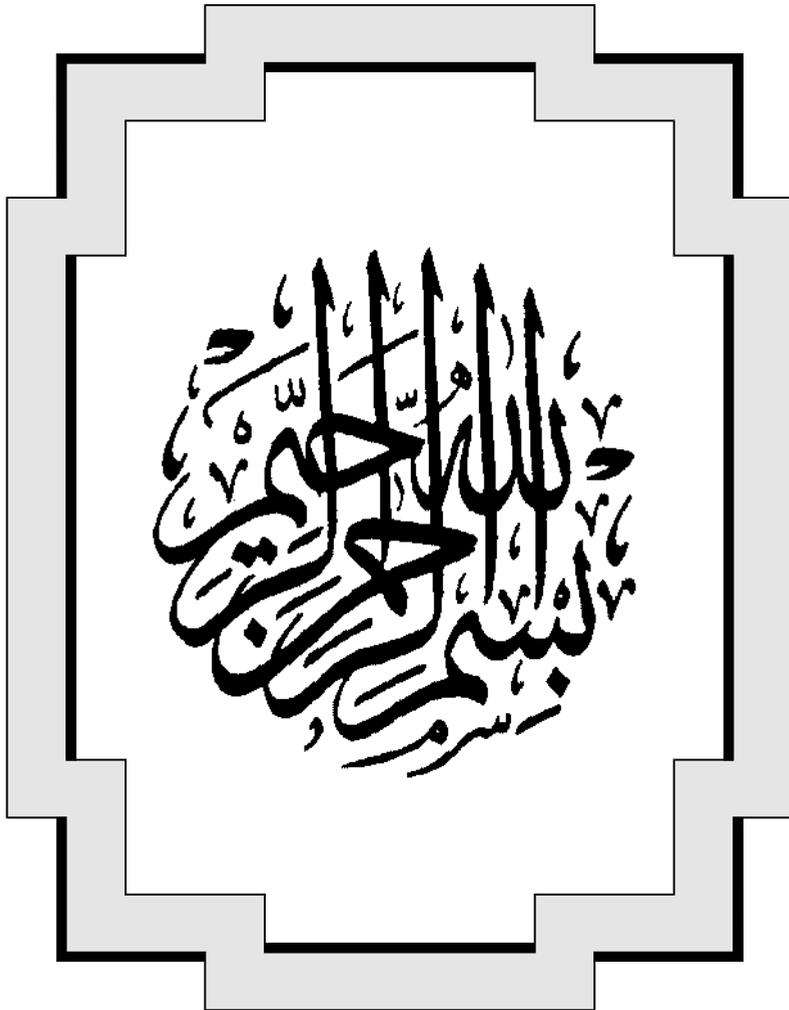
الرئيس الشرفي: أ. د/ عبد الحفيظ عوراق.
مدير المجلة: أ. د/ مبروك زيد الخير.
رئيس التحرير: أ/ بلخير عمرانسي

الهيئة العلمية الاستشارية

حسب الجامعات التي ينتسبون إليها

الأردن	أ.د عبد المجيد الصلاحيين	وهران	أ.د الأخضر الأخضرى
الأردن	أ.د أحمد ضياء الدين حسين	الأغواط	أ.د مصطفى شريقن
الأردن	أ.د محمد الرعود	الجزائر	أ.د عبد الرزاق قسوم
موريتانيا	أ.د خليل النحوي	قسنطينة	أ.د شتوان بلقاسم
المغرب	أ.د إدريس مقبول	قسنطينة	أ.د عبد القادر جدي
المغرب	أ.د إدريس الخرشاف	الأغواط	أ.د التواتي بن التواتي
السودان	أ.د عمر مسعود	تلمسان	أ.د محمد عباس
السودان	أ.د يوسف إدريس	تلمسان	أ.د عمر ديدوح
قطر	أ.د مسعود بدران	الجزائر	أ.د محمد العيد رتيمة
الإمارات	أ.د نجيب بن خيرة	غرداية	أ.د مصطفى باجو
السعودية	أ.د عبد المجيد بيرم	غرداية	أ.د مصطفى وnten
السعودية	أ.د عبد الحليم قابة	الجزائر	أ.د محمد إيدير مشنان
تونس	أ.د رشيد الطباخ	مسيلة	أ.د يوسف بلمهدي
تونس	أ.د حسن المناعي	وهران	أ.د بلخير طاهيري
الشارقة	أ.د عبد الرحمان عزّي	باتنة	أ.د عامر العرابي

ملاحظة: هيئة التحرير هم أعضاء المجلس العلمي الدائمون بالمركز



شروط النشر

يُضبط النشر في هذه المجلة العلمية المحكمة، وفقاً للقواعد التالية:

- 1- اللغة الأساسية للمجلة هي اللغة العربية، وترحب المجلة بنشر المقالات باللغة الإنجليزية والفرنسية في البحوث الجادة والجديدة.
- 2- لا يجوز إعادة نشر الأبحاث والدراسات مرة أخرى، إلا بإذن كتابي من رئيس التحرير، ولا يقل عدد الصفحات عن 15 صفحة، ولا يزيد عن 30 صفحة، ويلتزم الباحث، بإعداد ملخصين أحدهما بالعربية والآخر باللغة الإنجليزية.
- 3- يكتب البحث مع الملخص وترجمته على (IBM test only) مصححة، ويحفظ على قرص مدمج ويطبع.
- 4- يطبع البحث بمشتملاته على ورق طوله 20سم، وعرضه 17.5سم، على أن تكون أبعاد النص داخل الورقة في الجهات الأربع 12X19سم، مع ترك هامش علوي مقداره 3سم.
- 5- ويراعى في البحث العربي أن يكون العنوان الرئيسي بحجم 16، والفرعي بحجم 12، والنص الداخلي بحجم 12 سم، والهوامش بحجم 10سم، من الحرف المعروف باسم (TIME NEW ROMAN)، تكون الكتابة على مسافة مفردة بين الأسطر.
- 6- الآيات والنصوص القرآنية تكون بمصحف المدينة المنورة الإلكتروني.
- 7- يتم حفظ الملف في برنامج (WORD) بصيغة (RTF).
- 8- يضع الباحث تعريفاً بنفسه في نهاية البحث، يتضمن اسمه ولقبه ودرجته العلمية، والجامعة التي ينتمي إليها، ومعلومات الاتصال به، كرقم الهاتف، والفاكس، والإيميل.

- 9- أصول البحث التي تصل للمجلة، لا تردّ ولا تسترجع، سواء قبلت للنشر أم لم تقبل.
- 10- يخطر أصحاب البحوث المقبولة (دون سواهم)، برأي لجنة المحكّمين، مباشرة بعد حصول إدارة المجلة على تقارير التحكيم.
- 11- ترتيب المواضيع في المجلة لا يخضع إلا لاعتبارات فنية بحتة.
- ويخوّل للجنة التحكيم، وهيئة التحرير، أن تطلب من صاحب البحث إجراء تعديلات في الشكل أو المحتوى، قبل إجازة البحث بصورة نهائية.

كلمة مدير المجلة

أ.د. المبروك زيد الخير

مدير التحرير مدير مركز البحث في العلوم الإسلامية

والحضارة الأوغاط - الجزائر

ها هي ذي مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، تصدر في عددها الثاني، لتؤكد المسار المرسوم، والمقصد الموسوم، لهذا الاصدار العلمي الراقى، مما يدخلها إلى عالم البحث الفكري والعلمي بامتياز، باعتبارها مجلة محكمة، يشرف على هيئتها ثلثة من العلماء الأفاضل، والدكاترة المتميزين في مجالاتهم، لتعطي صورة عن المركز الوطني للبحث في العلوم الإسلامية والحضارة.

ونحن بحاجة ماسة إلى تناول كثير من البحوث الجادة في المضمار الحضاريّ بمفهومه الواسع، خاصة وأنّ قضايا فقهية وفكرية وحوارية، في مجال الترجمة والغزو الفكري، والاقتصاد، والعلاقة بالآخر، وما يقتضيه العصر من تصدّ للأفكار العابرة للقارات، والتي أصبحت تهدّد كيان الأمة الإسلامية بالحاح، وقد أعاد التاريخ نفسه، فالتحديات قد بدأت عبر الحروب الصليبية الماكرة، وحملات التتار الفاجرة، وما صنعتها الملل والنحل، والمذاهب العقائدية المنحرفة، والتيارات الفكرية الملعّمة، وهي موج من فوقه موج من فوقه سحب، إذا أخرج المرء فيها يده، لم يكد يراها، وانتهت بالغزو الاستعماري الطاغي، الذي حلّ كالعواصف القواصف على أرض الأمة، فاكتمح كيانها، واستعمر ربوعها، وطمس هويتها، وأتى على بنيانها من القواعد، لولا أنّ الله سلّم، بما كان في بلاد المسلمين قاطبة من حركات تحريرية، ومناهج للإصلاح والفكر، ومعاهد للتنوير والعلم، وزوايا وتكايا، تزخر بالقرآن والفقه والذكر، فكانت جميعها صمام الأمان لهاته الأمة، حال دون تذويبها، ومنع أولئك الكفرة الفجرة، من محو أصالتها وهويتها ووجودها، مما كانت تسعى إليه بكلّ الوسائل، وتنتهج له كلّ السبل.

ولقد كان أسر "لويس التاسع" الملك الأوروبي الشهير، في القرون الخوالي، دليل إفلاس الحروب الصليبية، وكان تصريحه واضحاً، بأنّ الحروب العسكرية في بلاد المسلمين لم تؤت ثمرتها المرجوة منها في الحملات الثماني، على مدار القرون الخوالي، وأنه لا بدّ من غزو ثقافي وفكري، يعتمد استراتيجية علمية جديدة، يكون فيها استعمار الأذهان، سبيلاً لاستعمار الأوطان، فكان الملح آخذاً منحى جديداً في التدبير والتفكير، والمكر والخديعة، جنّدت له قوى الاستعمار الغربي ثلّة من المستشرقين الذين كان الكثير منهم، يعمل مباشرة مع وزارات الحرية والمخابرات المركزية، في كثير من الدول الجائرة، فكانت بحوثهم الفكرية والعقائدية، وبحوث الأنثروبولوجيا، والجغرافيا والتاريخ، ومقارنة الأديان، ودراسة المناحي النفسية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات الشرقية، كل أولئك وسائل للسيطرة الغاشمة، على الأمم النائمة، وقد استعملت نتائجها بذكاء ومكر، كرّسه واقع الاستعمار، ومظاهر الدمار، التي طالت البلدان الخاضعة للسيطرة الاستعمارية المتلونة، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

ولقد كانت حقبة الوجود الأجنبي في بلاد العرب والمسلمين، استنزافاً للثروات، واجهاضاً للطاقات، وتكميماً للأفواه، وتجهيلاً للشعوب، وقتلاً للإنسان، حينما يحاول الفكّك من ذلك الاستعمار الجاثم على صدر الأمة، بظلم فاضح، وجور واضح، وذلك ما سجّله المؤرّخون للاستعمار الفرنسيّ الذي فعل فعلته في الجزائر، وكان من الضّالين.

لقد تجاوز التدمير المادي والمعنوي كلّ الحدود، وكانت المعاهدات التي ألزم بها نفسه في اتفاقيات الجنرالات الأوائل الذين التزموا بالمحافظة على خصوصية الشعب وثوابته، ومساجده وأوقافه، وأحواله الشخصية، ولغته الوطنية، ولكن ذلك كلّّه، كان سراباً بقيعة يحسبه الضمّان ماء، حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً.

وإنّ التجاوزات على المستوى الفكري والقيمي، وعلى مستوى الهوية والدين، والعلم والتعليم، تحتاج إلى بحوث علمية رصينة، تعتمد الأرشيف، وتتابع الكتابات بمختلف اللغات، وفي

كل التخصصات، لنفض الغبار عن ذلك الدمار، ممّا لم ترزأ به أمة أخرى، ولم يكن له شبيه ولا مثيل، في تاريخ البشرية الطويل، ناهيك عن ضرورة البحث في المناحي الإعجازية للقرآن والسنة، وما تتطلبه المرحلة الآتية من معاجة متأنية بحثية، للنوازل الطارئة التي تضغط على الفرد والمجتمع والدول على حدّ سواء، وما تتطلبه التنمية المعاصرة، من بحوث واعية باصرة، تنتشل الأمة من الأزمة، وتعمل على فتح الآفاق إلى حلول واعدة، ما تلبث بها الهمم أن ترجع الكفّة، وتردم الهوّة، وتنقذ الأمة، وتتعش الاقتصاد، وتعيد الأمل بالعمل، حتى نضمن مستقبلاً متزناً رصيناً، ترقى به البلاد إلى مصافّ الدول المنتجة للمعرفة، والمشاركة بوعي وحصافة، في نموّ الدّخل، وارتفاع مستوى المعيشة، ممّا يضمن استقلالية البلد، وسيادة القرار. وإنّا ندعو جميع الكفاءات في الجزائر وفي كل بلدان العالم، إلى المشاركة الايجابية، لتطوير هذه المجلة، بما يرسلونه من مقالات، وما يشرفوننا به من مساهمات، وهو غاية المرثى ومنتى السؤل. ونسأل الله أن يوفقنا لما فيه النفع والرفع.

والله الموفق للسداد، وعليه وحده الاتكال والاعتماد.

د. المبروك زيد الخير

مدير التحرير ومدير مركز البحث في العلوم الإسلامية

والحضارة الأغواط - الجزائر

معايير قبول المجتمعات المسلمة المتغيرات الثقافية

أ.د. عبد القادر بن عزوز

أستاذ الفقه وأصوله، ورئيس قسم الشريعة والقانون،

جامعة الجزائر¹

إن من طبيعة الإنسان، كفرد أو جماعة الحركة والتنقل، والاحتكاك بالأفراد من نفس مجتمعه أو من غيره من المجتمعات الإنسانية من خلال الأنشطة المختلفة التي يقوم بها كالعمل بالتبادل التجاري، أو السياحة، أو السفر للعلاج أو طلب العلم أو العمل.

وإن من سمات الطبيعة البشرية التأثر والتأثير فيما بين المتفاعلين، فيأخذ هذا من خلق ذاك، ويعجب ذاك بفكرة أو تصرف الآخر، وهكذا تنشأ بينهما بقصد أو من دونه شبكة من العلاقات الإنسانية الفكرية والعاطفية تكون سببا لنقل بعض ما عند هذا المجتمع للآخر من ثقافة أو ثقافات مختلفة ومتنوعة.

وإن هذا التفاعل الإنساني من خلال قوة التأثير والتأثر يحتاج إلى دراسة وتحليل وربط بأحكام الشرعية للنظر في مدى صحة قبوله أو رفضه، وكذا الاجتهاد في وضع معايير من خلالها يمكن للمجتمعات الإسلامية للقبول بالوافد عليها من ثقافات أو تركها لأن تصرف الإنسان القولي أو الفعلي لا ينفك عن مقتضى الحكم الشرعي التكليفي ممثلا في الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح.

ومن هنا ينظر إلى الوافد من الثقافات كوسيلة لمصلحة واجبة أو مندوبة أو مباحة أو
لمفسدة محرمة أو مكروهة.

إن الهدف من هذا البحث هو بيان الأسباب الموضوعية للتفاعل الإنساني ثم الوقوف
على المعايير الواجب تحققها لقبول هذه الثقافة أو تلك أو رفضها.

ولقد قسمت البحث إلى مبحثين تناول في الأول مفهومها المتغيرات الثقافية
والأسباب المنشأة لها

وفي الثاني أبحث في المعايير الشرعية الواجب تحققها في قبول الثقافات الوافدة، منتها
بختامة أجمل فيها نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول: المتغيرات الثقافية: مفهومها، أسبابها

1- تعريف المتغيرات الثقافية في اللغة والاصطلاح:

أ- تعريف المتغيرات في اللغة: من غير، وهو التحول والابدال والانتقال من حال إلى آخر
أو من هيئة لأخرى حسنة كانت أو سيئة⁽¹⁾.

تعريف المتغيرات في الاصطلاح: التحولات الحاصلة في كل ما يحيط بحياة
الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

ب- تعريف الثقافة في اللغة: من ثقّف الشيء، وتأتي بمعنى: الخدافة، والخفمة والفظانة
والظفر بالشيء والضبط.. إلخ⁽²⁾.

ت- تعريف الثقافة في الاصطلاح⁽³⁾: هي منظومة القيم السائدة في ما مجتمع من المجتمعات
والتي تعكس تصوراتهم عن نظام الكون وحقيقة الحياة⁽⁴⁾.

ث- تعريف الثقافة الإسلامية: مجموع العلوم والفنون والآراء الفكرية التي توصل إليها المسلمون من الوحيين أو مقتضاها⁽⁵⁾.

2- الأسباب المؤثرة في تكوين التغيرات الثقافية:

إن الدراسة الواعية للقرآن الكريم والسنة الشريفة تحيل الباحث أن مرجع المؤثرات في التغيرات الثقافية بين المجتمعات تعود لجملة من الأسباب أذكر منها:

السبب الأول: المؤثر الدياني (الدين):

يعد الدين من أكبر وأهم المؤثرات المشكلة والمغيرة لثقافة الإنسان كفرد أو جماعة، لأن مبناه على عقيدة وشريعة وآداب، فالدين يغير من ثقافة المجتمعات وسلوكها نحو نفسها وغيرها، لأن أساسه التصديق والتسليم والالتزام والاستقامة على القيام بالمأمور به لأنه يجب عن الأسئلة المشكلة لحقيقة الوجود والموجد ممثلة في:

من أنا؟ فكان الجواب أن الإنسان مستخلف في الأرض لعبادة الله تعالى وعمارته⁽⁶⁾ ﴿وَوَيْدًا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ 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: ٣٠

ومن أين جئت؟ فكان الجواب ببيان حقيقة خلق الإنسان وطرق تكاثره وحسن هيئته وصنعه⁽⁷⁾ ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾﴾ السجدة: ٧ - ٨

ومن أوجدني؟ فكان الجواب بنسبة الخلق وتدير شؤونهم للخالق سبحانه وتعالى⁽⁸⁾ ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ الزمر: ٦٢

وأين أنا الآن؟ فكان الجواب ببيان تسخير الأرض وما عليها من نعم وخيرات
للإنسان⁽⁹⁾ ﴿وَالْأَرْضَ وَصَعَهَا لِلْأَنْعَامِ﴾ الرحمن: ١٠

وإلى أين أنا ذاهب؟ فكان الجواب ببيان حكمة الحياة ومقاصد التكليف والمصير⁽¹⁰⁾
﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ المؤمنون: ١١٥

ولنا في تاريخ دعوة الإسلاميه زمن النبي الأكرم ﷺ ومن بعده الأمثلة الكثيرة في
منهج الدين الإسلامي في تغيير ثقافة المجتمع من الكتاب والسنة والتي قامت أساسا على تصحيح
ثقافة التبعية العمياء للأجيال المتعاقبة دون تبصر على مستوى العقيدة والمعاملات والسلوك
والتي كان شعارها ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ قُتِلُوا ذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كَانُوا فِيهِ﴾ الزخرف: ٢٣

ومن أبرز الأمثلة على أثر الدين في تغيير ثقافة الفرد والمجتمع ما كان من فعله ﷺ من
تغيير ثقافة بعض الأسماء التي كانت متداولة في المجتمع العربي زمن النبوة وما تعكسه من
مقتضيات عقديّة وأخلاقه، ونفسيته، وتصرفات سلبية وإيجابيته لدى الفرد والمجتمع.

فَعَنْ أَبِي وَهَبِ الْجُشَمِيِّ، قَالَ: « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَسَمَّوْا بِأَسْمَاءِ الْأَنْبِيَاءِ، وَأَحَبُّ
الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ عَبْدُ اللَّهِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَأَصْدَقُهَا حَارِثٌ، وَهَمَامٌ، وَأَقْبَحُهَا حَرْبٌ وَوَمْرَةٌ»⁽¹¹⁾.

فاسم "الحارث" يشيع ثقافة العمل والكسب، وهمام من الإرادة، واسم "حرب" يشيع
معاني الكراهة والمرارة والبشاعة والترويع عدم الأمن، وتغيير أسم "أصرم" إلى " زُرْعَةٌ" لما
يتضمنه من معنى القطيعة، زُرْعَةٌ وما يتضمنه منى الزرع⁽¹²⁾.

السبب الثاني: المؤثر الاجتماعي:

يولد الإنسان في أسرة وينتمي إلى مجتمع، وإن هذا الانتماء يترك فيه آثارا وضاححة على
كل المستويات.

وإن في الانتقال للعيش من مجتمع لآخر، داخل الوطن أو خارجه في دول مسلمة أو غير مسلمة، يولد في نفس الإنسان - في الكثير من الأحيان - جملة من المتغيرات على مستوى العقيدة واللغة والعادة، وخير مثال على ذلك من القرآن الكريم قصة بني إسرائيل واتقاهم من مجتمعهم البدوي إلى المجتمع المصري الفرعوني، وانتقال بعض عقيدة الشرك وعبادة الأوثان بحكم المخالطة والمعايشة كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مَوْسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ الأعراف: ١٣٨

إذ لا يتصور أن يطلبوا من نبيهم تجسيد الذات الالهية إلا بحكم سابق معرفة ومخالطة للمجتمع المصري الفرعوني.

قال الطاهر بن عاشور (رحمه الله) مبينا حال التأثير الاجتماعي في تشكيل الثقافات الجديدة: " لأنهم لما كانوا في حال ذل واستعباد، ذهب علمهم وتاريخ مجدهم، واندمجوا في ديانة الغالبين لهم، فلم تبق لهم ميزة تميزهم إلا أنهم خدمة وعبيد"⁽¹³⁾.

ولقد اعتبرت الشريعة الإسلامية هذه الحركة التفاعلية بين أفراد المجتمع الإنساني، فعلا طبيعيا عاديا تقتضيه الضروريات والحاجيات الإنسانية المشتركة الدينية كالدعوة إلى الله تعالى والدينية كمصالح تبادل التجارة، ولنا في مقاصد تشريع "التعارف" في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣٩﴾ الحجرات: ١٣

بين الشعوب والقبائل أو بعبارة أخرى بين المجتمعات الإنسانية المختلفة وما يتضمنه من معاني متعددة، كالتعرف على أصولهم وأسابيهم، وطرق معيشتهم، وآدابهم، وطعامهم... إلخ⁽¹⁴⁾ والتي تجعل من المتعارفين القيام بالمقارنة والموازنة بين ما عندهم وما عند غيرهم من ثقافات على المستوى العقلي (الفكري)، لتنتهي في الكثير من الأحيان بالاقتراس والمحاكاة لهذا المجتمع

أو ذاك، لتصبح ثقافة اجتماعية أو تبادلاً ثقافياً على أن لا تخرج وفق منطوق أخر الآية عن معنى وحقيقة التقوى، وما تتضمنه من التمسك بالعقيدة ومنظومة القيم الأخلاقية التي جاءت في التشريع الإسلامي.

ولقد نبهت السنة المطهرة إلى أهمية مخالطة الناس أو المجتمع والتعايش معهم لما له من مقاصد دينية ودنيوية متعددة، كما جاء عن ابن عمر (رضي الله عنهما)، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْمُؤْمِنُ الَّذِي يُخَالِطُ النَّاسَ، وَيَصْبِرُ عَلَىٰ أَذَاهُمْ، أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يُخَالِطُ النَّاسَ، وَلَا يَصْبِرُ عَلَىٰ أَذَاهُمْ»⁽¹⁵⁾.

فلقد جاء في الحديث الحث على مخالطة "الناس" بصيغة "أل" التي تفيد العموم والاستغراق، مما يدل على شموله لعموم الناس أو المجتمعات في حالة الشدة والرخاء، والمخالطة تفيد التعامل والتساكن⁽¹⁶⁾، المنتهية بالتأثر والتأثير بمختلف أنواعه عموماً والثقافي منه خصوصاً.

وما تصدير الحديث بـ"المؤمن" وما يحمله هذا المعنى من صحة العقيدة في الله تعالى وسلامة الأخلاق... إلى ودعوته "الصبر"، والذي يقتضي من الصابر عن أذى الآخرين أن ينظر في سبب الأذية ليصح هذا السلوك، فهو محاولة إيجابية لفهم هذا السلوك ومن ثم العمل على تغيير عقلية وثقافة الآخرين، بدليل نهي النبي ﷺ عن المخالطة السلبية والتي يفقد فيها المخالط منظمته العقدية والأخلاقية، فيتأثر ولا يؤثر، فيتغير نحو السلب لا الإيجاب ولا يغير، أي يكون "إمعة" أو مستلباً ثقافياً، وهو الذي يقول: «إِنَّمَا أَنَا مَعَ النَّاسِ إِنْ اهْتَدَوْا اهْتَدَيْتُ، وَإِنْ ضَلُّوا ضَلَلْتُ، أَلَّا لِيُوطِنُ أَحَدُكُمْ نَفْسَهُ عَلَىٰ إِنْ كَفَرَ النَّاسُ أَنْ لَا يَكْفُرَ»⁽¹⁷⁾.

السبب الثالث: المؤثر الاقتصادي:

يعد سد الحاجات الإنسانية المختلفة من مطعم ومشرب ولباس... إلخ باعث من البواعث السفر والاختلاط بالحضارات الأخرى أو وفودها علينا، بل إن عدم توفرها بسبب

طبيعي كالجفاف أو بشري كالحروب والمنازعات يجعل الكثير من المجتمعات تهجر أوطانها فردى وجماعات للبحث عن أسباب الرزق، مما يقتضي اختلاط المجتمعات المحلية بالوافدين عليها بغض النظر عن السبب الملجأ لها، يؤدي إلى التعرف على ثقافتهم المختلفة.

وما جاء في القرآن الكريم من الإذن بالسعي في طلب الرزق ومنه عمارة الأرض⁽¹⁸⁾ في مقتضى قوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾ الملك: ١٥، وطلب الرزق، عملية تتطلب العمل في التجارة وغيرها من الحرف والصناعات والخدمات، ولا يتصور هذا السعي إلا بسفرنا إلى المجتمعات الإنسانية المختلفة ومخالطتهم، والتعرف على ثقافتهم الإنسانية، أو قدومهم علينا، للإفادة والاستفادة من هذه التبادلات المختلفة.

غير أن الآية نهت المسافر أو المهاجر إلى مصاحبة حقائق العقيدة الصحيحة من نسبة الرزق للرزاق سبحانه، لأنه وفي ثنایا سفره يكون عرضة للشبهات مما يوقعه في سوء الاعتقاد في الله تعالى، لأن الأشياء التي نفتنينا في بيوتنا من المجتمعات الأخرى أو نبيعها لهم، لا يمكن لنا النظر إليها أنها مجرد سلع مجردة عن هوية وفكر صانعها، وإنما تعكس فكر وحضارة مصدرها، وطريقة عيشه ونظرته للكون والحياة.

المبحث الثاني: معايير قبول ثقافة الآخر

إن التفاعل والاحتكاك بين المجتمعات فطرة إنسانية فطر الله عليها البشر تضمنها مقتضى معنى التسخير المتبادل للبشر في قوله تعالى: ﴿أَمْ هُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾﴾ الزخرف: ٣٢

وكذا مقتضى سنة التدافع الواردة في قوله تعالى ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ البقرة: ٢٥١

ومن هنا، كان لازماً ان هذا التفاعل البشري يولد تأثيراً وتأثراً بين المجتمعات ومنه الثقافات، فوجب تقييده بمعايير أو ضوابط تحدد المقبول منها من عدمه، والتي أجمالها في المعايير الآتية:

المعيار الأول: ألا يكون المتغير الثقافي مخالفاً للنصوص الشرعية:

تتضمن الثقافة طريقة تفكير الأفراد والجماعات، وتواصلهم مع بعضهم وكذا مع غيرهم من المجتمعات، أو بعبارة أخرى هي طريقة التفكير المجتمع وخياراتهم في العيش، ونظرتهم للحياة⁽¹⁹⁾، ومنه يترتب على هذا الخيار بين النظرة المادية الصرفة لكل شيء، ووفق شعار المجتمعات العربية القديمة ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ الجاثية: ٢٤

وبتعبير بعض الفكر المعاصر "دعه يعمل، دعه يمر"⁽²⁰⁾ أو وفق نظرة إيمانية تتضمن قواعد للسير في الحياة تحمل عنوان مضمون ما جاء عن عبد الله ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»⁽²¹⁾.

ومن هنا فن مقتضيات التفاعل الثقافي بين المجتمع المسلم وغيره من المجتمعات الانسانية التنبه إلى مضمون أو محمول هذه الثقافة الوافدة بالألا تتعارض مع مقتضى عقيدتنا وشريعتنا، لأن المحافظة عليهما مقصد شرعي، لا يمكن التنازل عنه بدعوى المدنية والتطور.

وإن الوسائل المفضية لمفسدة هدم أصول العقيدة الإسلامية باسم الثقافة الإنسانية المشتركة تتخذ لنفسها أشكالاً ونظماً تختلف بحسب البلدان الوافدة عليها والمسميات المناسبة لكل بيئة، فتارة تحمل شعار ثقافة تحرير المرأة، وأخرى الحريات الشخصية والجماعية، وقد تحمل شعار التنمية والتخلف.. ومقتضيات المعاصرة لحركة التنمية والاقتصاد العمل بالربا والاندماج في الاقتصاد العالمي.

وفي كل هذه الحالات وغيرها يعمل المروجون للثقافات الوافدة على رفع شعارات ودعايات وومضات إشهارية في الوسائل السمعية البصرية والجرائد ومواقع على شبكة الأنترنت، وتصدرها إلينا في بعض الأحيان على شكل رموز أو شعارات تكتب على الألبسة التي نستوردها من هذه المجتمعات والتي تعكس ثقافة ونمط اجتماعيا مغايرا لثقافة المجتمع المحلي نحو "Free Girl" أو "Modern Woman" أو "Mad Man" أو "Halloween" و"Valentin".

ولقد نهت الشريعة إلى أهمية مراجعة وتحيص الوافد إلى المجتمعات الإسلامية للاستفادة من الخبرات الإنسانية الخيرة، وطرح تلك التي لا تتوافق وأصول عقيدتنا وأخلاقنا.

ومثاله ما جاء في السنة عن زيد بن خالد الجهني (رضي الله عنه)، أنه قال: «صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَّةِ عَلَى إِثْرِ سَمَاءٍ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَمَّا انصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، فَقَالَ: هَلْ تَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ، فَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ، فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ: بَنُو كَذَا وَكَذَا، فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي وَمُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ» (22).

إن الكلام الذي صدر من بعض ممن كان بصحبة النبي ﷺ مصدره الثقافة التي كانت سائدة عند العرب، إذ " كانوا يزعمون أن القمر إذا نزل بعض تلك الكواكب، مطروا، فأبطل ﷺ قوهم وجعل سقوط المطر من فعل الله سبحانه دون فعل غيره" (23).

ويقاس عليه كل ثقافة وافدة تشكك في معتقدات الناس مما ينشر في الوسائل السمعية والبصرية أو المكتوبة.

المعيار الثاني: ألا تهدم منظومة القيم الاجتماعية:

لقد أنزل الله تعالى الشرائع وبعث الرسل عليهم - الصلاة والسلام - لعبادته وتوحيده سبحانه وتعالى، ولصلاح الأرض وعمارتها، ومن أهم ما جاء فيها الدعوة لصلاح الأخلاق والتي يشترك فيها كل صاحب فطرة سليمة من المجتمعات الإنسانية والتي جاءت شعارا لدعوة النبي والأنبياء - عليهم السلام - من قبله عن أبي هريرة، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»⁽²⁴⁾.

وإن الناظر مجموع الأحكام الشرعية يجد "كل حكم شرع مقترن اقترانا بأصل أخلاقي"⁽²⁵⁾.

ومن هنا، "حفظ الدين والنفس... من جل ما الأضرار والمفاسد التي من شأنها أن تهدرها أو تؤثر عليها سلبا بإنقاصها أو تشويهها، تعتبر قمة الحفاظ على القيم الأخلاقية في حياة الإنسان"⁽²⁶⁾.

وإذا كانت المصالح الشرعية مرتبطة ارتباطا وثيقاً بمنظومة القيم، يجدر بالمجتمعات الإسلامية أن تنتبه أن الثقافة الواردة إن خلت من القواعد الأخلاقية أو تضمنت بعضها ولكنها غير موافقة لمنظومتنا الأخلاقية، وجب تركها أو تصحيحها لتتلاءم مع قيمنا.

ولقد ثمنت السنة الشريفة سلوك أو التصرف العملي والقولي الموصوف بحسن الخلق على المستوى الفردي والجماعي، فخاءت جملة من الأحاديث تظهر مكانة ثقافة حسن الخلق أو ما يسمى بالمحافظة على منظومة الآداب العامة، واعتبار الشريعة هذا التصرف بمنزلة العمل الكسبي للعبد، فكما يحصل له الأجر من التطوع بالصوم والصلاة، فكذلك حسن تصرفه مع

الآخرين، يعد بمثابة التطوع بالطاعات⁽²⁷⁾، فعن أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «مَا مِنْ شَيْءٍ يُوضَعُ فِي الْمِيزَانِ أَثْقَلُ مِنْ حُسْنِ الْخَلْقِ، وَإِنَّ صَاحِبَ حُسْنِ الْخَلْقِ لَيَبْلُغُ بِهِ دَرَجَةً صَاحِبِ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ»⁽²⁸⁾.

وإن الناظر في بعض مقاصد صيام رمضان ليجده أنه وسيلة لترسيخ منظومة القيم الفاضلة لدى الفرد والجماعة بدليل دعوة النبي ﷺ الصائم أو الصائمون على ما يسمى بالرد الفعل السلبي يمثل ذلك بفعله أو لسانه⁽²⁹⁾ حتى يستصحب هذا السلوك في رمضان وغيره كما جاء عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «الصِّيَامُ جُنَّةٌ، فَلَا يَرُفُثُ وَلَا يَجْهَلُ، وَإِنْ أَمْرٌ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ: إِنِّي صَائِمٌ مَرَّتَيْنِ»⁽³⁰⁾.

ولقد جاء في القرآن الكريم تصحيح الثقافة اللفظية الوافدة على المجتمع المسلم زمن النبوة ليقاس عليها غيرها في كل زمان ومكان، فلنفظ "راعنا" الوافد من ثقافة المجتمع اليهودي ومن على شاكلتهم من المنافقين على المسلمين في مجتمع المدينة والذي يدل على السب في ثقافتهم⁽³¹⁾ واستبداله بلفظ يعكس ثقافة المجتمع المسلم ويظهر آدابه وأخلاقه باختيار "من الألفاظ أحسنها، ومن المعاني أرقها"⁽³²⁾ كما جاء في قوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ البقرة: ١٠٤

ومثاله أيضا ما جاء في السنة المطهرة من تبيين القيم الإنسانية المشتركة كثناء النبي ﷺ على حلف الفضول - الذي كان في الجاهلية - كما جاء عن عبدالرحمن بن عوف (رضي الله عنه)، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «شَهِدْتُ مَعَ عُمُومِي حِلْفَ الْمُطَيِّبِينَ، فَمَا أَحِبُّ أَنْ أَكْتُه، وَأَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ»⁽³³⁾.

فالحديث يدعو إلى تبيين الثقافات الإنسانية الإيجابية، ويحث على المحافظة عليها والاستجابة لأي دعوة أخلاقية مماثلة، نشرا لثقافة العدل ونصرة الأفراد والمجتمعات الإنسانية المظلومة بغض النظر عن معتقدها أو جنسها أو مكان تواجدتها.

ويؤيده ما جاء من تشريع الزواج بالكفاية وأكل طعامهم كما جاء في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّلَ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَّلَ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورُهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مَتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥٠﴾ المائدة: ٥

وإن في التشريع أكل الطعام والزواج، إذن شرعي بمشروعية التبادل الثقافي بين المتطاعمين أو المتناكحين، يتعرف كل منهما على ثقافة الآخر وعاداته الإنسانية المعتبرة، ويعضده عدم النهي عن مخالطة ومعاملة المجتمعات غير المسلمة والمسالمة لنا أو التي تقاسمنا وجهات النظر في القضايا الحقوقية الإنسانية العادلة كما جاء في قوله تعالى ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ المتحنة: ٨

وما التوصية بالإحسان إلى الجيران عموماً وغير المسلم خصوصاً⁽³⁴⁾، في قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٦﴾ النساء: ٣٦

والذي لا يمكننا تصور الإحسان إلى الآخر غير المسلم من غير مخالطة ومحادثة وملاحظة الطرفين المتعاملين لما عند بعضهما من أمور مشتركة وخصوصيات.

وإن هذه المخالطة والمعاملة تنتهي غالباً بتأثر والتأثير بين الطرفين فقيدت في مواضع أخرى بأهمية المحافظة على العقيدة وعدم الذوبان في الآخر كما جاء في عن حذيفة قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَكُونُوا إِمَّعةً، تَقُولُونَ: إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَحْسَنًا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظْلِمُوا»⁽³⁵⁾.

ومن هنا يتجلى أهمية تمييز الثقافة الوافدة على المجتمعات الإسلامية وألا تخرج عن ترك العادات الفاسدة والجمع بين مقاصد التكليف والآداب العامة فترك:

- كثافة العقد في الزواج دون ولي بدعوى حرية المرأة لأنه مناقض لقوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَفِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ النساء: ٢٥

- وثقافة الزواج المثلي لأنه مناقض لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ﴾ (١) الروم: ٢١

- وثقافة الإجهاض لأنها مناقضة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ الأنعام: ١٥١

ونحن ثقافة:

- حماية البيئة لأنها موافقة لمقاصد الآية الكريمة ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ الأعراف: ٥٦

- التخفيف من المجاعة وسد الحاجات الإنسانية عملاً بمقتضى الحديث، عن ابن عباس، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا يُؤْمِنُ مَنْ بَاتَ شَبَعَانَ وَجَارَهُ طَاوٍ إِلَى جَنْبِهِ»⁽³⁶⁾.

- تبيين خلق العمل التطوعي - التضامني الإنساني المشترك عملاً بما جاء في مقتضى الحديث الشريف من اعتباره قيمة أخلاقية تستحق المحاكاة على مستوى المجتمع المحلي والعالمي، فعن أبي موسى، قال: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِنَّ الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ»⁽³⁷⁾.

- حماية النفوس والأعراض وتجريم التعدي عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَدِّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (١٥١) الأنعام: ١٥١

- تثبيت السلم والأمن العالمي لما فيه من تحقق الاستقرار للمجتمعات الإنسانية، وحصول تبادل المنافع بينها وإنصاف المظلومين، والتعريف بحقائق الدين عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّامِ فَاجْتَنِحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (٦١) الأنفال: ٦١

- تثبيت خلق الصدق والأمانة في المعاملات المالية لما فيه من المحافظة على تبادل المنافع والأعيان على وجه مشروع، واجتناب أكل أموال الناس بالباطل، ومنح قاعدة تكافؤ الفرص بين المتعاقدين، ومنح الاحتكار بمختلف أنواعه، وهذا كله عملاً بمقتضى جملة من الآيات والأحاديث الشريفة اذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

- كقوله تعالى: ﴿وَإِلَى مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَنْفَرُوا أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تفسدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٨٥) الأعراف: ٨٥

وعن أبي هريرة، قال: قال ﷺ: «أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانتك» (38).

وغير ذلك من القيم الأخلاقية الإنسانية المشتركة التي تتقبلها العقول السليمة.

الخاتمة:

تبيين للباحث النتائج الآتية:

- قبول الثقافة الوافدة أو رفضها تصرف شرعي يحتاج إلى تنزيل وفق مقتضى الحكم الشرعي التكليفي.

- أن الثقافة الوافدة سلاح ذو حدين قد ينفع المجتمع ويسهم في تطويره وقد يكون سببا لتفككه وانهاره.
- الثقافة وسيلة للتعارف والتعاون بين أفراد المجتمع الإنساني.
- الثقافة وسيلة للتعريف ونشر منظومة القيم الإسلامية الإنسانية.
- معيار قبول الثقافة الوافدة أو ردها مبني على عدم تناقضها مع نصوص الشريعة ومقتضى مقاصد الأخلاق التي تقرها.
- الثقافة تنبأ عن عقيدة وسلوك وتصور لنظام الحياة لدى الفرد والمجتمع.

التوصيات

- العمل على إنشاء مواقع إلكترونية متخصصة للتعريف بالثقافة العربية الإسلامية وخصائصها بلغات مختلفة.

مصادر البحث ومراجعته

كتب التفسير:

- التحرير والتنوير، ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ط/1984 هـ.
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفهيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط1384/02 هـ - 1964 م.
- زاد المسير في علم التفسير، بن محمد الجوزي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط02/1422 هـ.

كتب السنة وشروحها:

- التيسير بشرح الجامع الصغير، المناوي، مكتبة الإمام الشافعي - الرياض، ط 1408/03 هـ - 1988 م.
- سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- الأدب المفرد، البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط 1409 /03 هـ- 1989 م.
- السنن الكبرى، البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1424 /03 هـ- 2003 م.
- المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط 1409/01 هـ.
- المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- حاشية السندي على سنن ابن ماجه، دار الجيل، بيروت.
- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي؟؟.
- سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط 1395 /02 هـ - 1975 م.
- صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1422/01 هـ.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ.

- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، القاري، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 1422/01 هـ - 2002 م.

- معالم السنن، الخطابي، المطبعة العلية - حلب، ط 1351/01 هـ - 1932 م.

كتب المقاصد:

- الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي، د/أحسن لحسانة، دار السلام، مصر ط 1429/01 هـ - 2008 م.

كتب فكرية:

- أضواء على الثقافة الإسلامية، د/نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة، ط 1422/09 هـ - 2001 م.

- دراسات في الثقافة الإسلامية، محمد أحمد دهمان، مؤسسة الرسالة، ط 1407/02 هـ - 1997 م.

- دراسات في الثقافة الإسلامية، دراسات في الثقافة الإسلامية، د/أمير عبد العزيز، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1399 هـ - 1979 م.

- لمحات في الثقافة الإسلامية، عمر عودة الخطيب، ط 1425 /15 هـ - 2004 م.

كتب اللغة:

- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط 1414/03 هـ.

مقالات وأبحاث باللغة الأجنبية

- Influences culturelles sur des comportements managériaux d'entrepreneurs algérien, Azzedine TOUNÉS & Khalil ASSALA, 5ème congrès de l'Académie de l'Entrepreneuriat - Sherbrooke - Canada - Octobre 2007

- Les variables culturelles dans le processus de négociation des projets Internationaux.

- Étude comparative Canada/ Corée du sud MÉMOIRE PRESENTE À L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI, par MIGYEONG KIM, Septembre 2006.

الهوامش:

- ¹ - لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3/1414/03هـ: 40/5.
- ² - المصدر نفسه: 19/9
- ³ - يذكر الباحثون للثقافة أكثر من مائة وخمسين تعريفاً بحسب مضامينها متعلقاتها، انظر:
- Influences culturelles sur des comportements managériaux d'entrepreneurs algérien , Azzedine TOUNÉS & Khalil ASSALA, 5ème congrès de l'Académie de l'Entrepreneuriat- Sherbrooke- Canada- Octobre 2007: p2
- ⁴ - انظر، لمحات في الثقافة الإسلامية، عمر عودة الخطيب، ط15/1425 هـ- 2004م: 35. وأضواء على الثقافة الإسلامية، د/نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة، ط09/1422 هـ- 2001م: 14.
- ⁵ - انظر، دراسات في الثقافة الإسلامية، محمد أحمد دهمان، مؤسسة الرسالة، ط02/1407 هـ- 1997م: 13. ودراسات في الثقافة الإسلامية، دراسات في الثقافة الإسلامية، د/أمير عبد العزيز، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/1399هـ- 1979م: 18.
- ⁶ - انظر، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط02/1384 هـ- 1964م: 1/263 وما بعدها. وزاد المسير في علم التفسير، بن محمد الجوزي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط02/1422 هـ: 1/50.
- ⁷ - انظر، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 14/90. وزاد المسير في علم التفسير، بن محمد الجوزي: 3/438.
- ⁸ - انظر، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 15/274. وزاد المسير في علم التفسير، بن محمد الجوزي: 4/23-24.
- ⁹ - انظر، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 17/155. وزاد المسير في علم التفسير، بن محمد الجوزي: 4/206.
- ¹⁰ - انظر، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 12/156. وزاد المسير في علم التفسير، بن محمد الجوزي: 3/273.
- ¹¹ - سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في تغيير الاسم القبيح: 4/287. [حكم الألباني: صحيح دون قوله تسموا بأسماء الأنبياء].
- ¹² - فتح الباري شرح صحيح البخاري، العسقلاني، دار المعرفة- بيروت، 1379هـ، تبويب محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح محب الدين الخطيب، تعليق عبد العزيز بن عبد الله بن باز: 10/578. ومعالن السنن، الخطاطي، المطبعة العلمية- حلب،

- ط1351/01 هـ- 1932 م: 4/124. ومرة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، القاري، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1422/01 هـ- 2002 م: 7/3006 و 7/3010.
- ¹³ - التحرير والتنوير، ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ط/1984 هـ: 81/9.
- ¹⁴ - انظر، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 16/342. وزاد المسير في علم التفسير، بن محمد الجوزي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2/1422 هـ: 4/153.
- ¹⁵ - سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية- فيصل عيسى البابي الحلبي، كتاب الفتن، باب الصبر على البلاء: 2/1338. [حكم الألباني: صحيح].
- ¹⁶ - حاشية السندي على سنن ابن ماجه، دار الجيل، بيروت: 2/493.
- ¹⁷ - المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة: 9/152.
- ¹⁸ - انظر، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 18/215. وزاد المسير في علم التفسير، بن محمد الجوزي: 4/314.
- ¹⁹ Les variables culturelles dans le processus de négociation des projets Internationaux
- انظر :
- Étude comparative Canada / Corée du sud MÉMOIRE PRESENTE À L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI ,par MIGYEONG KIM , Septembre 2006: p45.
- ²⁰ - شعار المدرسة الاقتصادية الليبرالية .
- ²¹ - صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن: 2/5.
- ²² - صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق الدجاة، ط1422/01 هـ، كتاب الأذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم: 1/169.
- ²³ - معالم السنن، الخطاين، المطبعة العلمية، حلب، ط1351/01 هـ- 1932 م: 4/231.
- ²⁴ - السنن الكبرى، البيهقي، كتاب الشهادات، باب بيان مكارم الأخلاق ومعالجتها التي من كان متخلقا بها كان من أهل المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة على طريق الاختصار: 10/323.
- ²⁵ - المقولة للدكتور طه عبد الرحمن، نقلا عن الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي، د/أحسن لحسانة، دار السلام، مصر ط1429/01 هـ- 2008 م: 200.
- ²⁶ - المرجع نفسه: 201.
- ²⁷ - انظر: التيسير بشرح الجامع الصغير، المناوي، مكتبة الإمام الشافعي- الرياض، ط1408/03 هـ- 1988 م: 2/362.
- ²⁸ - سنن الترمذي، كتاب أبواب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق: 4/363. قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، [حكم الألباني: صحيح].
- ²⁹ - انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 10/258.

- ³⁰ - صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب فضل الصوم: 24/3.
- ³¹ - انظر، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 57/2. وازداد المسير، الجوزي: 97/1.
- ³² - انظر، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 57/2. وازداد المسير، الجوزي: 97/1.
- ³³ - الأدب المفرد، البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط 1409/03 هـ - 1989 م: 199. [قال الشيخ الألباني: صحيح].
- ³⁴ - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: 183/5. و زاد المسير في علم التفسير، الجوزي: 404/1.
- ³⁵ - سنن الترمذي، كتاب أبواب البر والصلة، باب ما جاء في الإحسان والعفو: 364/4. وقال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، [حكم الألباني: ضعيف]. ومسند البزار، مسند حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما، باب أبو الطفيل عن حذيفة: 229/7.
- ³⁶ - المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبه، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد- الرياض، ط 1409/01 هـ، كتاب الإيمان والرؤيا، باب: 164/6.
- ³⁷ - صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام والنهد والعروض: 138/3.
- ³⁸ - سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في الرجل يأخذ حقه من تحت يده: 289/3.

جهود ابن الطلّبه الإحيائية من خلال قصيدته الحائية (وقفه مع ريادة منسية وتلبث مع بنت بقعة قصية)

د. محمد بن أحمد بن المحبوبي

رئيس الشعبة العامة بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية

نواكشوط - موريتانيا

نود في هذا المقال أن نتلبث يسيرا مع قصيدة حائية لابن الطلّبه يعقوبي الشنقيطي⁽¹⁾ معرفين بصاحبها أولا، ومحاولين ثانيا أن نقرأها قراءة أدبية تدرجها في سياقها النهضوي وتبرز تميزها الأسلوبية وروعها الأدبية، فهي في نظرنا يمكن أن تعد من أبرز النصوص الإحيائية التي أسهمت في تجديد قوالب الشعر ومضامينه خلال عصر النهضة الأدبية الحديثة، إن لم نقل إنها فاتحة من فاتها الأول وسابقة من سابقتها الجياد.

وسنعالج هذا الموضوع من خلال تمهيد وخمسة محاور: نفرد التمهيد للكشف عن جوانب من الإحيائية الشنقيطية المنسية، ونخصص المحور الأول للتعريف بالرجل، ونخص المحور الثاني لجهود الرجل في التأثير بالنصوص الشعرية والسعي إلى ابتعاثها من جديد، وتكرس ثالث المحاور لجهود الرجل في تجديد اللغة وإحياء الألفاظ والمفردات، وتركز اهتمامنا في المحور الرابع على مصادر الإلهام والإيحاء في مدونات الرجل الشعرية، في حين نسلط الضوء خلال المحور الخامس على سعي الرجل إلى إحكام البناء الشعري واستجلاء جوانب التجديد من خلال قصيدته الحائية التي تعد ممارسة جادة لثقافة القوم وتطبيقا عمليا لمعارفهم.

التمهيد:

يحسن التنبيه هنا إلى أن الشعر الشنقيطي عرف في تجاربه الأولى خلال القرنين (12،13هـ) ميلا إلى الإحيائية والنضج، فجاءت بعض نصوصه مفارقة لنماذج الشعر العربي الموازية لها والمتزامنة معها، فبدت أكثر منها عمقا، وأعلى لغة، وأقدر على محاوره القديم وإحيائه، فالقارئ لنصوص الشناقطة خلال هذين القرنين يلحظ بوضوح وجود تفاوت جوهري في الزمن الثقافي بينها وبين منتج سائر البلاد العربية، ويتجلى هذا التفاوت في التباين الجلي بين النماذج الشنقيطية خلال القرنين المذكورين وبين نظائرها في المضامين والتراكيب، بل وفي الأبنية والأساليب.

وهكذا ففي قرون ازدهار الأدب وثنائه بالمناطق العربية كانت هذه البلاد صحراء المثلثين وتخوم السودان تعرف كسوقا معرفيا وفتورا شعريا، وحينما نضج التعرب والتعلم في هذه الربوع واستوت الثقافة على سوقها لغة وشعرا خلال القرنين (12، 13هـ) كانت البلاد العربية قد دخلت في وضع حضاري متسم بالضعف والجمود، ولعل في ذلك ما يحمل على القول إن الأدب العربي في هذا المنكب البرزخي⁽²⁾ عاش ظروفًا استثنائية فرضتها البيئة الزمانية والعزلة المكانية، فعلى مستوى الزمان نجد أن ولادة هذا الشعر كانت في الفترات التي توسم بالضعف والفتور ضمن تاريخ الأدب العربي. وعلى مستوى المكان نلاحظ أن هذه البلاد تقع في المناطق التي تعد أطرافا ثانوية من بلاد العرب وديار الإسلام.

كل أولئك جعل أغلب النقاد العرب يعرضون عن هذا الشعر ويصدون عن سبيله، إما جهلا بنماذجه لبعده مكانه واعتزاله، وإما تحفظا على لغته وأساليبه توقعا لما يمكن أن يتصف به من الضعف، وذلك لمجرد انتظامه زمانيا في الفترات التي توسم بالتعثر والفتور.

وذلك الإعراض المذكور هو ما كشف عنه بدقة ومهارة أحد كبار الباحثين المعاصرين، متبعا مسيرة الأدب العربي عبر التاريخ، ومبيناً مكانة الأدب الشنقيطي ضمن خارطته، لينتهي إلى أن هذا الأدب عرف ظهين، أحدهما خارجي إقليمي، والآخر داخلي محلي، أما الأول فهو إعراض العرب عن التطلع على مضمون بريده والتعرف على مكون جديد. وأما الثاني فهو تقصير أبنائه في التعريف بنماذجه والترويج لروائعه يقول: «هذه قصة الأدب العربي حسب ما رواها لنا تاريخ الأدب العربي، نشأت وتفجرت في قلب الجزيرة قبل ظهور الإسلام وبعده، وتفتحت أزهارها في العراق والشام، كان ذلك في القرن الرابع والخامس، وازدهرت في السابع والثامن في مصر وإفريقية والأندلس، واحتضنها المغرب الأقصى في القرنين التاسع والعاشر، وقبل أن تعود إلى المشرق من جديد فإن صحراء شنقيط من منحى النيجر إلى ضفاف الأندلس قد حملت لواءها وأعدت لها نضرة الشعر الجاهلي ومئاته أسلوبه، وزخرفته بالأداب العباسية وما لها من حسن البيان، وغذتها بقيمها الروحية، فانصهرت عناصرها في أدب متكامل غني يظلمه أبنائه من موريتانيا إذا لم يجتهدوا في التعريف به، ويظلمه العرب إن هم أعرضوا عن التعرف عليه»⁽³⁾.

وأكثر من ذلك فإن باحثاً آخر في حقل الشعر الشنقيطي استخلص ملاحظات مهمة أشار ضمنها إلى أن قراءة مدونات هذا الشعر ربما تولد لدى قارئها قناعة راسخة تجعله على مراجعة الأحكام النقدية المتداولة في تاريخ الأدب العربي، وتدعوه إلى أن يعيد النظر في تعميم مقولة الضعف على مختلف المناطق العربية خلال فترة الانحطاط.

فالشعر الشنقيطي وإن كان - من الوجهة النظرية - واقعا في دائرة الضعف، إلا أن نماذجه تشهد بانفصاله عن هذه الدائرة، إذ يمثل نوعا من الاستثناء المنقطع، والخروج على قاعدة الضعف، فهو بتنوع أساليبه وثراء مضامينه، ينكب صراط الأشكال الشعرية المستخدمة

في العصور المتأخرة، محيا شكل القصيدة العربية القديمة، ومجسدا نزعة صفوية معجمية عالية
تستعير السجل القاموسي من مكنه وتستثير المعجم الجاهلي من مرقدوه.

وينتهي هذا الباحث إلى مسلبة مفادها أن السمات التي امتاز بها عصر الانحطاط غير
منطبقة على مدونات الشعر الشنقيطي خلال القرن 13هـ/19م. واعتمادا على ذلك يتحتم علينا
أن نعيد النظر في ميزان الريادة والسبق اللذين يسندان إلى الشعر في المشرق العربي⁽⁴⁾.

ويتخذ باحث آخر من قراءته لديوان ابن الطلبة حجة وبرهانا على ما أشرنا إليه من إسهام
القوم في ريادة الجانب الإحيائي على عهد النهضة الشعرية الحديثة، فيرى أن: «تجليات البعد
الإحيائي في شعر محمد بن الطلبة تؤكد مساهمة بل وريادة بلاد شنقيط لحركة الإحياء كما
وكيفا، زمانا ومكانا، وتدعو إلى مراجعة الأحكام الجاهزة التي رسختها الدراسات الأولى حول
النهضة العربية الحديثة في الأدب والثقافة عموما، حينما قصرتها على المشرق ومصر بصورة
خاصة، وذلك ما يستوجب النظر فيها على ضوء البحوث المستجدة والنصوص التراثية
المكتشفة في أطراف العالم الإسلامي، وفي مقدمتها بلاد شنقيط التي تعد رافدا أساسيا من
روافد الثقافة العربية الإسلامية، ومهادا رائدا للنهضة الحديثة»⁽⁵⁾.

ويلاحظ أن الأديب اللبناني يوسف مقلد من أقدم المشاركة عناية بالأدب الموريتاني،
إذ كرس له كتابا خاصا ألفه في مطلع الستينيات من القرن الماضي وسماه: "شعراء موريتانيا
القدماء والمحدثون" فهذا الكتاب يعد عرضا مفصلا لتاريخ القوم وآثارهم إذ استعرض جملة
صالحة من أشعارهم، مؤكدا أنها: «شعل أدبية إفريقية مغمورة، وبعث تراثي يعرف لأول مرة
في المشرق»⁽⁶⁾.

والقارئ لهذا الكتاب وإهدائه يعلم أن الرجل معجب بالثقافة الشنقيطية وبأبنائها الذين
اعتبرهم عنوانا للذكاء، وقمة في الإبداع، ومثالا للعبقرية والإحيائية والنضج، فهو يهدي كتابه

إلى الشناقطة معبرا عنهم بالمواهب العبقرية الإفريقية المتفتحة على مواهب الشرق والغرب
الروحية يقول: «إلى حفظة كتاب الله وسنة نبيه من بيض وملونين في غرب إفريقيا وشمالها
أهدي هذا الكتاب»⁽⁷⁾.

وإثر ذلك يأخذ المؤلف في التنويه بالمكانة الأدبية للقوم، مينا منزلة إبداعهم الشعري
ضمن مدونات الأدب العربي، فقد صرح أن أرضهم: «أرض الأدب العربي العريق والتراث
العربي الدفين ذي المزايا الإنسانية الرائعة بين الآداب العربية»⁽⁸⁾.

وللتأكيد على إحيائيتهم الأدبية المتميزة وسبقهم إلى محاوره التراث واستثارته من
مرقده يشير إلى أنهم قد: «استهواهم الشعر الجاهلي والمخضرم منه على الأخص فحفظوه ورووه
وحذوا حذوه، فأيد فيهم ملكة البلاغة إلى حد كبير»⁽⁹⁾.

وأكثر من ذلك نراه يبدع في الثناء عليهم والاعتراف بجهودهم شعرا رقيقاً يظهر أنهم
ظلوا بالثغور الإفريقية يرابطون دفاعا عن الضاد، وإحياء للشعر، وتجسيدا لمعاني الأستاذة
والتفوق، بل يقسم جهد الأيمان على عبقريتهم وذكائهم قائلا⁽¹⁰⁾:

للضاد في إفريقياراية	خفاقة رفاة عاليه
يرفعها العرب بنو عمنا الـ	بيضان أهل الهمة الساميه
هم ناشروها هم أساتيدها	هم حصنها هم درعها الواقيه
إن الذكا كل الذكائ	تالله بين النهر والساقيه

ولا ننسى في هذا السياق جهود الدكتور طه الحاجري الذي اعتنى كثيرا بالشعر
الشنقيطي، مؤكدا أن ما اطلع عليه من نماذجه المنجزة خلال القرنين الثاني والثالث عشر
الهجريين يقوم على صور إبداعية وسمات إحيائية تخرجه عن دائرة الضعف، وتبعده عن

الصفات المألوف إطلاقها على شعر الانحطاط، مما يجعل المطلع عليه يراجع الأحكام النقدية والأطروحات الأدبية المتعلقة بالحقبة المذكورة يقول: «إن الصورة التي أتيج لنا أن نراها لشنقيط في هذين القرنين - يعني الثاني والثالث عشر الهجريين - جديرة أن تعدل الحكم الذي اتفق مؤرخو الأدب العربي في إطلاقه على الأدب العربي عامة في هذه الفترة، فهو عندهم وكما تقضي آثاره التي بين أيديهم أدب يمثل الضعف والركاكة والفسولة في صيغته وصوره ومعانيه، إذ كانت هذه الصور تمثل لنا الأدب في وضع مختلف يأبى هذا الحكم أشد الإباء، فهو في جملة بعيد عن التهافت والفسولة»⁽¹¹⁾.

ونجد المصري فؤاد سيد يعجب كثيرا بمدونة "الوسيط" ويصدر بشأنها حكما نقديا تويها يجعل منها "الكتاب الأوحى لتاريخ الأدب العربي في بلاد شنقيط، ولدراسة أحوالها الأدبية والاجتماعية وما ابتدئته قرائح شعرائهم من أشعار تتصل بجميع فنون القول، من مفاخرة ومدح، وغزل، وغير ذلك من الشعر الرصين الذي يعيد إلينا صورة من أيام العرب ووقائعها المشهورة»⁽¹²⁾.

ونصادف الباحث العراقي عبد اللطيف الدليشي الخالدي يشهد للأدب الموريتاني بالجودة والأصالة منتها إلى أن موريتانيا «ساهمت بقسط غير ضئيل في الآداب العربية، وأضافت إلى كنوزها ما لا يزال مجهولا دفيناً، ومن ذكر النهضة الأدبية بتلك الأصقاع خطر بباله على الفور اسم مدينة شنقيط التي اشتهرت بما أنجبت من الفقهاء والأدباء والمؤرخين والشعراء الفحول الذين لا يقلون مستوى عن أمثال المتنبي والبحتري وأحمد شوقي والرصافي، أولئك الشعراء المجيدين العريقين في الجزالة اللغوية والصور الشعرية الجميلة الرائعة المبتكرة في شتى الأغراض»⁽¹³⁾.

وأكثر من ذلك يهيب هذا الباحث بمؤرخي الأدب العربي أن يتسابقوا إلى تلك الكنوز الشنقيطية والدرر النادرة ليطلعوا عليها، منوها بما تحوي في طياتها من الأساليب

الشعرية القائمة على العفوية والتلقائية والانسباب، فهي بذلك تكشف عن «أصالة في اللغة والأدب، وتفصح عن أدب غير متكلف وشعر غير مصنوع»⁽¹⁴⁾.

وفي أعقاب هذا التمهيد نذكر بأن موازنة تاريخية بسيطة بين انطلاقة النهضة الشعرية بالبلاد الشرقية، وبين انطلاقها بالربوع الشنقراطية تؤكد سبق هذه الأخيرة وتقدمها في الزمان، وربما في الإبداع كذلك، فمن المعلوم أن صاحبنا محمد بن الطلحة يعقوبي الشنقراطي (محيي الشعر الجاهلي ومعارض الأعشى وحميد والشماع) قد ولد سنة 1188هـ/1774م أي قبل البارودي "رائد الشعر الحديث في المشرق" بأربع وستين سنة، وتوفي سنة 1272هـ/1856م والبارودي ابن ثماني عشرة سنة، وذلك قبل ميلاد أحمد شوقي "أمير الشعراء" بثلاث عشرة سنة.

وبهذا ينبغي جانب من الريادة الشنقراطية المنسية «ويتضح أن الأحكام المتداولة في تاريخ الأدب العربي قائمة على تدوين ناقص ينطلق من المركز ويتجاهل الأطراف (...) فهل يؤدي بنا هذا إلى القول إن النهضة الحديثة في الأدب العربي بدأت في بلاد شنقيط، ولكنها كانت ضحية مؤامرة صمت»⁽¹⁵⁾.

ومن ثمة نرى أن حركة الإحياء الأدبي في شعر القوم عملت جهدها على تجديد قطع غيار اللغة معيدة النبض إلى النصوص التراثية، ومحياة الصور الشعرية الأصيلة، فشعراء القرن الثالث عشر الهجري سعوا إلى «ترصيع قصائدهم بمفردات بعيدة المنال اختيرت بعناية فائقة وبأسلوب مرح يجعلها تنفذ إلى الأفتدة ويطرب لها المتلقي ويجذب إليها طواغية»⁽¹⁶⁾.

المحور الأول: الرجل ترجمة وتعريف

سنسعى في هذا المقام إلى أن نقدم ترجمة وافية لهذا العلم متحدثين أولاً عن الوسط الثقافي والاجتماعي الذي نشأ فيه، ومعرضين إثر ذلك على أهم محطات حياته وآثاره.

1 - الوسط الثقافي والاجتماعي:

يحسن التذكير هنا بأن الرجل نشأ في بيت علم وفضل وقضاء، وفي أسرة معرفة وبذل
وسخاء، لذلك عرف بابن الطلبة نسبة إلى وسطه المعرفي المتميز، فكلمة: "الطلبة" ذات محمول
تكريمي ومضمون تعليمي، إذ تطلق في اللهجة الحسانية مقصودا بها تعظيم بيوتات العلم وتكريم
ذويها، وذلك ما أشار إليه الشيخ محمد المامي قائلا: «وأما "الكلام حسان" فالطلبة عندهم
العلماء»⁽¹⁷⁾.

وأكثر من ذلك نراه ينوه بالأوساط الموسوية عاقدا في رائعته "الدلفينية" فصلا خاصا
بمآثر هذه العشيرة ومعارفها، مستعرضا جهود نخبة من أبنائها، ومبرزاً في الوقت نفسه علاقاتها
الودية وصلاتها الحميمة وامتداداتها الاجتماعية بمجموعة "أهل بارك الله" مستفتحا ذلك كله
بالحديث عن مكانة ابن الطلبة المتميزة، وعلو كعبه في العلوم، وسمو أنقاله وتحريراته عن الطعن
والتعقيب، معززا ذلك بجهود كمال الدين المجيدري، الذي نال مرتبة عالية أهله لأن يصدر
جملة من الفتاوى المتميزة، كما أكسبته رتبة مكيئة بين العالمين.

وقد توج ذلك كله مؤكداً توفيق المجموعة الموسوية ورسوخ أقدامها في المعارف والعلوم،
واتصاف أبنائها بصفات أهل الفضل من أولي النهى والحلوم، إذ فاقت بحفظها كل واعية،
ونافست بحزونها كل راوية، يقول⁽¹⁸⁾:

وما محمد ابن الطلبة ناقله	دون المطاعن في ذاك الطواعين
وللمجيدر في الغبراء مرتبة	سارت بهما في الأقاليم الركابين
في سبعة لبروح ستة نظرت	من ربع يثرب ساديتها السراطين
ما كان أبعد أصهار المجيدر من	منع الزكاة وبخل فيه تلعين

وسيد عبد الله بعد القرب صاهرهم
ووارث فقه مولود مصاهره
وما الكفاءة إلا الحال والدين
وما تصادف منكور ومركون
فالموسويون فاقوا كل واعية
من الخميس الذي قادته لمتون

ولا نسي أن وسط هذا الرجل كان عنوانا للثقافة الواسعة، وآية للبداءة العالمية، التي بذ
فيها البدوي المتحضر فنافست جامعاتها المتنقلة (المحاضر) معاهد العالم الإسلامي ومدارسه، وقد
نالت الأوساط الموسوية اليعقوبية من ذلك حظا وافرا، وذلك ما أشار إليه صاحب الترجمة
نفسه نفسه مستمتعا ببعض ذكريات طفولته الطيبة في أحد مراع أهله، مؤكدا أن البداءة في
هذا المنكب البرزخي قد بذت الحضارة في مختلف المستويات العلمية وحتى العاطفية،
يقول⁽¹⁹⁾:

أوحش النيش بعد أتراب جمل
فلنا في لواه أيام عيـد
ولقد كان أهلا معمورا
عز من قد بدا بهن الحضورا⁽²⁰⁾
حين إذ جمل منك غير بعيد
لا يعنّيك أن ترى أو تزورا

كما نوه الشاعر محمد المامون بن محمد الصوفي⁽²¹⁾ بمكانة بني ألفغ موسى المتميزة، مؤكدا
أنهم يمثلون حضرات العلم ومجالس القضاء، وأنموذج الكرم والسخاء داعيا لهم بدوام التصدر
في المجالس والأمور على نحو يجعلهم مناط القصد ومنار الدرس ومثوى الضيف ومعدن
السيادة والمجد يقول⁽²²⁾:

يا آل موسى لا تنزل حضراتكم
لا تبرحن نار القراءة والقرى
وظلال حلتكم محط الأرحل
لا زلتم الركن الشديد ومعتلا
فيكم بني موسى هدى للنزل
طودا تضاءل عنه قنة يذبل

ولكل عود منبت من ارومة يتتابه الوسمي فيه أو الولي
وقد أشار العلامة محمد مولود بن أحمد فال الموسوي⁽²³⁾ إلى تميز أسر بني "ألفغ موسى"
ناصحا لهم بالتزام الدرس واتباع السنة، ساعيا جهده إلى أن يدفع بهم إلى اعتماد التعلم والتعليم،
وقد صاغ ذلك في أسلوب غاية في التشويق والإقناع، مصرحا أن من ينتسب إلى الأوساط
الموسوية ولا يعتني بالتعلم فهو في العشيرة منبوذ، ومن العزة والإباء مطرود، بل إنه يعرض
نفسه للذلة والهوان يقول⁽²⁴⁾:

من لم يكن همته التعلم والاتباع من بني ألفغ مو⁽²⁵⁾
فَبَحَّه⁽²⁶⁾ الحاكم والمحكم والاولياء والمقام الأعظم
يا ليت شعري ما يقول الحكم غدا له إذا عليه يقدم

وأكثر من ذلك نقرأ أبياتا للعلامة محمد بن حمينه اليدالي⁽²⁷⁾ ينوه ضمنها بـ "البادية
اليعقوبية" جاعلا منها عنوانا للثقافة والتأليف، وشعارا للتعلم والتصنيف، مصرحا أن تلك البادية
عادت على البلاد بعلم جم وذكاء وقاد، إذ احتضنت من المحاضر العلمية ما لا تحتضنه الحواضر
والقرى، وانتظمت من الدرر والجواهر ما لم تنتظمه بلاد الإسلام من الأندلس إلى ذي
طوى، فن هذه البادية اليعقوبية تخرج قادة الفقه وأئمة القضاء وسدنة العلم وصفوة الشعراء،
وتجلى ذلك في عدد من الإسهامات العلمية شملت مختلف حقول الثقافة، وقد أبرزها العلامة في
أسلوب من التورية والتجنيس بديع، يكشف عن علو كعب القوم في الفقه والأصول وتمكنهم
من ناصية اللغة والقريض فقد رصعوا ألفاظ المختصر بأنظام بديعة، كما أبدعوا نصوصا شعرية
مستطرفة غادرت المتردم وبذت المتقدم، متفوقة على نماذج حميد بن ثور والشماخ بن ضرار،
كما تجلت جملة من هذه الإبداعات في منظومات أصولية محكمة الربوط، تعلو على ما سطر
الإمام السيوطي، ثم إنهم وشخوا حقل النبويات بسابقات جياذ، كل أولئك جعل هذا اليدالي

يلح على أن ذلك "البدو يعقوبي" أكسب الشناقطة اكتفاء محظريا، و"كفافا" فقهيا و"ظفرا"
علما، وتميزا معرفيا يدفع كل من يطالع على هذه الدرر النادرة أن يمد عينيه إلى البدو والبادية،
مغريا بهما كل منادٍ ومنادية يقول⁽²⁸⁾:

تبدي بني يعقوب نلنا به درر	من العلم ما نيلت لعمرك في الحضر
فقد أسسوا في ذلك البدو رحلا	محاضر صين العلم فيهن وانتشر
تخرج فيها الستة الشعراء من	لشعرهم فضل على كل من شعر
وفيهما نشا قاضي اعل شنطور وارتقى	وأبناؤه القاضون سادتنا الغرر ⁽²⁹⁾
وأهدى إلينا من نوادر علمه	سليل البخاري ما به النفع كالمطر ⁽³⁰⁾
ومختصر الشيخ ابن إسحاق صاغه	لنا ناظما يا خير ما صيغ مختصر
وأبدى لنا ابن الطلب درا منمنما	يلذ لدى أهل النباهة والسمر
فبذ ابن ثور فيه وابن ضرارهم	ومن بدينا هذين نفخر من فخر
ونظما وشرحا للجوادي فائقا	نظام السيوطي في الأصول قد اشتهر ⁽³¹⁾
ومرجان "مرجانية: من مديحه	تحلت به الأجياد والسمع والبصر ⁽³²⁾
ومن ذلك البدو اكتسبنا "كفافنا"	و"رحمة مولانا" وأصلا لها "الظفر" ⁽³³⁾
فيا ليتنا كنا بداءة جميعنا	ونحزر ما قد أحرز القوم من غرر

ونذكر هنا بأن العلامة الشاعر محمد بن أحمد يوره⁽³⁴⁾ أبدع أبياتا استعرض فيها مناقب
اشفع أوبك ومكانته العلمية والاجتماعية متحدثا عن رسوخ قدمه في العبادة وصلب قناته،
وعن اكتمال ولايته ويمن بناته، إذ أنجب نخبة من أولي العرفان والكشف صفوة ومن أرباب
الجهاد والعصف وأئمة من أصحاب النوازل والأحكام، وزمرة من أطباء الجسوم والأبدان،

وكوكبة من أساة الهوام والسموم، مصرحا بمنزلة بني ألفغ موسى وما اشتهروا به من تميز في
الأفضية والفتوى يقول⁽³⁵⁾:

عج بالكبير أبي الكرام الكمل	وأبي البنات وهن حرز المنزل
وولدن كل مجاهد ومشاهد	سر الغيوب وكل قاض أنبل
مثل الذي بسيفه وزحوفه	رد الأنام إلى السبيل الأعدل
وشقيقه نعم الشقيق محمد	ورد الحمام مع الرعيل الأول
والمشتنى ببروقه وبريقه	من كل ذي حمة وداء معضل
والموسويون الألى قد فصلوا	حكم القضاء بكل حكم فيصل

في أرجاء هذا الحرم اليعقوبي العالم والكنف الموسوي المتميز، تنفس الرجل أكسجين
المعارف والعلوم، فتقبل منها كثيرا وبث أكثر، ثم ارتحل غير مذمم ولا ملوم، فما ذا عن
مولده ونشأته وعلاقاته بمعاصريه؟

2- المولد والنشأة:

هو محمد بن محمد الأمين بن محمد بن المختار بن موسى بن يعقوب بن أبي موسى
بن يعلى (أبيال) بن عامر بن يعلى (أبيال الأكبر) بن ابنهضام بن محمد بن يعقوب الجامع بن
سام بن عبد الله بن أعمر بن حسان ينتهي نسبه إلى جعفر بن أبي طالب ابن عم النبي ﷺ
وشهيد مؤتة⁽³⁶⁾.

وقد أشار الشاعر نفسه في مقدمة نظمه لتسهيل ابن مالك إلى انتسابه إلى أرومة بني
هاشم وانتظامه في سلك الجعفريين، وانتمائه إلى بني يعقوب يقول⁽³⁷⁾:

قال الجدير بالجفا الفقير لرحمة الرحمن والحقير
محمد المعروف بابن الطلبة هيئ له يارب أسنى طلبه
جم العيوب مدمن الذنوب الهاشمي الجعفري يعقوبي

أما أمه فهي عائشة بنت أحمد خرشي بن محمد الخراشي بن مسكه بن بارك الله فيه بن أحمد بزید بن يعقوب بن يعلى (أبيال) وهنا يلتقي طرفا النسب من جهة الأب والأم، وهي من بيت فضل وصلاح وعلم وجاه، فهو إذن مقابل الطرفين، ومضاعف الشرفين، في هذا الوسط يعقوبي ذي الدرر العلمية المصونة المكنونة والغرر المعرفية المباركة الميمونة رأى الرجل النور سنة 1188هـ 1774م، في منطقة تيرس بالشمال الموريتاني، وقد توفي والداه وهما في ريعان الشباب، ووحيدهما لم يكمل حوله الأول فحضنته جدته لأمه واحتضنته في أكفها كما رعاها جده لأبيه محمذن (آبه) ت 1204هـ وغدا موضع عناية كبيرة لذيالك البيتین الشرفین، فطفقا یغمرانہ بدفء حنان عارم لم یشرع معہ بفقد الأم ولا الأب، فال من الرعاية فوق ما نال أترابه⁽³⁸⁾، فنشأ یتیم الأبوین مدلا بین جدوده، فواجه بحزم عقبات التعلم وعراقیل سدوده.

3. الدراسة والتعلم:

وفي هذا الجانب نقول إن الرجل تربى بأحضان جديده ولما بلغ معهما السعي أخذ في تعلم العلوم مستفيدا من معارف جده محمذن (آبه)، الذي كان سلطة مرجعية في العلم والورع، وقد جمع بين الثراء والقضاء الذي توارثته عشيرته الموسوية كابرا عن كابر، وفي كنف هذا الجدل القاضي فتح الصبي عينيه على المعارف والعلوم، فطفق يحصل ما استطاع تحصيله من الثقافة العربية والإسلامية آخذا من كل تخصصاتها بنصيب وافر، موظفا في ذلك وقته من الصباح إلى البيات، فأثمرت هذه الجهود تنشئة طيبة تشكلت من خلالها البنية الصلبة لمعارف

وتدقيق وبحث ومقارنة واستنتاج وتحقيق. ويتجلى ذلك بشكل واضح في جملة من الحواشي والشروح والتعليقات ازدانت بها هوامش مجموعة من المتون كانت بحوزته، كما تشهد مؤلفاته بعلوّ كعبه في العلوم، فقد أبدع بثاقب ذهنه مؤلفات ضاع للأسف أكثرها ومن بينها: - نظم التسهيل لابن مالك في النحو (مفقود) ونظم مختصر خليل (مفقود) ومختارات من كتاب الأغاني والنوادر وغيرهما (موجود) ومجموعة من الفتاوى الفقهية. وشرح لديوان الشعراء الستة الجاهليين (موجود) وشرح على أمالي أبي علي القالي (موجود).

هذا بالإضافة إلى الديوان الشعري، ومجموعة من الأنظمة في اللغة منها نظم يقول في أوله⁽⁴⁰⁾:

أول واجب على من كلفا تعلم اللغة حتى يعرفا
معنى الإله باللسان العربي لأنه مفتاح يبل الأرب

4. الإشادة والتنويه:

تجمع المصادر التي تناولت ترجمة الرجل على أنه ضم إلى علمه صفات خلقية عالية، فقد "كان سخيا راجح العقل، دمث الأخلاق، حلو المعاشرة، وقد حظيت خصاله وشعره باهتمام كبير يلوح صدهاء واضحا في كل أنحاء القطر الشنقيطي وخارجه، لدى متعاطي الثقافة العاملة ممن عاصروه ومن جاءوا بعده"⁽⁴¹⁾.

وهكذا نجد أن شهرته قد اخترقت حجب المعاصرة وحواجز المسافة، فعاصره ابن متالي التندغي ت 1287هـ يلحقه بفصحاء العرب الأتحاح، وذلك ما عبر عنه في أسلوب بديع وألغاز جامعة يسيرة إذ وصفه قائلا: "هذا عربي آخره الله"⁽⁴²⁾. ويتجلى مصداق قوله ابن متالي في أن الرجل كان مهتما بيري النبال، وامتناء العيس وإجادة القريض فامتلك بذلك ناصية اللغة، وتجر

في علوم القرآن والحديث ليمثل الثقافة العربية الإسلامية في عمقها، علما وعملا⁽⁴³⁾، كما عده ابن
الأمين الشنقيطي آية من آيات الزمان، يقول: "وبالجملة فـ "محمد" هذا حسنة من حسنات الدهر
لا نزاع في ذلك"⁽⁴⁴⁾.

ويصرح محمد عبد الله بن البخاري بن الفيلاي ت 1316هـ بأنه من المشهورين فهو
العالم الأديب الشاعر الحسن الخط، أما محمد فال بن باب العلو فينعتة بـ "الفقيه الصالح
العربي القح"⁽⁴⁵⁾.

وبذلك نعلم أنه الآية للإبداع والعنوان، والحاضن للغة والبيان، والذاكرة الواعية التي
حفظت الشعر من الضياع والنسيان، وهو على الحقيقة مثال لاكتمال فتوة الإنسان واستواء
بلاغة هذا اللسان.

ثانيا: مظاهر التأثير والابتعاث

ويحسن بنا أن نذكر في هذا الجانب بأن الثقافة الشنقيطية، قد عولت في مقرراتها
اللغوية على تبصير أبناء المحاضر بأساليب الذكر الحكيم ومدونات الشعر القديم، وذلك ما أعقب
في نفوسهم حسا لغويا مرهفا، وأورثهم ذاتقة نقدية رفيعة وملكة شعرية متميزة، وقد نال
صاحبنا من ذلك نصيبا غير يسير، فاعتنى بهذا اللسان العربي، وأقبل على أساليبه استجابة لمناهج
الدراسة، واستمتعا بجاذبية الشعر وإيقاعه، ورغبة في إبداع القريض وإنشائه، مما جعل إبداعاته
الشعرية تلتقي في كثير من نماذجها مع عهود نضارة الشعر في الجاهلية وصدر الإسلام، ولا
يعني ذلك مجرد المحاكاة الآلية، ولا التقليد الأعمى، بل إن الأمر قد يكون راجعا إلى نوع من
التوارد في الخواطر والتشابه بين البيئتين ذواتي المناخ الصحراوي الجاف والجمال الطبيعي الآسر،
وقد ضرب أحد الدارسين على ذلك أمثلة تزيد الأمر وضوحا، منتها إلى أن "الشعر الموريتاني
يخاطب قلب الإنسان الموريتاني، الذي يحيى الحياة التي كان يعيشها النابغة وزهير، ويقطن

صحراء كالسما في الاتساع، وينتمي إلى العشائر الرحل، ويقطع على الناقة الوجناء المفاوز
(...) والموريتاني يرد الماء الآجن، بعد اجتياز كل خرق مهمه، ويقف على الطول البالية
فيكي بين رسوم كانت أهلة بأحبة عرف بينهم أيام لذة ونعيم، (....) ولا غرابة إذن أن يعبر
عن هذه الأحاسيس بمثل الأدب الذي انصر في علمه وانطبع في ذهنه، فهو في الحقيقة إذا
كان محايكا أو معارضا في تشكيل فنه فإنه في نفس الوقت صادق في إحساسه صادق في
تعبيره" (46).

وفي جانب هذا الإحياء الأسلوبى يمكن أن نتحدث عن ضربين من الحضور الشعري
في نصوص ابن الطلبة، أحدهما جلي مرتسم، والآخر خفي محتشم.

1 - الحضور الجلي المرتسم:

ونقصد به معارضة الرجل لثلاثة من كبار الشعراء، التقى معهم في الوزن والروي وفي
بعض المقاصد والموضوعات، وصرح أنه ينافسهم بل يسعى إلى تجاوزهم، وفي هذا السياق
تنزل مطولات الرجل الثلاث، التي عارض بها سلفه الشعري، وتأتي على رأسها جيمته التي
عارض بها الشماخ بن ضرار والواقعة في اثنين ومائة من الأبيات والتي استهلها بالضجر من
مطاوله الليل والتلهف إلى تبليج الصباح، وتزحزح الظلام، يقول (47):

تطاول ليل النازح المتهيج أما لضياء الصبح من متبلج
ولا لظلام الليل من متزحزح وليس لنجم من ذهاب ولا مجي
فيا من ليل لا يزول كأثما تشد هواديه إلى هضبتي إيج

أما جيمية الشماخ فتنتفح على مناداة الأظعان وتهيج الأشواق يقول (48):

ألا ناديا أظعان ليلى تعرجي فقد هجن شوقا ليته لم يهيج

أقول وأهلي بالجناب وأهلها
بنجدين لا تبعد نوى أم حشرج
ونذكر بأن ابن الطلبة لما أبدع جيميته تمنى أن يجمعه الله بالشماخ في مستقر جنان
الخلد، لينشدا نصيهما في نادٍ من نوادي أهل الجنة يحتكان إلى ذويه ليقوموا جيميتيهما، فيعلما
أيهما أحسن شعرا وأقوم إبداعا، وذلك ما أشار إليه صاحب الوسيط قائلا: "وقال يوما - يعني
ابن الطلبة - بعدما نظم جيميته وأبرزها للناس أرجوا من الله أن أقعد أنا والشماخ بن ضرار
في نادٍ من أهل الجنة ونشدهم قصيدتنا لنعلم أيهما أحسن"⁽⁴⁹⁾.

أما ثانياً المعارضات فهي ميميته التي عارض بها حميد بن ثور متمنيا أن يجمعه الله به
في نادٍ من نوادي الجنة ليحكم أهله بينهما ويقوموا قصيدتيهما، فيذكر أنه "قال يوما في مجلس
أشد فيه ميميته أرجو من الله أني أنا وحميد بن ثور نشد قصيدتنا في نادٍ من أهل الجنة
فيحكمون بيننا"⁽⁵⁰⁾. وتفتح هذه الميمية على طيف الحبيبة مريم وما أعقب في نفس الشاعر
من محبة وغرام وما هيح من شوق وهيام يقول⁽⁵¹⁾:

تأوبه طيف الخيال بمريم
فبات معنى مستجنا متيما
تأوبه بعد الهجوع فهاضه
فأبدى من التهيام ما كان جمجا
لطف بها حتى إذا النفس أجهشت
وأبدت بنانا لي خضيبا ومعصما
ووجهها كأن البدر ليلة أربع
وعشر عليه ناصلا قد تمما

أما ميمية حميد بن ثور فقد انفتحت على مساءلة الربع والتلف إلى معرفة وجهة
الحبيبة ومقصدها في رحلتها حيث يقول⁽⁵²⁾:

سل الربع أني أمت أم سالم
وهل عادة للربع أن يتكلما
وقولا لها يا حبذا أنت هل بدا
لها أو أرادت بعدنا أن تأيما

ولو أن ربعا رد رجعا لسائل أشار إلي الربع أو لتفهما
أما ثلاثة المعارضات فهي معارضته للامية الأعشى التي عدها بعض النقاد من
المعلقات، وجاءت مطولة ابن الطلبة في نفس شعري بديع يروم التفوق على المنافس، ويفتح
باستيقاف الصحب واستبكاء الربع والتأمل في قوة تأثير مشاهد التحمل والارتحال يقول⁽⁵³⁾:

صاح قف واستلح على صحن جال سبخة النيش هل ترى من جمال
قف تأمل فأنت أبصر مني هل ترى من حدوج سعدى التوالي
هل ترى من جمائل باكرات من لوى الموج عامدات الزفال
أما لامية الأعشى فقد استفتحت باستفهام إنكاري يعتب على الكبير في بكائه، وينبه
إلى متعة التماور مع الربع على الرغم من اتصافه بالجماد والجمود يقول⁽⁵⁴⁾:

ما بكاء الكبير بالأطلال وسؤالي وما ترد سؤالي
دمنة قفرة تعاورها الصي ف بريحين من صبا وشمال
والطريف في هذه المطولات المنافسة أنها لا تكتفي بتصريح المطالع، بل كثيرا ما
تعززه تصريحات أخرى ترد في تضاعيف القصيدة تفننا في القول، وتنوعا في الإبداع وتحولا
من الخبر إلى الإنشاء، وربما إشعارا بالانتقال من وحدة نصية إلى وحدة أخراة أملا في تنويع
الجرس وتجديد النفس وتنبهها للسامع إلى أن القافية ما يزال فيها من القول متسع، بل إن هذه
التصريحات ربما ترد إفصاحا عن التمكن من القريض، وإلماحا إلى التفوق على القرين، وذلك
في نهج يقفز على المتداول المألوف، ويحفز على إقصاء المعاد المكرور، متسورا جدران الرتبة
والجمود، ومتجاوزا لإلزامات الروي والقصيد، مستريدا من فرص التمتع بعناصر التناغم

والإيقاع، ف "التصريح غير المتكلف يعد أحد عناصر البراعة والاقتدار في توظيف الطاقة الصوتية التي يتيحها النص"⁽⁵⁵⁾.

وفي هذه المطالع الإضافية يتجدد النفس الشعري تجردا أشبه ما يكون بتجدد نية الملبّي كلما تجددت حال، أو تجدد قوة الدفع في قانون السير كلما وقع توقف أو عثار، فابن الطلبة في تصريعاته الإضافية كأنما هو باعث برسائل الإحياء الأصيل التليد وعاث بوسائل التبعية والتقليد، ومن أمثلة هذه التصريعات الإضافية في الجيمة بعد المطلع قوله⁽⁵⁶⁾:

1 - تناول ليل النازح المتهيج أما لضياء الصبح من متبلج

10 - أعني على الهم اللجوج المهيج وطيف سرى في غيهي مدجج

ومن التصريعات الإضافية في الميمية ما ورد فيها بعد المطلع من مناداة الصبح والدعوة إلى الرحيل وتيمم منازل الطعائن إذ يقول⁽⁵⁷⁾:

1 - تأوبه طيف الخيال بمرما فبات معني مستجنا متيما

11 - ألا يا خليلي ارحلا وتيمما بنا حيث أمسى رائد الظعن يما

ومن التصريعات الإضافية في اللامية بعد المطلع ما ألح على الرجل من النصيح لقومه بالتشمير عن السواعد والاستعداد لمواجهة صروف الدهر وحادثات الليالي يقول⁽⁵⁸⁾:

1 - صاح قف واستلح على صحن جال سبخة النيش هل ترى من جمال

26 - آل يعقوب شمروا للمعالي واستعدوا لما تجيء الليالي

33 - هاج قرح الغرام بعد اندمال ظعن ظعن الخليط يوم إنال

46 - قد أراني والبيض غير قوال لخلاي ولا سئمن وصالي

ومن نماذج التصريعات الإضافية بعد المطلع في حائية الرجل موضوع الدراسة
قوله⁽⁵⁹⁾:

1 - بعد ما بين من بذات الرماح ومقيم من اللوى بالنواحي

6 - يا خليلي هجرا بالرواح وارحلا كل بازل ملواح

ومن نماذج تصريعاته الإضافية في إحدى قصائده النونية قوله⁽⁶⁰⁾:

1 - فتن القلب يا لقومي فتونا دل ميمونه فاستجن جنونا

4 - يا خليلي إنما ميمونا خلقت فتنة بها تفتنونا

ومن الأمثلة على تصريعاته الإضافية كذلك قوله في أحد نصوصه الرثائية⁽⁶¹⁾:

1 - كل عيش ما تراخى لأجل ومآل المرء موت حيث حل

3 - أمن الدهر تشكى إذ نزل بك منه حادث غير جلل

ويبدو ابن الطلبة ذا ولوع شديد بظاهرة التصريح فكأنه يجد فيها ضربا من الموسيقى
الشعرية المنتظمة التي تضيف على البيت تعادلا إيقاعيا وتميزا صوتيا، لذلك عول عليها في كثير
من نصوصه، بل إنه نظم قصيدة من ثلاثة عشر بيتا، مصرعة كلها من ألفها إلى يائها، معيدا
بذلك الاعتبار إلى هذه الظاهرة عاملا على ترسيخها وإحيائها يقول⁽⁶²⁾:

لا القلب عن ذكر أم المؤمنين سلا ولا أرى عاذلاتي تترك العذلا

ولا أرى لوم من لجو ومن عذلا إلا يزيد على الهم والخبلا

ولا أراي أرى رسما ولا طلالا إلا وساءلت عنها الرسم والطلالا

هي التي من هواها الجسم قد نحلا والبين جار على قلبي وما عدلا

هي التي ألبست غيد الورى الخجلا
هي التي للقاءها أفرح الجذلا
هي التي أنا لا أبغي بها بدلا
ولا سعاد ولا سعدى الفؤاد ولا
وكل بيت من أم المؤمنين خلا
وكل من أصبحت من حليها عطلا
فإن تكن تبتغي أن تدرك الأملا
فارحل مراحلها واعمل كما عملا
أرى الهوى غير ما حملتني جلالا
فمن يكن ساليا عن من يحب فلا
وتحت أخصها اليافوخ من زحلا
ونيلي الوصل منها نيلي الأملا
من غيد عثمة ذات الضال من أجلى
هند الهنود ولا ليلي اليالي ولا
أمسى خلاء وأمسى أهله احتملا
لا ناقة اليوم لي فيها ولا جملا
فلتبعن حيهما أيا ما ارتحلا
وانزل منازلها أيا ما نزلا
ولا أرى غير حملتني جلالا
ذا القلب عن ذكر أم المؤمنين سلا

وبعد هذه المعارضات الصريحة نعرض لمناذج من محاورات الرجل للنصوص الجاهلية
واستحضاره لأبيته وتراكيبها واستئناسه بألفاظها، من ذلك أنه ضمن بعض قطعه الشعرية بيتا
كاملا من معلقة عنترة أورده بتويجا لأبياته وتعضيضا لأطروحاته، يقول⁽⁶³⁾:

منع المنام فلم أنم في النوم
لما أتاني أن مية دونهما
لو غير ذلك حال دون مزارها
"يا شاة ما قنص لمن حلت له
خير جواه قد تمخخ أعظمي
حالت زواجري في الكتاب المحكم
لرأيت كيف مصالتي وتقحمي
حرمت علي ولينها لم تحرم"⁽⁶⁴⁾

ومن نماذج الحضور المرسم للشعر القديم في نصوص الرجل محاورته قطعة غزلية
للمجنون استهلها بالإشارة إلى استسلام المحبين أمام لواعج الشوق والغرام، وانصياعهم لأوامر
الأحبة وتوجيهاتهم، وقد توجهها بتضمين شطر كامل من قطعة المجنون، واسهلها قائلاً⁽⁶⁵⁾:

ألوى بصبرك والدموع أراقها	شوقاً فراقك من تخاف فراقها
قد شاق نفسك بينها ولطالما	قد كنت تحذر ذا الذي قد شاقها
وبقيت تدب ربعها ألفت به	غر السحائب غدوة أراقها
وغدا العواذل في البكاء يلمني	والعين تسكب لوعة رفاقها
إن العواذل قد زهدن صبابتي	"يا ليت من جهل الصباية ذاقها"

فتراه في الشطر الأخير من أبياته يضمن شطراً كاملاً من أبيات مجنون ليلي يقول في
مطلعها⁽⁶⁶⁾:

إن العواذل قتلت عشاقها	يا ليت من جهل الصباية ذاقها
في صدغهن عقارب يلسعننا	ما من لسعن بواجد ترياقها
إن الشفاء عناق كل خريدة	كالخيزرانة لا تمل عناقها
بيض تشبه بالحقاق ثديها	من عاجة حكّت الثدي حقاقها
يدمي الحريير جلودهن وإنما	يكسين من حلل الحريير رفاقها
زانت روادفها دقاق خصورها	إني أحب من الخصور دقاقها
إن التي طرق الرجال خيالها	ما كنت زائرهما ولا طراقها

2- الحضور الخفي المحتشم

ونقصد به تلك المحاروات غير الصريحة التي يكتفي الشاعر خلالها بأن ينظر إلى بعض
النصوص السابقة مستحضرا بعض ألفاظها أو جملة من معانيها من غير أن يضمها تضمينا
صريحا، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في نونية للرجل يحاور ضمها أحد الرعاة، متحدثا عن
موصوفته مشبا إياها بالرشيا مؤكدا شدة التماثل بينهما، فكأنهما يخدران من أصل واحد فهما
وجها عملة واحدة وطرفا نسخة يقول⁽⁶⁷⁾:

فإن لنا في أبل الحي بكرة هجانا لغرات النجار هجان
هجان المحيا بنت سبع وأربع سببني بثغر كالسيال ثمان
وإلا تكن نجل المهاة فإنها وإياه مما أرضعا بلبان
فهو في البيت الأخير ينظر إلى قول الشاعر⁽⁶⁸⁾:

وإلا يكنها أو تكنه فإنه أخوها غذته أمه بلبانها
ومن هذا الضرب أيضا ما ورد ضمن نونته الأخرى التي يسوق ضمها بعض أوصاف
محبوبته ميمونة، مستحضرا ألفاظ شطر من لامية العرب متصرفا فيه تصرفا يسيرا، مؤكدا أن
محظيته مصوغة وفق الطلب مصممة بحسب المراد يقول⁽⁶⁹⁾:

إنها طفلة عروب رداح مثل ما النفس تشتهي أن تكونا
هي جنية وليست من إنس ما كها الإنس قبلها يفعلونا
فواضح أن الشطر الثاني من البيت الثاني ينظر إلى قول الشنفرى في لامية العرب⁽⁷⁰⁾:
فإن يك من جن لأبرح طارقا وإن يك إنسا ما كها الإنس تفعل

وأكثر من ذلك نراه يحاور أبياتا لضرار بن الخطاب ملتقيا معه في الوزن والروي وفي
بعض التعابير والألفاظ، يقول⁽⁷¹⁾:

ولفهر غداة يدعو ضرار يا نبي الهدى بذاك احتماء
يوم ضاقت عليهم سعة الأثر ض فلاذوا به ولات لجاء
فحماهم به ولولاه كانوا فقعة القاع تبتذرها الإمام⁽⁷²⁾

ويتجلى من هذا المقطع أنه ينظر إلى قول ضرار السابق متقاطعا معه في الوزن والروي
وفي بعض الألفاظ كقوله: "نبي الهدى" و"ضاقت عليهم سعة الأرض" زد على ذلك أنه صرح
باسم ضرار، يقول: ⁽⁷³⁾

يا نبي الهدى إليك لجا حيا سي قريش ولات حين لجاء
حين ضاقت عليهم سعة الأثر ض وعادهم إليه السماء
والتقت حلقتا البطان على القو م ونودوا بالصيلم الصلحاء
إن سعدا يريد قاصمة الظهر ر بأهل الحجون والبطحاء
خزرجي لو يستطيع من الغي ظ رمانا بالنسر والعواء

ومن نماذج هذا الحضور الخفي محاورته مقطوعا لامرئ القيس التقى فيها معه في الوزن
والروي مستحضرا بعض ألفاظها وجملة من معانيها يقول ⁽⁷⁴⁾:

ألا حي دورا بـ "تنياشل" عفت غير آريها المائل
منازل هيجن ما لم تهج منازل ماويُّ بالحائل
فلو كنت أبكي لشيء مضى بكيت على دهرها الزائل

ففي الشطر الثاني من البيت الثاني إحالة واضحة على قول امرئ القيس⁽⁷⁵⁾:

يا دار ماويـــــة بالحائــــــــــــل فالسهب فالخبتين من عاقل

صم صداها وعفا رسمها واستعجمت عن منطق السائل

ومن ضروب هذا الحضور الخفي الذي قد يرتبط بالمعاني أكثر من الألفاظ قوله⁽⁷⁶⁾:

أيا برقا تبسم عن أقحاح ويا غصنا يميل مع الرياح

جبينك والمقبل والثنايا صباح في صباح في صباح

فكأنه في هذه الأبيات ينظر إلى قول الشاعر⁽⁷⁷⁾:

يقول لنا لسان الحال منه وقول الحق يعذب للسمع

فوجهي والزمان وشهر وضعي ربيع في ربيع في ربيع

وبذلك نعلم أن ابن الطلبة قد عول في إنشائه الشعري على نمط من الابتعاث الأسلوبية

يولي وجهه شطر المدونات الجاهلية ليحاور نصوصها ويستحضر نماذجها، وهذا الابتعاث

المعجمي يعد "عنصرا جوهريا من عناصر الفن الشعري عند هذا اليعقوبي".

فقد لائتم بين سجله الجاهلي المبتعث وبين أغراض شعره ومعانيه، فتمحض في شعره

مسعى متكامل مسنجم قوامه إحياء القصيدة الجاهلية معجما ومعاني وأغراضا⁽⁷⁸⁾. والمتتبع

لنصوص الرجل بنظرة فاحصة يدرك أنه تعامل مع أطره المرجعية بشيء من الحذف

والتصرف، في سياقه الثقافي والتاريخي الخاص به، فجاءت معارضته الأسلوبية ذات وجهين

من التصرف حذف بمقتضى أولهما بعض العناصر التي لا وجود لها في حياته من القصيدة

الجاهلية (الخمر - الحرب - الخيل - الوثنية) وحذف بمقتضى الثاني عناصر أخرى من حياته لا

وجود لها عند الجاهليين (علم الكلام - النحو - الفقه - التصوف) وانحصر مجال القصيدة

المرجعية في ما هو مشترك بينه وبين أصحاب نصوص الأصل (الأطلال - الصحراء - الإبل -
القبيلة)⁽⁷⁹⁾.

ثالثاً: ملامح التجديد والإحياء:

وتجلى جهود الرجل الإحيائية في عدة مستويات نقتصر في هذا المقال على اثنتين منها
أولاهما تعنى بالدرس المعجمي ومحطاته المختلفة وثانيتها تركز على الدرس النحوي ومشتقاته
المتعددة من تصريف وبناء وتركيب. والحقيق بالتسطير أن الرجل سعى جهده إلى تجديد
الوحدات المعجمية، وتعريب الألفاظ الأعجمية غير مهمل جانب التجديد في حقل الصيغ
والتركيب، وبذلك يكون قد آلى على نفسه أن ينتصر لهذه الفصحى لينقلها من طور التراجع
والفتور إلى عهد التآلق والظهور، فعمل على إحياء سنن العرب في اللغة والأدب معيدا
الاعتبار إلى روائع أئمة الشعر ونوابغ الصحابة والتابعين، فركز جهوده الإحيائية على وجهتين
نعرض لهما تباعاً في ما يأتي:

أ - الجهد الإحيائي في الدرس المعجمي:

وسنعرض في هذا المسألة لمستويين: أولهما يعنى بتجديد الوحدات المعجمية وثانيهما يعول
على تعريب الألفاظ المعجمية.

1- إحياء الوحدات المعجمية:

وفي هذا السياق ننبه إلى أن هذا الموسوي كان مولعاً بتصفح القاموس المحيط
ومطالعته، فيذكر أنه كان إذا سافر ونزل بجي من "الزوايا" نهاراً، أول ما يسألهم عنه القاموس
فإن كان موجوداً عندهم طلب منهم الإتيان به لينظر إليه يومه، فإن لم يكن فيهم ارتحل عنهم
ولا يترك يومه ضائعاً⁽⁸⁰⁾.

وانطلاقاً من هذا الظماً المعرفي والولوع المعجمي فإن معظم نقاد الأدب الموريتاني ودارسيه أدرجوا الرجل ضمن ما يعرف بـ "المدرسة القاموسية"، وهي ذلك التوجه الشعري الذي يعنى بالمفردات الصعبة ويمتخ من سجلات غريب اللغة ويجنح إلى التفاسيح والاجتهاد، معولاً في اختيار الألفاظ على استئثار لغات مضغ الشيخ والقيصوم وعلى إرغام أنوف الخصوم وذلك في نهج يحوج إلى استفتاح المعاجم واستشارة القواميس، ويكفي دليلاً على ذلك حضور عدد من مستغلات الألفاظ في مدونات الرجل الشعرية ولناخذ مقطعا من جيميته تأكيدا على ذلك وإبرازا للملاحة يقول⁽⁸¹⁾:

أعني على الهم اللجوج المهيج	وطيف سرى في غيهي مدجدج ⁽⁸²⁾
سرى يخبط الظلماء من بطن "تيرس"	إلى لدى "برييرة" لم يتعرج ⁽⁸³⁾
فلم أر مثل الهم هما ولا أرى	كليلة مسرى الطيف مدج مدج ⁽⁸⁴⁾
وذكرة أظعان تريعن باللوى	لوى الموج فالخبتين من نعف دوكج ⁽⁸⁵⁾

فالقارئ لهذا الجيمية يدرك أن ابن الطلبة عول في إنشاءه الشعري على نمط من الابتعاث المعجمي يولي وجهه شطر المدونات ذات الألفاظ الصعبة ليحاوّر نصوصها ويستحضر مفرداتها وهذا الابتعاث المعجمي يعد "عنصراً جوهرياً من عناصر الفن الشعري عند هذا العقولاني"⁽⁸⁶⁾. وهو ما جعله يتقمص شخصية الشاعر الجاهلي والمخضرم إلى درجة من التماهي تكاد معها نصوصه تلتبس على غير المتمرس بنصوص الشعراء الجاهليين، ثم إن بعض روائعه الشعرية تكاد تخلو من السجل الإسلامي، "فأطول قصائده - وهي جيميته البالغة مائة وبيتين، ليست فيها وحدة من السجل الإسلامي بالإطلاق، فلو سمعها امرئ القيس لما أنكر منها بيتاً"⁽⁸⁷⁾.

ثم إن هذه الحائية موضوع الدراسة مشحونة بلغة قاموسية عالية تحيل على حقل التغزل والإبل والبادية، فنقرأ في هذا النص ألفاظاً من قبيل (أناة، رداح، رضاب، سلافة، بارل، الملوّاح، اعتمال، الجلالة، السرداح، جسرة، مجادل، الجلهات، الشوب، ليّاح، زجل، الكّاس، الذّهاب، الغضف) إلى غير ذلك⁽⁸⁸⁾.

ومما يلفت الانتباه لدى هذا اليعقوبي قدرته على اعتماد المعجم القديم بمستوى ممتاز، فقد ابتعث من وحداته الكثير رابطاً يراها بواقع يومه وقومه، مما جعل شعره يقوم "على استراتيجيات نحوية وعلى مسلكيات معجمية منها ما يرجع إلى القاموس بانتقاء الألفاظ الدالة والمشعة، ومنها ما يرجع إلى دلالات الألفاظ وطرق التجوز فيها والانزياح، وهذا التوجه يمثل أحداثاً أسلوبية حرة بالترصد والتحليل"⁽⁸⁹⁾.

وواضح مما تقدم أن نزعة محمد القاموسية كانت إلى إحياء الوحدات المعجمية العربية القديمة ونشرها بين المثقفين، وكان هذا المشغل التعليمي هاجساً ملحاحاً لدى الرجل، جسده في تدريسه لمدونات الشعر الجاهلي وصدر الإسلام وحتى نصوصه هو الشعرية، فكان بذلك من الشعراء القلائل الذين أدرج شعرهم ببرامج المحاضر⁽⁹⁰⁾، لذلك ينتهي بعضهم إلى أن الرجل أعجب أيما إعجاب بالشعر القديم، وأنس من نفسه قدرة فذة على النسخ على منواله محققاً لبني وطنه أملاً من أعز آمالهم، هو أن يكون لهم شعراء في مكانة أكبر شعراء الضاد⁽⁹¹⁾.

ويتجلى من مطالعة ديوان الرجل أنه سعى جهده إلى إحياء مفردات وأساليب المعجم البدوي والإسلامي، التي هيأ لها سياق الحياة العامة في المجتمع الشنقيطي إطاراً مواتياً فأعاد إليها نبض الحياة، موظفاً إياها بكثافة يرى فيها المتبصر دليلاً ناصعاً على أنه كان يعتمد على التمكن لقومه في لغة القرآن، وخاصة الشباب منه، والشعر أسهل حفظاً وأخف حملاً وأقل ضياعاً في

تلك البادية الطاعنة التي اختصت دون معظم بوادي العالم الطاعنة بمستوى علي رفيع، يتم نيله في ظروف صعبة⁽⁹²⁾.

وبذلك نفهم كيف أن الشاعر حاول أن يتخذ من الشعر وسيلة تعليم، لما يرى من سرعة وصول المنظوم إلى أفهام المتعلمين، ف"الشعر أسرع وصولاً وأوسع تداولاً، وكلمة الشعر في هذا المجتمع - يعني المجتمع الشنقيطي - أقوى سلطة وأشد نفاذاً من كلمة النثر خاصة إذا كانت القصيدة تنضح بأريج الوصف وتعقب بنسيم الغزل، مستجيبة لميول الشباب، متفنتة في الكشف عن مشاغلهم النفسية، ومنبثقة في الوقت نفسه من تجارب شخصية مرجعية ذات منزلة من العلم والقول، ومكانة في الأهل والقوم.

2 - تعريب الألفاظ الأعجمية

وفي جانبه نشير إلى أن ابن الطلبة راد حركة تعرب وتعريب نشطة، فالقارئ لديوانه يدرك جلياً أن له مشروعاً متكامل العناصر في هذا التوجه، فقد عمل جهده على تعريب جل الأماكن الواقعة في مجاله الجغرافي الذي يتحرك ضمنه، ويكفي للدلالة على ذلك أن محقق ديوانه أورد في ملحق عمله فهرساً للأماكن ضم أكثر من مائتي (200 موضع) حاول الرجل جاهداً أن يخضعها لنظام الفصحى إما عن طريق الترجمة والنقل أو عن طريق التفتيح، أو التكييف حتى تنسجم مع البنيات التركيبية للفصحى وسنورد نماذج من هذين الضربين:

الألفاظ الأعجمية ملائمة وتكييف:

وفي هذا الجانب نعرض لبعض الألفاظ ذات الجذور الأعجمية والتي عمل الشاعر ضمن نصوصه على تكييفها مع البنيات التركيبية والإيقاعية للفصحى، لتنسجم مع أساليبها انسجاماً كاملاً، فمن ذلك ورود لفظة "تياشل" في أحد نصوصه مكيمة بشكل دقيق يجعلها تندغم في البناء التركيبي والإيقاع الموسيقي للغة الضاد، فمن المعلوم أن هذه اللفظة أعجمية تعني "ذات

الحي" وهي منهل معروف وقد حافظ الرجل في نصه الفصيح على صيغة اللفظ الأعجمي مكتفيا
بالتصرف اليسير في بنائه الصرفي حتى ينسجم مع الوزن والروي ويندمج في الفصحى وأبنيها
التركيبية والإيقاعية يقول⁽⁹³⁾:

ألا حـي دورا بتنباشـل عفت غير آريها المائل
منازل هيجن ما لم تهج منازل "ماوي" بالحائل
فلو كنت أبكي لشيء مضى بكيته على دهرها الزائل

ومن أمثلة هذا الضرب أيضا تفصيحه للفظ "آدرمان" الذي حول مد ألف والإشباع
في بنائه الأعجمي ليتحول إلى همز وصل في بناء يقترب من الفصحى وينسجم مع الوزن
العروضي والبناء الصرفي في هذا اللسان المبين⁽⁹⁴⁾:

لج في غيه القديم المماني من جنون الصبا ولات أواني
لج في غيه ولج به الهتـ ر لعرفان دارسات المغاني
لمغاني عرفت منها رسوما بين هضب "القلات" ف "آدرمان"

ومن ضروب هذه الظاهرة أيضا تحويله "آزال" بالمد في الأعجمية إلى "أزال" بتحقيق
الهمز وقطعه في بنية تقترب من الفصحى يقول⁽⁹⁵⁾:

صاح قف واستلح على صحن جال سبخة النيش هل ترى من جمال
قف تأمل فأنت أبصر مني هل ترى من حدوج سعدى التوالي
هل ترى من جمائل باكرات من لوى الموج عامدات الزفال

ومن نماذج هذا الضرب أيضا تحويله "آشيلش" في الأعجمية إلى "شيلش" بصيغة
التصغير في بنية قريبة من الفصحى وذلك في قوله⁽⁹⁶⁾:

أقول لراعي الذود بين شليشل ولبة والعينان تنهرمان
أيا راعي الذود الهجائن قف معي سفاك حي ذو أجش يمان

الألفاظ الأعجمية ترجمة وتعريب

وستلث في هذا المستوى مع نصوص آثر الرجل ضمنها ترجمة مضامين الألفاظ
الأعجمية إلى الفصحى، ولم يتعب نفسه بإخضاعها لخصوصيات التركيبية والموسيقية في اللغة
العربية. ومن أمثلة ذلك ما رود في جيميته المشهورة من تعريب لـ "أم آرويكن" بـ "أم هويدج"
يقول⁽⁹⁷⁾:

ونادى منادي الحى مسيا وقوضوا نضائضهم يا هادي الحى أدج
وقربت الأجمال حتى إذا بدت نجوم الثريا في الدجى كالسمرج
تكنسن أحداجا على كل ناعج عين بأنواع التهاويل محج
من القمع أو من نحر نكجير يمت معاطن جلوى لا تريع لمن وجي
جواعل ذات الرمث فالوادي ذي الصفا يمينا وعن أيسارها أم هودج
ومن ذلك أيضا تعريبه "اتماظي" بـ "ذوي مائة" يقول⁽⁹⁸⁾:

لمن الدير عفون بالنمجاط فاللمزمين كمنهج الأئمط
فرى "اندوشت" فذي الحديج فذي مائة سقاها واكف الأشرط
ومن نماذج هذا الضرب أيضا تعريبه "زيرت إبرواره" بـ "ريع القتادة" حيث
يقول⁽⁹⁹⁾:

جادت بواكر كل جون مسبل بين "التميش" وبين ذات المعزل

جاءت على ريع القنادة ما ثوى فيها الأمين ابن الأمين الأعدل
وينتهي بعض الدراسين إلى أن ابن الطلبة تعامل في ديوانه مع أعلام المكان بدقة
متناهية وجهد كبير، مزاجا في ذلك بين الترجمة وبين التكيف، فترجم قريبا من 12.5%
من مجموع مدونة الأعلام في حين بلغت نسبة تصرفه في الألفاظ الأعجمية دون الترجمة نحوًا من
21% وباقي الأعلام أي نسبة 66.5% أورده دون تغيير⁽¹⁰⁰⁾. والقارئ لهذه النسب يمكن أن
ينتهي إلى أن الرجل حافظ في أكثر شعره على البنية الأسلوبية للعلم المكاني دون كبير تغيير،
فالأعلام المكانية غالبا يوردها بلفظها الأصلي وبنطقها المعروف لدى عامة الناس دون تغيير
يذكر، أو مع تصرف بسيط في الاسم كإدخال التنوين أو إدخال "أل" التعريف، بدل "آ" أو
بدل "إي" الصهاجيتين. مثل "الإتو" بدل "آتوي" والكنون "إيكنيون"، وقد يتصرف بالحذف،
كما في قوله: شليشل مكان "أشليل"، وقد يضيف تاء التأنيث بدل هاء السكت كما في "لبة" بدل
"لبه". وقد يبدل في أغلب الأحيان "بو" بـ "ذو"⁽¹⁰¹⁾.

ب - الجهد الإحيائي في الدرس النحوي

ونقصد بالدرس النحوي هنا مفهومه العام الذي ينتظم بعض أبواب الصرف وينظر
إلى الكلام في بنيته التركيبية مستحضرا سنن العرب في التخاطب وأساليبها في التعبير،
وستتناول ذلك ضمن مستويين:

1 - القواعد النحوية ممارسة وتدريب:

وفي هذه المسألة تجلّى معرفة الرجل بالقواعد النحوية، وتمكنه من الإعراب، لذلك
كثيرا ما يعتمد في نصوصه الشعرية إلى بعض الاستعمالات النادرة، ومن أمثلة ذلك حذف
النون من حرف الجر "من" لتبقى الميم المكسورة وحدها (م) معبرة عن دلالة هذا الحرف
ومعناه، وقد اعتمد الرجل هذا الحذف في نصوصه محيا بذلك ميت التعبير ومهجور التركيب،

ويتجلى ذلك في قوله "م الإنضاء" أي "من الإنضاء" كما استعمل فعل "أسأر" بمعنى أبقى سؤرا
أي بقية، وفي ذلك كذلك ضرب من تجديد أساليب اللغة العربية وإحياء صيغها المختلفة،
فترى الرجل في وصفه للناقة ضمن أحد نصوصه يتحدث عن قوة تأثير السير وانقطاع السبيل على
جسمها الذي أنهكه الارتحال وأضعفه المسير فلم يبق منه إلا ما يشبه القوس، أو يضاهاه عصي
السراء حسب تعبيره يقول⁽¹⁰²⁾:

وإذا السير والتنائف م الإنضاء ء لم يبقيا سوى الأنضاء
أسأر السير والتنائف منها واعتمال السرى كقوس السراء

ومن ضروب هذا التطبيق النحوي على مستوى الصيغ والتراكيب اعتماد أسلوب
التصغير ففي أحد نصوصه نراه يورد لفظ "الليالات" وهو تصغير لليالي، ولفظ "أميمه" وهو في
الأصل تصغير للأم، ولفظ الأضيات وهو تصغير لجمع الأضياء، وفي استخدام هذا الأسلوب ما
فيه من اللطف والتودد إلى الأحبة مع التمتع بنكهته الأسلوبية الرائقة يقول⁽¹⁰³⁾:

سير الهجير وإعمال لليالات حتم علي وتكليف النجيات
مذ قيل إن أميم اليوم نازلة ببير تنيحي أو لدى وادي الأضيات

ومن التطبيقات النحوية لظاهرة التصغير ما اعتمد الرجل من تصغير خديجة، إذ حولها
إلى خويديجة في أسلوب لطيف يشعر بالتودد والتحب، يقول⁽¹⁰⁴⁾:

من خدويديج جئت أبغي الوصالا يا لقومي وما اكتسبت مقالا
طفلة لدنة عروب ذعور تكسب الراهب المنيب الضلالا

ومن أمثلة تطبيقاته العملية لظاهرة التصغير أيضا ما ورد في بعض نصوصه من تصغير
جمل له يسمى "الأخضر" حيث يقول⁽¹⁰⁵⁾:

عند الأخيضر ما يشفيك لو نطقا فحيه حيه من أجل ما سبقا
إذ كان يحمل أم المؤمنين لدى إنياشوان ترى في سيره عنقا
ففي البيت الأول استخدم كلمة "الأخيضر" وهي تصغير الأخضر، وهو الجمل الذي
تركبه زوجته أم المؤمنين وقد سمي بلونه.

وأكثر من ذلك نرى الشاعر يشفع أسلوب التصغير باستحضار قاعدة وصل الفعل مع
ضمير النصب كما في استخدامه للفعل "تكنها"، حيث يقول (106):

قلت للصحب حين عارضنا الرمـ ل مسيا بعوهج آدماء
إربعوا فانظروا أم سعيد تلك أم تلك من ظبا العنقاء
إن تكنها فذاك ظني وإلا فلها الفضل على جميع الظباء

ففي البيت الأول استعمل كلمة "مسيا" وهي تصغير "المساء" وفي هذا التصغير نوع من
المتعة واللفظ وإحياء القديم، وفي البيت الأخير من الأبيات إحياء لبعض التراكيب النحوية
التي تعتمد وصل ضمير النصب بدل فصله، كما في قوله "إن تكنها"، فكأنه يستحضر بذلك قول
أبي الأسود الدؤلي (107):

وإلا يكنها أو تكنه فإنه أخوها غذته أمه بلبانها

ومن مظاهر التطبيقات العملية لقواعد النحو في نصوص الرجل الشعرية ما ورد في
بعض أبياته من عدم جر الضمير بعد "على" نحو ما في قوله (108):

عوجا قليلا ريثما أشكو الذي قد شف نفسي منكم وبرها
ما كان ضرّك لو رددت تحية فيها لنفسي - لو رددت - شفاها
نفس تحوّفها الفراق تحوّفاً فالبين أخوف ما أخاف علاها

فقد استخدم في البيت الأخير "علاها" وهو يريد عليها، فالغالب في "على" و"إلى"
و"لدى" إذا جرت الضمير أن يقلب ألفها ياء، ومن غير الغالب ما اعتمد الرجل في أبياته جريا
على الأساليب الشعرية القديمة على نحو ما في قول أحد الشعراء⁽¹⁰⁹⁾:

إلاكم يا خزاعة لا إنا
عزى الناس الضراعة والهوانا
فلو برئت نفوسكم علمتم
بأن دواء دوائكم لمدانا
وذلكم إذا وافقتمونا
على أن اعتمادكم علانا

2- التراكيب الصفوية مذاكرة وتقريب:

و تقصد هنا عناية الرجل باستحياء التراكيب اللغوية الفصحى والاستعمالات
الصفوية النادرة، فالرجل "شاعر قاموسي" أي أنه ينظم شعره من المعاجم والقواميس، بل
يرى بعضهم أنه "شاعر جاهلي" ويصفه آخرون بأنه "إمام الجاهليين"⁽¹¹⁰⁾. كل ذلك جعله
يجهد في اعتماد الأساليب الشعرية الفصحى ومن أمثلة ذلك إيراد لقول العرب "هم القوم
كل القوم" فهذا التعبير يقصد من ورائه المدح والتبويه مع المبالغة في الاتصاف بمعاني الفتوة
والنبل، فقد عول الرجل في أحد نصوصه على هذا التركيب ممتدحا سعي عشيرته ومتحدثا عن
فضلهم ونبلهم مؤكدا كرم محتدهم ونجارهم يقول⁽¹¹¹⁾:

هضبة الخيل أين حي حلال
عمرو منك كل مغنى خراب
بندهم شم المناخر صيد
محمد جارهم عزيز الجناب
بهايل كالمصاعب زهر
من كهول ججاج وشباب
من بني عامر هم القوم كل القوم
م والرأس والذرى والرواي

فقوله: " هم القوم كل القوم" يقصد به الكاملون في صفات المدح وفي ذلك إحياء لهذا
النهج التعبيري الذي كان متداولاً عند قلم الشعر وأئمة الإبداع.

ومن التراكيب الصفوية التي تسعى جاهدة إلى إحياء القديم واستحضار عهد
الفصاحة والإبداع في الشعر استخدامه أسلوباً بديعاً تم خلاله تأكيد المدح بما يشبه الذم على
نحو يذكر بمدونات الشعر الجاهلي، ويتجلى ذلك في قوله⁽¹¹²⁾:

أولئك أهل المجد والمجد منهم أوآخره شيدت بهم وأوائله
ولا عيب فيهم غير أن ثناءهم يقصر عنه في المدح مقاوله

ففي هذا البيت الأخير إحياء لبعض نماذج المدح في العهد الجاهلي وخاصة ما ورد في
بائية النابغة التي يمتدح بها الغساسنة ويقول في بعض أبياتها⁽¹¹³⁾:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بمن فلول من قراع الكتائب

ومن نماذج استحضار التراكيب الصفوية ذات المستوى الإبداعي العالي استخدام
كلمة "الزور" بمعنى الزيارة، وذلك في ميمته حيث يقول⁽¹¹⁴⁾:

تولى كأن الملح بالطرف زورُهُ وكان وداعاً منه أنه وسلماً

ففي كلمة "الزور" تعبير رائع عن الزيارة وهو كاشف في الوقت نفسه عن خفة
الإمامة وسرعة تشكل الطيف وتمثله.

رابعاً: مصادر الإلهام والإيحاء

وضمن هذا المحور نذكر بأن ديوان ابن الطلبة يعد سجناً صقيلاً لمعارفه، فنقرأ ضمن
مدوناته الشعرية حضوراً مكثفاً لأطره المرجعية ومصادر إلهامه وسنكتفي في هذا المقام
بالكشف عن حضور اثنين من مصادر ثقافته هما للقرآن الكريم والحديث الشريف في ما يأتي:

1 - حضور القرآن الكريم

وفي هذا الجانب نذكر بأن النشء الشنقيطي يتربى على ترتيل آيات الذكر الحكيم فتبقى في ذاكرته، وتحضر في إبداعاته، لذلك نجد ابن الطلبة يحرص جهده على أن يضمن نصوصه الشعرية آيات من القرآن الكريم لتمنحها قسطا من القداسة والمتعة، فمن المعلوم أن القرآن نص مقدس ومقدس، وهكذا نقرأ في إحدى لاميات هذا يعقوبي حضورا مكثفا لسورة المزمل، فنراه يتتبع فواصل آياتها تبعا دقيقا، مستعينا بها في إكمال روي اللام المشبعة المرسله "لا" التي تلتقي مع فواصل كثيرا من آيات هذه السورة. يقول (115):

إن لي في الدموع سبحا طويلا	لا أذوق المنام إلا قليلا ⁽¹¹⁶⁾
من هوى خدلة متى تلق مرءا	تأخذ القلب منه أخذًا وبيلا ⁽¹¹⁷⁾
لو غدا بالفؤاد ما بفؤادي	من هواها غدت كثيبا مهيلا ⁽¹¹⁸⁾
قلت للعاذلين فيها وقد قا	لو سنلقي عليك قولا ثقيلًا ⁽¹¹⁹⁾
لا تلوموا فيها لو أنكم أحد	سن رأيا مني وأقوم قبيلا ⁽¹²⁰⁾
قد نھيت الفؤاد عنها ولكن	طال ما قد طغى وساء سبيلا ⁽¹²¹⁾
أيها القلب عد عن سنن البا	طل واهجر ذويه هجرا جميلا ⁽¹²²⁾
والزم الصبر في الأمور جميعا	واعبد الله واتخذه وكيلا ⁽¹²³⁾
وادعه أن ينيلك الفوز والسؤ	ل وسبحه بكرة وأصيلا ⁽¹²⁴⁾
وعد الله بالإجابة داعي	ه وقد كان وعده مفعولا ⁽¹²⁵⁾

ومن نماذج الحضور القرآني في مدونات الرجل الشعرية ما ورد في رأيته التي استفتحتها مثلثا بساحة دور "المبيدع" متحدثا عن ما أصابها من بلى واندراس يقول (126):

حي من ساحة المبيدع دورا جنبه الريع قد دثرن دثورا
إلى أن يصل إلى مقطع يكثر ضمنه من استحضار النص القرآني، مقتبسا من آياته عدة
كلمات في أسلوب من التميز والإحكام، يؤكد للناس ما يظهر للأعين كل يوم من فناء الدنيا
وخرابها، محذرا من الاعتزاز بزخرفها وسرابها يقول⁽¹²⁷⁾:

فلنا في لسواه أيام عيـد عز من قد بدا بمن الحضورا
حين إذ جمل منك غير بعيد لا يعينك أن ترى أو تزورا
حين إذ هي بالبنيات تلهى يا لها شادنا أغن نفورا
وإذا رأيت ثم رأيت نعيما طاب ما شئت لذة وجورا⁽¹²⁸⁾
قد قضينا به نذور التصابي وتغربت منه فيه الخمورا
وتمتعت من جناه ولكن ما متاع الحياة إلا غرورا⁽¹²⁹⁾
در در الشباب من خدن صدق غير أي ظننت أن لن يحورا⁽¹³⁰⁾

ومن أمثلته تأثيره بالأسلوب القرآني ما ورد في أحد نصوصه الرثائية من استحضار
لمعاني الموت والفناء، إذ كل ما في هذا الوجود ومن فيه هالك إلا الخالق سبحانه وتعالى
قوله⁽¹³¹⁾:

كل شيء هالك مما ترى غير وجه الله من عز وجل⁽¹³²⁾
ومن ضروب التأثير بأساليب القرآن ما ورد في أعقاب الأبيات اللاحقة من حديث
عن اللتعب واللغوب حيث يقول⁽¹³³⁾
وصحاب مثل المصاييح في الدج ية نازعتهم سهاد الليالي

فتية فتية بهاليل شم
بت أسقيهم بمطو سرى الليد
فكأن الكرى سقاها عقارا
بت أكلاهم وأسعى عليهم
ثم نهتهم فلأيا أفاقوا
همهم في ارتقاء شم المعالي
ل كؤوس الكرى بأجرد خال
ء شمول تدب في الأوصال
بشواء مضهب غير آل
من لغوب قد مسهم واعتمال⁽¹³⁴⁾

2- الحديث الشريف

ويأتي حضور الحديث ضمن ديوان الرجل في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم فقد أورد
الرجل في بعض نصوصه الشعرية عدد من الأحاديث تدل على معرفته بالسنة، من ذلك ما
ورد في لاميته ذات النفس الإصلاحية التي يقول في مقطع منها⁽¹³⁵⁾:

وقالوا لقد سفهت جهلا حلومنا
وما بي لعمرى أن أكون أعيبهم
فقلت لهم لا تأمنوا مكر ربكم
لخبرنا الهادي المهيمن أنه
وأنا سنلقى بعده سنن الردى
وأن سيعود الدين غربا كما بدا
وإني لهم عن ذلك النصح باذل
ولكن إشفاقني لنفسي غائل
فليس عليه بالأمني كافل
سيدرك هذا الدين غي وباطل
كما سن من قبل القرون الأوائل
وأمر بقايا الناس للكفر آئل

ففي الأبيات الثلاثة الأخيرة إشارة إلى قوله ﷺ: "لتبعن سنن من كان قبلكم شبرا
بشبر وذراعا بذراع"⁽¹³⁶⁾ وقوله ﷺ: "إن هذا الإسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ فطوبى
للغرباء"⁽¹³⁷⁾.

ومن أمثلة حضور الحديث في ديوان الرجل كذلك ما ورد طائفة له حيث
يقول (138):

إما تريني فل غرب شبيبي كرملا بتلاعب وتعاط (139)
فلقد أروح معديا عيرانة غلباء ذات تشذر وحطاط (140)

ففي الشطر الأول من البيتين ورد قوله "غرب شبيبي" ولعله استحضر فيه قوله ﷺ إني
أخاف عليك "غرب الشباب" أي حدته. ومن أمثلة حضور الحديث في نصوص الرجل ما
ورد في قوله (141):

ولعمري لأمدحن شفيعي إذ تفادي مما ترى الشفعا
ولعمري لأمدحن ملاذي يوم لا غيره لنفس لجا

فهو يشير في الشطر الثاني من البيت الثاني "يوم لا غيره لنفس لجا" إلى حديث
الشفاعة، حيث يأتي الناس إلى الأنبياء يريدون الشفاعة فيقول كلهم نفسي نفسي حتى يأتون
محمدا ﷺ فيقول أنا لها، فيقول الملك الحق يا محمد اشفع تشفع (142).

ومن مظاهر اعتماد الرجل الحديث في نصوصه الشعرية ما ورد في وصيته لابنه أحمد،
حيث ينصح له قائلا (143):

أحمد صبرا على ما ينوب فإن الإله مع الصابر
وخالق بلطف جميع الوري ومنهم أقل عشرة العاثر

ففي البيت الثاني توظيف لحديثين شريفيين أولهما قوله ﷺ: "اتق الله حيثما كنت وأتبع
السيئة الحسنة تمها، وخالق الناس بخلق حسن" (144)، وثانيهما قوله ﷺ: "أقبلوا ذوي الهيئات
عثراتهم" (145).

خامسا: مستويات الإحكام والإجلاء

وقبل البدء في قراءة هذا النص نود أن نبرز ثلاث ملاحظات، أولاها تهتم بتصنيف هذا النص وتنزيله في سياقه الإحيائي، وثانيها تتعلق بتوزيعه إلى محاور متباينة، وثالثها تعنى بتعليل عنوانه أفكاره ووحداته.

وفي ما يخص الملاحظة الأولى نشير إلى أن هذا النص حائية إحيائية متوسطة الطول تقع في تسعة عشر بيتا وتسعى إلى إعادة النبض للخطاب الشعري القديم، نافضة الغبار عن الكثير من رتابته وضعفه، عبر نهجها الإبداعي الذي يحاول الكشف عن لواعج الشوق والغرام وأدبيات التغزل والهيام، كما يروم إحياء أساليب الجزالة والفحولة، ماتحا من المعاجم والقواميس ومحاورا مكنون الدواوين والمجاميع الأدبية والدواوين ومفصحا في الوقت نفسه عن جهد الشناقطة في النهضة الشعرية مثيرا بصوغه وبنائه إشكالات تدعو إلى إعادة النظر في الأطروحات المتعلقة بالمدرسة الإحيائية نشأة ومكانا.

وهكذا فالمتصفح للمدونات الشنقيطية خلال القرن (13هـ/19م) يستشف في غير ما عناه أن انطلاقة معالم النهضة الشعرية الحديثة ارتسمت بعض ملامحها على أديم نصوص القوم قبل أن تلوح عبر تضاعيف مدونات المدرسة الإحيائية بالمشرق، ذلك أن الثالث الشنقيطي⁽¹⁴⁶⁾ أبداع بالشواطئ الأطلسية نماذج سبقت في الزمن نماذج الثالث المشرقي⁽¹⁴⁷⁾، بل ربما تكون تفوق عليها في نظرنا من بعض الوجوه إذ ركنت إلى التراث ممتاحة من نصوصه ضمن خصوصية شنقيطية نادرة تعتمد القطيعة الكاملة مع عواصم الخلافة الإسلامية، وتعمم بعزلة مكانية تعفيها من تأثيرات الغرب ومن بصمات تأثير ثقافات مغايرة، وهو ما هيأ لها الأجواء المناسبة كي تحافظ على سليقتها اللغوية ونقاءها الأسلوبي بعيدا عن الشوائب والرطانات.

فالإحيائية الشنقيطية من هذا المنظور أصيلة المنزح والمنشأ ذات قبلة واحدة إذ تَوَلَّى وجهها شطر التراث مكتفية به عن غيره، فلم تعرف تبعية للثقافة العثمانية ولم تتعرف على نماذج الغرب إلا بعد منتصف القرن العشرين.

وبشأن الملاحظة الثانية فإننا نكتفي بالتنبيه إلى أن تقسيم النصوص إلى أفكار جزئية لا يعدو أن يكون مشغلاً منهجياً يساعد على ضبط النص ويسهم في إحكام القبضة على أجزائه، فالنص في المنظور النقدي المعاصر يعد بنية واحدة ولحمة متماسكة، ورغم وعينا العميق بهذه المسألة إلا أننا اخترنا أن نوزع هذا النص إلى ثلاث مستويات أساسية تسهلاً للمقاربة والتحليل ونزولاً إلى أفهام الطلبة والدارسين.

أما بخصوص الملاحظة الثالثة فإننا نلفت الانتباه أولاً إلى أن عنوان هذا المحور الخامس والأخير يسعى إلى الكشف عن قدرة الرجل على إحكام القريض واستجلاء المعاني، مجسداً الإحيائية الشنقيطية المنسية التي تحدثنا عنها في عدد من نصوصه الشعرية تأتي هذه الحائية نموذجاً لها ومثالاً عليها. ومن جهة أخرى نذكر القارئ بأننا قد اخترنا لمستويات هذه المعالجة جملة من العناوين المتجانسة، غير أن ذلك لا يعفيها من أن توصف بشيء من اللبس أو الإبهام، ولكن تجانسها الدلالي وانسجامها الموسيقي قد يشفع لها في نظرنا حتى يندفع عنها بعض ما يتوقع من الصدود والإعراض. وتحسباً لما يمكن أن يقع من ذلك في أفهام القارئ فإننا عملنا جهدنا على شرح هذه العناوين وتوضيح المقصود منها وذلك من خلال ثلاث لحظات.

لحظة التغزل والاستفتاح (1 - 5)

وقد غطت خمسة أبيات من فاتحة النص استهلها الشاعر بصرخة تعجبية تعلن في أسى واحترق اتساع المسافة الفاصلة بين الشاعر والموضوع، بين المقيم والمحبوب، بين اسم الفاعل

الواصل "المثلث" بمنقطع الرمل بـ "تنويش" وبين اسم الموصول "من" المقيم بـ "ذات الرماح"
بأقصى منطقة تيرس، وجاء البيت الأول مصرعا يعتمد في رويه صوت الحاء وهو حرف حلقي
جاء اعتماده تحليقا في أجواء أقصى مناطق الجهاز الصوتي تعبيرا عن صعوبة اختراق حواجز
البين والفراق وتنبهها إلى قوة تأثير لوائح الشوق والغرام، إذ استدعت من ألفاظ النص معجما
حلقيًا يتركز في منطقة الحنجرة والحلقوم، وجاء الروي منكسرا تعبيرا عن انكسار قلب الشاعر
محبة وصباية، وتعززت هذه اللحظة الصارخة بثلاثة أبيات تعرض للسأم من مطاولة الليل،
والضجر من مكابدة ساعات الفراق الممتدة التي كادت أن تفقد الرجل كل أمل في الحياة
وترغمه على توديع الدنيا، ولكن هذا الجو المتأزم سرعان ما ينفرج مع استرجاع الذكريات
الحلوة التي تنسى بمتعتها وجمالها ألم الحاضر وقساوته، فالسهر الآن ومعاناة المهوم يقابله في
السابق سمر وخلو بال، والبين والفراق يناظره تمتع ووصال. وفي المقطع مقابلة بين الحاضر الأليم
المدنّس وبين الغابر الجميل المقدّس، وهذا تقليد شعري راسخ، فمن عادة الشعراء أن يهربوا من
وطأة الحاضر ولحظاته الحزينة ليرتموا في أحضان الماضي الوداع وإشراقاته الممتعة وذكرياته
الذهبية. وفي هذا السياق تطول ساعات المباحة والفراق وتقصر لحظات المغازلة والوصال.

وفي أعقاب هذه اللحظة يقف الشاعر وقفة غزلية تنكب صراط الوصف الحسي مركزة
على الصور الشعرية من خلال عبارات مؤثرة جمع الشاعر خلالها مقاييس الجمال إلى معايير
الأخلاق في عصره. فالمرأة من هذا المنظور الغزلي ربيبة نعمة وحليفة خلق وخلق، تعززهما
عفة وطيب أرومة، ويزنهما تغنج ودلال، ويطبعهما خفر وحياء.

لحظة الترحل والاسترواح (6- 17)

وتغطي أحد عشر بيتا وتأتي وصفا للناقة وتنويها بالارتحال، وهي قائمة على ثنائية
(المنادي/المنادي) فالشاعر يدعو خليليه للاحتياط في تهيئة شروط الرحلة قبل أوانها، مؤكدا

أن الشقة بعيد، والسفر قاصد، فالبلوغ إلى منتهى الرحلة ليلا يستدعي التهجير زوالا، واختيار كل مطية تطوي البيد طي البطاق، وتباري الريح جافلة، وقد تخير الشاعر لهذه الرحلة الشاقة جسرة قوية على السير أحيطت بالرعاية فترة، رعت خلالها جيد الكلاء في فصل الربيع مما جعل سرعتها تفوق سرعة البصر، مضاعفة من سيرها كلما هيجهها مهبج أو لاح لها لائح من الأشخاص أو الأشباح.

وفي هذا السياق يستطرد الشاعر استطرادا مطولا يذكر باستطرادات الجاهليين، يتم خلاله الانتقال من وصف الناقة إلى وصف حمار الوحش عبر أداة التشبيه وقنطرة المجاز "كأن"، وذلك أثناء ظرف زماني خاص هو الهواجر، لحظة اشتداد الحرارة ولمع السراب، والناقة تلتقي مع الحمار الوحشي في صفات السرعة والبياض، والقدرة على مقاومة الظروف القاسية، والتغيرات المناخية، فالبيت الحادي عشر جاء همزة وصل وجسر عبور وقع فيه التحول من وصف "الجسرة" إلى وصف "الشبوب" وقد أضفى الشاعر على هذا الأخير صفات عديدة تجعله شديد السرعة كأنما هو سهم مرمي أو ضوء مرئي. وتتجلى هذه الصفات في الانفراد والنفار والقوة والنشاط والجوع والبياض والاندفاع، ليكون أقوى على مطاردة الكلاب التي استفزته مطلع الشمس، وطاردته فتفوق عليها خلال مسابقة طردية تقوم على التصارع والتهارش وتكشف عن سطوة الحمار الوحشي الذي كبد الكلاب خسائر جممة، إذ أصابها إصابات قاتلة في الرثة والكلية، (كلا بعضها وبعضها رآه) وانطلق دون أن يؤثر ذلك على جسمه أو يغير من وجهته أو يضعف من قوته محتفيا عن الأنظار في مهامه القفار ومضلات الصحاري.

لحظة التوقع والاستبّاح (18 - 19)

وتأتي هذه اللحظة لتغطي بيتين اثنين وردا تتويجا للتجربة وختاما للنص، وتم خلاهما
توظيف الاستطرادات السابقة لصالح الوصول إلى المحبوبة، فالغرض من الاستطراد إلى وصف
الناقة والانتقال منه إلى وصف الحمار الوحشي، ثم التحول إلى الحديث عن الكلاب إنما هو
الرغبة الملحة في الوصول إلى حرم الحبيبة وكنفها، فهي منتهى الأمل، ومحط الرحال، ومناط
القصيد، وبيت الصيد، فهي الغاية من إبداع النص. وفي هذا النمط من الاستطرادات إحياء
لجهود الجاهليين، واعتماد نماذجهم في الوصف ومناهجهم.

وبذلك نعلم أن الشاعر توسل إلى تحقيق مراده بكل الطرائق المتاحة من وسائل النقل
(الجرسة) ومن توظيف الأوقات على نحو يصل الليل بالنهار ويربط الصباح بالإساء (إدلاج
الليالي، دؤوب الإساء والإصباح).

والطريف في هذا المقطع استعمال التركيب الإضافي "ديار أم أبي" تعبيرا عن الشوق
إلى الحبيبة، ورغبة في بلوغ منازلها، وفي هذا التعبير إحياء لجانب من تقاليد الغزل اللطيف،
والمنطق العذري العفيف، الذي يركن إلى التورية والتلميح، ويعرض عن الإفصاح والتصريح،
فهذا نهج من العذرية الشنقيطية لطيف عفيف، يجانب الإفصاح، ويكتفي بالإشارة إلى كل
ما له علاقة بالمرأة من أبناء أو بناء، وهو عن البوح بذكر الأحباب ناء.

وفي هذه اللحظة يتجلى طرف من إبداعات الرجل العاطفية منتها إلى "أن القصيدة الغزلية
بغض النظر عن محاملها الصوفية التي يمكن أن تحمل عليها وتؤول بها، إنما هي جانب مهم من الجهاد لما
تتضمنه مما يعين على فهم المصادر الأساسية للدين الحنيف، فإذا ما نسجها الشاعر تعبيرا عن
أحاسيسه، أولينال بها المتعة الفنية فإنه قد يقرضها احتسابا ورغبة في المثوبة أيضا، وهي مع ذلك خير

أداة لترسيخ القيم الإسلامية والعربية الأصيلة التي تمهد للوصول إلى فتي ابن الطلبة النموذجي الذي يسعى إلى أن يصل إليه فتيان مجتمعه" (148).

وقد خفف الرجل عن نفسه هذه التجربة العاطفية عبر نغمات البحر الخفيف، الذي يتصدر البحور المستخدمة في ديوانه، فقد بلغت نسبة هذا البحر عنده 31.1% من مجموع البحور السبعة التي تناولها الرجل في نصوصه الشعرية، وبعد ذلك ظاهرة فريدة غير مألوفة في الشعر العربي لا في العصر الجاهلي ولا في القرون الأولى للهجرة مما يدل على اتساع رؤيته الإحيائية إذ تتجاوز المستوى المعجمي والأسلوبي إلى المستويات الإيقاعية والموسيقية.

ولا غرابة في اعتماد البحر الخفيف والانتثار من النظم على أوزانه فهو كاسمه خفيف وفيه لين ولطافة، فقاطعه متوسطة العدد، لا يشتكى قصر منها ولا طول، وهو زيادة على ذلك يناسب أكثر مقامات "الغناء" شيوعاً إذ ذاك في بلاد شقيق (149).

ولابن الطلبة علاقة بالبحر الخفيف حميمة فرمما استمتع بنغماته ملتصقاً من بعض أترابه أن يكرر على مسامعه إيقاعات هذا البحر التي تطرب لها الأفئدة وتهز لها المشاعر لما يدفع عن النفس من الهموم والأحزان ولما يتصف به من التعادل والاتزان وذلك ما عبر عنه بقوله يقول (150):

خفف السير بالخفيف علينا إن غير الخفيف ويك خفيف
إن "تكرور" والخفيف لشيء مطرب حين يستمل الظريف

خاتمة

وصفوة القول إن هذا النص غزلية إحيائية تسعى إلى ترسيخ الجديد وتحديث الأصيل، من خلال ممارسة إبداعية جادة تحاور نصوص الجاهلية وتستحضر أساليبها في الوصف والتشبيه، وتماذجها في الغزل والتشبيب، وهو مع ذلك يمثل نزعة صفوية راقية تستثير اللغة

القاموسية من مريضها وتبعث التراكيب الفصيحة من مرقدتها، مجددة استخدام الوحدات المعجمية ومعربة متعدد الألفاظ الأعجمية، ومعيدة النبض إلى بعض التراكيب الصفوية ومحبية بذلك ميت التعابير ومهجر الأساليب، ومرتمة خطوات كبار الشعراء ومتبعة سبيلهم في الوصف والمبالغة والإبداع.

وصاحب النص بارز التميز والإبداع، فقد دفع عن آداب القوم كثيرا من الظلم والحيف إذ تفوق على منافسيه في الكم والكيف، فأحيا بجهوده الإبداعية الصور الشعرية وهي رميم، وأحكم بناء الإنشاء الشعري فأنجسم في إبداع مبرم وتميم⁽¹⁵¹⁾.

والقصيدة أكثر من ذلك مراجعة مركزة لدروس المعجم والتصريف ولأبواب التراكيب والجموع، وهي مع بذلك معالجة نموذجية ترشد الطلبة إلى إحكام القريض وتطلعهم على غريب الملفوظ ورفيع الصيغ ومتنوع الجموع.

فهذا النص شاهد على تقدم صاحبه في الإحياء النظيف المنفصل عن كل تعقيد وهو كذلك دليل على سبقه رواد النهضة الأدبية في المشرق بكل تأكيد. والمتتبع لإبداع الرجل من خلال هذا الجهد الأصيل يدرك بحق أنه مجدد القريض وأمير القصيد، فهو ابن بجده بل رائده وحلف نجلته.

(152) نص القصيدة مشروحا

[الخفيف]

1. بعد ما بين من بذات الرماح ومقيم من اللوى بالنواحي⁽¹⁵³⁾
2. طال ليلي بساحة الكرب حتى كدت أقضي الحياة قبل الصباح⁽¹⁵⁴⁾
3. إن أبت ساهرا أغالبهما قاتلا ما لبرحه من براح⁽¹⁵⁵⁾

4. لبما بت خالي البال خال بأناة من الملاح رداح (156)
5. أشتفي من رضاها لغيلي يا لها من سلافة بقراح (157)
6. يا خليلي هجرا للروح وارحلا كل بازل ملواح (158)
7. يا خليلي ما شفى النفس شاف كاعتمال الجلالة السرداح (159)
8. قد تخيرت لاهتمامي منها جصرة طال عهدا باللقاح (160)
9. ربعت في مجادل الكرب ترعى جلهات بمن، حو البطاح (161)
10. ييدر الطرف بغيها كلما لا ح لها لائح من الأشباح (162)
11. فكأنني إذ الهواجر شبت كل حزن، على شبوب لياح (163)
12. مفرد باللوى يرود دماثا لم يردهن غير هوج الرياح (164)
13. زعل بات طاويا بكناس بلته الذهاب هاري النواحي (165)
14. فاستفزته مطلع الشمس غضف أرسلت من يدي قنيص شحاح (166)
15. فتهجدن إثره طالبات وتمطى به جنون المراح (167)
16. فاختشى من لحاقها ثم أنحى نحوها كر ذائد ملحاح (168)
17. فكلا بعضها وبعضا رآه وانبرى في القفار كالمصباح (169)
18. فعسى تلك وادلج الليالي ودؤوب الإمساء والإصباح (170)
19. تبلغني ديار أم أبي ولحسي بلوغها من نجاح (171)

المراجع والمصادر

I- الكتب المطبوعة:

المصحف الشريف رواية ورش عن نافع.

- أسلوب محمد بن الطلبة اليعقوبي في شعره، د. أحمد ولد الحسن، مركز نجيبويه، القاهرة،
الطبعة 1/ 2010
- أعمال الندوة العالمية حمل ديوان محمد بن الطلبة، اليعقوبي، دار الرضوان، نواكشوط،
2004.
- حياة موريتانيا، المختار بن حامدن، بيت الحكمة، تونس: 1990
- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد الطاهر عاشور، الشركة التونسية للتوزيع 1976م.
- ديوان محمد بن الطلبة اليعقوبي، مطبعة دار النجاح الجديدة، المغرب، 2005.
- ديوان امرؤ القيس، ضبطه وصححه مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت:
1983م.
- ديوان غيلان بن عقبة، دار صادر، بيروت، دون تاريخ.
- ديوان مجنون ليلى، شرح يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، بيروت: 1926
- الشعر الشنقيطي خلال القرن: 13 أحمد بن الحسن، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا،
1995.
- الشعر والشعراء في موريتانيا، محمد المختار بن اباه، الدار التونسية للطباعة والنشر والتوزيع،
1987.

- شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون، يوسف مقلد، منشورات مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، بيروت 1962.
- القاموس المحيط للفيروز آبادي، دار صادر، بيروت، 1995.
- مجموعة من مؤلفات العلامة الشيخ محمد المامي.
- المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، الطبعة الأولى، القاهرة، 1972.
- من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة (محمد أمين الشنقيطي): عبد اللطيف الدليشي، العراق، 1981.

- الوسيط في تراجم أدياء شنقيط، محمد الأمين الشنقيطي، مطبعة الخانجي، القاهرة: 1961

II- المجلات والرسائل الجامعية والبحوث المرقونة:

- خواطر حول عينية الشيخ سيد محمد بن الشيخ سيدي، أحمد بن الحسن (مقال مرقون).
- ديوان الشيخ سيد محمد بن الشيخ سيدي: المدرسة العليا للتعليم، 1983 نواكشوط
- مجلة العربي الكويتية، عدد اكتوبر 1967.

III- المقابلات العلمية:

- مقابلة مع الأستاذ الجليل محمد بن زين بن المحبوبي.
- مقابلة مع الأستاذ الجليل محمد يحيى بن سيد احمد.
- مقابلة مع الأستاذ الجليل محمد الزايد بن ألما.

جهود ابن الطلبة الإحيائية من خلال قصيدته الحائية (وقفة مع ريادة منسية وتلبث مع بنت بقعة
قصية) _____ د. محمد بن أحمد بن المحبوبي

الهوامش:

- 1- انظر ترجمته في الوسيط في تراجم أدباء شنقيط ص 94 وما بعدها، وديوانه المحقق، ص: 11 وما بعدها، والشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر، ص: 140
- 2- هذه التسمية أطلقها الشيخ محمد المامي بن البخاري على هذه البلاد، وكأنه يرى أنها انتبذت من العالم العربي والإسلامي مكانا قصيا، فجاءت همزة وصل بين البلاد العربية وبين إفريقيا وبلاد السودان.
- 3- الشعر والشعراء في موريتانيا: محمد المختار بن اباه، الدار التونسية للطباعة والنشر والتوزيع، 1987، ص: 72.
- 4- الشعر الشنقيطي في القرن 13 هـ: د. أحمدو (جمال) بن الحسن، جمعية الدعوة العالمية الإسلامية، ليبيا، 1995 ص: 416 وما بعدها.
- 5- أعمال الندوة العالمية لديوان أحمد بن الطلبة يعقوبي: البعد الإحيائي في شعر أحمد بن الطلبة، د. محمد الظريف، دار الرضوان، نواكشوط، 2004، ص: 253.
- 6- شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون، يوسف مقلد، منشورات مكتبة الوحدة العربية، المدار البيضاء، ط: 1 بيروت 1962 ص: 26.
- 7- المرجع السابق ص: 27.
- 8- المرجع السابق ص: 30- 31.
- 9- المرجع السابق ص: 36.
- 10- المرجع السابق ص: 28.
- 11- مجلة العربي الكويتية، عدد أكتوبر 1967، مقال بعنوان: "شنقيط أو موريتانيا حلقة مفقودة في تاريخ الأدب العربي، ص: 101.
- 12- مقدمة الطبعة الثالثة من كتاب الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، أحمد بن الأمين الشنقيطي، مطبعة الخانجي، 1963 ص: 13.
- 13- من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة (محمد أمين الشنقيطي)، عبد اللطيف الدليشي الخالدي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق 1981 ص: 38 وما بعدها بتصرف.
- 14- المرجع السابق والصفحة.
- 15- الشعر الشنقيطي: م. س ص: 417.
- 16- مقدمة ديوان أحمد بن الطلبة يعقوبي مرجع سابق ص: 67.
- 17- الجمان، مخطوط بزواية الشيخ محمد المامي.
- 18- مجموعة من مؤلفات العلامة الشيخ محمد المامي، تصحيح ياب بن محمادي عميد زاوية الشيخ محمد المامي، منشورات زاوية الشيخ محمد المامي، نواكشوط، 2007 ط1 ص 619.

- 19- الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، أحمد بن الأمين، مكتبة الخانجي القاهرة الطبعة السادسة 2008 ص 181.
- 20- عز: غلب، ومن بدا: من أقام بالبادية، والحضور هنا: جمع حاضر أي مقيم بالحضر.
- 21- هو محمد المامون بن محمد الصوفي اليعقوبي شاعر مجيد وعالم متمكن توفي 1235 هـ له ديوان شعري محقق، ومجموعة من الأنظمة.
- 22- هذه الأبيات أمدنا بها الأستاذ أحمد فال بن سيد احمد مشكورا.
- 23- هو محمد مولود بن أحمد فال الموسوي اليعقوبي ت 1323 هـ، عالم جليل من أبرز العلماء المتبصرين الذين أكثروا التأليف في الفقه وفي الرقائق الصوفية وفي علوم اللغة، من أبرز مؤلفاته الكفاف ومحارم اللسان ومطهرة القلوب، مادة الآداب، وغيرها.
- 24- هذه الأبيات أمدنا بها الأستاذ أحمد فال بن سيد احمد مشكورا.
- 25- في هذا الشطر اكتشاف، وهو يشير إلى "بني ألفغ موسى" مجموعة الرجل وفضيلته التي تؤويه.
- 26- قبحه بالتخفيف من قبح الثلاثي بمعنى طرد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَتَّبَعْنَاهُ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾ القصص: ٤٢ والمقبوحين بمعنى المبعدين والمطرودين.
- 27- هو محمد بن سيدي بن حمينه اليدالي الألفغي (1301- 1388 هـ) عالم جليل فقيه نظامه كان شيخ محظرة له أنظام فقهية، تأسر مختصر خليل من بدايته إلى نهايته، من أهم مؤلفاته رسالة في إحياء الموات وأخرى في حكم التعلم في المدارس العصرية، ومجموعة من الفتوى بالإضافة إلى ديوان شعري فصيح محقق.
- 28- مخطوط بحوزتنا، أمدنا به الأستاذ أحمد فال بن سيد احمد مشكورا.
- 29- يعني هنا المختار بن ألفغ موسى وأبناؤه الذين اشتهروا بالعلم والقضاء.
- 30- يعني الشيخ محمد المامي بن البخاري.
- 31- يشير بالجوادي إلى مولود بن أحمد الجواد.
- 32- إشارة إلى نبوية مولود المطولة التي تسمى المرجانية والتي يقول في مطلعها:
أزكى صلاة وسليم على من
بدر به قدأ نار الله أكوته
من اي مرجان رب العرش مرجا نه
ت بدولعيذيك في تركيب إنسانه
- 33- في هذا البيت إشارة إلى عناوين بعض كتب العلامة محمد مولود بن أحمد فال، فهو يشير بقوله "كفافنا" إلى كفاف المتبدي من فني العادات والتعبد، كما يشير بقوله: رحمة مولانا، إلى كتاب "الرحمة" وكذلك يشير بقوله "الظفر" إلى كتاب الظفر له أيضا، وقد مثل هذان الكتابان المادة الأولية لمنظومة "كفاف المتبدي".

- 34- هو محمد بن أحمد يوره بن محمد العاقل الأبهمي 1258 هـ 1340 هـ عالم جليل وشاعر وولي ذو مكاشفات وشاعر مجيد، له مؤلفات منها منظومة في الأصول وأخرى في شواهد الفقه والراقعة على الواقعة، وإخبار الأخبار بأخبار الآبار، بالإضافة ديون شعري فصيح وآخر شعبي.
- 35- حياة موريتانيا: المختار ولد حامدون منشورات مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 2009 ص 265.
- 36- انظر هذا النسب في ديوان محمد بن الطلبة يعقوبي مرجع سابق ص 11
- 37- المرجع السابق ص 11- 12
- 38- المرجع السابق ص 13.
- 39- المرجع السابق والصفحة.
- 40- ديوان محمد ولد الطلبة، مرجع سابق، ص: 29
- 41- المرجع السابق والصفحة
- 42- الوسيط في تراجم أدباء شنقيط ص 95
- 43- ديوان محمد ولد الطلبة مرجع سابق ص 20.
- 44- الوسيط مرجع سابق ص: 95
- 45- المرجع السابق 21.
- 46- الشعر والشعراء في موريتانيا المختار بن اباه مرجع سابق ص 54- 55.
- 47- ديوان محمد ولد الطلبة تحقيق محمد عبد الله ولد الشبيه ولد أبوه ص 141- 142 والوسيط ص 95- 96
- 48- المرجع السابق ص 519
- 49- الوسيط ص 95.
- 50- المرجع السابق ص 118.
- 51- ديوان محمد بن الطلبة، مرجع سابق ص 420
- 52- المرجع السابق ص 129.
- 53- المرجع السابق ص 147
- 54- المرجع السابق ص 523.
- 55- ديوان محمد بن الطلبة، مرجع سابق، ص: 82
- 56- المرجع السابق ص 144.
- 57- المرجع السابق 420.
- 58- المرجع السابق ص 354

- 59- المرجع السابق ص 185.
60- المرجع السابق ص 495
61- المرجع السابق ص 333
62- المرجع السابق 317.
63- المرجع السابق ص 452.
64- هذا البيت من معلقة عنتر بن شداد العبسي انظر مختار الشعر الجاهلي 378/1.
65- الديوان: 316
66- ديوان مجنون ليلي، جمع وتحقيق وشرح عبد السلام أ؛ مد فراح ص 167.
67- الديوان ص 482
68- خزنة الأدب 436/2.
69- الديوان ص 496-497.
70- مختار الشعر الجاهلي 607/2
71- الديوان ص 99
72- فقعة القاع بفتح الأول ضرب من الكأة يضرب به المثل في الذل يقال: "أذل من فقع بقرقر" لأن الدواب تدوسه بأظلافها وأرجلها، فيتفرق، وتبتدرها الإماء تفسدها وتفرقها.
73- سيرة ابن هشام 365/4.
74- ديوان ابن الطلبة، ص: 404
75- ديوان امرؤ القيس، ص: 133
76- ديوان ابن الطلبة: 195
77- المرجع السابق والصفحة.
78- الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر، مرجع سابق ص 269
79- المرجع السابق ص 400-401.
80- الوسيط ص 94-95
81- الديوان مرجع سابق ص 144
82- اللجوج، الملح، المهيج، المثير، الغيبي: الشديد السواد، المدجج: المظلم.
83- لم يتعرج: لم يقم ولم يتلبث.
84- المدجج: السائر ليلا.

- 85- أظعان: جمع طعينة وهي الهواجج فيها النساء، ترعين: أصبن ربيعا، يقال: تربعت الإبل بمكان كذا إذا أقامت فيه زمن الربيع، واللوى منقطع الرمل، والموج أرض معروفة تقع بين أكشار وتيجريت في الشمال الغربي من البلاد الموريتانية، ولعلها في استوائها واشتداد السراب بها تشبه موجب البحر فسميت بهذا الاسم.
- 86- الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري مرجع سابق ص 260.
- 87- المرجع السابق ص 268.
- 88- هذه المفردات مشروحة بهامش نص القصيدة في الملحق ص:
- 89- أعمال الندوة الدولية حول محمد بن الطالبة يعقوبي الموريتاني دار الرضوان نواكشوط 2004: مقال بعنوان شعر ابن الطالبة نظرة في المعجم والتركيب يحيى بن البراء ص 450.
- 90- أسلوب محمد بن الطالبة يعقوبي في شعره، د. أحمد جمال بن الحسن، مركز نجيبويه، مصر، القاهرة: 2010 ط 1 ص: 50
- 91- المرجع السابق، ص: 51
- 92- مقدمة ديوان محمد بن الطالبة يعقوبي، مرجع سابق، ص: 68
- 93- الديوان ص 404.
- 94- الديوان ص 487
- 95- المرجع السابق ص 354
- 96- المرجع السابق ص 480
- 97- المرجع السابق ص 150- 152.
- 98- المرجع السابق ص 238- 239.
- 99- المرجع السابق ص 407
- 100- أعمال الندوة الدولية حول ديوان محمد بن الطالبة يعقوبي: بحث بعنوان الرحلة في ديوان ابن الطالبة مكانها ومكاتها. دار الرضوان 2004 نواكشوط ص 359.
- 101- المرجع السابق والصفحة.
- 102- ديوان بن الطالبة مرجع سابق ص 110، والتنائف جمع تنوفة وهي المسافة البعيدة (م) بمعنى من والإنضاء بكسر أوله مصدر أنضيت البعير إذا أهزلته، والأنضاء بالفتح جمع نضو وهو المهزول، يعني أن مداومة السير، وبعد المسافة لم يبقيا من المطي "إلا المهازيل. وأسأر من السؤر وهو بقية الشيء يقال أسأر منه شيئا أبقى، وفي الحديث إذا شربتم فأسأروا واعتمال السرى إعماله وتكلفه، والسراء بالفتح ممدود، شجر تتخذ منه القسي، والمعنى أن مداومة السير لم تبق من هذه النوق إلا ما يشبه الأقواس أو عصي السراء.
- 103- المرجع السابق 140

- 104- المرجع السابق، ص: 328
- 105- المرجع السابق، ص: 300
- 106- المرجع السابق ص 112
- 107- كتاب سبويه 45/1.
- 108- ديوان محمد ولد الطلبة مرجع سابق، ص: 509
- 109- احمرار ابن بونه على الألفية، المطبعة الحسينية، القاهرة: 1328 ص: 139
- 110- أسلوب محمد ابن الطلبة في شعره مرجع ص 50
- 111- ديوان محمد بن الطلبة مرجع سابق ص 133- 134.
- 112- المرجع السابق، ص: 419
- 113- ديوان النابغة، ص: 47
- 114- ديوان ولد الطلبة، مرجع سابق، ص: 421
- 115- المرجع السابق 330
- 116- في هذا البيت اقتباس من الآية الكريمة ﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْعًا طَوِيلًا ۖ﴾ المزمّل: ٧٧ ، والسبح يعني التصرف في شأن المعاش وغيره.
- 117- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿فَتَصَوَّرَ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذَتْهُ أَخْذًا وَبِيلًا ۝﴾ المزمّل: ١٦
- 118- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلًا ۝﴾ المزمّل: ١٤ ، والمهيل هو الرمل السائل المتناثر.
- 119- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَأَلْنَا عَلَيْكَ قَالَ قَيْلًا ۝﴾ المزمّل: ٥
- 120- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ فِيلًا ۝﴾ المزمّل: ٦
- 121- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْدَكُ حَوْماً نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ۝﴾ النساء: ٢٢
- 122- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَأْتُونَكَ بِهِمْ وَأَهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ۝﴾ المزمّل: ١٠
- 123- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا ۝﴾ المزمّل: ٩
- 124- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝﴾ الإنسان: ٢٥
- 125- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنْقَطِرَةٌ يَوْمَئِذٍ وَكَانَتْ دُونَهَا مَعْقُولًا ۝﴾ المزمّل: ١٨
- 126- ديوان محمد بن الطلبة مرجع سابق ص 216.
- 127- المرجع السابق 119

- 128- في هذا البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ نِعَمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ ﴿الإنسان: ٢٠﴾
- 129- فيه اقتباس من قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أُنْحَبَ الْأَنْفَارُ بِبَأْتِهِ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُمْصِرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَلًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ ﴿الحديد: ٢٠﴾
- 130- فيه اقتباس من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَنْظُرُ أَنْ لَنْ يَجُوزَ ﴿١﴾ تَلِيَّ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾ الانشقاق: ١٤ - ١٥
- 131- ديوان محمد ولد الطلبة ص 333.
- 132- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ القصص: ٨٨
- 133- ديوان محمد ولد الطلبة ص 368-375.
- 134- في البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ ﴿ق: ٣٨﴾
- 135- الديون مرجع سابق ص 352-353.
- 136- صحيح البخاري 8/151.
- 137- كنز العمال الحديث رقم 30923.
- 138- الديوان مرجع سابق ص 242
- 139- الفل: الثلم في السيف وفي أي شيء كان، فله يفله كسره وضربه، والمضارع بالضم، والغرب الحدة، يقال لحد السيف غربه، والملا القطعة من الدهر.
- 140- معديا من عديت الفرس إذا استحضرت، وأعداه حملة على الحضر، وهو الجري، والعيانة من الإبل الصلبة الناجية في نشاط، والغلباء غليظة الرقبة، والتشدر النشاط والسرعة في الأمر، وتشدرت الناقة إذا رأت رعيا يسرها فحركت رأسها فرحا ومرحًا. والحطاط شدة العدو.
- 142- كنز العمال الحديث رقم 39754.
- 143- ديوان محمد بن الطلبة مرجع سابق، ص: 203
- 144- مسند الإمام أحمد: 5/153
- 145- مسند الإمام أحمد: 6/181
- 146- تعني هنا أحمد بن الطلبة يعقوبي موضوع البحث، والشيخ سيد محمد بن الشيخ سيدي الأبييري ت 1286 هـ، ومحمد بن محمدي العلوي 1272 هـ.

- 147- نعي هنا محمود سامي البارودي، وأحمد شوقي، ومعروف الرصافي.
- 148- مقدمة ديوان ابن الطلبة، مرجع سابق، ص: 69- 70
- 149- المرجع السابق ص 76- 77
- 150- المرجع السابق ص284.
- 151- في القاموس التيم التام الخلق والشديد.
- 152- انظر ديوان الشاعر، مرجع سابق ص: 185- 189
- 153- بعد: أي يا بعد، وذات الرماح ترجم بها الشاعر كلمة "أم لحرب" وهي أكمة مشهورة في منطقة تيرس بالشمال الموريتاني. واللوى منقطع الرمل وما التوى منه ومسترقه، وقيل إن المقصود باللوى، هنا حقف "تنويش" بـشرق نواكشوط، والنواحي جمع ناحية وهي الجهة.
- 154- طال ليلى: أي امتد، واللبل معروف وهو غروب الشمس إلى طلوع الفجر الصادق أو الشمس، والكرب تعريب للفظ "الكرب" وهي أرض تقع بمنطقة تيرس المتقدم ذكرها، وحتى هنا للغاية، والمقصود أنه امتد به الليل واشتد به الحزن، حتى قارب أن يودع الدنيا ويقضي نحبه قبل انبلاج الصباح وطلوع الفجر من تأثير السهر ومطاوله الليل.
- 155- السهر معروف وهو امتناع النوم، وأغالب أقامي وهما حزنا، ما لبرحه: أي ما لشدته والبراح الذهاب، أي ما لشدته من زوال، وفي البيت جناس اشتقائي ناقص بين برح وبراح.
- 156- لبما: لربما، واللام جواب للقسم المقدر قبل الشرط، وخالي البال: مرتاحا لا يكدر صفوي حزن، ولا تفكير، والأناة المرأة الخليمة البطيئة القيام، والرداح: العزيمة العجز التامة الخلق.
- 157- أشتني: مضارع اشتنى، افتعل من الشفاء، أي أشفي نفسي، والرضاب: الريق، وغليبي: عطشي، والسلافة: الخمر، والقراح: بالفتح الماء الصافي.
- 158- هجرا: أي سيرا وقت الهجرة، والرواح: سير آخر النهار، وهو يدعو صاحبيه إلى أن يبتدئا وراحهما من وقت الهجرة، وارحلا فعل أمر من رحل البعير يرحله رحلا، فهو مرحول ورحيل، وارتحله جعل عليه الرحل. والبازل: الذي خرجت نابه من الجمال. والملواح: صغة مبالغة من لاح الجمل يلوح لوحا، إذا كان ضامرا عظيم الأعضاء.
- 159- الاعتمال: افتعال من العمل وهو السعي للنفس أو لغيرها، والجلالة: الناقة العظيمة، والسرداح: الناقة الطويلة وقيل الكثيرة اللحم.
- 160- والجسرة: الناقة الضخمة الطويلة المتجاسرة على المشي، طال عهدا بالقاح: أي أنها لم تلتح منذ عهد بعيد، فهي مكتنزة اللحم، قوية على السير.
- 161- ربت: أي رعت العشب زمن الربيع، والمجادل: القصور المرتفعة، والمقصود هنا المرتفعات الجبلية والرملية في منطقة تيرس. و"الكرب" تقدم تفسيره. فهو تعريب لكلمة "الكرب" منطقة في تيرس بالشمال الموريتاني. والجلهات: جمع

- جلهة: وهي ما استقبك من حروف الوادي، وتجمع الجلهة على جلاه أيضا. وحو البطاح مخضرتها، والحوه: السواد مع الخضرة.
- 162- يبدن: يسبق، الطرف: العين والحظ، وتحريك الجفون، والبغي: من بغي في مشيه بغيا: اختال وأسرع، والبغي في عدو الفرس اختيال ومرح، يعني أنها إذا بدا لها شبح من الأشباح تشتد قوتها فتفوق سرعتها سرعة بصرها، لشدة نفاها ونشاطها. والأشباح جمع شبح وهو ما يلوح لك شخصه في الظلام.
- 163- الهواجر جمع هاجرة وهي الحر منتصف النهار، وشبت: أوقدت، والحزن: مارتفع من الأرض وخشن، والشبوب المسن من ثيران الوحش، ولياح: بالفتح والكسر شديد البياض، يقال أبيض لياح،
- 164- مفرد، صفة للثور الوحشي، يرود: يرعى، والدماث جمع دمث وهي السهول، لم يردهن: لم يردهن، وهوج الرياح: هي الرياح الشديدا.
- 165- الزلع الأثر الشديد النشاط، طاوبا: جائعا، والكاس مسكن الوحش، الذهاب بالكسر جمع ذهبة بالكسر وهي المطرة الخفيفة، هاري النواحي، منهار الجوانب، يعني أن كاس هذا الثور الوحشي بلته الأمطار فضعف وانهار.
- 166- استفرته: استخفته للهروب، حملته على الانطلاق بسرعة، مطلع الشمس: وقت طلوعها، غضف جمع أغضف من غضف أذنه أرخاها، وهي هنا وصف للكلاب، والقنيص الصائد، وشحاح بالفتح صفة للقنيص، يقال: رجل شحاح وشحاح من قوم أشعة وأشحاء والمقصود هنا الاتصاف بالبخل أو شدته.
- 167- تجهدن إثره: بذلن جميع جهدهن سعيا إلى إدراكه والمحاق به، المراح شدة البطر والفرح.
- 168- اخثنى من لحاقها: خاف من أن تدركه، أنحى: قصد نحوها، كز: عطف، ذائد: دافع طارد، وملحاح مبالغة من ألح، ورجل ملحاح مديم الطلب.
- 169- كلا بعضها: أصاب كليته، بعضا رآه: أصاب رثته، والرثة تهمز وتسهل وهي موضع النفس من الإنسان وغيره، والجمع رثات ورثون، والقفار جمع قفر وهو البداء، والمصباح آلة الضياء شبه بها لشدة بياضه وصفاء لونه وسرعته.
- 170- عسى فعل من أفعال المقاربة يحمل معنى الطمع والإشفاق، الادلاج: سير الليل كله، وقيل السير فيه سواء في أوله أو في آخره، والدؤوب: المداومة والمبالغة في السير.
- 171- تبليغي تأكيد لما تقدم لما في الرجاء من معنى الطلب، وأم أبي هي زوج الشاعر عائشة بنت أبي المعالي.

علم الفروق وعلاقته بالتربية والسلوك - قاعدة الكبر وقاعدة التجميل بالملايس والمراكب عند القرافي أنموذجا -

د. عماد بن عامر

أستاذ محاضر قسم أكلية الأء العربى

بجامعة البليءة 2

ملخص البحث بالعربية:

إن هذا البحث الموسوم بـ (علم الفروق وعلاقته بالتربية والسلوك - قاعدة الكبر وقاعدة التجميل بالملايس والمراكب عند القرافي أنموذجا-)، يأتي ليجيب عن إشكالية تتعلق بعلم الفروق، حيث يتبادر إلى ذهن السؤال التالي: إذا كان علم الفروق متعلقا بمسائل الفقه، فهل له تعلق بمسائل التزكية والأخلاق؟، وقد اخترت بحث جزئية وردت في كتاب الفروق للقرافي، وهي مسألة التجميل باللباس، حيث بحثتها على ضوء قواعد الشرع، ثم طبقت نتائج البحث على جزئيات أخرى في باب الأخلاق والتزكية.

ملخص باللغة الأجنبية:

This research called "Divergences science and its relation with education and behaviour, rule of arrogance and rule of embellishment with wear and vehicles according to El Karafi for example" comes to answer a question relative to divergences science, where the following question is asked: if divergences

science is relative to Fiqh problems, does it have any relation with praise and morals? And I've chosen to study an element mentioned in the book of divergences for El Karafi, which is embellishment with wear; that I've studied according to Charea rules, and then I've applied the research results on other elements in the chapter of praise and morals.

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد: فإن علم الفروق من أجل العلوم المتعلقة بالفقه الإسلامي، ولأهميته فقد أولاه علماءنا القدامى والمعاصرون أهمية كبرى، وبحثوه في كتب الفقه وفي كتب مستقلة.

وإذا تعلق هذا العلم بعلم الفروق تعلقا وثيقا، حتى صار علما تابعا له، وفرعا من فروعها، كعلم الأشباه والنظائر، فهل نجد لهذا العلم محلا في أبواب أخرى كأبواب الأخلاق والسلوك والسياسة الشرعية؟ ولأجل الإجابة عن هذا التساؤل اخترت أن أبحث مسألة تتعلق بأبواب الأخلاق والآداب، فاخترت أن يكون عنوان بحثي: (علم الفروق وعلاقته بالتربية والسلوك - قاعدة الكبر وقاعدة التجميل بالملايس والمراكب عند القرافي أنموذجا).

إن هذا البحث العلمي يتعلق بجزئية من جزئيات تطبيقات علم الفروق في مجال التزكية والتربية والسلوك، وقد وقع اختياري على قاعدة مهمة ذكرها الإمام القرافي في فروقه في القاعدة رقم 259، حيث قسمت البحث إلى مقدمة وخاتمة ومبحثين:

- عالج في المقدمة إشكالية البحث، وعرض الخطة المتبعة.
- وخصصت المبحث الأول للجانب النظيري، فعرضت فيه بعض المقدمات في علم الفروق، كأهميته ومجالاته، ثم بينت مكانة الأخلاق والسلوك في منظومة الدين الإسلامي، وختمته بتعلق علم الفروق بالفقه والتزكية.

- وخصصت المبحث الثاني للجانب التطبيقي: فجعلت من "قاعدة الكبر وقاعدة التجمل بالملابس والمراكب" منطلقي في البحث، حيث فصلت في المسألة على ضوء الأدلة النقلية والعقلية وأقوال أهل العلم، مركزا على أهمية تعلق الأحكام بالعلل، وأن اختلاف العلل سبب لاختلاف الأحكام (تطبيق لعلم الفروق)، ثم حاولت أن أنزل هذه القاعدة على أمثلة أخرى مشابهة: كمسألة ركوب السيارة الفاخرة تنعما أو كبرا، والتوسع في وليمة العرس، والتشبه بزي العلماء والزهاد...
- وخصصت الخاتمة لذكر أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: علم الفروق وعلم السلوك

1/ تعريف علم الفروق:

لقد عرف العلماء علم الفروق تعريفات عدة متقاربة، بعدما عرفوا مركبيه، ولعل أجمع تعريف هو: (أنه علم يبحث في المسائل الفقهية المتشابهة في الصورة، المختلفة في الحكم لعل أوجبت ذلك الاختلاف)، فكان هذا الفن مقابلا لعلم الأشباه والنظائر.

2/ أهمية علم الفروق:

لقد نبه علماء الإسلام إلى أهمية علم الفروق في باب الاستنباط، وعدوه علما قائما بذاته يضاهي العلوم القريبة منه: كالعلم بالقواعد والضوابط الفقهية، والعلم بمقاصد الشريعة الإسلامية والعلم بالأشباه والنظائر، وغيرها من العلوم، وللوقوف على أهمية هذا العلم الشريف، يحسن بنا أن نقارنه مع العلم المقابل له، وهو علم الأشباه والنظائر، وفي هذا الصدد يقول السيوطي في مقدمة كتابه الأشباه والنظائر تنويها بهذا العلم الشريف: (... وكان من أجل أنواعه: معرفة نظائر الفروع وأشباهها، وضم المفردات إلى أخواتها وأشكالها، ولعمري، إن هذا الفن لا يدرك

بالتبني، ولا ينال بسوف ولعل ولو أني، ولا يبلغه إلا من كشف عن ساعد الجلد وشمرو، واعتزل أهله وشد المئزر،...الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك، مما لم يبلغك في الكتاب والسنة، اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عندك، فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى، هذه قطعة من كتابه -يقصد كتاب عمر في القضاء-، وهي صريحة في الأمر بتتبع النظائر وحفظها، ليقاس عليها ما ليس بمنقول، وفي قوله: "فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق" إشارة إلى أن من النظائر ما يخالف نظائره في الحكم لمدرك خاص به وهو الفن المسمى بالفروق، الذي يذكر فيه الفرق بين النظائر المتحدة تصويرا ومعنى، المختلفة حكما وعلة⁽¹⁾.

وأقوال أهل العلم في الإشادة بهذا الفن فوق العد والحصر، من ذلك ما قاله الزركشي:
(من أنواع الفقه معرفة الجمع والفرق وعليه جل مناظرات السلف، حتى قال بعضهم: الفقه جمع وفرق)⁽²⁾.

معرفة الفروق بين المسائل مهم في تحديد الحكم الشرعي المتعلق بها، حتى يتعبد المسلم ربه على بينة من أمره وبصيرة.

3/مجالات علم الفروق، وتعلقه بجانب السلوك والأخلاق:

إن علم الفروق فرع من فروع الفقه الإسلامي أصالة، فهو يدخل كل أبواب الفقه عبادات ومعاملات، لذا نجد علماء الفقه والأصول يذكرون في مسائلهم واجتهاداتهم مصطلح (الفروق)، وللتدليل على ذلك أذكر بعض النماذج الفقهية الواردة في كتب الفقهاء، ففي فقه العبادات يقول الزحيلي مبينا الفروق بين الخفين والجبيرة: (أهم الفروق بين المسح على الخفين والمسح على الجبيرة: ذكر الخفية فروقا بين هذين النوعين من المسح، وهي سبعة وعشرون وجها، وأضاف ابن عابدين لها عشرة أخرى)⁽³⁾.

وفي فقه المعاملات مثلا يقول صاحب الخلاصة في أحكام أهل الذمة: (ومن الفروق بينهما - بين الجزية والخراج - أن الجزية توضع على الرؤوس، أما الخراج فيوضع على الأرض، والجزية تسقط بالإسلام، أما الخراج فلا يسقط بالإسلام، ويبقى مع الإسلام والكفر).⁽⁴⁾

وإذا كان مصطلح الفروق متعلقا أصالة بجانب الفقه، فله حضور في جانب الأخلاق والتزكية، لأن هذا الجانب مرتبط ارتباطا وثيقا بالأحكام التكليفية الخمسة، فلا يخلو خلق أو سلوك من حكم شرعي، فنجد مثلا أخلاقا مأمورا بها على وجه اللزوم كطاعة الوالدين، وأخلاقا منها عنها على وجه اللزوم كالكذب والكبر، وأخلاقا مندوبا إليها كالاتسامة وإمالة الأذى، وأخلاقا مكروهة كالشرب أو البول قياما، وأخلاقا يستوي فيها الفعل والترك كالهينات.

فإذا رجعت الأخلاق إلى الأحكام التكليفية، تعلق بها علم الفروق تعلقه بالأحكام الفقهية، وهذا ما سنعالجه في المبحث الثاني عند التمثيل بمسألة الكبر والتجمل.

4/ مكانة الأخلاق ضمن منظومة الدين:

مما لا خلاف فيه بين أهل العلم بالدين، والعقلاء من بني البشر أهمية الأخلاق في حياة الناس، ويكفي الأخلاق شرفا ومكانة أن خصص لها القرآن والسنة حيزا كبيرا، فما من موضع من القرآن أو السنة المطهرة، إلا وينبه لمسألة التزكية وتهذيب النفس، فإذا وقفنا على جانب العبادات، وجدنا الشارع يربطها بالتقوى وتزكية النفس، ففي الصلاة يقول الله تعالى: ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَتَذَكَّرَ عَلَيْهَا وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾﴾ العنكبوت: ٤٥، وفي الصوم يقول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ البقرة: ١٨٣

ولأهمية الأخلاق فقد أشار القرآن إلى أن وظيفة الرسول تتمثل في جانبين اثنين: تعليمي وتربوي، فقال تعالى: ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ١٥١) ومن أعظم النصوص التي تدل على مكانة الأخلاق ضمن منظومة الدين الإسلامي تلخيص النبي ﷺ رسالته في تهذيب النفس وإشاعة الأخلاق الفاضلة وتقويم السلوك الإنساني، فقال عليه الصلاة والسلام: (إنما بعثت لأتمم صالح - أو مكارم - الأخلاق)⁽⁵⁾.

المبحث الثاني: قاعدة الكبر والتجميل بالملابس

بعدما تطرقنا في المبحث الأول لتعلق علم الفروق بجانب السلوك والتربية، ندلل على ذلك بمثال واضح ذكره القرافي في فروقه، فنذكر كلامه في المسألة أولاً، ثم نحلل المثال تحليلاً شافياً، متطرقين للفروقات الموجودة بين الكبر والتجميل، ثم تنزيل المسألة على بعض المسائل.

1/ ذكر القاعدة عند القرافي:

تصديراً للحديث عن مسألة الفرق بين قاعدة الكبر والتجميل، يحسن بنا أن ننقل كلاماً نفيساً للإمام القرافي في كتابه الفروق، حيث يقول: (الفرق التاسع والخمسون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة التجميل بالملابس والمراكب وغير ذلك) اعلم أن الكبر لله - تعالى - على أعدائه حسن، وعلى عباده وشرائعهم حرام وكبيرة، قال عليه السلام « لن يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من الكبر فقالوا: يا رسول الله إن أحدنا يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة فقال إن الله جميل يحب الجمال ولكن الكبر ببطر الحق، وعمص الناس » خرجه مسلم⁽⁶⁾، وغيره قال العلماء رضي الله عنهم: بطر الحق رده على قائله وعمص الناس احتقارهم، وقوله عليه السلام (لن يدخل الجنة) وعيد عظيم يقتضي أن الكبر من الكبر، وعدم دخوله الجنة مطلقاً عند المعتزلة، لأن صاحب الكبرية عندهم يخلد في النار كالكافر، وعند أهل السنة معناه لا

يَدْخُلُ فِي وَقْتٍ يَدْخُلُهَا غَيْرُ الْمُتَكَبِّرِينَ أَيْ فِي الْمَبْدَأِ، وَالنَّفْيُ الْعَامُّ قَدْ يَرَادُ بِهِ الْخَاصُّ إِذَا اقْتَضَتْهُ النُّصُوصُ أَوْ الْقَوَاعِدُ وَالْكِبْرُ مِنْ أَعْظَمِ ذُنُوبِ الْقَلْبِ نَسَأُ اللَّهَ - تَعَالَى - الْعَافِيَةَ حَتَّى قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ: كُلُّ ذُنُوبِ الْقَلْبِ يَكُونُ مَعَهُ الْفَتْحُ إِلَّا الْكِبْرُ، وَأَمَّا التَّجْمُلُ فَقَدْ يَكُونُ وَاجِبًا فِي وِلَاةِ الْأُمُورِ وَغَيْرِهِمْ إِذَا تَوَقَّفَ عَلَيْهِ تَنْفِيذُ الْوَاجِبِ، فَإِنَّ الْهَيْئَاتِ الرَّثَّةَ لَا تَحْصُلُ مَعَهَا مَصَالِحُ الْعَامَّةِ مِنْ وِلَاةِ الْأُمُورِ، وَقَدْ يَكُونُ مَنُذُوبًا إِلَيْهَا فِي الصَّلَوَاتِ وَاجْتِمَاعَاتِ وَفِي الْحُرُوبِ لِرَهْبَةِ الْعَدُوِّ وَالْمَرَأَةِ لِرُؤُوسِهَا، وَفِي الْعُلَمَاءِ لِتَعْظِيمِ الْعِلْمِ فِي نَفُوسِ النَّاسِ، وَقَدْ قَالَ عُمَرُ: (أَحَبُّ أَنْ أَنْظُرَ إِلَى قَارِئِ الْقُرْآنِ أَيْضَ الثِّيَابِ)، وَقَدْ يَكُونُ حَرَامًا إِذَا كَانَ وَسِيلَةً لِحُرْمِ كَمَنْ يَتَزَيَّنُ لِلنِّسَاءِ الْأَجْنَبِيَّاتِ لِزِينَتِهِنَّ، وَقَدْ يَكُونُ مَبَاحًا إِذَا عَرِيَ عَنِ هَذِهِ الْأَسْبَابِ، وَانْقَسَمَ التَّجْمُلُ إِلَى هَذِهِ الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ، وَكَذَلِكَ الْكِبْرُ أَيْضًا قَدْ يَجِبُ عَلَى الْكُفَّارِ فِي الْحُرُوبِ وَغَيْرِهَا، وَقَدْ يَنْدَبُ عَلَى أَهْلِ الْبِدْعِ تَقْلِيلًا لِلْبِدْعَةِ، وَقَدْ يَحْرُمُ كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ، وَالْإِبَاحَةُ فِيهِ بَعِيدَةٌ، وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّجْمُلِ فِي تَصَوُّرِ الْإِبَاحَةِ فِيهِ أَنَّ أَصْلَ التَّجْمُلِ الْإِبَاحَةُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ كَذَلِكَ نَفَّصِلُ الْآيَةَ لِقَوْلِهِمْ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ الأعراف: ٣٢، فَإِذَا عَدِمَ الْمَعَارِضُ النَّاقِلُ عَنِ الْإِبَاحَةِ بَقِيَتْ الْإِبَاحَةُ، وَأَصْلُ الْكِبْرِ التَّحْرِيمُ، فَإِذَا عَدِمَ الْمَعَارِضُ النَّاقِلُ عَنِ التَّحْرِيمِ اسْتَصْحَبَ فِيهِ التَّحْرِيمُ فَهَذَا فَرْقٌ، وَفَرْقٌ آخَرَ أَنَّ الْكِبْرَ مِنْ أَعْمَالِ الْقُلُوبِ، وَالتَّجْمُلُ مِنْ أَعْمَالِ الْجَوَارِحِ يَتَعَلَّقُ بِهِ الْحَسَنُ دُونَ الْكِبْرِ⁽⁷⁾.

2/ تحليل القاعدة ومناقشتها:

يلاحظ على العنوان الذي وضعه المؤلف لقاعدته أنه أجرى المقارنة بين الكبر والتجميل بالثياب والمراكب، والحق أنه يصعب مع هذه المقارنة تصور الفروقات بينهما، لأن الكبر من أعمال القلوب الباطنة التي لا يطلع عليها البشر غالباً، والتجميل بالثياب من أعمال الظاهر، كما

صرح بذلك المؤلف في ذكر الفروقات، وحتى تستقيم المقارنة بين الأمرين، يحسن إجراء المقارنة بين اللباس كبرا واللباس تجملا، ولعل المؤلف قصد هذا الأمر في عنوانه، فتكون شبه الجملة من الجار والمجرور "بالملايس والمراكب وغيرهما" متعلقة بقاعدة الكبر، وقاعدة التجميل، وتكون العبارة هكذا "الفرق التاسع والخمسون والمائتان بين قاعدة الكبر بالملايس والمراكب وقاعدة التجميل بالملايس والمراكب".

وإذا كان الأمر كذلك، فإن إجراء المقارنة يكون بين من استعمل الثياب أو المراكب بنية الكبر ومن استعملها بنية التجميل وإظهار نعمة الله، ولا بأس أن تمثل بمثال واضح ورد في السنة المطهرة، وتعلقت به نصوص حديثة كثيرة، وهي مسألة إسبال الثوب والإزار، وتوضيح المسألة فقهيا، نذكر أوجه التشابه ثم أوجه الاختلاف:

أ/ أوجه التشابه:

- يشترك الفعلان في الصورة الظاهرة، فالمتكبر بالإسبال كالتجميل به.
- يشتركان في كون حكمهما الأصلي قد يتغير وينتقل إلى حكم شرعي جديد لأوصاف خارجة:
فالكبر باللباس المحرم أصالة، قد يصير واجبا أو مندوبا إليه، في الحرب مع الكفار، فيندب الترفع والتكبر عليهم إظهارا لعزة الإسلام، وقد أشار القرافي لهذا الملمح في شرح قاعدته، حيث قال: (وَكَذَلِكَ الْكِبْرُ أَيْضًا قَدْ يَجِبُ عَلَى الْكُفَّارِ فِي الْحُرُوبِ وَغَيْرِهَا، وَقَدْ يُنْدَبُ عَلَى أَهْلِ الْبِدْعِ تَقْلِيلًا لِلْبِدْعَةِ)⁽⁸⁾، ويؤكد صاحب طرح التثريب هذا المعنى بقوله: "العاشرة: يستثنى من جره خيلاء ما إذا كان ذلك حالة القتال، فيجوز لما في الحديث الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام قال: (إن من الخيلاء ما يحب الله، ومن الخيلاء ما يبغض الله، فأما الخيلاء التي يحب الله فإن يتبختر الرجل بنفسه عند القتال)، الحديث صححه ابن حبان،

فالجر خيلاء هنا فيه إعزاز الإسلام وظهوره واحتقار عدوه وغيظه، بخلاف ما فيه احتقار
المسلمين وغيظهم والاستعلاء عليهم⁽⁹⁾.

وأما التجميل بالثياب الذي أصله الإباحة، قد ينتقل إلى حكم آخر كالندب أو
الوجوب أو الحرمة، وقد نص على ذلك القرافي في شرحه للقاعدة، حيث يقول: (وَأَمَّا
التَّجْمُلُ فَقَدْ يَكُونُ وَاجِبًا فِي وُلَاةِ الْأُمُورِ وَغَيْرِهِمْ إِذَا تَوَقَّفَ عَلَيْهِ تَنْفِيذُ الْوَاجِبِ، فَإِنَّ الْهَيْئَاتِ
الرِّثَّةَ لَا تَحْصُلُ مَعَهَا مَصَالِحُ الْعَامَّةِ مِنْ وُلَاةِ الْأُمُورِ، وَقَدْ يَكُونُ مَدْنُوبًا إِلَيْهَا فِي الصَّلَوَاتِ
وَالْجَمَاعَاتِ وَفِي الْحُرُوبِ لِرَهْبَةِ الْعَدُوِّ وَالْمَرَاةِ لِزَوْجِهَا، وَفِي الْعُلَمَاءِ لِتَعْظِيمِ الْعِلْمِ فِي نَفُوسِ النَّاسِ،
وَقَدْ قَالَ عُمَرُ: (أُحِبُّ أَنْ أَنْظَرَ إِلَى قَارِيءِ الْقُرْآنِ أَيْضَ الثِّيَابِ)، وَقَدْ يَكُونُ حَرَامًا إِذَا كَانَ
وَسِيلَةً لِحَرَمٍ كَمَنْ يَتَزَيَّنُ لِلنِّسَاءِ الْأَجْنِبِيَّاتِ لِزَيْنِي بَيْنَهُنَّ، وَقَدْ يَكُونُ مُبَاحًا إِذَا عَرِيَ عَنْ هَذِهِ
الْأَسْبَابِ، وَانْقَسَمَ التَّجْمُلُ إِلَى هَذِهِ الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ⁽¹⁰⁾، ويقرر صاحب المفهم هذا المعنى
عند شرح حديث (إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق وغمط الناس)، فيقول: (وأما
من لاحظ من نفسه كمالاً، وكان ذاكرًا فيه منة الله تعالى عليه به، وأن ذلك من تفضله تعالى
ولطفه، فليس من الكبر المذموم في شيء، ولا من التعاضم المذموم، بل هو اعتراف بالنعمة،
وشكر على المنّة)⁽¹¹⁾.

ب/ أوجه الاختلاف:

- يفترقان في النية، فيختلف لأجل ذلك حكمهما: فنية الكبر تجعل العمل محرماً ديانة، وعليه
تحمل النصوص الشرعية، كقوله عليه الصلاة والسلام: (ما أسفل من الكعبين فهو في
النار)⁽¹²⁾، وقوله: (لا ينظر الله إلى من جر إزاره خيلاء)⁽¹³⁾، فحمل الجمهور المطلق في
هذه النصوص على المقيد، وجعلوا اللباس بصفة الإسبال محرماً لأجل نية الكبر والبطر
والخيلاء.

وأما إسبال الثوب تجملا وتنعما، فلا حرج فيه، ويدعمه قول النبي ﷺ: (البس في غير سرف ولا مخيلة)⁽¹⁴⁾، ولأن الأصل في التجميل بالثياب هو الإباحة، يقول صاحب طرح التثريب منها لعلة تحريم جر الثوب، وهي التكبر والترفع على الخلق، أما إذا كان من باب التنعم وإظهار التجميل فلا بأس به: (فالجار لثوبه فوق الكعبين مظهرا للتجميل بذلك، معجبا بحسن ملبسه ونضارة رونقه، لم يتكبر عن قبول الحق، ولم يحتقر أحدا فكيف جعل كبيرا مذموما؟، قلت: الذم إنما ورد فيمن فعل ذلك كبيرا، بأن يفعله غير قابل للنصيحة النبوية، ولا مكثرا بالتأديب الإلهي، أو محتقرا لمن ليس على صفته التي رآها حسنة بهجة، فإن لم يوجد واحد من الأمرين، وإنما أعجبه رونقه غافلا عن نعمة الله تعالى فهو العجب على ما تقدم بيانه، فإن استحضر مع استحسانه لهيئته وإعجابه بملبوسه نعمة الله عليه بذلك، وخضع لها، فليس هذا تكبرا ولا إعجابا ولم يرد في الحديث ذمه والله أعلم)⁽¹⁵⁾.

- الكبر محرم بالأصالة، مقطوع بحظره، وقد تضافرت أدلة الكتاب والسنة على تحريمه، وعلّة تحريم الكبر أنه لا يليق إلا بصاحب العز والكبرياء سبحانه وتعالى، يقول صاحب المفهم: (وإذا كان هذا، فالتكبر والتعاطم خرق منّا، ومستحيل في حقنا، ولذلك حرّمهما الشرع، وجعلهما من الجائر، لأنّ من لاحظ كمال نفسه ناسيا منّة الله تعالى فيما خصّه به، كان جاهلا بنفسه وبربّه، مغترا بما لا أصل له، وهي صفة إبليس الحاملة له على قوله: (أنا خير منه)، وصفة فرعون الحاملة له على قوله: (أنا ربكم الأعلى)، ولا أقبح مما صارا إليه، فلا جرم كان فرعون وإبليس أشدّ أهل النار عذابا، نعوذ بالله من الكبر والكفر)⁽¹⁶⁾.

وكل وسيلة إلى الكبر فهي محرمة، فإذا كان اللباس وسيلة إلى الكبر فهو حرام، حتى ولو كان في ظاهره موافقة الشرع، وما أجمل كلام ابن الجوزي، وهو يشنع على من يقصر ثيابه شهرة ومباهاة، فصار عملهم المسنون ظاهرا، محرما لأجل نية الكبر والخيلاء: (وفي الصوفية من

يبالغ في تقصير ثوبه وذلك شهرة أيضا، ثم ذكر بسنده عن إبراهيم بن سعيد الجوهري قال:
كتب إلي عبد الرزاق عن معمر قال: كان في قيص أيوب بعض التذليل فقيل له، فقال:
الشهرة اليوم في التشمير، وقد روى إسحاق بن إبراهيم بن هاني قال: دخلت يوما على أبي عبد
الله أحمد بن حنبل وعلي قيص أسفل من الركبة وفوق الساق فقال: أي شيء هذا؟ وأنكره
وقال: هذا بالمره لا ينبغي من الصوفية من يجعل على رأسه خرقة مكان العمامة، قال المصنف
وقد كان في الصوفية من يجعل على رأسه خرقة مكان العمامة وهذا أيضا شهرة لأنه على
خلاف لباس أهل البلد، وكل ما فيه شهرة فهو مكروه⁽¹⁷⁾.

والأصل في اللباس والتجمل الإباحة، كما نصت على ذلك أدلة الكتاب والسنة، بل
دل هدي النبي ﷺ أن الأصل في أنواع اللباس المختلفة هو الحل، لذا ثبت عنه أنه لبس
مختلف الثياب الذي كان موجودا في عصره، ويقرر ابن القيم في الهدى هذا المعنى الجميل،
مشنعا على من التزم زيا واحدا لا يجيد عنه، فقال: (... والصواب أن أفضل الطرق طريق
رسول الله ﷺ التي سنها، وأمر بها، ورغب فيها، وداوم عليها، وهي أن هديه في اللباس: أن
يلبس ما تيسر من اللباس، من الصوف تارة، والقطن تارة، والكتان تارة، ولبس البرود
اليمانية، والبرد الأخضر، ولبس الجبة، والقباء، والقميص، والسراويل، والإزار، والرداء،
والخف، والنعل، وأرخى الذؤابة من خلفه تارة، وتركها تارة⁽¹⁸⁾.

- الكبر من أعمال القلوب، والتجمل من أعمال الظاهر.

3/ تنزيل القاعدة على المسائل:

بعد هذه المقارنة التي أجريناها بين قاعدة الكبر والتجمل باللباس، وذكر الفروقات
بينهما، وأن الحكم يختلف بينهما، فيمكن على ضوء ما ذكرناه أن ننزل هذا المثال على عدة
مسائل في باب الأخلاق والتزكية، فنذكر على سبيل المثال:

استعمال المراكب الفاخرة والسيارات الفارهة تكبرا وترفعا عن الناس، وازدراء للخلق وتميزا عنهم، أو إظهارا للنعمة، وتحديثا بها، وإظهارا لعزة الإسلام وقوة أهله، مصداقا لقوله تعالى: **قَالَ تَعَالَى ﴿وَأَعَدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِمْ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾﴾** الأنفال: ٦٠

• إقامة وليمة العرس والتوسع في المآكل والمشرب إكراما للضيوف، وإظهارا للنعمة، أو تكبرا ورياء وشهرة وإسرافا، وعليه يحمل حديث النبي ﷺ: (بئس الطعام طعام الوليمة، يدعى إليها الأغنياء ويترك الفقراء)⁽¹⁹⁾.

• التكلم بالعربية الفصيحة اعتزازا بلسان القرآن، ولغة محمد عليه الصلاة والسلام، وإعلاء للعربية، أو تنطعا ونشدا وتكلفا وتكبرا على الغير، وعليه يحمل قول النبي ﷺ: (وأبعدكم مني مجلسا يوم القيامة المتفيعون)⁽²⁰⁾.

• التزيي بسمت المشايخ وهديمهم تواضعا وورعا وتذلا لله سبحانه، أو رياء وسمعة وتحقيقا لمصالح دنيوية (المتاجرة بالدين)، وما أجمل كلام النووي، تعليقا على حديث أسماء رضي الله عنها، حيث روت: **أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ لِي ضَرَّةً فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ إِنْ تَشَبَعْتُ مِنْ زَوْجِي غَيْرَ الَّذِي يُعْطِينِي؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (الْمُتَشَبِعُ بِمَا لَمْ يُعْطَ كَلَابِسِ ثَوْبِي زُورٍ)**⁽²¹⁾.

(وَالْمُتَشَبِعُ): هُوَ الَّذِي يُظْهِرُ الشَّيْخَ وَلا يَسَّ بِشَبْعَانٍ، وَمَعْنَاهُ هُنَا: أَنْ يُظْهِرَ أَنَّهُ حَصَلَ لَهُ فَضِيلَةٌ وَلا يَسْتَحْصِلُهَا، (وَلا يَسُّ ثَوْبِي زُورٍ) أَي: ذِي زُورٍ، وَهُوَ الَّذِي يُزُورُ عَلَى النَّاسِ، بِأَنْ يَتَزَيَّ بِزِيِّ أَهْلِ الزُّهْدِ أَوْ الْعِلْمِ أَوْ الثَّرْوَةِ، لِيَعْتَرِبَهُ النَّاسُ وَلا يَسَّ هُوَ بِتِلْكَ الصِّفَةِ، وَقِيلَ غَيْرَ ذَلِكَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ⁽²²⁾

- التأسي بسنة النبي ﷺ اقتداء واستئنا وحباً، أو شهرة وترفعاً عن الناس واحتقاراً لهم، وقد مر معنا كلام ابن الجوزي عليه رحمة الله في تلبيس إبليس.

خاتمة:

- بعد هذا التجوال في ثنايا هذا البحث، وتحليل مباحثه تحليلاً علمياً على ضوء هدي القرآن الكريم، وسنة خير المرسلين، وأقوال أهل العلم الأثبات، خلصنا إلى أهم النتائج:
- أن علم الفروق علم هام جداً، يدخل باب الأخلاق والسلوك، كما يدخل باب الفقه.
 - كما قد مثلنا بصورة واضحة لتعلق علم الفروق باب الأخلاق، وهي مسألة اللباس بين الكبر والتجميل، وحللناها تحليلاً واسعاً.
 - أن لمسألة اللباس التي بحثناها نظائر في باب الأخلاق: كاستعمال المراكب الفاخرة، والتوسع في وليمة العرس، والتأسي بهدي النبي ﷺ والعلماء والزهاد، والتكلم بالعربية...، وكل هذه المسائل يختلف فيها الحكم بحسب الفروقات.
 - من خلال بحث المسألة وجدنا بأن أهم فرق فيها راجع إلى النية بالدرجة الأولى، فالنية الحسنة قد ترفع العمل، وتجعله سبباً للأجر والثواب، وقد تفسد النية فتحبط العمل وتجعله سبباً للوزر والإثم.
 - إن النيات والقصود لها اعتبار كبير في التفرقة بين الأعمال والتصرفات صحة وبطلاناً، وقبولاً ورداً، وثواباً ووزراً، وصدق الرسول إذ يقول: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى).

وسبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم، المصحف الالكتروني للمدينة المنورة.
- الأدب المفرد للبخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مذيبة بأحكام الألباني، دار البشائر الإسلامية - بيروت، طبعة الثالثة، 1409 - 1989.
- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- أنوار البروق في أنواع الفروق.
- تليس إبليس، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، تحقيق: د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1405 - 1985.
- الخلاصة في أحكام أهل الذمة، علي بن نايف الشحود.
- رياض الصالحين، الإمام النووي، تحقيق الدكتور الفحل.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، 1406هـ/1986م.
- سنن الترمذي في سننه، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي.
- شعب الإيمان للبيهقي، تحقيق بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، ط / 1410هـ.
- صحيح البخاري، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير الجامة، ط3 / 1987.
- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- طرح التثريب في شرح التقريب، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسيني العراقي، تحقيق عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية / 2000م.

- الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر دمشق، ط12.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو حفص عمر بن إبراهيم الحافظ، الأنصاري القرطبي.
- المنثور في القواعد، محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: د/ تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة 2، 1405.

الهوامش:

- (1) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان: 1/ 7- بتصرف.
- (2) المنثور في القواعد، محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: د/ تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- الكويت، الطبعة 2، 1405: 69/1.
- (3) الفقه الإسلامي وأدلته: 1/ 450، دار الفكر دمشق، ط12.
- (4) الخلاصة في أحكام أهل الذمة، علي بن نايف الشحود: 1/ 321.
- (5) رواه البخاري في الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مذيبة بأحكام الألباني، دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الثالثة، 1409- 1989، عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة: 104/1.
- (6) رواه مسلم في صحيحه، في باب تحريم الكبر وبيانه: 1/ 93 رقم 91.
- (7) أنوار البروق في أنواع الفروق: 8 / 310- 311.
- (8) أنوار البروق في أنواع الفروق: 8 / 310.
- (9) طرح التثريب في شرح التريب، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسيني العراقي، تحقيق عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية/ 2000م: 8 / 167.
- (10) أنوار البروق في أنواع الفروق: 8 / 310.
- (11) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو حفص عمر بن إبراهيم الحافظ، الأنصاري القرطبي: 2/ 49.
- (12) رواه البخاري في صحيحه- تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير الجامة، ط3/ 1987-، في باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار: 5/ 2182 رقم 54.

- (13) رواه البخاري في كتاب اللباس: 5 / 2181 رقم 5446.
- (14) رواه البيهقي في شعب الإيمان- تحقيق بسيني زغلول، دار الكتب العلمية، ط / 1410 هـ - 5 / 161 رقم 6194، بلفظ: (فكل واشرب وتصدق في غير سرف ولا مخيلة).
- (15) طرح التثريب في شرح التثريب: 8 / 167 / 168. وانظر ما كتبه ابن القيم في الهدى، وهو يذكر حال النبي ﷺ مع اللباس، وأنه أفضل الهدى وأعدله، فهو كلام نفيس: "وكانت مَحْدَثُهُ ﷺ من أَدَمِ حَشْوَهَا لَيْفٌ، فالذين يمتنعون عما أباح الله من الملابس والمطاعم والمناع تزهداً وتعبداً، بإزائهم طائفة قابلوهم، فلا يلبسون إلا أشرف الثياب، ولا يأكلون إلا ألين الطعام، فلا يرون لبس الخشن ولا أكلة تكبراً وتجبراً، وكلا الطائفتين هديه مخالفة لهدى النبي ﷺ ولهذا قال بعض السلف: كانوا يكرهون الشهرتين من الثياب: العالي، والمنخفض.
- وفي السنن عن ابن عمر يرفعه إلى النبي ﷺ: (مَنْ لَبَسَ ثَوْبَ شَهْرَةٍ، أَلْبَسَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَوْبَ مَدَلَّةٍ، ثُمَّ تَلَهَّبُ فِيهِ النَّارُ)، وهذا لأنه قصد به الاختيال والفخر، فعاقبه الله بنقيض ذلك، فأذله، كما عاقب من أطال ثيابه خيلاء بأن خسف به الأرض، فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة، وفي الصحيحين عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءً، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وفي السنن عنه أيضاً ﷺ قال: "الإِسْبَالُ فِي الإِزَارِ، وَالْقَمِيصِ وَالْعِمَامَةِ، مَنْ جَرَّ شَيْئًا مِنْهَا خِيَلَاءً، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وفي السنن عن ابن عمر أيضاً قال: مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الإِزَارِ، فَهُوَ فِي الْقَمِيصِ، وكذلك لبس الدنيء من الثياب يُذَمُّ في موضع، ويُحَمَدُ في موضع، فيُذَمُّ إذا كان شُهْرَةً وَخِيَلَاءً ويمدح إذا كان تواضعاً واستكانة، كما أن لبس الرفيع من الثياب يُذَمُّ إذا كان تكبراً وغطراً وخيلاء، ويمدح إذا كان تجملاً وإظهاراً لنعمة الله، ففي صحيح مسلم: عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ خَرَدَلٍ مِنْ كِبَرٍ، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ خَرَدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ"، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبِي حَسَنًا، وَنَعْلِي حَسَنَةً، أَفَمِنَ الْكِبَرِ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: "لا، إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبَرُ: بَطْرُ الْحَقِّ، وَغَمْطُ النَّاسِ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة، 1406هـ/1986م: 1 / 145 - 147.
- (16) المفهم: 2 / 49.
- (17) تلبيس إبليس، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، تحقيق: د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الأولى، 1405 - 1985: 1 / 253، في باب المبالغة في تقصير الثياب.
- (18) زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم: 1 / 143.
- (19) رواه مسلم في صحيحه- تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت- في باب الأمر بإجابة الداعي إلى دعوة: 2 / 1054 رقم 1432.
- (20) رواه الترمذي في سننه- تحقيق أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي- في معالي الأخلاق: 4 / 370 رقم 2018.

علم الفروق وعلاقته بالتربية والسلوك - قاعدة الكبر وقاعدة التجميل بالملايس والمراكب عند
القرافي أنموذجا - د. عماد بن عامر

(21) رواه مسلم في صحيحه في باب النبي عن التزوير في اللباس وغيره: 3 / 1681 رقم 2129.

(22) رياض الصالحين، الإمام النووي، تحقيق الدكتور الفحل: 2 / 197 - 198.

الإمام ابن رشد الجدّ - رحمه الله - ومكانته العلمية

الباحث: فتحي بن سعيد لعطاوي

ملخص البحث باللغة العربية:

هذا المقال يتناول علماً من أعلام الإسلام، وإماماً من أئمة المالكية العظام، وهو: القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجدّ القرطبي (ت 520 هـ) - رحمه الله تعالى -. ويرحل مع القاريء الكريم عبر الزمان ليواكب أهمّ محطات حياته، ويكتشف أبرز مكنونات سيرته، ويدرك علو قدره، وسمو مكانته، وما حظي به من الثناء والتقدير في محافل العلماء ومجامع الفقهاء.

ملخص باللغة الأجنبية:

Cet article parle de l'un des savants de l'islam, et un des imams principal malékites, il est: le juge Abou El Walid Mohammed Ibn Ahmad Ibn Rochd (le grand père) El Qurtubi (décéd 520h) - qu'Allah l'agrée -.

Il remonte dans le temps avec le lecteur pour être au courant des plus importantes étapes de sa vie, et découvrir les aspects inconnus de sa vie privée, réalise sa magnitude et sa stature, et enfin la reconnaissance et le respect dont il jouissait auprès des grands savants.

إنّ العلماء الربّانيين هم ورثة الأنبياء، وصفوة الأولياء، ومثلهم في الأرض كمثل النجوم في السماء، فالحديث عن سيرهم وأخبارهم تُستعذب حلاوته، والكلام عن جلاله مكانهم تجلّ معرفته، والتعريف بأثارهم تشمل منفعتهم..

ولقد نبغ في بلاد الغرب الإسلامي العديد من الشخصيات العلمية، الذين أشرفت صفحات المصادر التاريخية بذكر أسماءها، وأشعت دقات كتب التراجم بيث مناقبها، ومن بين هذه الشخصيات الفذة التي تستحق أن يُعنى بها، ويطلع الدارسون على مكاتبتها: القاضي الفقيه أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجَدّ (ت 520 هـ) - رحمه الله تعالى -.

◆ اسمه ونسبه وكنيته:

هو محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن رشد⁽¹⁾. ويكنى: أبا الوليد⁽²⁾.

وقد جرى عدد من أهل العلم على أن يُطلقوا على إمامنا - المترجم له - وصف: "الجَدّ" أو "الأكبر" أو "الفقيه"، تمييزاً له عن ابن رشد "الحفيد" أو "الأصغر" أو "الفيلسوف" - وهو حفيده⁽³⁾، صاحب المصنّف الفقهي المشهور "بداية المجتهد" -، لأنّه كان يحمل نفس الاسم والكنية⁽⁴⁾.

◆ مولده:

لقد كفانا الإمام ابن رشد الجَدّ - رحمه الله - مؤنة البحث والتحري عن تاريخ مولده، وأجاب من سأله عن ذلك، فقال: (ولدت سنة 450 هـ)⁽⁵⁾. وهو يوافق سنة (1058 م). وهذا ما تناقله أكثر المترجمين للإمام قديماً وحديثاً⁽⁶⁾. خلافاً لما ذكره الإمام ابن فرحون - رحمه الله - في "الديباج المذهب" من أنّ ولادته كانت سنة (405 هـ)، وهو خطأ ظاهر، وليس بعيداً أن يكون هذا الخطأ قد دخل من قبل النساخ أو تسرّب خلال الطبع، لأنّ التواريخ المذكورة قريبة جداً من بعضها عند كتابتها بالحروف العربية هكذا: (خمسون وأربعمائة/خمسة وأربعمائة). فعمل الواو والنون قد سقطت، والله أعلم.

وقد جزم الإمام ابن بشكوال - رحمه الله - (7) أنّ ذلك في شهر شوال من تلك السنة تحديداً⁽⁸⁾.

ولم يختلفوا أنّ مكان ولادته مدينة "قرطبة"⁽⁹⁾ حاضرة العلم، وحاضرة العلماء.

﴿ نشأته وتحصيله للعلم: ﴾

لم تُسَعِّفنا كتب التراجم بتفاصيل كثيرة حول نشأة الإمام ابن رشد، ومرحلة الطلب والتحصيل من حياته. ولكن ليس من قبيل الرجم بالغيب إن قلت: إنه بدأ كغيره من الأطفال - في ذلك الزمان - بحفظ القرآن، فإنّ تحفيظ القرآن للولدان في تلك العصور كان يعدّ شعاراً من شعائر الدين، أخذ به المسلمون في جميع الأمصار ودرجوا عليه في مختلف الأقطار⁽¹⁰⁾. بالإضافة إلى الأخذ بمبادئ العربية، وتجويد الخط والكتابة - على طريقة أهل الأندلس في المراحل الأولى للتعليم -⁽¹¹⁾.

وكان من نعم الله جلّ وعلا على الإمام ابن رشد، أن نبتت مواهبه في كنف والد عالم فاضل، كان له فضلٌ في تعليمه، وضيع في تكوينه، وهو يُعدّ أول شيوخه⁽¹²⁾، كما أنّ بلدته قرطبة كانت تعجّ بكار العلماء وجملة الفقهاء، وهذا ما ساعده على الاستمرار في الطلب، والتعمق في الدراسة، وقد وجد فيها من الزاد معرفي، ما ساهم بشكل واضح في تكوينه العلمي، مع أنّه لا يُعرف له - رحمه الله - رحلة خارج الأندلس في طلب العلم.

وأما خارج قرطبة فقد ذكر مترجموه أنّ الشيخ أبو العباس العذري⁽¹³⁾ قد أجاز له ما رواه، وهو من أهل المرية⁽¹⁴⁾، ولم يُنقل عنه أنّه زار قرطبة، فإنّما أن يكون ابن رشد قد رحل إليه بنفسه، أو يكون قد كتب إليه بالإجازة.

ويزداد إجلالنا للإمام ابن رشد، وإبكارنا للجهد الذي بذله في المواظبة على التحصيل العلمي، إذا استحضرنا أنّه عاصر في مرحلة شبابه التي يجري الحديث عنها، أوضاعاً حرجية،

وأحداثا كبيرة، ومتغيّرات كثيرة عرفتها بلاد الأندلس من مختلف المناحي⁽¹⁵⁾، إلاّ أنّ ذلك لم يُضعِف من عزيمته، ولم يُثْنِه عن بُغيته.

﴿ شيوخه الذين تلقى عنهم: ﴾

المقام لا يسع للتعريف بجميع الشيوخ الذين تتلمذ ابن رشد على أيديهم، ونهل من علومهم⁽¹⁶⁾، ولذا سأكتفي بإشارات موجزة لأبرزهم⁽¹⁷⁾:

1 - والده الشيخ أحمد بن أحمد بن رشد - رحمه الله -⁽¹⁸⁾:

وقد وُصِف - رحمه الله تعالى - بأنّه كان "من أهل العلم والجلالة والعدالة"⁽¹⁹⁾، ولم أقف على معلومات حول تاريخ ولادته ولا وفاته بدقّة، إلاّ أنّ المترجمين له ذكروا أنّه كان على قيد الحياة سنة (482هـ)، ويلزم من هذا أنّ وفاته كانت يقينا بعد هذا التاريخ. وإذا عرفنا أنّ الإمام ابن رشد ولد سنة (450هـ)، فهذا يعني أنّه عاش مع ابنه 32 سنة على أقلّ تقدير، أشرف فيها على تعليم ولده محمد ومتابعته وتوجيهه.

2 - الفقيه أبو جعفر أحمد بن محمد بن رزق - رحمه الله -⁽²⁰⁾:

"وكان فقيهاً، حافظاً للرأي، مُقدِّماً فيه، ذا كراً للمسائل، بصيراً بالنوازل، عارفاً بالفتوى، صدراً فيمن يُستفتى، وكان مدار طلبه الفقه بقرطبة عليه في المناظرة، والمدارسة"⁽²¹⁾.

ولد سنة (427هـ) بقرطبة، وكانت وفاته -رحمة الله عليه- في سنة (477هـ).

وعليه اعتمد الإمام ابن رشد في التفقه⁽²²⁾، بل يمكن أن نتصوّر أنّه أبرز من أثر في تكوين شخصيته العلمية، حيث يلمس جلياً كلّ من نظر في كتابه "المقدمات الممهّدة"، تعلّق ابن رشد به وإجلاله له، فما أكثر ما ذكر من آرائه، وحفظ لنا من اختياره في ثنايا الكتاب، وهو خلال ذلك لا ينفك يدعو له ويترحم عليه⁽²³⁾. وقد صرّح في مطلعته أنّ طريقته في التدريس وعرض مسائل الفقه كانت تستهويه، ولهذا اقتفى أثره في ذلك مع مزيد توسّع⁽²⁴⁾.

3 - المحدث أبو العباس أحمد بن عمر العذري المعروف بـ: بابن الدلائّي -رحمه الله- (25):

كان متخصصاً في الحديث وعلومه معنياً "بنقله وروايته وضبطه مع ثقته وجلالة قدره وعلو إسناده" (26).

ولد سنة (393هـ)، وتوفي - رحمه الله عليه - في آخر شعبان سنة (478هـ). وقد أطل الله تعالى في عمره "حتى شارك الأصاغر فيه الأكبر" (27)، ولهذا تمكّن إمامنا ابن رشد من الظفر بإجازته له في مروياته (28).

4 - الإمام أبو مروان عبد الملك بن سراج -رحمه الله- (29):

وكان -رحمه الله- واسع المعرفة، حافل الرواية، بحر علم، وانتهت الرئاسة إليه في اللغة والأدب، وعدّ من أعلم الناس - ببلاد الأندلس في عصره - بمعاني القرآن والحديث، وأقومهم بالأخبار، والأنساب، وأحفظهم للسان العرب.

ولد بقرطبة سنة (400هـ)، توفي -رحمه الله- ليلة عرفة سنة (489هـ).

وما من شك أنّ الإمام ابن رشد قد استفاد منه كثيراً، وأتقن على يديه اللغة العربية، وسمع منه ضروب الآداب والأشعار، وتلقّى عنه التفسير والحديث، وقيد ذلك كلّه عنه، فإنّ كتبه المطبوعة تدلّ بوضوح على تجرّبه في هذه العلوم، وإبداعه فيها.

فهؤلاء أبرز العلماء والمشايع الذين كان الإمام ابن رشد يتردّد إليهم، ويثني الركب في مجالسهم، ويسمع منهم، ويقرأ عليهم في مختلف التخصصات الشرعية، وقد ساهموا جميعاً في شحذ زاده المعرفي، وأخذوا بيده في مدارج الفتوى، ورعوا نبتته حتى برزت إلى السطح وأثمرت بتوفيق من الله تعالى.

﴿ بذله وعطاؤه العلمي: ﴾

لما تفتتحت الإمكانيات العلمية للإمام ابن رشد - رحمه الله -، واستوعب من المعارف ما رشّحه لإلقاء الدروس، ونشر العلم، نزل إلى ساحة البذل والعطاء. فأظهر في التدريس نشاطاً، وقطع في التأليف أشواطاً، وقدم للفتوى⁽³⁰⁾، ونال الحظوة والشهرة، وتوافد إليه الطلاب من شتى البلاد.

وفي سنة (511هـ) أسند إليه قضاء قرطبة، فتولاه وعمره 61 عاماً⁽³¹⁾، "وسار فيه بأحسن سيرة، وأقوم طريقة"⁽³²⁾، كما تولى أيضاً إمامة المسجد الجامع بقرطبة، ومضت عليه أربعة أعوام - شغلته أمور المسلمين فيها عن التفرغ للتأليف إلا قليلاً -، فكان هذا من جملة الأعدار التي استعفى بسببها عن القضاء - كما يحكي هو عن نفسه⁽³³⁾ - فأعفي سنة (515هـ).

ومن ثم تفرغ للتأليف، وانقطع للتعليم، وخصّص مجالس لإسماع كتبه⁽³⁴⁾. غير أن هذا لم يكن يعني عنده الإنعزال التام عن أحوال وطنه، وهموم أهل بلده، بل كان - رحمه الله - ملاذ العامة والخاصة، يُعولون عليه في المشكلات، ويرجعون إليه عند الملمات، وهو يجيب عن تساؤلاتهم المستعصية، ويحمل رغباتهم الملحة، ويعبر عن طموحاتهم المشروعة إلى أولياء الأمور، ولم يزل قوله نافداً في ذلك كله⁽³⁵⁾، وكانت له في هذا السبيل مواقف مشهودة في ظروف جدّ عصبية، سيأتي ذكر جملة منها - إن شاء الله تعالى -.

﴿ تلاميذه الذين أخذوا عنه: ﴾

حقّق الإمام ابن رشد - بتوفيق من الله تعالى - نجاحاً ملموساً في ميدان التربية والتعليم، حيث تخرّج على يديه كثير من الطلاب من مختلف البلاد، ممّن وصلوا - بعد ذلك - إلى مراكز الإمامة والإفتاء والقضاء والتدريس، ومن أبرز هؤلاء⁽³⁶⁾:

1 - ولده أبو القاسم أحمد بن محمد بن رشد - رحمه الله -⁽³⁷⁾:

ولد بقرطبة سنة (487هـ)، واعتنى به والده عناية تامة، وربّاه تربية صالحة، وكان معلّمه الأوّل، ثمّ فسح له المجال للتوسّع في الدراسة والتحصيل، فتنقّل بين جلة شيوخ الأندلس وسمع منهم، حتّى برع في علوم كثيرة من تفسير، وحديث، وفقه، وعربية. وولي القضاء بقرطبة سنة (532 هـ)، وهو في الخامسة والأربعين من عمره. وقد عُرِف - رحمه الله - بحسن السيرة، وكّال العقل، وتمام الفضل.

وكانت وفاته - رحمه الله - في شهر رمضان من سنة (563 هـ).

2 - الإمام أبو مروان عبد الملك بن مسرة - رحمه الله - (38):

ولد سنة (472هـ). وهو ممّن لازم الإمام ابن رشد واختصّ به، وروى عنه الكثير من كتبه. ولم يزل يترقّى في مدارج العلم حتّى غدا أحد مفاخر الأندلس، وعلا ذكره، وارتفع قدره، وأخذ الناس عنه. وقد ولي قضاء الجماعة بقرطبة أيضا، "وكان ممّن جمع الله له الحديث والفقّه، مع الأدب البارِع، والخطّ الحسن، والفضل والدين والورع، والتواضع والهدى الصالح" (39).

وتوفي - رحمه الله - ثمان بقين من رمضان من سنة (552هـ).

4 - الإمام أبوبكر محمد بن عبد الله بن الجدّ - رحمه الله - (40):

ولد سنة (496هـ) واقتصر في بداية الطلب على العربية وبرع فيها، ثمّ مال إلى دراسة الفقه والحديث، فرحل إلى قرطبة وممّن جلس عنده هناك الإمام أبي الوليد بن رشد، الذي ناوله بعض كتبه، وحرّضه على التعمّق في دراسة الفقه، والإشراف على مسائل الاتّفاق والاختلاف، لما رأى من سداد فطرته، واتّقاد فطنته. وقد أخذ محمّد - رحمه الله - بنصيحة شيخه، فنفعه الله تعالى بها، وقُدِّم للشورى مع أكابر الفقهاء - وهو ابن خمس وعشرين سنة -، لغزارة حفظه، واتّساع مادة علمه. وقد تمادى به ذلك إلى أن انتهت إليه الرئاسة في الفتيا، وبلغ

المرتبة العليا في وقته، وأصبح "فقيه الأندلس وحافظ المغرب لمذهب مالك غير مدافع ولا منازع، لا يدانيه أحد في ذلك ولا يجاريه.."⁽⁴¹⁾.

وكانت وفاته - رحمه الله - في شوال سنة (586هـ).

3 - القاضي أبو الفضل عياض بن موسى - رحمه الله -⁽⁴²⁾:

ويعرف ب: القاضي عياض. أصله من الأندلس، غير أنّ جدّه تحوّل إلى بلاد المغرب، وهناك ولد القاضي عياض في سنة (476هـ). وأخذ عن مشيختها، ثمّ قدم الأندلس طالباً للعلم سنة (508هـ)، واجتهد في التحصيل، ولقاء الشيوخ، فاستوعب الكثير من العلوم، وبرع في عدّة فنون. وقد جلس عند ابن رشد - رحمه الله - واستفاد منه، وناوله بعض كتبه، وأجاز له سائرها⁽⁴³⁾. وكان إمام وقته في الحديث وعلومه، عالماً بالتفسير وجميع علومه، فقيهاً أصولياً، عالماً بالنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم، بصيراً بالأحكام عاقداً للشروط، حافظاً لمذهب مالك - رحمه الله تعالى -، شاعراً مجيداً، رياناً من الأدب، خطيباً بليغاً.."⁽⁴⁴⁾، وولي القضاء في عدّة مناطق. وتوفي - رحمه الله - توفي سنة (544هـ).

◆ مؤلفاته:

لقد كان للتأليف نصيبٌ كبير من حياة الإمام ابن رشد - رحمه الله -، ومثّل جانبا مهماً من نشاطه العلمي - كما عرفنا - . والمطالع للمصادر التي عنيت بترجمته، يُصادف في هذا الصدد عبارات مثل: "المعترف له بصحة النظر وجودة التأليف"، "كثير التصنيف مطبوعه"، "وكان مطبوعاً في هذا الباب، حسن القلم والرواية"⁽⁴⁵⁾، "صاحب التصنيف"⁽⁴⁶⁾، "له تصنيف مشهورة"⁽⁴⁷⁾، "كثير التصنيف مقبولها"⁽⁴⁸⁾، "وله أجزاء كثيرة في فنون مختلفة"⁽⁴⁹⁾....

وواضح أنّ هذه العبارات - على إيجازها - تلخّص قيمة التراث العلمي لهذا الإمام الجليل، وتعبّر عن جودة تصانيفه، وكثرة تأليفه. ولكننا - مع الأسف - لانعرف إلاّ القليل منها، كما أنّه لم يُطبع ممّا عُرف حتّى الآن إلاّ الأقلّ. ودونك أبرز هذه المصنّفات:

1- "المقدّمات الممهّدة"⁽⁵⁰⁾:

وهو كتاب جامع لمجمل أبواب الفقه، قصد به صاحبه - بالدرجة الأولى - إلى شرح مذهب الإمام مالك - رحمه الله تعالى -، ويمكن أن يُدرج في نطاق التعليقات والتقييدات على المدوّنة، ويُعتبر سلماً إليها وعونا عليها.

وقد طبع قسم منه، لأول مرّة على هامش المدوّنة، سنة (1324هـ/1904م) بالمطبعة الخيرية بمصر. ثمّ طبع بعدها - مستقلاً - عدّة طبعات، غير أنّ هذه الطبعات كانت ناقصة، وفيها سقط وتصحيف كثير جداً⁽⁵¹⁾. كما طبعت دار الفرقان بالأردن سنة (1405هـ/1985م)، القسم الأخير من "المقدّمات" - المتمثّل في "كتاب الجامع" - مستقلاً، بتحقيق الأستاذ المختار بن الطاهر التليلي - رحمه الله -⁽⁵²⁾.

وبعدها بثلاث سنوات، أي: في سنة (1408هـ/1988م) طبعت دار الغرب الإسلامي في بيروت، كتاب "المقدّمات الممهّدة" - بحمد الله - تاماً محقّقاً بقدر الإمكان⁽⁵³⁾، بعناية الأستاذ محمد حجي - جزاه الله خيراً -.

2- "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة"⁽⁵⁴⁾:

وهذا الكتاب هو شرح حافل لمسائل "المستخرجة" للإمام محمد العتي⁽⁵⁵⁾ - رحمه الله -، يشتمل على عملية نقدية للروايات والسماعات التي اشتملت عليها، ومقارنتها بغيرها وتمييز صحيحها من سقيمها⁽⁵⁶⁾.

وقد عمد الأستاذ محمد حجيّ إلى تحقيقه، بمساعدة جماعة من الأساتذة والعلماء الأفاضل، وطبع لأوّل مرّة سنة (1404هـ/1984م)، ثمّ توالى الطبعات بعد ذلك.

3- "فتاوى ابن رشد"⁽⁵⁷⁾:

لم يجمع الإمام ابن رشد كتاب الفتاوى بنفسه، وإنما هو في الأصل عبارة عن أجوبة متفرّقة عن الأسئلة التي كانت ترد عليه، اعتنى بعض تلاميذه بجمعها وقراءتها عليه، وروايتها عنه.

وقد عكف الأستاذ المختار التليلي - رحمه الله - على تحقيق النسخ المخطوطة لتلك الفتاوى المجموعة، وألحق بها فتاوى أخرى متفرّقة وأحالتها إلى مظانّها، ثمّ انكبّ على تحقيقها وأحكم تنظيمها وترتيبها. وأخرجها في حلّة بهيئة تحت عنوان "فتاوى ابن رشد" (58)، وأوّل طبعة لها كانت سنة (1407هـ/1987م) من قبل دار الغرب الإسلامي في بيروت، لتتوالى الطبعات بعد ذلك.

4- "اختصار مشكل الآثار" للطحاوي⁽⁵⁹⁾:⁽⁶⁰⁾

وقد ذكر الأستاذ محمد زهري النجار، أنّ مخطوط هذا الاختصار موجود بدار الكتب المصرية، ونبه على ذلك بما نصّه⁽⁶¹⁾: (وقد اختصر أبو الوليد ابن رشد الجَدّ كتاب: مشكل الآثار مع بعض الاعتراضات منه عليه، واختصاره محفوظ بدار الكتب المصرية).

5- 6- كتاب "حجب المواريث" و"مختصر الحجب على مذهب مالك بن أنس - رحمه الله - ممّا روي عن زيد بن ثابت - رضي الله عنه -"⁽⁶²⁾:

فقد جاء في فهرسة ابن خير⁽⁶³⁾ - رحمه الله -⁽⁶⁴⁾: (.. كتاب فيه حجب المواريث، لأبي الوليد ابن رشد - رحمه الله - وجزء فيه مختصر الحجب، على مذهب مالك بن أنس - رحمه الله - ممّا

روي عن زيد بن ثابت -رضي الله عنه- من تأليفه أيضاً. حدّثني بهما غير واحد من أصحابه...).

7- كتاب "الرد على المرادي"⁽⁶⁵⁾:⁽⁶⁶⁾

وقد أحال عليه ابن رشد في "المقدمات"⁽⁶⁷⁾ - في معرض ذكر مسألة النية في الوضوء والغسل، هل من شرطها أن تكون مقارنة لأول الفعل أم لا؟ -، فقال⁽⁶⁸⁾: (... وقد أشبعنا الكلام في هذا في كتاب ردنا على المرادي، فن أراد الوقوف على ذلك فليتأمله هناك).
وليست هذه قائمة نهائية، بل للإمام كتب أخرى جليّة غيرها.

♦ صفاته ومواقفه:

كان الإمام أبو الوليد - كما وصفه من ترجم له - رجلاً متين الدين، فاضلاً وقوراً حليماً، حسن السمات، سهل اللقاء، شديد الحياء، قليل الكلام، نزيهاً متواضعاً، كثير النفع للناس، باراً بأصحابه وتلامذته، جميل العشرة لهم، يسعى لإفادتهم، ويبدّل وسعه في إنفاذ حوائجهم⁽⁶⁹⁾.

وأما فيما يخصّ إقدام هذا الإمام الهمام وثباته في الشدائد، فيعكس ذلك كلّه المواقف التي وقفها وسط الفتن، وفي خضمّ الإضطرابات التي عصفت ببلده، فلم يكن -رحمه الله- يلتزم الحياد السلبي من مجريات الأمور، أو يعيش بمعزل عن الأحداث التي تدور في وطنه.

من ذلك ريح الفتنة التي هبّت في قرطبة بين سنتي (514هـ) و(515هـ)، وثورة العامة بها ضدّ المرابطين، فبمراجعة كلام المؤرخين حول هذه الفتنة، يبدو بكلّ وضوح أنّ الإمام -رحمه الله- قد أظهر قدرةً عالية في السيطرة على الأحداث، وأبدى حنكة وحزماً

متناهيين، وقام بالتعاون مع وجوه قرطبة وأعيانها بتهدئة الناس، ولعب دوراً بارزاً ونشطاً في المساعي الصالحة، فتمت معالجة الموقف⁽⁷⁰⁾.

وفي أواخر سنة (519هـ)، تواطأ النصارى مع بني جلدتهم من المعاهدين المقيمين بين أظهر المسلمين، واكتسحوا الكثير من المدن والقرى المسلمة بحملة مباغثة، وأكثروا القتل والسبي والنهب، ولم تنته هذه المحنة إلا في أواخر شهر صفر عام (520هـ)⁽⁷¹⁾. فلما انجلى الخطر، تجشّم الإمام ابن رشد - رحمه الله - عناء السفر إلى مراکش⁽⁷²⁾ - رغم كبر سنّه - وبحث مع الأمير علي بن يوسف بن تاشفين الأوضاع في الأندلس، وطلب منه تنحية أخيه الأمير تميم بن يوسف من النيابة في الأندلس لتقاعسه وعدم أخذه الاحتياطات اللازمة للدفاع عن البلد حتى بغتهم النصارى، وبيّن له ضرورة تسوير البلدات المكشوفة بالأندلس، وترميم القلاع وزيادة تحصينها، كما أشار عليه بتسوير حاضرة مراکش - عاصمة الدولة المركية -، وقد أخذ الأمير يوسف بقوله وأنفذ له جميع مطالبه⁽⁷³⁾.

وهذا كله إنّما بُنيء عن ضمير حيّ يصدّع بالحقّ، ويسعى في الإصلاح، ويُعبّر تعبيراً صادقاً عن قلب مستنير بالإيمان يهتمّ بأمر المسلمين، فيفرح لأفراحهم، ويغتمّ لأفراحهم.

♦ مكانته العلمية:

إنّ الناظر فيما هو مطبوع من كتب الإمام أبي الوليد بن رشد، والمطالع فيما أوردته عنه كتب التراجم، وما حلاه به تلاميذه والعلماء من بعده من نُعوتٍ وأوصافٍ، يُمكنه أن يخرج بتصور واضح عن مكانته العلمية، وتأثيره الإيجابي في مجال الدراسات الشرعية. ويُدرك دون ريب أنّ الرجل لم يكن من فقهاء المالكيّة العاديين، بل كان من المجتهدين في مذهب الإمام مالك - رحمه الله -، والقائمين على أصوله والمفتين على قواعده.

وهو أحد الذين كانت لهم يدٌ بيضاء على الفقه الإسلامي عموماً، والمذهب المالكي خصوصاً، حيث كان يسعى إلى جعله اختياراً علمياً، مدعوماً بالأدلة والحجج والبراهين، وبناء الفروع على الأصول، ومؤلفاته تعكس بوضوح جهده البارز، ودوره الفعّال في تجديد الفقه المالكي في بداية القرن السادس، وجمع شتاته، وإثراءه بالأدلة، وإزالة ما علق به من غبار، بأسلوب يُمتع المطالع، ويُشبع الطالب، ويُقنع الباحث. سواء من حيث الوضوح وجلاء الألفاظ، وقدرته على التفهيم، أو من جهة الإبداع في الترتيب والتقسيم. وقد عبر عن ذلك العلامة الضبي⁽⁷⁴⁾ أحسن تعبير حين قال فيه⁽⁷⁵⁾: (.... وكان أوحد زمانه في طريقة الفقه..).

وقد تعدّدت الجوانب العملية عند هذه الشخصية الفدّة، - كما لمّسته بنفسه خلال مطالعتي لبعض كتبه. ولم يزل إكباري له يزداد، كلّها قطعت شوطاً في كتاب، لما عاينته من استحضاره للنصوص القرآنية، وأطلاعه الواسع على السنن النبوية، والآثار المروية. ناهيك عن درايته بالتفسير، وإبداعه في الجمع بين مختلف الحديث، والتوفيق بين الروايات. أضف إلى ذلك تمكّنه وتمرسه الجليّ في علم الأصول، وقوّته في اللّغة العربية وإحاطته بأساليبها، وإمامه بالسيرة النبوية... دون أن أنسى إلى جانب هذا كلّ، تجرّه في الفقه -الذي يُعدّ ميدان تخصصه-، وحفظه واستيعابه للمسائل والأقوال داخل المذهب وخارجه، ومعرفته بمواطن الإجماع وأماكن الخلاف، والأسباب الموجبة له.

فليس غريباً حينئذٍ أن ينال ما ناله من الحظوة والشهرة في زمانه، ويُسند إليه قضاء قرطبة، وإمامة جامعها الكبير. وليس عجيباً أن يُقبل عليه الطلاب ويتوافدوا إليه من شتى البلاد. وتّجّه إليه الأنظار، وتصل إليه الأسئلة من مختلف الأقطار. ومن راجع كتاب الفتاوى وأطلع على الرسائل التي كانت تبعث إليه، ونظر في الأسئلة التي كانت ترد عليه، لاح له قدر هذا الإمام ومنزلته -في وقته-، ومدى وثوق الناس بعلبه من مختلف فئات المجتمع. وقد مزج

-رحمه الله تعالى- ما اعترفه من العلم الواسع، بالفهم العميق للواقع، وكان -بناءً على ذلك-
يجيب الناس عن تساؤلاتهم، ويبدد استشكالاتهم، ويبيّن لهم المذهب الراجح، والقول المعتمد.
وما من شكّ أنّ هذه الصفات العلمية، هي التي أهّلته ليحظى أيضاً بالثناء والتقدير في
محافل العلماء ومجامع الفقهاء، ويسجّلوا ذلك في كتبهم، ويسطروه بأقلامهم.

فهذا تلميذه أبو القاسم بن بشكوال -رحمه الله- يقول فيه⁽⁷⁶⁾: (..وكان فقيهاً، عالماً
حافظاً للفقهِ، مقدماً فيه على جميع أهل عصره، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه،
بصيراً بأقوالهم واتّفاقهم واختلافهم، نافذاً في علم الفرائض والأصول، من أهل الرياسة في العلم
والبراعة والفهم..).

ووسمه تلميذه القاضي عياض -رحمه الله- قائلاً⁽⁷⁷⁾: (.. زعيم فقهاء وقته بأقطار
الأندلس والمغرب ومقدّمهم، المعترف له بصحة النظر، وجودة التأليف، ودقة الفقه، وكان إليه
المفزع في المشكلات، بصيراً بالأصول والفروع والفرائض والتفنّن في العلوم..).

وقال الإمام الذهبي⁽⁷⁸⁾ -رحمه الله-⁽⁷⁹⁾: (..كان من أوعية العلم، له تصانيف
مشهورة...).

وإذا كانت هذه مواقف بعض المتقدمين فإننا نصادف أقوالاً قريبةً منها عند
المعاصرين:

فها هو الدكتور المختار التليلي -رحمه الله-، يقول⁽⁸⁰⁾: (..ومن الواضح أنّ ابن رشد يمثّل
بحقّ إحدى حلقات السلسلة في شيوخ الأندلس، والمقدّمين في فقه مالك، الذين انتهت إليهم
الرحلة، وآلت إليهم الفتوى، وكانوا بارزين في الشورى..).

ووصفه الدكتور محمد حجي -رحمه الله- بأنه⁽⁸¹⁾: (..كان أستاذاً بطبعه، يحبّ
التدريس، ويحسن طرق التبليغ، تُسَعِّفه مادة غزيرة، وتفكيرٌ منظمٌ، وعبارة منطوقة...).

وأمام كلّ هذه الإشادات بعلمه، والشهادات بسبقه، نفهم سبب اعتماد فقهاء المالكية لكتبه، وتقديمه على غيره، ونستوعب وجه كونه أحد الأربعة الذين عوّل عليهم الشيخ خليل - رحمه الله -⁽⁸²⁾ في مختصره.

﴿ مرضه ووفاته ﴾

عانى الإمام ابن رشد الجدّ - في آخر حياته - من مرض أزمه الفراش، وأقعده عن الدروس، استمرّ به قرابة أربعة أشهر⁽⁸³⁾. وتوفي - بعد عمر حافل بالعلم والعمل - في ليلة الأحد الحادي عشر من ذي القعدة سنة (520هـ) الموافق لـ: (1126م) - وعمره سبعون سنة -⁽⁸⁴⁾.
وقد صلّى عليه ولده أبو القاسم عشية يوم الأحد - بعد صلاة العصر - بجامع قرطبة، ودفن بمقبرة العباس، وحضر جنازته خلق كثير، وكان يوماً حافلاً مشهوداً، والحزن من فراقه شديداً، وتبارى الأدباء في تأيينه، وتسابق الشعراء في رثائه⁽⁸⁵⁾.

وهذا منتهى الكلام، راجياً قبل الختام، أن أكون قد أسعفت حاجة القراء الكرام، في التعرّف على الإمام ابن رشد وتسليط الضوء على مكانته العلمية، والحمد لله أولاً وآخراً.

الهوامش:

(1) ينظر: القاضي عياض: الغنية ص (54) [تح: ماهر زهير جزار، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1: 1402- 1982]؛ ابن بشكوال: الصلة (839/3) [تح: إبراهيم الأبياري، ضمن الكتبه الأندلسية، دار الكتاب المصري- القاهرة ودار الكتاب اللبناني- بيروت، ط1: 1410- 1989]؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (501/19) [تح: مجموعة من باحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط9: 1413- 1993]، وتاريخ الإسلام له (443/35) [تح: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي- بيروت، ط1: 1414- 1994]، وتذكرة الحفاظ له (46/4) [تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط1: 1419- 1998]؛ النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص(98- 99) [تح: لجنة من الباحثين، دار الآفاق الجديدة، ط5: 1403- 1983]؛ الخطاب: مواهب الجليل (120/1) [تح: زكريا

عميرات دار عالم الكتب . الرياض، طبعة خاصة 1423- 2003]، المحيوي: الفكر السامي (54/4) [ابتداء طبعه بإدارة دار المعارف بالرباط 1340، وتكّل بمطبعة البلدية بفاس 1345/د.ط]؛ الزركلي: الأعلام (316/5) [دار العلم للملايين، ط15: 1423- 2002]، كحالة: معجم المؤلفين (228/8) [دار إحياء التراث العربي- بيروت/د.ت.ط.]. وهو في الديباج المذهب لابن فرحون ص(373) [تح: مأمون الجنّان، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1: 1417- 1996] كالآتي: "محمد بن أحمد بن محمد" وهذا إن لم يكن خطأ مطبعياً تسرّب إلى الكتاب، فهو وهم من العلامة ابن فرحون- رحمه الله- لأنّ تلامذة الإمام ابن رشد- أعني: القاضي عياض وابن بشكوال- قد أثبتا اسم "أحمد" في العمود النسبي للإمام. وهما أقرب الناس إليه وأعرفهم به. ويمكنك أن تراجع لمزيد من الفائدة ما حرره الأستاذ المختار التليبي- رحمه الله- في مؤلفه "ابن رشد وكتابه المقدمات" ص(85) وص (137) [الدار العربية للكتاب- طرابلس 1988/د.ط.].

وأما نسبه من جهة أمّه، فلم يتطرق المترجمون لابن رشد إليه، في حدود ما أطلعت عليه.

(2) ينظر: القاضي عياض: الغنية ص(54)؛ ابن بشكوال: الصلة (839/3)؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (501/19)، وتاريخ الإسلام له (443/35)، و تذكرة الحفاظ له (46/4)؛ التليبي: تاريخ قضاة الأندلس ص (98-99)؛ ابن فرحون: الديباج المذهب ص(373)؛ الخطاب: مواهب الجليل (120/1)؛ المحيوي: الفكر السامي (54/4)؛ الزركلي: الأعلام (316/5)، كحالة: معجم المؤلفين (228/8)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (137).

(3) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن الإمام أبي الوليد بن رشد القرطبي؛ ويسمّيه الأوربيون (Averroes). ولد قبل موت جدّه بشهر، سنة (520هـ) ونشأ في بيت علم ودين، وبرع في مختلف العلوم والفنون من فقه وطبّ وفلسفة وغيرها. وولي قضاء قرطبة، فخّدت سيرته. وقد حصلت له محنة، ومُجر لأجل اشتغاله بالفلسفة. ثمّ عفي عنه وزالت عنه تلك الوحشة، ولكنّه لم يلبث أن توفي بعدها بأشهر سنة (595هـ). وله من المصنّفات الشيء الكثير منها: "بداية المجتهد" في الفقه، و"الضروري في أصول الفقه" وهو اختصار لـ"المستصفى" و"الكليات" في الطب، ... وغيرها. ينظر: ابن الأبار: التكملة (74-73/2) [تح: عبد السلام الهراس، دار الفكر- بيروت. 1415- 1995 / د.ط]؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (308/21-309)؛ ابن فرحون: الديباج المذهب ص (378-379)؛ المحيوي: الفكر السامي (63/4)؛ الزركلي: الأعلام (318/5). وقد ترجم له غير واحد، وألّف الكثير من الباحثين المعاصرين في سيرته، وأقيمت مؤتمرات عديدة حول شخصيّته.

(4) ينظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (164/4) و(518/6) و(260/13) و (157/19) [جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم بمساعدة ابنه أحمد، مكتبة المعارف، الرباط/د.ت.ط]؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (308/21 و326 و139)، وتاريخ الإسلام (444/35)؛ الصفدي: الوافي بالوفيات (81/2) [تح: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث- بيروت، ط1: 1420- 2000]؛ ابن فرحون: الديباج المذهب ص (111)؛ المقرئ: نفع الطيب (192/3) [تح: إحسان عباس، دار صادر- بيروت، ط1: 1388- 1968]؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص(145).

(5) ابن خير: فهرسة ابن خير (591/2) [تح: إبراهيم الأبياري، ضمن الكتبة الأندلسية، دار الكتاب المصري- القاهرة ودار الكتاب اللبناني- بيروت، ط1: 1410-1989].

(6) ينظر: ابن بشكوال: الصلة (840/3)، النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص(99)، الخطاب: مواهب الجليل (120/1)، ابن العماد: شذرات الذهب (62/4) [دار الكتب العلمية- بيروت/ د.ت.ط.]؛ المحجوبي: الفكر السامي (54/4)؛ الزركلي: الأعلام (316/5)؛ كحالة: معجم المؤلفين (228/8)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص(141-142)؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة الحق محمد حجي (13/1) [دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط2: 1408-1988].

(7) ستأتي ترجمته- إن شاء الله- عند ذكر تلاميذ الإمام ابن رشد.

(8) ينظر: ابن بشكوال: الصلة (840/3)؛ وعنه: النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص(99).

(9) قرطبة (CORDOBA):- بضم القاف وسكون الراء وضم الطاء وفتح الباء- . مدينة عريقة تقع في وسط الأندلس على نهر الوادي الكبير، على بعد 138 كم شمالي شرق صقلية، وكانت عاصمة الخلافة الأموية في العهد الإسلامي، ومركزاً هاماً جداً للثقافة والتجارة والسياسة في التاريخ الأندلسي، ومنها وصلت علوم الإسلام إلى أوروبا، لأنها كانت منارة الفكر خلال العصور الوسطى الأوروبية؛ وإليها يُنسب عدد كبير من العلماء في مختلف الفنون. وقد سقطت في أيدي النصارى سنة (633 هـ)، وهي اليوم لا تعدّ من المدن الإسبانية الكبيرة، ولم يبق بها الكثير من معالمها الإسلامية القديمة إذا استثنينا جامع قرطبة الشهير، الذي حوّل إلى كنيسة، وبعض الدروب المحيطة به. ينظر: الحموي: معجم البلدان (324/4) [دار الفكر- بيروت/ د.ت.ط.]؛ الحميري: الروض المعطار ص (456-459) [تح: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة- بيروت، ط2: 1980]؛ عنان: الآثار الأندلسية ص(18-34) [مكتبة الخانجي- القاهرة، ط2: 1417-1997]؛ الموسوعة العربية العالمية: مادة (قرطبة) [مرجع رقمي. مجموعة من العلماء والباحثين، موقع الموسوعة العربية العالمية (www.mawsoah.net)، الإصدار1: 1425-2004].

(10) ينظر: ابن خلدون: المقدمة ص(461) [دار الكتب العلمية- بيروت/ د.ت.ط.] .

(11) أهل الأندلس لم يكونوا يقتصرون في تعليمهم للولدان، على حفظ القرآن لوحده، بل يخلطون معه رواية الشعر- في الغالب-، وأخذهم بقواعد العربية وتجويد الخط والكتابة. ينظر: ابن خلدون: المقدمة ص (462).

(12) ستأتي ترجمته قريباً- إن شاء الله- عند ذكر شيوخ الإمام ابن رشد.

(13) ستأتي ترجمته قريباً- بإذن الله- مع بقية شيوخ ابن رشد.

(14) المرية (ALMERIA):- بفتح الميم وكسر الراء وتشديد الياء- . مدينة أندلسية تقع في أقصى جنوبي الأندلس، على البحر المتوسط، عند مدخل جبل طارق، بناها المسلمون سنة (344 هـ)، بأمر من الخليفة الأموي الناصر لدين الله عبد الرحمن بن محمد، وكانت من أشهر مراسي الأندلس وأعرها، ومن أجل أمصارها وأشهرها، وأنجبت الكثير من العلماء والأدباء. وقد سقطت في أيدي النصارى سنة (895 هـ) وهي اليوم تابعة لإسبانيا، وما تزال تحتفظ بعدد من المعالم

- الأثرية الإسلامية، ومن أبرزها: بقايا القصر والقلعة القديمة، المسماة بالقصبة (ALCAZABA)، التي اشتهرت في عهد ملوك الطوائف بضخامتها ومناعتها. ينظر: الحموي: معجم البلدان (119/5)، الجبري: الروض المعطار ص (537-538)، عنان: الآثار الأندلسية ص (265-266).
- (15) عاش الإمام في الحقبة الممتدة من النصف الثاني من القرن الخامس، وأوائل القرن السادس للهجرة؛ وبالتحديد بين عامي (450-520 هـ). وكانت الأندلس في مرحلة شبابه تعاني من ويلات الإضطراب والتفكك السياسي، في عهد ما يُعرف- عند المؤرخين- بـ "عهد ملوك أو دويلات الطوائف"، وفي ظلّ ذلك الوضع المقلق، كان كلّ يوم يحمل مأساةً جديدة، وفاجعة كبيرة، إلى أن تدخلت جيوش المرابطين بقيادة الأمير يوسف بن تاشفين، وكانت معركة الزلاقة الشهيرة سنة (479 هـ)، ثم ما لبث أن أزاح ملوك الطوائف، ووحد بلاد الأندلس والمغرب. ينظر: ابن الأثير، عز الدين: الكامل في التاريخ (107/8 وما بعدها) [تح: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية- بيروت، 1415-1995/د.ط.]، المراكشي: المعجب ص (124 وما بعدها) [تح: محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي- الجمهورية العربية المتحدة/ د.ط.]، المقرئ: نفتح الطيب (1/438 وما بعدها).
- (16) ينظر لمزيد من التفصيل: القاضي عياض: الغنية ص (55)، ابن بشكوال: الصلة (839/3)، النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص (98)، الذهبي: سير أعلام النبلاء (502/19)، تاريخ الإسلام له (443/35-444)، ابن فرحون: الديباج المذهب ص (374)، مواهب الجليل (120/1)، المحجوب: الفكر السامي (54/4)، الزركلي: الأعلام (316/5-317)، كالة: معجم المؤلفين (228/8)، التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (151 وما بعدها)، ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (13/1)، الصلابي: الجواهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين ص (208) [مكتبة الصحابة- الإمارات ومكتبة التابعين- القاهرة، ط1: 1422-2001].
- (17) بدأت بوالده لأنه معلّمه الأول، ثم رتبت البقية في الذكر حسب تاريخ الوفاة.
- (18) ينظر ترجمته في: ابن فرحون: الديباج المذهب (111/1)، التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (84-85) وص (149).
- (19) ابن فرحون: الديباج المذهب (111/1).
- (20) ينظر ترجمته في: ابن بشكوال: الصلة (114/1-115)، الذهبي: سير أعلام النبلاء (563/18)، ابن فرحون: الديباج المذهب ص (103)، التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (151-153).
- (21) ابن بشكوال: الصلة/ م.أ (115/1).
- (22) ينظر: ابن بشكوال: الصلة/ م.أ (839/3)، النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص (98)، ابن فرحون: الديباج المذهب ص (374).

- (23) ينظر على سبيل المثال: ابن رشد: المقدمات (165/1)، (113/1)، (165/1)، (37/2)، (54/2)، (101/2)، (195/2)، (458/2)، (534/2)، (12/3 - 13) [تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي ط: 1-1408 - 1988].
- (24) ينظر: ابن رشد: المقدمات (9/1 - 10).
- (25) يعرف: بابن الدلائلي، نسبة إلى دلالة من قرى المرية، فيها ولد. ينظر لمزيد من التوسّع في ترجمته في: ابن بشكوال: الصلة (115/1 - 117)، الحموي: معجم البلدان (460/2) و(119/5)، الذهبي: سير أعلام النبلاء (568 - 567/18)، ابن العماد: شذرات الذهب (357/3 - 358)، الزركلي: الأعلام (185/1)، التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (153 - 156).
- (26) ابن بشكوال: الصلة (115/1 - 117).
- (27) الحموي: معجم البلدان (460/2).
- (28) علما أنّ مرويات ابن الدلائلي - رحمه الله - كثيرة - كما ذكر مترجموه -، وعلى رأسها: الصحيحين، وكتاب الطبقات للإمام مسلم، ودلائل النبوة، .. وغيرها. ولا يُدرى إن كان أجازها بها كلّها أو بعضها. ينظر: ابن بشكوال: الصلة (839/3)، الذهبي: سير أعلام النبلاء (501/19)، وتاريخ الإسلام له (444/35)، النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص (98)، ابن فرحون: الديباج المذهب ص (374)، الزركلي: الأعلام (316/5 - 317)، التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (154 - 155).
- (29) ينظر ترجمته في: القاضي عياض: ترتيب المدارك (357/2) [تح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1-1418 - 1998]، ابن بشكوال: الصلة (530/2 - 532)، الذهبي: سير أعلام النبلاء (133/19 - 134)، ابن فرحون: الديباج المذهب ص (257)، التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (158 - 164)، الزركلي: الأعلام (159/4).
- (30) علما أنّهم كانوا لا يقدّمون - في ذلك الزمن - أحداً للفتوى حتّى يطول اختبارها، وتُعقد له مجالس المذاكرة؛ كما ذكر المقرّي - رحمه الله - . ينظر: نفع الطيب (214/3).
- (31) ينظر: البيان والتحصيل (30/1)، الغنية ص (54)، ابن بشكوال: الصلة (840/3)، الذهبي: سير أعلام النبلاء (502/19)، النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص (99)، ابن فرحون: الديباج المذهب ص (374)، الخطاب: مواهب الجليل (120/1)، التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (209 - 210).
- (32) ابن بشكوال: الصلة (840/3).
- (33) ينظر: ابن رشد: البيان والتحصيل (30/1 - 31).
- (34) ينظر: ابن خبير: فهرسة ابن خبير (590/2 - 591)، ابن بشكوال: الصلة (840/3)، ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (16/1 - 18)، التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (307).

- (35) ينظر: القاضي عياض: الغنية ص (54)، ابن بشكوال: الصلة (840/3)، الذهبي: سير أعلام النبلاء (502/19)،
النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص (99)، ابن فرحون: الديباج المذهب ص (374)، ابن بيه: الأثر السياسي للعلماء في
عصر المرابطين ص (189-190) [دار الأندلس انحضراء- جدة ودار ابن حزم- بيروت، ط1: 1421-2000].
وقد تكلمت عدّة مصادر تاريخية عن إثار المرابطين للفقهاء والقضاة، واحترامهم لأئمتهم، وأخذهم بمشورتهم، وأنّه
كان لهم نفوذ واسع في المجتمع في ذلك العهد. ينظر على سبيل المثال: ابن الأثير، عز الدين: الكامل في التاريخ
(99/9)؛ المراكشي: المعجب ص (235-236)؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان (125/7) [تح: إحسان عباس، دار
صادر- بيروت، ط1: 1971]؛ ابن بيه: الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين ص (167 وما بعدها).
(36) بدأت بولده أحمد، ثم رتب البقية حسب تواريخ الوفيات، على نسق ما فعلته مع شيوخ الإمام ابن رشد.
(37) ينظر ترجمته في: ابن بشكوال: الصلة (139/1)، النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص (103)، التليبي: ابن رشد وكتابه
المقدمات ص (87-99).
(38) ينظر: ترجمته في: ابن بشكوال: الصلة (534/2-535)، ابن الأبار: المعجم ص (257-259)؛ ابن فرحون: الديباج
المذهب (257)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (251).
(39) ابن بشكوال: الصلة (535/2).
(40) ينظر ترجمته في: ابن الأبار: التكملة (64/2-65)؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (178/21-179)؛ ابن الخطيب:
الإحاطة (63/3-64)؛ ابن فرحون: الديباج المذهب ص (394-395)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص
(263-264).
(41) ابن الأبار: التكملة (65/2)؛ وعنه ابن فرحون: الديباج المذهب ص (394).
(42) ينظر ترجمته في: ابن بشكوال: الصلة (660/2-661)؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان (483/3-485)؛ الذهبي: سير
أعلام النبلاء (213/20-218)؛ ابن فرحون: الديباج المذهب ص (270-273)؛ الزركلي: الأعلام (99/5)؛
التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (245-248) ... وغيرها، وقد خصّه الإمام المقرئ بترجمة موسّعة في كتابه
"أزهار الرياض في أخبار عياض".
(43) ينظر: القاضي عياض: الغنية ص (55).
(44) ابن فرحون: الديباج المذهب ص (272).
(45) هذه العبارات أطلقها القاضي عياض في: الغنية ص (54)؛ ونحوها عند ابن فرحون في الديباج المذهب ص (373-
374).
(46) الذهبي: تذكرة الحفاظ (46/4).
(47) الذهبي: العبر (47/4)؛ ومثله عند ابن العماد في: شذرات الذهب (62/4).
(48) الخطاب: مواهب الجليل (120/1).

- (49) الخطاب: مواهب الجليل (120/1).
- (50) ينظر: القاضي عياض: الغنية ص (54)؛ ابن خير: فهرسة ابن خير (299/1)؛ ابن بشكوال: الصلة (840/3)؛ الضبي: بغية الملتبس (74/1)؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (502/19)، وتاريخ الإسلام له (444/8)؛ النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص (99)؛ ابن فرحون: الديباج المذهب ص (374)؛ الخطاب: مواهب الجليل (120/1)؛ البغدادي: هدية العارفين (85/2) [أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي- بيروت عن طبعة وكالة المعارف الجليلية- إستانبول سنة 1951]؛ الزركلي: الأعلام (317/5)؛ كحالة: معجم المؤلفين (228/8)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (309)؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (15/1).
- (51) ينظر: التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (579 وما بعدها)؛ ابن رشد: المقدمات، مقدمة المحقق محمد حجي (6/1).
- (52) ينظر: ابن رشد: المقدمات، مقدمة المحقق محمد حجي (6/1).
- (53) هذه الطبعة أيضا لم تخل من بعض التصحيحات والأخطاء المطبعية الجلية حسبما ظهر لي أثناء مطالعة الكتاب، كما أنها تفتقر إلى جوانب في التحقيق لاتقل أهمية عن الإخراج والتصحيح، ولكن المحقق على كل حال، مشكور ومأجور- إن شاء الله تعالى- على سبقه، واستفراغ جهده في إخراج الكتاب- لأول مرة- تاما مصححا قدر المستطاع.
- (54) ينظر: القاضي عياض: الغنية ص (54)؛ ابن خير: فهرسة ابن خير (299/1)؛ ابن بشكوال: الصلة (840/3)؛ الضبي: بغية الملتبس (74/1)؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (502/19)، وتاريخ الإسلام له (444/8)؛ النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص (99)؛ ابن فرحون: الديباج المذهب ص (374)؛ الخطاب: مواهب الجليل (120/1)؛ البغدادي: هدية العارفين (85/2)؛ الزركلي: الأعلام (317/5)؛ كحالة: معجم المؤلفين (228/8)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (309 وما بعدها)، علما أنّ تسمية الكتاب جاءت مختلفة في عدد من المصادر والمراجع، وما أثبتته في الصلب هو الاسم الذي اختاره وصحّحه الأستاذ محمد حجي في مقدمة تحقيق البيان والتحصيل (6/1-7).
- (55) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتيبي (نسبة إلى عتبة بن أبي سفيان بن حرب، بالولاء، وقيل غير ذلك) الأندلسي القرطبي المالكي، فقيه حافظ للمسائل، عالم بالتوازل، كان ابن لبابة- رحمه الله- يقول: (لم يكن هنا [يعني بالأندلس] أحد يتكلم مع العتيبي في الفقه، ولا كان بعده أحد يفهم فهمه إلاّ من تعلم عنده). توفي سنة (255هـ)، وقيل سنة (254هـ). له تصانيف، منها: "المستخرجة" في فقه الإمام مالك، وتسمى أيضا "العتيبة". وقد جمع في هذا الكتاب سماعات كثيرة من الإمام مالك وتلاميذه، إلاّ أنّه توسّع في ذلك، فأورد الروايات المطروحة والمسائل الغريبة الشاذة. ينظر: القاضي عياض: ترتيب المدارك (449/2-450)، ابن فرحون: الديباج المذهب ص (336-337)؛ المقرئ: نفع الطيب (215/2-216)، الزركلي: الأعلام (307/5).
- (56) ينظر: ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (21/1).
- (57) وتسمى أيضا النوازل، والمسائل، والأجوبة، وجوابات ابن رشد... وغير ذلك. ينظر: ابن خير: فهرسة ابن خير (299/1)؛ ابن الأبار: التكملة (91/3)؛ الزركلي: الأعلام (317/5)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (340)

- وما بعدها)؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (18/1)؛ ابن رشد: الفتاوى، مقدمة المحقق المختار التليبي (35/1 وما بعدها). وقد أثبت العنوان الذي اختاره محقق الكتاب الأستاذ مختار التليبي.
- (58) وهو في الأصل أطروحة دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية، نالت درجة مشرف جداً.
- (59) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي الحنفي: من كبار فقهاء الحنفية انتهت إليه رئاسة المذهب بمصر. ولد في "طحا" من صعيد مصر وفي تحديد السنة اختلاف فقيل: سنة (229هـ) وقيل (238هـ) وقيل (239هـ). وقد تفقّه أولاً على مذهب الإمام الشافعي، ثم عدل إلى مذهب الحنفية، ففاضل عنه، ووضع الكتب في بسطه، وتوفي بالقاهرة سنة (321هـ). من تصانيفه: "مشكل الآثار" و"شرح معاني الآثار" في الحديث، و"اختلاف الفقهاء" وغيرها. ينظر: ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص (100) [نخ: محمد خير رمضان، دار القلم- دمشق، ط1: 1413-1992]؛ القرشي: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (271/1) [نخ: عبد الفتاح محمد الحلو، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط2: 1413-1992]؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان (71/1-72)؛ الزركلي: الأعلام (206/1).
- (60) ينظر: القاضي عياض: الغنية ص (54)؛ ابن خير: فهرسة ابن خير (299/1)؛ ابن بشكوال: الصلة (840/3)؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (502/19)؛ وتاريخ الإسلام له (444/8)؛ النباهي: تاريخ قضاة الأندلس ص (99)؛ ابن فرحون: الدباج المذهب ص (374)؛ الخطاب: مواهب الجليل (120/1)؛ البغدادي: هدية العارفين (85/2)؛ الزركلي: الأعلام (317/5)؛ كحالة: معجم المؤلفين (228/8)؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (18/1)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (338-340).
- (61) الطحاوي: شرح معاني الآثار، مقدمة المحقق محمد زهري النجار (13/1) [دار الكتب العلمية- بيروت، ط3: 1416-1996].
- (62) ينظر: ابن خير: فهرسة ابن خير (333/1)؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (19/1)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (348).
- (63) هو أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة اللمتوني الإشبيلي المالكي. كان مقرئاً مجوداً، ومحدثاً حافظاً، وأديباً بارعاً، ولغوياً متقناً، واسع المعرفة. ولد بإشبيلية سنة (502هـ)، ولازم شرح بن محمد وأتقن القراءة على يديه، وسمع منه ومن غيره من علماء الأندلس في وقته، حتى ساد أهل بلده. وتصدّر بإشبيلية للإقراء والإسماع، وولي الصلاة بجامع قرطبة الأعظم سنة (587هـ) وبقي بها إلى أن توفي سنة (575هـ). وله كتب في غاية الصحة والإتقان، يبعث بأعلى الأثمان بعد موته، بقي منها "فهرسة ما رواه عن شيوخه". ينظر: ابن الأبار: التكملة (49/2-50)؛ الذهبي: تذكرة الحفاظ (107/4)؛ الزركلي: الأعلام (119/6).
- (64) (333/1).
- (65) هو أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي المعروف بالمرادي. كان عالماً بالفقه، وإماماً في أصول الدين، وذا حظ وافر من الأدب وقرض الشعر. ويبدو أنّ أصله من بلاد المغرب، فقد ذكر مترجموه أنّه وفد من القرويين على الأندلس،

- فدخل قرطبة في سنة (487 هـ)، وأخذ عنه أهلها، ولعله أثار هناك بعض المسائل، أو أبدى بعض الآراء التي استدعت من الإمام ابن رشد الردّ عليها. وعلى العموم فإنّه لم يتخذ قرطبة وطناً، ولم يصيرها سكناً، بل رجع بعد مدّة وجيزة إلى المغرب، واستقرّ بمدينة "أزكّد" بصحراء المغرب، وتولى القضاء بها، وهناك توفي سنة (489 هـ). ينظر: القاضي عياض: الغنية ص(190)؛ ابن بشكوال: الصلة (873/3 - 874)؛ كحالة: معجم المؤلفين (188/9).
- (66) ينظر: ابن رشد: المقدمات (75/1)؛ التليي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص(349).
- (67) ينظر: ابن رشد: المقدمات (75/1).
- (68) ينظر: ابن رشد: المقدمات (75/1).
- (69) ينظر: القاضي عياض: الغنية ص (54)؛ ابن بشكوال: الصلة (840/3)؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (502/19)، وتاريخ الإسلام له (444/35)؛ النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص (99)؛ ابن فرحون: الديباج المذهب ص (374)؛ الحجوي: الفكر السامي (54/4)؛ الزركلي: الأعلام (316/5 - 317)؛ كحالة: معجم المؤلفين (228/8)؛ التليي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (234 - 235)؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (14/1)؛ ابن بيه: الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين ص (189)؛ الصلابي: الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين ص (208).
- (70) وقد اختلفت الروايات في أسباب الفتنة وتفصيلها. ينظر: القاضي عياض: الغنية ص (54)؛ ابن الأثير، عز الدين: الكامل في التاريخ (187/9 - 188)؛ التليي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (273 - 279)؛ ابن بيه: الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين ص(190).
- (71) ينظر تفصيل هذه الحادثة في: ابن الأثير، عز الدين: الكامل في التاريخ (235/9)؛ ابن الأبار: المعجم ص (162)] تخ: إبراهيم الأبياري، ضمن الكتبة الأندلسية، دار الكتاب المصري- القاهرة ودار الكتاب اللبناني- بيروت. ط1: 1410 - 1989]؛ ابن الخطيب: الإحاطة (22/1 - 25)؛ حسن علي: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس ص (366 - 367) [مكتبة الخانجي - القاهرة، ط1: 1980].
- (72) مراکش: مدينة مغربية تقع إلى الشمال من جبال الأطلس الكبير، في المنطقة المعتدلة، في جنوب غربي المملكة المغربية، وهي واحدة من العواصم القديمة بها، وثالثة كبريات المدن بعد الدار البيضاء والرباط. أسسها السلطان يوسف بن تاشفين في عام (452 هـ) وقيل عام (450 هـ)، لتكون عاصمة لدولة المرابطين، وعاشت ازدهار كبيراً امتد إلى زمن الموحّدين، ولا تزال هذه المدينة تحتفظ بأسوارها العتيقة، والكثير من مبانيها الأثرية، ومن أبرزها جامع الكتبية الضخم. ينظر: العفيفي: موسوعة ألف مدينة إسلامية ص(451 - 452) [أوراق شرقية للطباعة والنشر- بيروت، ط1: 1421 - 2000]؛ حسن علي: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس ص(378 وما بعدها)؛ الموسوعة العربية العالمية: مادة (مراكش).

- (73) ينظر: ابن خنيز: فهرسة ابن خنيز (590/2)؛ ابن الأثير، عز الدين: الكامل في التاريخ (235/9)؛ ابن الأبار: المعجم ص (162)؛ ابن الخطيب: الإحاطة (25/1) [تح: يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1: 2003-1424]؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (16/1-17)؛ ابن بيه: الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين ص (169) وص (176)؛ حسن علي: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس ص (366-367).
- (74) هو أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبي، يكنى أبا جعفر وأبا العباس، مؤرخ نبيه، ولد في مدينة بلش (غربي مدينة لورقة). وأخذ بالأندلس عن الأكبر، ثم رحل إلى الحج فطوف في البلاد، ولقي جماعة من أعيان الأعلام، وسمع منهم. وعاد إلى الأندلس فاستقر في مدينة مرسية وأمضى بقية عمره فيها. وكان حسن الخط، سريع الكتابة، صحيح النقل والضبط، فاحترف الوراثة، ونال منها مالا كبيرا، وكتب بخطه كتباً كثيرة، وتوفي بمرسية سنة (599هـ). من تصانيفه: "بغية الملتبس في تاريخ الأندلس" و"مطلع الأنوار لصحيح الآثار" جمع فيه البخاري ومسلم. ينظر: ابن الأبار: التكملة (83/1-84)؛ المقرئ: فتح الطيب (381/2)، الزركلي: الأعلام (268/1)، معجم المؤلفين (200/2).
- (75) الضبي: بغية الملتبس (74/1).
- (76) ابن بشكوال: الصلة (839/3).
- (77) القاضي عياض: الغنية ص (54)، ونحوه عند ابن فرحون في "الديباج المذهب" ص (374).
- (78) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، شمس الدين الذهبي التركماني الدمشقي الشافعي، محدث حافظ ناقد، ومؤرخ مدقق، وعالمة محقق. ولد بدمشق سنة (705هـ)، وأخذ بها وبمصر وغيرها عن خلق كثير، ثم عاد وأقام بمسقط رأسه، فسمع منه جمع غفير، ورحل إليه الطلاب من سائر البلاد، وأنته السؤالات من كل ناد. وقد توفي بدمشق سنة (748هـ)، تاركا مصنفات كثيرة نافعة تقارب المائة، منها: "سير أعلام النبلاء"، "تاريخ الإسلام"، "ميزان الاعتدال في نقد الرجال". وغيرها. ينظر: الصفدي: الوافي بالوفيات (114/2-118)؛ ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (100/9-123)؛ ابن العماد: شذرات الذهب (153/6-154)؛ الزركلي: الأعلام (326/5).
- (79) الذهبي: العبر (47/4).
- (80) التليي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (413).
- (81) ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (14/1).
- (82) هو خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المصري المالكي، صاحب المختصر المشهور، كان- رحمه الله- صدراً في فقهاء المالكية بمصر، من أهل التحقيق، مشاركاً في فنون من العربية والحديث والفرائض. ولد بمصر، وتخرج على يدي كبار شيوخها الفضلاء أمثال: المنوفي وابن الحاج. وولي الافتاء على مذهب مالك، وأقبل على نشر العلم فنفع الله به، وآلف له عدا المختصر "التوضيح" شرح به مختصر ابن الحاجب، و"المناسك"، و"شرح على المدونة" لم يكمل، وغيرها. وفي تاريخ وفاته اضطراب، والمرح أنه توفي سنة (776هـ). ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب ص (186)؛ المحجوي: الفكر السامي (77/4-79)؛ الزركلي: الأعلام (315/2).

- (83) ينظر: ابن خير: فهرسة ابن خير (590/2-591)، النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص(99)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص (295-296)؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، مقدمة المحقق محمد حجي (18/1).
- (84) ينظر: القاضي عياض: الغنية ص(54) و(55)؛ ابن خير: فهرسة ابن خير (591/2)؛ ابن بشكوال: الصلة (840/3)؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (502/19)، وتاريخ الإسلام له (444/35)، وتذكرة الحفاظ له (46/4)؛ النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص (99)؛ ابن فرحون: الديباج المذهب ص (374)؛ الخطاب: مواهب الجليل (120/1)؛ ابن العماد: شذرات الذهب (62/4)؛ المحبوبي: الفكر السامي (54/4)؛ الزركلي: الأعلام (5/316-317)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص(297).
- (85) ينظر: ابن خير: فهرسة ابن خير (590/2-591)؛ ابن بشكوال: الصلة (840/3)؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء (502/19)، وتاريخ الإسلام له (444/35)؛ النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس ص(99)؛ الخطاب: مواهب الجليل (120/1)؛ ابن فرحون: الديباج المذهب ص(374)؛ التليبي: ابن رشد وكتابه المقدمات ص(301-302).

أثر القرآن الكريم في تطور العلوم الحديثة

أ. د. محمد نجم الحق الندوي

رئيس قسم علوم الحديث والدراسات الإسلامية

ومدير معهد اللغة العربية

الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، بنغلاديش.

مقدمة

من المعلوم أن النهضة الحديثة قد بلغت أوج ازدهارها في ظل الحضارات الإسلامية وتقدمت جميع فروع العلم والمعرفة ووضع العلماء نظريات وقوانين جديدة لم تكن معروفة من قبل، تفسر الظواهر الكونية والاجتماعية وتنظم العلاقات بينها. تحقق كل ذلك بسبب تطور مناهج البحث العلمي وتجديد التفكير الإنساني في ضوء ما ورد في القرآن الكريم ودعوته للإنسان للتأمل والتفكير وحثه على بذل الجهد من أجل اكتساب العلم والمعرفة والارتقاء بنفسه في مدارج الحضارة وتعمير الكون من حوله. ويقول الله سبحانه وتعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٩﴾ الزمر: ٩

إن القرآن والعلم مرتبطان ارتباطاً مصيرياً لأن مصدرهما واحد وهو الله سبحانه وتعالى خالق الكون، فالقرآن كلام الله، والعلم نورا لله يضيئ الطريق المؤدية لرؤية آثار الخالق وإدراك وجوده ووحدانيته ونظرة واحدة في القرآن الكريم تؤكد لنا أن الله جل وعلا كما أنزل للناس

كأبا مقروءاً فقد جعل هذا الكون ناطقاً بخالقية الله سبحانه وتعالى، والقرآن هو مصدر للحقائق الدينية والعلمية على حد سواء.

رسالة الإنسان في القرآن الكريم والعلم الحديث

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان ووهبه القوى الجسدية والعقلية والحسية والنفسية التي تجعله قادراً على القيام بالرسالة التي خلق من أجلها على هذه الأرض وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة وفضله على كثير من خلقه وسخر له كل ما في هذا الكون ليعمر الأرض ويبنى الحضارة ويرتقي بالحياة البشرية بفكره وعلمه وعمله يقول الله تعالى في محكم آياته ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٣٢﴾﴾ الملك: ٢٣. ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ الإسراء: ٧٠. وكذا قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٢٠﴾﴾ لقمان: ٢٠. وقوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾ الملك: ١٥. فالإنسان مؤهل بفضل هذه الملكات التي منحها الله له لتلقي العلم واكتساب المعارف والقيام بالعمل لتعمير الكون من حوله، فهو كائن ناطق عاقل ومفكر، يدرك الأشياء وينفعل بالأحداث ويشعر بالألم، ويتمتع بالسعادة في الحياة وهودائم يراقب ويتأمل ويتدبر حاجاته، وينظم علاقته مع الآخرين من بني جنسه، ويملك القدرة على التمييز والاختيار بين ما يحقق له السعادة ويتعد عن ما يسبب له الألم والمعاناة، وهذا ما يدفعه إلى التفكير والتأمل والعمل كي يحرز التقدم، ويصف العالم الأمريكي "أيرفن ل. تشايلد" الإنسان بأنه قوة واعية، وهذه هي نقطة الانطلاق، هو يجرب وهو يقرر وهو يتصرف.¹ وهذا مصداقاً لقوله عز وجل ﴿الرَّحْمَنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ الرحمن: ١ - ٤، وقوله جل وعلى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي

كَبَدٍ ﴿٤﴾ البلد: ٤. وقوله تعالى ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمَ﴾ ﴿٥﴾ العلق: ٥ وقوله تبارك وتعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ ﴿٤﴾ التين: ٤

فالإنسان كما خلقه الله يمثل القوة الفكرية المحركة والفاعلة في هذا الوجود، وإذا استيقظ العقل الإنساني وفكر بمنطق سليم ومنهج علمي وضمير حي في الظواهر الكونية والاجتماعية مثل هذا التفكير يؤدي إلى حدوث نهضة حضارية تظهر آثارها في تقدم العلوم وتطورها ومناهج البحث التي تسعى إلى اكتشاف الحقائق التي تتكون منها الظواهر وتنظيم العلاقات بينها بوضع القوانين العلمية والوضعية معاً.

تحققت النهضة العلمية في الحضارات القديمة، ومنها المصرية والبابلية واليونانية والصينية، ولكن جميع هذه الحضارات جمدت عند حد معين من العلم والمعرفة، ولم تستطع أن تتجاوزها، وعجز العلماء آنذاك عن كسر ذلك الجمود، واكتشاف آفاق جديدة للعلم، ووضع نظريات تعطي تفسيراً لكثير من الظواهر، ليس ذلك وحسب، بل إن بعض النظريات التي كان مسلم بصحتها لقرون عديدة أثبت علماء المسلمين أنها خاطئة وغير صحيحة ووضعوا نظريات جديدة ما زال العلم الحديث يأخذ بها².

وقد أسهب المؤرخون للحضارات القديمة في ذكر أسباب جمودها، إلا أن السبب الأساسي الأصيل الذي أدى إلى تخلف وجمود تلك الحضارات، هو اعتماد العلماء فيها اعتماداً شبه مطلق على العقل الإنساني في البحث في أسرار الكون وظواهره، والعقل البشري بطبيعته وتكوينه محدود من حيث الزمان والمكان، فهو عاجز عن اكتشاف آفاق المستقبل وما يقع من أحداث وتطورات، وقد نبه الحق جل شأنه عباده إلى ذلك، وحذرهم من الوقوع في خطأ الغرور بقوتهم، فقال تعالى ﴿وَسْتَعْلَمُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ﴿٨٥﴾ الإسراء: ٨٥، وقوله عز وجل ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ

كَانُوا أَكْثَرُ مِنْهُمْ وَأَشَدُّ قُوَّةً وَعَازَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَعْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٨٢﴾ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ
بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٨٣﴾ غافر: ٨٢ - ٨٣

وقد استمر الجمود العلمي في الحضارات السابقة على الإسلام لقرون طويلة تقرب من ألف عام أي منذ العصور الوسطى حتى أوائل العصر الحديث. ولم يقدر للعلم والمعرفة أن ينهضا من جديد على أسس منهجية ومتطورة قادرة على اكتشاف النظريات والقوانين العلمية الحديثة إلا بفضل النهضة العلمية الشاملة التي تحققت في ظل الحضارة الإسلامية. فالباحث المحقق والمدقق إذا تدبر القرآن الكريم بفهم وفكر وعقل، فإنه سيقف على إشارات تومئ إلى حقائق العلوم وإن لم تبسط مني أنبائها، أو تسم بأسمائها، واحتوائه على هذه العلوم يأتي آية له كلما انتشر العلم بين الناس وحة على أهل العلم كلما اخترقوا أستار الطبيعة وكشفوا حقائق الموجودات.

القرآن الكريم أساس النهضة العلمية

إن إنجاز النهضة العلمية التي حققها علماء المسلمين في كل زمان ومكان تمثل في أربع عوامل رئيسية هي:

1- أن الإسلام ظهر في بيئة صحراوية قاحلة تفتقر إلى أبسط وسائل العيش والحياة، فلا يوجد فيها ماء إلا نادرا. ولا ينبت فيها الزرع إلا في بقاع محدودة ومعزولة، ومناخها شديد الحرارة لا يساعد على بقاء السكان واستقرارهم وتطورهم، وصف الله تعالى هذا كله في كتابه العزيز فقال سبحانه قَالَ تَعَالَى: ﴿ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّرِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْعَدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارزُقْهُمْ مِنْ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾ إبراهيم: ٣٧ وهذه الآية من القرآن الكريم تشير من أمن به إلى أن تزرع البقعة لتكون صالحة لإنتاج الثمرات ويزرعهم الله تعالى بها.

2- عندما انبج نور الإسلام الساطع بنزول الوحي الإلهي بالقرآن الكريم على سيدنا محمد ﷺ في القرن السابع الميلادي نحو سنة 610م كان العالم القديم يسوده الظلام وتوقفت فيه عجلة التطور

العلمي والحضاري، وفسدت الأديان السابقة، ولم يعد لذلك الجمود والظلام والفساد من مخرج إلا بنور من نور الله فهو نور السموات والأرض، وقد أراد الله برحمته أن ينزل هذا النور في القرآن الكريم فقال تعالى ﴿الرَّكَتَبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١٠١﴾﴾ إبراهيم: ١

3- دعوة سيدنا إبراهيم إلى الله القوي العزيز أن يهدي ذريته من بعده إلى الإيمان به والعمل بشريعته، ويبعث فيهم نبيا منهم يعلمهم الكتاب والحكمة، فقال تعالى ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُرَكِّبُهُمْ لِنَاكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٣١﴾﴾ البقرة: ١٢٩

4- دعوة الله العلي القدير إلى المسلمين للأخذ بالسنن الصالحة والانفتاح على الحضارات والاستفادة من تجاربها والعمل على تطويرها وتقديمها بقول الله في محكم آياته ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَنَّكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٦١﴾﴾ النساء: ٢٦

في ضوء هذه العوامل قامت النهضة العلمية الإسلامية منذ نشأتها وفي جميع مراحل تطورها على القرآن الكريم، فهو جامعة الإسلام الباقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها والتي تخرج منها العلماء في كل فروع العلم والمعرفة. يقول الحق عز وجل قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾ الأعراف: ٥٢، وكذا قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لِّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٧٧﴾﴾ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا عَرِذِي عِوَجٍ لِّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٧٨﴾﴾ الزمر: ٢٧ - ٢٨، وقال تعالى قَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿١٠١﴾﴾ محمد: ٢٤

هكذا يوجه الله عباده إلى تدبر آيات القرآن والتأمل والبحث فيها واتخاذها منجاة لمعرفة نواميس الكون وأسرار المخلوقات، وفي القرآن أخبار وأحوال الأمم في الماضي والحاضر والمستقبل. وأوصى الرسول ﷺ المسلمين بالتمسك بكتاب الله وتعلمه وحفظه الذي رواه معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" وفي

الحديث الذي رواه الترمذي وغيره عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال ﷺ "إنها ستكون فتن، قلت فما المخرج منها يا رسول الله قال كتاب الله فيه نبأ من قبلكم، وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفضل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله وهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس به الألسن ولا يخلق من كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه ولا يشبع منه العلماء" إن القرآن يبحث على استخدام الحواس الظاهرة وكذلك يبحث على استخدام العقل وإثارة الغيرة في أصحاب العقول فقد تكرر في القرآن كلمة (تعقلون) حتى بلغ عدد ماورد فيها إلى ثلاث وعشرين آية جاء فيها قَالَ تَعَالَى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٤٢﴾﴾ البقرة: ٢٤٢، كذلك دعا القرآن إلى التفكير، ومدح الذين يتفكرون، وذم الذين لا يتفكرون، وقد جاءت هذه الكلمة احدى عشر مرة في القرآن الكريم كقوله تعالى قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ آل عمران: ١٩١

مناهج البحث العلمي في القرآن الكريم

من المعلوم أن القرآن الكريم كتاب عقيدة دينية وشريعة إلهية، وهو كتاب علم فقد حفل بالآيات التي يدعو الله فيها عباده إلى استخدام مختلف مناهج البحث لدراسة الظواهر الموجودة في السموات والأرض أولاً للتعرف إلى عظمة الخالق بمعرفة اسرار المخلوقات ودقة تكوينها وعلل وجودها، وثانياً لكشف حقائق هذه الظواهر والمخلوقات وما ينشأ عنها من العلوم والقوانين التي تحكمها وتسخيرها لخدمة الإنسان ورسالته في هذه الحياة الدنيا.

ومناهج البحث في الطرق التي ينبغي أن يتبعها الباحث أياً كان تخصصه العلمي في دراسته للظواهر وهي طرق اكتساب المعرفة منذ القديم، وقد تطورت مناهج البحث بتطور المجتمع الإنساني حضارياً، فكان كل طور منها ينتفع بجهد الطور الذي سبقه ثم يمضي لإحراز تقدم جديد. ومن أسرار الإعجاز القرآني أن الآيات فصلت المناهج، وشملت في ذلك العام

والخاص في مختلف العلوم، وقد أدرك المسلمون حكمة هذا، فدرسوا الظواهر الكونية بصفة عامة وبطريقة كلية، ثم درسوا جزئيات كل ظاهرة على حدة، ووضعوا لها العلم الخاص بها. إن القرآن الكريم يمثلء بالإشارات إلى حقائق علمية لم يتوصل إليها العلم إلا في العصر الحديث ومن أمثلة ذلك: الإشارة إلى تطور الجنين في بطن أمه، وبصمة الإنسان، والإشارة إلى حركات الأفلاك وأصل نشأة الكون والتفاعل المستمر بين الكائنات وحركات الشمس والقمر والرياح والأمطار والنباتات.

لقد وضع الإسلام القرآن الناس عامة وأتباعه الدارسين لكتابه الكريم بصفة خاصة، أمام مشاهد الكون بسمائه وكواكبه وشمسه وقره وغيومه أمطاره وبحاره وجباله وأنهاره ونباته وحيوانه وإنسانه وشجعهم على البحث والدراسة لكشف قوانين الكون ومعرفة أسرارهِ قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ العنكبوت: ٢٠

مناهج البحث العامة في الآيات

ورد في القرآن الكريم كثير من الآيات التي تبين مناهج البحث العامة في الظواهر والمخلوقات، يقول سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ البقرة: ١٦٤ ويقول جل وعلا ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٦٥﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٦٦﴾﴾ آل عمران: ١٩٠ - ١٩١ ويقول عز وجل ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ العنكبوت: ٢٠ ويقول تبارك وتعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا

الْعَالِمُونَ ﴿٣٣﴾ العنكبوت: ٤٣ ويقول جل وعلا ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفُ
الْأَسْمَاءِ وَالْوَلَوَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴿٣٣﴾ الروم: ٢٢

يتضح من هذه الآيات البينات الظواهر بصفة عامة، وكيفية البحث والتأمل فيها، ثم تأتي آيات أخرى تحدد مناهج البحث الخاصة لكل علم، وتحدد موضوعه وتطوره وغايته، نذكر نماذج منها على سبيل المثال لا الحصر.

علم الفلك

جاء في القرآن الكريم كثير من الآيات المفصلة والدقيقة التي تحدد موضوعات علم الفلك، وما يتكون منه الكون وما يحيط به من فضاء متسع لا نهاية له تجري فيه أجرام ونجوم وكواكب يقول الحق العلي العليم ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا ﴿٦١﴾ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خُلْفَةً لِّمَنۢ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴿٦٢﴾ الفرقان: ٦١ - ٦٢، ويقول ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٦٦﴾ الأنعام: ٩٦، ويقول ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ لِّمَنۢ يُنۢبِتُونَ آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبۢصِرَةً لِّمَنۢ يَبۢتَغُوا فَضۢلًا مِّن رَّبِّكَمۡ وَلِتَعۢلَمُوا عَدَدَ السَّيِّئِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَضَّلَنَاهُ تَفۢصِيلًا ﴿١٢﴾ الإسراء: ١٢، ويقول ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنۢدَ اللَّهِ اثۜنَا عَشَرَ شَهَرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ﴿٣٦﴾ التوبة: ٣٦، ويقول ﴿وَالشَّمْسُ تَجۢرِي لِمُسۢتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَالقَمَرَ قَدَرَنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرۜجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا الشَّمْسُ يَنۢبَغِي لَهَا أَن تُدۢرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيۜلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسۢبَحُونَ ﴿٤٠﴾ يس: ٣٨ - ٤٠، ويقول ﴿وَلَوۡ فَتَحۜنَا عَلَيۜهِمۡ بَابًا مِّنَ السَّمَآءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعۜرۜجُونَ ﴿٤١﴾ الحجر: ١٤، هذه الآيات التي أنزلها الله على رسوله العربي الأبي الكريم منذ خمسة عشر قرنا تقريبا، أثبت العلم الحديث صحتها ودقتها، فالجموعة الشمسية سائرة بسرعة مليون ميل في اليوم، والكون أعظم وأرحب مما كان يظن علماء الحضارات القديمة، وهو يكبر ويتمدد باستمرار مصداقا لقوله سبحانه تعالى ﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيۜنَهَا بِأَيْدِي وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٥٧﴾ الذاريات: ٤٧، والشمس

تجري حول محورها، والأرض تدور حول نفسها كل يوم وليلة وتدور حول الشمس كل عام، هذا ما اكتشفه العلماء منذ سنوات فقط.

علم الأجنة والطب الحديث

ومن أبرز العلوم التي أضافها القرآن الكريم ولم تكن معروفة في العصور الماضية ولم تعرف إلا بعد ظهور الإسلام بقرون علم الأجنة والطب الحديث. ويقول سبحانه وتعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿١٣﴾﴾ الروم: ويقول عز وجل ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٤﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٥﴾﴾ المؤمنون: ١٢ - ١٤، وقد أثبت الطب الحديث أن نشأة الإنسان تمر بعدة أطوار وهي: طور النطفة، وطور العلقة، وطور المضغة، وطور العظام، وطور العضلات والكساء باللحم، وطور النشأة والخلق والقابلية للحياة، وطور المخاض.

وأثبت الطب الحديث وعلم الأجنة أن خلق الإنسان يتم بالترتيب التي ورد في الآيات السابقة، قد ظهر للعلماء أن تاريخ الإنسان الجيني هو تاريخ الحياة منذ أن بدأت على ظهر الأرض فهو يشبه الحيوان ذا الخلية الواحدة. ثم ذا الخلية المتعددة، ثم يشبه الحيوانات المائية. والحيوانات ذات الثديين وتاريخه هو تاريخ نظرية النشو والارتقاء ولكن الله جعل الإنسان مخلوقا متميزا عن غيره في كل شيء، فقال عز وجل ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٥﴾﴾ المؤمنون: ١٤، وقد ساعد علم الأجنة في الطب الحديث على تطور فرع آخر من فروع الطب، وهو علم التشريح لأعضاء الجسد البشري الذي أدى إلى اكتشاف الكثير من أسراره على أيدي علماء المسلمين أمثال ابن سينا وابن النفيس وابن البيطار وأبو بكر الرازي. وظلت كتب علماء المسلمين في الطب تدرس في جامعات أوروبا حتى أوائل العصر الحديث وعليها بنى علماء الطب نظرياتهم المعاصرة.

علم الأحياء وتطور المخلوقات

يشارك الإنسان العيش في هذا الكون مخلوقات أخرى، لكل منها نشأتها وطبيعتها وتكوينها وتطورها وسلوكها، وكل نوع من هذه المخلوقات يكون أمة بذاتها كما ذكر الله في كتابه العزيز تجمع بين أعضائها خصائص خلقية ووظيفية وسلوكية واحدة. وقد خلقها الله تعالى بوسع علمه وحكمته لتسهم في تعمير الكون، مثلما يعمل الإنسان، ولكنها مسيرة بالغرائز التي جبلها الله عليها. وعلم الأحياء يبحث في أجناس هذه المخلوقات وتطورها يقول الله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٥﴾﴾ النور: ٤٥، ويقول جل وعلا ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ مَا فَزَعْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ الأنعام: ٣٨، ويقول تعالى ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٣٨﴾﴾ النحل: ٦٨، ويقول عز وجل ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادٍ النَّعْمِ قَالَتْ نَمَلَةٌ يَأْتِيهَا النَّعْمُ آدِحُلُوا مَسَلِكَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَاتُنَّ وَجُنُودُهُمْ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ النمل: ١٨، كذلك ذكر القرآن مملكة النبات، فقال تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرُجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٦﴾﴾ الأنعام: ٩٩ هذه المخلوقات الحية على اختلافها تشمل الأسماك والطيور والحشرات والأنعام بأنواعها من إبل وخيل وحمير وبغال وغيرها، بالإضافة إلى النباتات، قد أهدى الله بالغريزة كيف تسعى للحصول على رزقها وكيف تعنى بتغذية صغارها وتربيتها والدفاع عنها، يقول جل وعلا ﴿* وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَىٰ اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٦٦﴾﴾ هود: ٦ ويوسعنا القول أن لكل من هذه المخلوقات نظام دقيق يتبعه كما رأينا في سورة الأنعام والنحل والنمل، وللطيور أثناء أسفارها نظام للقيادة ولها لغاتها ومنطقها الذي يتم التفاهم به بين أفرادها في حالات الهدوء والدعة وإبان

الخطر الذي قد يهددها، وكل ذلك يندرج تحت علم الأحياء الحديث الذي وضع أصوله ومناهجه القرآن الكريم.

علم الجغرافية والظواهر الطبيعية

يتعرض الإنسان والمخلوقات الأخرى في البر والبحر وفي الأقاليم المختلفة على الكرة الأرضية لظواهر طبيعية وتقلبات الطقس في فصول السنة الأربعة -الربيع والصيف والخريف والشتاء- كالرياح والأمطار وارتفاع درجات الحرارة وانخفاضها، كما تحدث العواصف العاتية والأعاصير المدمرة، وتقع الصواعق المحرقة وتهطل الأمطار الغزيرة التي تسبب الفيضانات المغرقة. وقد وجه الله انتباه الإنسان إلى هذه الظواهر، ودعاه إلى دراستها كي يستفيد منها ويتجنب أضرارها، ويعمل على تسخيرها لخدمة حياته وتلبية احتياجاته، يقول الحق جل وعلا ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَمُقَنَّاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيْمَنٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ ﴿٩﴾﴾ فاطر: ٩، ويقول الله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُرْسِئُ سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ كَذَٰلِكَ سَنَابِرَافِهِ يَدَّهَبُ بِالْأَبْصَرِ ﴿٤٣﴾﴾ النور: ٤٣، ويقول عز وجل ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ حَوَافًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ ﴿١٣﴾﴾ وَيَسْخِجُ الرِّعْدَ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَكِ الْكَبِيرِ مِنْ خَيْفَتِهِ وَرُسُلَ الصَّوَاعِقِ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْحِمَالِ ﴿١٣﴾﴾ الرعد: ١٢ - ١٣، ثم يصف الله العلي القدير تقلبات الطقس في البحار والمحيطات وما يعثرها من رياح شديدة وأعاصير عاتية، فيقول عز وجل ﴿وَمِنَ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ ﴿٣٢﴾﴾ إِنَّ يَشَاءُ يُسَكِّنُ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَىٰ ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٣٣﴾﴾ الشورى: ٣٢ - ٣٣، ويقول سبحانه وتعالى ﴿هُوَ الَّذِي يُسَوِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَينَ بِهِمْ يَرْيَحُ طَيْبَةً وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رَيْحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الْوَلْدَانَ لَمِنَ الْغَيْبَاتِ لَمِنَ الْغَيْبَاتِ مِنْ هَٰذِهِ لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾ يونس: ٢٢، كما أشار القرآن إلى دوران الأرض، وانسلاخ النهار، وجاذبية الأرض واهتزازات التربة والحديد وكروية الأرض،

وطبقاتها والجبال والرياح والمطر والسحاب والشمس والقمر والمطر والجواجز المائية بين البحار والأنهار وظلمات البحار وحركات الأمواج ومحتويات البحار من الحيوانات المائية كالمرجان والأسماك واللؤلؤ وغيرها.

وقد أقبل علماء المسلمين على دراسة هذه الظواهر وتفوقوا على غيرهم من السابقين وكانت دراستهم على أسس المنهج العلمي الذي يعتمد على المشاهدة والملاحظة والتجربة ووضعوا الكتب في هذا العلم ومن هؤلاء الإدريسي وياقوت الحموي والمقدسي وأبو الفداء والبيروني وأحمد بن ماجد.

أثر النهضة العلمية الإسلامية في تطور مناهج العلوم الحديثة

لقد اعترف العلماء وبخاصة العلماء الغربيون منهم أن العلوم ومناهج البحث جمدت في الحضارات القديمة، ولم يحدث فيها أي جديد أو تطور منذ العصور الوسطى وحتى أوائل عصر النهضة الحديثة في أوروبا، كما اعترفوا بأن النهضة العلمية التي تحققت في ظل الحضارة الإسلامية هي التي فتحت الطرق أمام العلوم ومناهج البحث الحديثة، ويقول أحد هؤلاء العلماء "تبقى الحقيقة وهي أن العلم العربي قد أسهم بقدر كبير في المعرفة العلمية والمنهجية والرياضية للتطور إلى ما يمكن أن نسميه العلم العالمي الحديث" ويقول الدكتور فؤاد زكريا في كتابه- التفكير العلمي - "وهذا العلم الإسلامي الذي ارتكز على دعائم قوية من المنهج التجريبي ومن الحقائق الرياضية الدقيقة كان واحد من أهم العوامل التي أدت إلى ظهور النهضة الأوروبية الحديثة".

إن من أعظم ما يمكن أن يفخر به العلم الإسلامي في عصر ازدهاره هو أنه أضاف بالتدرج إلى مفهوم العلم معنى جديدا هو استخدام العلم في كشف أسرار العالم الطبيعي وقهر الإنسان للهادة والسيطرة عليها، واستخدم المسلمون الرياضة في حل المشكلات الطبيعية التي تواجه الإنسان، وبرعوا في علوم المادة بكل أنواعها.

ويذهب مؤلف موسوعة -بناء الإنسانية- "بريفولت" إلى أبعد من ذلك في تقويم أثر العلماء المسلمين في العلوم الحديثة، فيقول "إن ما يدين به علمنا لعلم العرب، ليس بما قدموه إلينا من كشف مذهبة لنظريات مبكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا إنه يدين لها بوجوده نفسه".

وإذا كان علماء الإسلام قد نجحوا في تقديم كل هذه الابتكارات العلمية إلى العلم المعاصر، فذلك يرجع في الأصل أنهم درسوا في جامعة الإسلام الخالدة، وهو القرآن الحكيم الذي يقول الله عنه في محكم آياته ﴿ كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِيَذَّبَ وَأُتِيْتَهُ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾ ﴾ ص: ٢٩، ويقول جل وعلا ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾ ﴾ الإسراء: ٩، وهذه هي التأثيرات القرآنية التي يقوم بها صرح مناهج العلوم الحديثة اعترف بها أعداء الإسلام أيضا، ومن سوء حظنا نحن المسلمين أننا تخلفنا عن التدبر في القرآن وبحوثه عن علوم القرآن.

وقد شهدت طائفة من العلماء غير المسلمين بفضلهم على الغرب، وأنصفوا تاريخ الإسلام العلمي الحضاري في عبارات فصاح ومن هؤلاء جواهر لال نهرو حيث قال عن المسلمين: "كانوا بحق آباء العلم الحديث، وإن بغداد تفوقت على العواصم الأوروبية، وإنه كان لوجود ابن الهيثم وابن سينا والخوازمي والبيروني لكي يظهر. جاليلو وكوبرنيك ونيوتن".

إن حضارة الإسلام كما أكد كثير من الباحثين في الشرق والغرب هي حضارة الوحدة والتنوع، هذا التنوع يصور لنا الجهود العملاقة التي بذلها المسلمون في إطار يجمع بين الظاهر والباطن والحضور والغياب، والطبيعة وما وراء الطبيعة والمادة والروح.

الخاتمة

وفي الخاتمة نشير إلى الأشياء التي أنتجها البحث وهي في التالي:

1- لقد أشار القرآن في بعض آياته لعدد من العلوم والمعارف في الفلك والطب والجيولوجيا وعلوم البحار والحيوان والإنسان والطير والتاريخ، مما يعد فتحا علميا كبيرا في مجال العلوم الحديثة بصفة خاصة والعلوم الإنسانية بصفة عامة ويجب على المسلمين اليوم أن يعلموا فضلهم على الحضارة الغربية وما قدموه في مجال العلوم الطبيعية والتجريبية مما كان له الفضل فيما يجري كشفه من حقائق علمية، وأنه يجب عليهم كذلك أن يتأملوا في القرآن لاستخراج علومه وآثاره، فإن رسالة المسلمين للتقدم والتحضر رسالة موصولة لاتسقط مسؤوليتهم عنها في أي عصر، لأنهم قد تعلموا من الدين أن هناك شروطا للنهضة إذا التزموها وأدوا حقها عز الإسلام وعزوا وإذا تخلوا عنها زالت دولتهم وذلوا.

2- إن القرآن الكريم تحدث قبل ألف وأربعمائة عام عن ما يزيد عن ألف فقرة (آية) منه عن أمور تتعلق بخلق الإنسان، وتكون السحاب، وحركة الرياح، وخصائص الأرض، ووظيفة الجبال وغير ذلك من الظواهر الطبيعية المختلفة وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أثر هذا القرآن الكريم في توجيه النظر إلى البحث والتطوير وشد الانتباه إلى المناهج العلمية والطرق والأساليب للعلوم الحديثة.

3- لقد وضع القرآن مشاهد الكون بسمائه وكواكبه وشمسه وقره وغيومه وأمطاره وبحاره وجباله وأنهاره ونباته وحيوانه وإنسانه أمام المسلم بصفة خاصة والإنسان بصفة عامة، ودعا وشجع وحث وأمر على البحث والدراسة لكشف قوانين الكون ومعرفة أسرارها

4- وحث القرآن على استخدام العقل وإثارة الغيرة في أصحاب العقول ومدح التفكير وذم غير المفكرين مما كان له أثر بالغ وشأن عظيم في تحريك العقول والأفكار والفروض والتصورات

للبحث في أنواع العلوم والمعارف والظواهر والموجودات المختلفة لتسخيرها للإنسان والاستفادة منها في شئون حياته فتقدمت العلوم الحديثة تقدما وصل إلى ما وصل إليه الآن.

5- إن الحقائق العلمية اختفت تماما قرونا من الزمان حتى بدأ تأثير الحضارة الإسلامية يؤدي ثماره نتيجة اطلاع الأوربيين على حضارة الإسلام في صقلية والأندلس وجنوبي إيطاليا، وقد استمد العلم الحديث من الحضارة الإسلامية والتي يعتبر القرآن الكريم مصدرها الأول والأساسي والمهم.

6- وإن العلماء المسلمين لما استفادوا من القرآن بقيمة ومبادئه ومنطلقاته العلمية حققوا ما لم يحققه أحد قبلهم، كما استفاد منهم من جاء بعدهم، وبخاصة الأوربيون، الذين استثمروا ما ترجم إلى لغاتهم من ناحية وما صححه وأبدعه العلماء المسلمون من ناحية ثانية في نهضتهم الحديثة، ولولا علماء المسلمين كانت بدايتهم من نقطة الصفر.

7- إن علماء المسلمين لما استجابوا لدعوة القرآن الكريم كانت عصور حضارة الإسلام الزاهية وتوصلوا إلى العديد من حقائق الكون، وأثروا الحركة العلمية الإنسانية، وابتكروا المنهج العلمي - وهو من أعظم إنجازات الإسلام بما أفاد النهضة العلمية المعاصرة التي توصلت إلى كشف الكثير من حقائق الكون التي أشار إليها القرآن الكريم، فكانت استجابتهم للقرآن الكريم سببا مباشرا في اكتشاف هذه الحقائق بما قدموه للبشرية من إنجازات علمية كانت بمثابة المرتكزات التي قامت عليها من بعد النهضة في اكتشاف أسرار الكون المبهرة.

المصادر:

- 1- روبرت م. أغروسي، وجورج ن سنيانسيو (العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خليلي، سلسلة كتب عالم المعرفة، رقم 134- الكويت، سنة- 1989م) ص-86.

- 2- توبي أ. هاف (فجر العلم الحديث: الإسلام والغرب، ترجمة د.أحمد محمود صبحي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 219- الكويت، سنة 1997م) ص-72-74.
- 3- العصور الوسطى مصطلح تاريخي استخدمه المؤرخون الغربيون لتقسيم المراحل التاريخية التي مرت بها الحضارات الغربية، وهو يبدأ من أوئل القرن الثالث الميلادي إلى القرن الثالث عشر، راجع كرين برتين - أفكار ورجال- قصة الفكر الغربي، ترجمة محمود محمود، القاهرة، الأنجلو المصرية، سنة 1965م - ص 223.
- 4- قدرى حافظ طوقان (العلوم عند الغرب، نابلس، دار اقرأ، دون تاريخ) ص- 9.
- 5- د.زغلول النجار (مزأيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة الشروق، الطبعة الرابعة، سنة 2002م) ص - 8
- 6- محمد حسين هيكل (حياة محمد، الطبعة التاسعة، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، سنة- 1965م) ص- 133.
- 7- د. علي سامي النشار (مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، سنة 1967م) ص- 293.
- 8- رواه الطبراني عن معاوية أبي سفيان،
- 9- ابن تيمية (درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، جامعة الإمام محمد بن الإسلامية، الرياض، سنة 1979م) ص- 54-55.
- 10- أبو الحسن علي الحسيني الندوي (الإسلام وأثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، دار ابن كثير- دمشق الطبعة الأولى) ص 109-111
- 11- د. إبراهيم مدكور (معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1975م) ص- 568.
- 12- د. عائشة عبد الرحمن (مقدمة في المنهج، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، سنة-1971م) ص- 13.

- 13- د. محمد شفيق (الإسلام بين الحقيقة والإدعاء، الشركة المتحدة للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ) ص 33
- 14- حسن فهمي (أضواء من الحقيقة العظمى: حقائق علمية واجتماعية من القرآن، الطبعة الأولى، دار القلم، القاهرة، دون تاريخ) ص- 22.
- 15- - يوسف الحاج أحمد (موسوعة الاعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة، مكتبة ابن حجر، دمشق، الطبعة الثانية، سنة 2002م) ص 98
- 16- حسن فهمي، مصدر سابق، ص- 28-29
- 17- قدري حافظ طوقان (العلوم عند الغرب، نابلس، دار اقرأ، دون تاريخ) ص- 17 وما بعدها.
- 18- المرجع السابق، ص- 71
- 19- توبي أ. هاف، مصدر سابق، ص - 86
- 20- د. فؤاد زكريا (التفكير العلمي، الطبعة الثانية، سلسلة عالم المعرفة- 3- الكويت، سنة 1988م) ص- 162.
- 21- د/ توفيق يوسف الواعي (الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، دارالوفاء، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1988م) ص 94
- 22- محمد إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية سنة 1968م) ص- 150.
- 23- د. عبد العظيم المطعني (افتراءات المستشرقين على الإسلام: عرض ونقد، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الأولى سنة 1992م) ص 142
- 24- د/ عماد الدين خليل (في التاريخ الإسلامي: فصول في المنهج والتحليل، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1981م) ص 114

المنحى الوظيفى عند السنوسى (832-895هـ)

فى مختصره فى علم المنطق -موازنة بين السنوسى والمتوكّل-

د. خديجة الصافى

جامعة وهران

المخلص

يتجلى الاتجاه الوظيفى عند السنوسى الجزائرى التلسانى صاحب المختصر وشرح المختصر فى علم المنطق فى الاحتكام إلى المنطق بوصفه قالبا رئيسا موجها للدلالة، به فرق السنوسى بين الدلالة الإفرادية والدلالة التركيبية، وبه اعتمد القرينة مفهوما لإحداث الانتقال من وضع اللغة إلى استعمالها وفق مبدأ التداول، وهو مصطلح وظيفى تردد فى كتابه من أهم مقومات التواصل بين الأفراد لا يتم إلا بتفاعل الملكات الخمس عند الفرد، ترددت كذلك عنده بعض المصطلحات الفلسفية والمنطقية مستقاة من فلسفة اللغة العادية من مثل: المحمول، والموضوع، والرابطة فى النسبة، والفاعل المختار، والقضية بأنواعها، العملية والشرطية، والمستحيلة والواجبة والمنحرفة، ممبزا بينها على اعتبار الوجود الذهني، وعلى اعتبار الحكم العقلي، وعلى اعتبار المكونات، كما أشار السنوسى إلى قيم المخصص الحلمي (الجهة والزمن)، وإلى قيم المخصص القضوي، وإلى مبدأ التناقض فى بعض القضايا، وإلى النسبة والحكم عليها سلبا أو إيجابا وصولا إلى تحديد كم هائل من الجمل انطلاقا من مبدأ الاحتمالات فى الرياضيات، ممبزا بين ما هو

صحيح فصيح مستعمل منها، وما هو عقيم مهمل، ليفرق بعدها بين أسلوبين الخبر والإنشاء وخروجهما عن أصل دلالتهم اتكاءً على مبدأ الاستلزام، أشار السنوسي في مؤلفه كذلك إلى ألفاظ السور (كل بعض) ودورها في تحديد الدلالة، وإلى مبدأ الكم والكيف والجنس مراعاة للمطابقة، وإلى الموافقة والمخالفة والمقيد والمطلق بوصفها مصطلحات أصولية اعتمد عليها أصحابها في توجيه الدلالة، كل هذه المفاهيم كانت أدوات إجرائية عند المتوكّل رائد النحو الوظيفي في الوطن العربي في كل مدوناته بحسب ما تشير إليه هذه الموازنة بين جهديّ هذين المفكرين.

ملخص باللغة الانجليزية

The functional aspect at the Algerian Sanusi Tlemceni reflected in his books (Al-mokhassar ; and Charh Al-mokhassar fi Ilm A mantik) in several phenomena: Senoussi differentiated between ،in resorting to the directed to signify the significance of the words and the significance of the synthax and has adopted the context concept to make the transition from the development of the language to be used in accordance with the rotation principle, the term (functional) wich the most important elements of communication hesitated much in his book of between individuals is not only the interaction of the five queens when an individual, I hesitated also has some philosophical and logical terms derived from the philosophy of ordinary language such as: predicate, and subject, and the Association in the ratio, the actor who chooses his acts, and the case of all kinds, Senussi pointed alsoo to the act s custom values (aspect and time), his book as well as to the words (all, some) and their role in determining the significance, and to the quantity and the quality,...etc, all these concepts and others were procedural tools at Mutawakil pioneer of the finciona grammer .career in the Arab world

يتجلى المنحى الوظيفي⁽¹⁾ عند السنوسي صاحب المختصر وشرح المختصر في علم المنطق، في الاحتكام إلى المنطق بوصفه قلباً رئيساً موجّهاً للدلالة، به فرق السنوسي بين الدلالة الإفرادية والدلالة التركيبية، وبه اعتمد القرينة مفهوماً لإحداث الانتقال من وضع اللغة إلى استعمالها وفق مبدأ التداول، وهو مصطلح وظيفي تردّد في كتابه حرفاً ومعنى، وهو من أهمّ مقوّمات التواصل الذي لا يتمّ إلا بتفاعل الملكات الخمس عند الفرد، تردّدت كذلك عنده بعض المصطلحات الفلسفيّة والمنطقيّة مستقاةً من فلسفة اللغة العادية من مثل: المحمول، والموضوع، والرّابطة والنّسبة، والفاعل المختار، والقضيّة بأنواعها، الحملية والشّرطيّة، والمستحيلة والواجبة والمنحرفة، مميّزا بينها على اعتبار الوجود الدّهني، وعلى اعتبار الحكم العقلي، وعلى اعتبار المكونات، كما أشار السنوسي إلى قيم المخصّص الحلمي (الجهة والزمن)، وإلى قيم المخصّص القضوي، وإلى مبدأ التناقض في بعض القضايا، وإلى النّسبة والحكم عليها سلباً أو إيجاباً، وصولاً إلى تحديد كمّ هائل من الجمل ارتكازاً على مبدأ الاحتمالات في الرياضيات، مميّزا بين ما هو صحيح فصيح مستعمل منها، وما هو عقيم مهمل، ليفرّق بعدها بين أسلوب الخبر والإنشاء وخروجهما عن أصل دلالتهما اتكاءً على مبدأ الاستلزام، أشار السنوسي في مؤلّفه كذلك إلى ألفاظ السور ودورها في تحديد الدلالة، وإلى مبدأ الكمّ والكيف والجنس مراعاةً للمطابقة، وإلى الموافقة والمخالفة والمقيّد والمطلق بوصفها مصطلحات أصوليّة اعتمد عليها أصحابها في توجيه الدلالة، كلّ هذه المفاهيم كانت أدوات إجرائيّة عند المتوكّل⁽²⁾ رائد النّحو الوظيفي في الوطن العربي في كل مدوّناته بحسب ما تشير إليه هذه الموازنة بين هذين المفكرين الرّامية إلى التعريف بالسنوسي، فمن هو؟

اسمه ونسبه ومؤلفاته:

هو الإمام محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني من جهة الأم، كبير علماء تلمسان وصالحها وزاهدها، كان مولده بعد الثمانمائة هجرياً باثني وثلاثين عاماً، أخذ الإمام السنوسي عن جماعة منهم والده، والشيخ العلامة نصر الزواوي، وعن الولي الكبير الصالح الحسن أركان الراشدي وغيرهم كثير، له في العلوم الظاهرة أوفر نصيب سيما التوحيد والمعقول فألف في العقائد، كما كان له مؤلفات أخرى شارحة لبعض الكتب الخاصة بالعقيدة ذكر بعضها تلميذه الملاي في كتابه "المواهب القدسية في المناقب السنوسية"، وشروح لبعض الكتب في المنطق من مثل "شرح إيساغوجي في المنطق"، و"شرح جمل الخونجي"، و"شرح مختصر ابن عرفة"، وشرح "مقدمة الجبر والمقابلة لابن ياسمين"، و"شرح المختصر في علم المنطق" وهو للسنوسي نفسه، وعلى شرح متن السنوسي حاشية جليلة للبيجوري، له مختصرات أيضاً نحو "مختصر الزركشي على البخاري"، و"مختصر حاشية التفتازاني على الكشاف"، و"مختصر في القراءات السبع"، ومن مؤلفاته ما لم يكمله من مثل، "شرح رجز ابن سينا في الطب"، و"شرح الشاطبية الكبرى"، و"شرح الوغليسية في الفقه"، كالم يتم تفسير القرآن، إضافة إلى مؤلفات أخرى في الفقه وعلم الكلام.⁽³⁾

ألف السنوسي كتاباً في علم المنطق سماه "المختصر في علم المنطق" أتبعه بمؤلف آخر شرح فيه هذا المختصر، أما ما اعتمدهنا في هذا البحث فهو شرح المختصر في علم المنطق بتعليق من البيجوري، فكان المتن للبيجوري، أما الحاشية فتُحِيل على كتابي السنوسي، "المختصر في علم المنطق" الذي أُشير إليه في هامش البحث بـ"ص" كما ورد في النسخة المعتمدة في هذا البحث، و"شرح المختصر في علم المنطق" الذي أُشير إليه بـ"ش"، فالمنطق كما يعرفه السنوسي "قانون تعصم مراعاته بتوفيق الله تعالى الذهن من الخطأ في فكره كما يعصم النحو اللسان من اللحن في قوله"⁽⁴⁾، وحفظ ضوابط المنطق ليس عاماً لكل أحد، "إذ الطبع السليم، والعقل الذكي لا يحتاج إلى ذلك كما لا

يحتاج إلى قواعد تعلم النحو وضوابطه العربية العربي الفصيح، بل الغنى عن تعلم المنطق أكثر من الغنى عن تعلم النحو، لأنّ علوم المنطق عقلية محضة، بخلاف النحو فإنه نقلي محض، فغير الفصيح لا يصل إلى معانيه وأحكامه إلا بالتعلم، ومع هذا فتعلم فن المنطق وحفظ قواعده وفهمها، يسهل للعقل وعمر الأنظار، ويتسع به مجال الفكر مع الراحة، والأمن من الخطأ في سلوكه مفاوز الاعتبار⁽⁵⁾، ولأنّ اكتساب العلوم يُحجج العقل إلى المنطق فإنه من الواجب الإشارة إلى طريقتين، التصورات والتصديقات، أما التصورات ف"معرفة الحقائق المفردة وتمييزها عن غيرها"⁽⁶⁾، وأما التصديقات ف"العلم بثبوت أمر لأمر أو نفيه عنه"⁽⁷⁾، مسمّى الطريق الأول التعريفات، ومسمّى الطريق الثاني الحجج⁽⁸⁾، وقد قدّمت التعريفات على الحجج، لأنّ المفاد بالتعريفات هي التصورات (الألفاظ)، والمفاد بالحجج هي التصديقات (الجميل الخبرية)، والتصورات سابقة على التصديقات⁽⁹⁾، وتوازياً مع هذين الطريقتين يمكننا التمييز أيضاً بين الحدّ والقضية، فالتصورات التي هي طريق التعريفات قوامها الحدود، والتصديقات التي هي طريق الحجج قوامها القضايا، "ولمّا كان العقل لا يؤمن عليه من الخطأ إذا سلك هذين الطريقتين وحده لكثرة التباس الباطل بالحق احتجج إلى قواعد عقلية قطعية يعرفها العقل أولاً، ويعرف صحّتها ضرورةً، ثم حينئذ يطلب بها ما جهله من العلوم التصورية والتصديقية، وهذه القواعد هي المسمّاة بـ"علم المنطق"⁽¹⁰⁾.

أولا التعريفات: وترتّب من الكليات، وهي كلّ ما يعين على فهم الدلالة، والدلالة كما يراها السنوسي نقلا عن بعض اللغويين "فهم أمر من أمر، وقيل هي كون أمر بحيث يفهم من أمر فهم أو لم يفهم"⁽¹¹⁾، وإنما يُوصف الدال بالدلالة قبل الإفهام - كما ينبّه السنوسي - بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة، ويكون الدال لفظياً أو غير لفظي، وكلا النوعين ذو دلالة وضعيّة أو دلالة عقلية أو دلالة طبيعيّة، أمّا الدلالة الطبيعيّة والعقلية فليستا باختياريتين وإن كان من الممكن للطبيعيّة أن تتغير، كأن توجد الحمرة في الوجه -وهي تدلّ على الخجل طبعاً- بسبب

الحرارة أو التعب أو المرض، والعقلية لا يمكن فيها التغيير، أما الدلالة الوضعية فاختيارية وتتغير لأنها توفيقية من وضع الإنسان، أما دلالة باللفظ نحو دلالة الرجل على الذكر، وأما دلالة غير اللفظ نحو دلالة الإشارة المخصوصة مثلا على معنى "نعم" و"لا" (12) وهو ما يُعرف بالدلالة السيميائية، فهذه ستة أقسام المعتبر منها في علم المنطق قسم واحد وهو دلالة اللفظ الوضعية". (13)

الدلالة الوضعية: "تعيين أمر للدلالة بنفسه، أي من غير قرينة إذا كانت حقيقية، أو بقرينة إذا كانت مجازا، فالدلالة فيها اختيارية تتغير بتغير الوضع" (14)، والدلالة الوضعية إما دلالة مطابقة بحيث يدل اللفظ على معناه كدلالة الأربعة على ضعف الاثنين، وإما دلالة تضمن بحيث يدل اللفظ على جزء معناه كدلالة الاثنين على نصف الأربعة، وإما دلالة التزام بحيث يدل اللفظ على خارج عن مسماه لازما له لزوما ذهنيا بينا، ودلالة المطابقة دلالة وضعية بلا واسطة (15)، "أما الدالتان الأخريان فليس الوضع سببا تاما لهما، بل هو جزء سبب لأن الوضع يوجب عند حضور اللفظ في الذهن فهم معناه المطابق، وإذا حضر معناه المطابق وكان مرجا حضر في الذهن جزء ذلك المركب، من حيث إن فهم المركب موقوف على فهم جزئه" (16)، والتضمن والالتزام يأتیان بعد عملية ذهنية استدلالية أخرى تُفرق بين الدالتين كما تُفرق بين اللفظ المركب والمفرد، فالمركب ما دل جزؤه على جزء معناه دلالة مقصودة، والمفرد ما ليس كذلك، "هذا تقسيم اللفظ -يقول السنوسي- باعتبار دلالاته التركيبية والإفرادية، ومثال الأول "زيد قائم"، فإن جملة هذا اللفظ تدل على معنى تركيبى، وهو كون "زيد" حصل له قيام أو يحصل في الماضي أو الحال أو المستقبل، وجزء هذا اللفظ، وهو "زيد" مثلا، يدل على جزء هذا المعنى الذي هو ذات زيد... وكذا قولنا: "عبد زيد" (17).

فالمركب إذن، منه ما يقوم لفظ واحد مقامه وهو قولك "إنسان" في مقابل "الجسم النامي المتحرك بالإرادة الناطق" وهو من التعريفات، ومنه ما ليس في قوة المفرد نحو قولك: "زيد قائم"، "ولمّا كان المفرد قبل المركب طبعاً ووضعاً كان - كما يرى السنوسي - الابتداء بالمركب بما هو أقرب من المفرد (ليس بجملة) أولى من الابتداء بالمركب المحض (الجملة)، فلذلك يقدّمون من المركبات التعريفات على القضايا، لا سيما ومن التعريفات ما هو مفرد محض كالحدّ والرسم الناقصين، إذا كان الحد بالفصل وحده (الناطق للإنسان)، والرسم بالخاصة وحدها (الضاحك للإنسان)، يعني الفصل والخاصة المفردين لا المركبين"⁽¹⁸⁾، ويقصد السنوسي بالمركب - كما يراه البيجوري - ما ليس بمفرد، كأن تقول في تعريف الإنسان: "هو الماشي بالقدمين، العريض الأظفار، البادي البشرة، المستقيم القامة"، "فهذا رسم بالخاصة المركبة من عوارض تختص بجملتها بالمعرف"⁽¹⁹⁾، وهو ما يمكن أن نلاحظه في السلفية التي جمع فيها المتوكّل طرق التعريف موصفاً الحدّ التّوذجي، فالحدّ على قسمين، حدّ نموذجي يمثله اسم الذات، وحدّ ممكن حسب الدنو من الحدّ التّوذجي على هذا النحو: الصّفة - الاسم المشتق - المصدر - الجملة⁽²⁰⁾، فهذا تصنيف للحدود بشكل عام بالنظر إلى طبيعة المحمول الذي تتضمنه مقولته المعجمية، فالحدود الاسمية نحو: "سافرت هند"، والحدود الصّفية نحو: "قابلت الفتاة الجميلة"، والحدود المصدرية والحدود جُمليّة على التوالي نحو: "تؤلّني رؤية طفل صغير يتسوّل"⁽²¹⁾، إذن تدل الحدود على الذوات (الذوات المشاركة في الواقعة) في مقابل المحمول الذي يُعبّر عن واقعة (عمل، حدث، وضع، حالة)، لهذا كان الاسم (اسم الذات) أوّل من يقوم بدور الحدّ بوصفه حدّاً نموذجياً، يليه الصّفة، فالاسم المشتق (اسم فاعل، أو اسم المفعول، أو المصدر على اعتبار أنّ المصدر - في رأي المتوكّل - مشتقّ من الفعل وليس العكس كما يذهب إليه النّحاة القدامى)، فالفعل وعليه كان الفعل - إذا نظرنا إلى هذه المتوالية بشكل عكسي - محمولاً نموذجياً أيضاً.⁽²²⁾

قد رأينا أنّ الحدّ يأتي إمّا مرّكبًا وإمّا مفردًا، ويزيدها السنوسي تفصيلًا بتقسيمه المفرد بحسب تشخّص مسمّاه إلى كليّ وجزئيّ :

1-الكليّ: "هو اللفظ المفرد الذي لا يمنع تصوّر مسمّاه من صدقه على أفراد كثيرة...، ومثاله: "إنسان وحيوان" فإنّ مدلول كلّ واحد منهما لا اختصاص له بذات مُعيّنة حتى يمتنع صدقه على غيرها" (23)، وهو ما يسمّيه "ديك" نقلًا عن المتوكّل "الحدّ العام المحيل على وحدة من المجموعة التي يدلّ عليها الحدّ" (24)، والكليّ ينقسم إلى خمسة، الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض :

-الجنس: "ما صدق في جواب "ماهو" على كثيرين مختلفين بالحقيقة كحيوان" (25)

-النوع: "ما صدق في جواب "ماهو" على كثيرين متّفقين بالحقيقة كإنسان" (26)

-الفصل: "جزء الماهية الصّادق عليها في وجواب أي "ماهو" كالناطق باعتبار ماهية الإنسان" (27)

-الخاصّة: "الكليّ الخارج عن الماهية الخاصّ بها، كالضّاحك للإنسان" (28)

-العرض العام: "الكليّ الخارج عن الماهية الصّادق عليها وعلى غيرها، كالمتحرك للإنسان" (29)
فالمعرّف إذن كما يُقسّمه السنوسي أربعة، الرّسم الناقص (التّعريف بالخاصّة)، والرّسم التّام (التّعريف بالخاصّة مع جنس من الأجناس)، والحدّ الناقص (التّعريف بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد)، والحدّ التّام (التّعريف بالفصل مع الجنس القريب أو مع ذكر أجزائه بالمطابقة) (30)، لهذا خلّص السنوسي إلى أنّ الأسئلة بـ"ماهو" وإن كثرت فجوابها منحصر في ثلاثة أقسام بحسب الاستعمال: (31)

- جواب لا يكون إلّا إذا كان لسؤالٍ عن واحد كليّ، ولا يكون حالة التّعدد وهو الجواب بالحدّ.

- جواب لا يكون إلا عند السؤال عن متعدد عن كليين مختلفي الحقيقة، أو شخصين، أو شخص وكلي كذلك، ولا يكون عن مفرد وهو الجواب بالجنس.

- جواب يكون عن السؤال عن مفرد شخصي، أو أشخاص متعدّدة الحقيقة، أو صنف، أو أصناف كذلك وحدها، أو مع الشخص أو الأشخاص المتفق جميعها في حقيقة واحدة وهو الجواب بالنوع الحقيقي.

ف" الجواب - يقول السنوسي- على قدر الحاجة والضرورة، فإذا أُجيب السائل بشيء يجهل حقيقته لم يضره أن يسأل عن حقيقته ثانياً، ويُجاب عن ذلك".⁽³²⁾، وهو ما عبّر عنه بالوضع التخابري للمتكلّم والمخاطب، وضرورة احترامه لتمّ عملية التواصل، "فقد يُخطئ المتكلّم في بعض الحالات في تقديمه لمعلومات المخاطب، فيضطرّ إلى تعديل وتزويد المخاطب بما يحتاجه".⁽³³⁾

2-الجزئي: هو" الحدّ الخاص المحيل على وحدة معينة من المجموعة التي يدلُّ عليها"⁽³⁴⁾، وهو قسمان، ما وُضع لتشخيص في الخارج عن الذهن ك"زيد"، ويسمى "علم شخص"، ومنه ما وُضع لحقيقة باعتبار تشخيصها في الذهن ك"أسامة" ويسمى "علم جنس"⁽³⁵⁾، أمّا "الضمائر والموصولات وأسماء الإشارة ونحوها فليست جزئية لأنّها في أصل وضعها عامّة عقلاً، إنّما عرضت لها الجزئية عند الاستعمال بواسطة أمور صاحبها"⁽³⁶⁾، يُقصد السنوسي بالضمائر، الضمائر التي حصرها النحاة في ضمائر المتكلّم وضمائر المخاطب وضمائر الغائب، أمّا الضمائر عند المتوكّل فهي ما ذكره السنوسي مضافاً إليها ضمائر الإشارة (هذا، ذلك...)، وضمائر الاستفهام (من، ماذا، كيف أتى...)، وضمائر الموصول (من...)، على اعتبارها حدوداً قائمة الذات يمكن أن تتعدّد وظائفها إذا ما قورنت مثلاً بـ(هل والهزمة) في الاستفهام فإنّها مجرد صُرفات(أدوات)⁽³⁷⁾، ومع أنّها حدود قائمة الذات إلا أنّ التداول - ما عبّر عنه السنوسي بالاستعمال وقد ذكر هذا المصطلح(التداول) في سياقات أخرى⁽³⁸⁾ - هو ما يوجّه دالاتها داخل السياق بواسطة أمور تصاحبها(قرائن)، وهذا ما أيّده المتوكّل عند تفريقه بين نمطي

الإحالة، إحالة البناء وإحالة التّعيين⁽³⁹⁾، في نحو قولك: "اشتريت كتاباً" و"بدأت أقرأ ذلك الكتاب اليوم" قائلاً: "لا تتمّ هذه الإحالة - يقصد إحالة التّعيين - إلا بعد أن تتمّ الإحالة الأولى (إحالة البناء)، فلا يمكن أن يُطلب من المخاطب أن يتعرّف على ذات ما إلا بعد أن يكون قد أدرج هذه الذات في نموذجه الذّهني لتتمّ الإشارة إليها"⁽⁴⁰⁾، فقولك: "هذا الرّجل" المحال عليه "الرّجل" لا "هذا"، أي العبارة المحيطة هي "الرّجل"، ويتلخّص دور "هذا" في تسهيل الإحالة، مفاد ذلك أنّ المتكلّم لا يحيل على ذاتٍ بالإشارة إليها ثم يصف هذه الذات، وإنّما يُحيل مباشرةً على "رجل" ويشير إليه لتسهيل عملية التّعرف عليه، وكذلك الاسم الموصول لا يظهر إلاّ مع الحدّ المحيل إحالة تعين"⁽⁴¹⁾.

إذن مصادر المعلومات التي يستخدمها المخاطب للتّعرف على ذات ما متعدّدة يمكن حصرها في، مخزون المخاطب المعلوماتي العام، والخطاب السّابق (السّياق اللّغوي)، والموقف التّخاطبي (السّياق المقامي)، والعملية الاستدلالية، فهذه الملكات الخمس، الملكة اللّغوية، والملكة المعرفية، والملكة المنطقية، والملكة الإدراكية (الحسية)، والملكة الاجتماعية، تتفاعل قاليًا فيما بينها لكي تتمّ عملية التّواصل⁽⁴²⁾ القائمة على قاعدة معرفية، يرى السنوسي أنّها كانت نتاج عمليّات ذهنيّة كثيرة، وهو ما عبّر عنه المتوكّل بإحالة البناء وإحالة التّعيين حسب ماتقدّم ذكره، فاللفظ المعرفة - عند السنوسي - يُطلق على أمرين، أحدهما إيضاح أمر يُعقل بعد أن كان مجهولاً كمن يرى الحبرَ ويجهل ممّ يتركب، إذا بيّن له حتّى علّمه حسن أن يُقال: "عرف الحبر"، فهذه معرفة حتّى حصول شيء كان قبل تلك المعرفة مجهولاً عند العقل لا تعلم حقيقته، الثّاني خطور أمر للعقل يعرف حقيقته إلاّ أنّه قد ذهل عنه، كمن عرف حقيقة الحبر ثمّ غفل عنه حتّى لم يبق على ذكره شيء، فإنّه إذا سمع قائلاً يقول: "الحبر" تحصّلت معرفته، لكن هذه المعرفة ليست معرفة شيء كان مجهولاً عنده، وإنّما هو خطور بالبال لشيء كان العقل ذاهاً عنه لا جاهلاً به، فكلُّ واحد من هذين المعنيين يُسمّى معرفة... كما هي في

مُخاطبات النَّاس في محاوراتهم ومبايعاتهم وغيرها، فإنَّ كلَّ واحد منهم يُخَطَّر ببال صاحبه بذكر الاسم ما كان معروفا عنده ولم يكن حاضرا بفكره،.. بالحد..، و بالمثال وهو التعريف بالشبه....، وباللفظ المرادف..، فالشيء لا يعرف نفسه وإلا لزم أن يكون معلوما⁽⁴³⁾، وهنا يظهر دور الإحالة في عملية التواصل، فماذا يُقصد بالإحالة؟

الإحالة: " في نظرية النحو الوظيفي تعدُّ الإحالة ذات طبيعة تداولية تقوم بين المتكلم والمخاطب في موقف تواصلي مُعَيَّن، ويستهدف بها المتكلم أن يحيل المخاطب على ذاتٍ معيّنة بواسطة الحدِّ"⁽⁴⁴⁾، ويبدو من خلال تعريف الحدِّ عند "ديك" - كما يذكر المتوكّل - وهو: "كلَّ عبارة يمكن استعمالها للإحالة على ذات أو ذوات في عالم ما"⁽⁴⁵⁾ أن دور الحدِّ الإحالة على الذات وعلى الذوات المشاركة في الواقعة، بخلاف المحمول الدال على الواقعة، فمثلا في قولك: "قابل خالد هنداً في الحديقة"، "قابل" محمول، و"خالد" و"هند" ذات مشاركة في الواقعة، و"في الحديقة" لاحق دالٌّ على الظرف المكاني الذي تحققت فيه الواقعة، يكون بذلك تعريفه (ديك) للحدِّ تعريفاً واسعاً يدخل فيه ما يدل على الذوات وغير الذوات (الحدود الاسمية والصرفية والمصدرية والحملية)، وتوسع مفهوم الحدِّ يدسَع مفهوم الإحالة كذلك، فيكون بالإمكان الحديث عن إحالة المصدر وإحالة الجملة، وقد يحيل الحدُّ إلى ذات لا توصف في الواقع بل في الخيال (الغول، والعنقاء...) ⁽⁴⁶⁾.

ولأنَّ المفاد بالتعريفات هي التصورات، واللفظ المتصور قد يكون منفرداً دالاً على معنى واحد، كإنسان، ورجل...، أو قد يكون مشتركاً يتعدّد مسماه فله أكثر من معنى، كالعين المبصرة والعين الجاسوس والعين الجارية...، أو قد يكون مجازياً مما يتعدّد فيه المعنى لمسمى واحد، "فإنَّ مسمى اللفظ - يقول السنوسي - ما وُضِع له اللفظ وضعا حقيقياً لا يحتاج إلى قرينة، ومعنى اللفظ ما يعنيه المتكلم باللفظ كان مسمى له وهو المعنى الحقيقي، أو غير

مسمّى له وبينه وبين مسمّاه علاقة وهو المعنى المجازي، أو لا علاقة وهو الغلط، فإنّ الذي تعدّد في الأسد المعنى لا المسمّى، إذ مسمّاه واحد وهو الحيوان المفترس، والرّجل الشّجاع ليس مسمّى له، وإنّما هو معنّى يصحّ أن يُستعمل فيه معنى الأسد لعلاقة بينه وبين مسمّاه⁽⁴⁷⁾، أمّا "الغلط" فقد أشار إليه المتوكّل أيضا بقوله: "لا يؤثّر الخطأ في الإحالة في تركيب الجملة ولا في دلالتها، بل يظلّ محصورا في المعارف العامّة عن الواقع"⁽⁴⁸⁾، كأن تقول: "زرت الأهرامات بالعراق" خطأ لأنّ الواقع يثبت لمصر الأهرامات فيُحيل عليها، وهذا ما حمل المتوكّل على تصنيف طبيعة المحال عليه إلى: المحال عليه الأسطوري (خيال علي)، والمحال عليه الواقعي (الأهرامات)، والمحال عليه الغائب (الضمائر)، والمحال عليه لنفس الذات في عالم الواقع بأسماء مختلفة (الترادفات) نحو: "الأسد، والأسامة...)، والمحال عليه صورة ذهنية ثابتة يختلف دالها من لغة إلى أخرى، أو داخل اللغة الواحدة (اختلاف العشائر)⁽⁴⁹⁾، أمّا عن السّمات الإحالية بالإجمال فلا تعدو ثلاث ثنائيات حصرها المتوكّل في، معرّف ومنكر، ومطلق ومقيّد، وعامّ وخصّ، "تهمّ أولاهها وثانيتها علاقة المتكلمّ بالمخاطب أثناء التّخاطب، وثالثتها طبيعة المحال عليه نفسه، من حيث عمومته وخصوصه، من حيث انتمائه إلى طبقة تشمله، أو تفرّده داخل هذه الطبقة"⁽⁵⁰⁾، الأمر الذي خرج به السنوسي بعد طول تأمل قائلا: "اعلم أنّ كل معقولين لا بدّ أن يكون بينهما إحدى نسب أربع، وهي التّباين، والمساواة، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجه"⁽⁵¹⁾.

ثانيا الحجاج:

ربّما يفضّل السنوسي تسميتها بالحجج بدل القضايا التي يراها البيجوري الأنسب، لأنّ المفاد بالحجج هي التّصديقات وبالتّصديقات تُدحض الحجج عند المنازعات، والتّصورات سابقة على التّصديقات، ومبادئ الحجج هي القضايا⁽⁵²⁾، فما القضية؟

- القضية: "اللفظ المركّب المحتمل بالنظر إلى ذاته فقط الصّديق والكذب"⁽⁵³⁾، فعلى اعتبار الصّديق والكذب يخرج الإنشاء كالأوامر والنّواهي والنّداء والاستفهام والتّمني فإنّها لا تحتل صدقاً ولا كذباً لذاتها، فإن احتملت شيئاً منهما فبدلالة الالتزام⁽⁵⁴⁾ فمثلاً: "اسقني" تُقابل دلالة: "أنا عطشان" على الإخبار"⁽⁵⁵⁾، وقول خليل الله إبراهيم عليه السّلام في محاجّاته للتمرود الذي يدّعي الرّبوبيّة، ونفيها عنه، وإثباتها لله تعالى وتفردّه بها في قوله تعالى: ﴿الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ البقرة: ٢٥٨، على الأمر التّعجيزي، لأنّ هذا الدليل -يقول السنوسي- بالقياس في قوّة قوله: "أنت لا تقدر أن تأتي بالشّمس من المغرب، وكلّ من لا يقدر أن يأتي بالشّمس من المغرب فليس ربّ"⁽⁵⁶⁾، إذن الجمل الخبريّة هي الوحيدة ما يمثّل القضية عند السنوسي، وهو ما يؤيّد المتوكّل بقوله "تضمّن الجملة لقضية وبالتالي لوجه قضوي ممكن حين تكون الجملة خبريّة، أمّا الجمل الأمرية (أو الاستفهامية) فلا قضية فيها، ولا تتضمّن إلا حملاً"⁽⁵⁷⁾ أي إسناداً.

ولأنّ القضايا قوام الحجاج كما بينه السنوسي، يرى المتوكّل أنّ "طبقة القضية لا تتضمّن كلّ أصناف الجمل، وإنّما تتضمّن الجمل الخبرية الواردة في خطاب من التّمتّ الذّاتي، وليس محطّاً للاستغراب أن تخلو جمل السرد والوصف الموضوعيين من مواقف المتكلم، وحين نجد في موقع ما من الخطاب عبارة من العبارات التي تمّ عن موقف المتكلم من فحوى خطابه، فإنّ ذلك مؤشر للانتقال من نمط خطابي إلى نمط خطابي آخر، من سرد أو وصف موضوعي إلى سرد أو وصف ذاتي"⁽⁵⁸⁾، وفيما يخصّ الوظائف التداويّة الداخليّة⁽⁵⁹⁾ (المحور والبؤرة (الجديد والمقابلة)) يرى المتوكّل أنّ إسناد فروع وظيفة البؤرة يخضع لنمط الخطاب الذي تشكل الجملة أحد مكوناته، يلاحظ بوجه عام أنّ كلتا البؤرتين يمكن أن تردا في جميع أنماط

الخطابات حسب المقام والسِّياق، في حين أنّ المقابلة ترد في الخطاب الذاتي دون الخطاب الموضوعي، معنى ذلك أنّ الجمل التي تُكوّن وحدات خطاب سردي أو وصفي موضوعيين لا يمكن أن تتضمّن إلاّ بؤرة الجديد، ويُفسّر إقصاء بؤرة المقابلة من هذا النمط الخطابي أنّ هذه الوظيفة تقتضي، باعتبارها الوظيفة التي تُسند إلى المكوّن (محمول، حد، حمل كامل) الحامل للمعلومة المتنازع في ورودها، تواجد متخاطبين فعليين يحتاجان وذلك مالا يتلاءم وطبيعة الخطاب السّردي أو الوصفي المستلزم فيه الموضوعية وانحاء المتخاطبين⁽⁶⁰⁾.

أنواع القضية:

صنّف السنوسي القضايا من حيث المكوّنات، ومن حيث الكيف (الإيجاب والسلب)، ومن حيث الحكم العقلي (الموجهات)، وعلى الاعتبار الذهني، أمّا من حيث الكيف فتقسّم إلى⁽⁶¹⁾:

- 1- القضية المعدولة: "أن يكون فيها سلب حكم بنسبته مع ما أضيف إليه إيجاباً أو سلباً إلى الموضوع، كقولك: "زيد هو لا قائم"، و"زيد ليس هو لا قائم".
- 2- القضية المحصّلة: أن لا يكون فيها ذلك، كقولك: "زيد هو عالم"، و"زيد ليس هو بعالم"، و"حقيقة التّحصيل أن يكون المحمول وهو ما بعد الرّابطة ليس سلبياً والعدول أن يكون سلبياً".⁽⁶²⁾

وعلى الاعتبار الذهني تُقسّم القضية إلى⁽⁶³⁾:

- 1- القضية الخارجيّة: وهي: "ما اعتبر في صدق عنوانها وجود موضوعها في أحد الأزمنة الثلاثة، كقولك: "كل إنسان كاتب".
- 2- القضية الحقيقيّة: وهي: "ما اعتبر فيها تقدير وجوده وإن لم يوجد في زمن من الأزمنة الثلاثة"، كقولك: "العنقاء طائر"، لأنّه لا وجود له الآن.

3- القضية الذهنية: ليست بحقيقية ولا خارجية، كقولنا: "شريك الإله ممتنع" فهي قسم ثالث. ومن حيث المكونات يمكن تقسيم القضية إلى :

1- القضية الحملية: يُعرّفها السنوسي قائلا: "ما تركبت من مفردين وما في قوتها، كقولك: "زيد قائم"، "وزيد قام أبوه"⁽⁶⁴⁾، فإنه في قوّة قولك: "زيد قائم الأب، أو قام أبو زيد"، وكذلك قولك: "عمرو ضاحك" وضحك عمرو"⁽⁶⁵⁾، وإطلاق السنوسي مصطلح القوّة - وهو مصطلح كثيراً ما رددّه في مؤلّفه محطّ البحث - على الدلالة المتساوية لأكثر من تركيب مع التمثيل لها من المسائل التي ركّز عليها الوظيفيون أبحاثهم، فهي هو ذا المتوكّل يعطي تمثيلاً للقوّة الإنجازيّة، ف"حين يُميّز داخل نظرية لسانية بين القوّة الإنجازيّة الأصل والقوّة الإنجازيّة المستلزمة يصبح لزاماً عليها أن تُمثّل لهما في جهازها الواصف ضمن الخصائص التداويّة للعبارة. يمكن إرجاع آليات التمثيل المقترحة في هذا الباب إلى آيتين، يمكن أن نسميها "التمثيل المساوي" والتمثيل الموازي"⁽⁶⁶⁾، وقد مرّ بنا في تعريف السنوسي للقضية أنّ الإنشاء كالأوامر والنواهي والنداء والاستفهام والتمني لا تُعدّ قضايا، لأنّها لا تحتل صدقاً ولا كذباً لذاتها، فإن احتملت شيئاً منهما فبدلالة الالتزام⁽⁶⁷⁾، فثلاً: "اسقني" تقابل دلالة: "أنا عطشان" على الإخبار"⁽⁶⁸⁾، أي الإنشاء إذا جيء به في الحاجة فإنّه يؤوّل إلى إخبار (إنكار، تعجيز...)، وهو المراد بالقوّة الإنجازيّة المستلزمة التي يمثّل لها تمثيلاً موازياً لعدم تطابق المعنى مع سطح العبارة⁽⁶⁹⁾، أمّا الدلالة الحرفيّة التي تتساوى مع القوّة الإنجازيّة الأصل - كما مثّل لها السنوسي في تعريفه للقضية الحملية - على سطح العبارة فيُمثّل لها تمثيلاً متساوياً⁽⁷⁰⁾.

والملاحظ أيضاً من خلال تعريف السنوسي للقضية الحملية، أنّ المراد بالمفرد - كما يرى السنوسي - "ما يضاف الجملة لا ما يضاف المركّب، وإلّا كان "قائم الأب، وقام أبو زيد" غير مفردين، بل مركّبين لأنّ جزءهما يدلّ على جزء معناهما، لكنهما لما كانا غير حمليتين صحّ أن يسميا مفردين في اصطلاح النحويين"⁽⁷¹⁾، لهذا فالقضية الحملية هي الجملة الخبريّة التي تحوي

حملا واحدا، وهي التي يرى المتوكّل تسميتها بالجملة البسيطة (على أن يكون محمولها أصليا غير مشتق) ⁽⁷²⁾، ومتضمنة لإخبار، والمخولة الوحيدة للقيام بوظيفة التقييد، فهي أساس اشتقاق الجمل ⁽⁷³⁾، نحو قولك: "رأيت طفلا يشبه القمر" يحوي تقييدا واصفا للطفل مباشرة، أما قولك: "رأيت طفلا هل رأيت القمر؟"، لم يُقيد بالاستفهام وإنما بقوته الإنجازية أي بتأول (كالقمر)، ولأهمية القضية الحملية وصلتها المباشرة بالدرس اللغوي الحديث، سيأتي التفصيل في مكوناتها لاحقا.

2- القضية الشرطية: يرى السنوسي أنها "ما تركبت من قضيتين" ⁽⁷⁴⁾، ومثالها: "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود... تركبت من قولنا: "الشمس طالعة"، وقولنا: "النهار موجود"، وهما قضيتان قبل ربطهما بالشرط ⁽⁷⁵⁾، ولما كانت القضيتان اللتان تركبت منهما الشرطية تارة يُحكم بينهما بالصحة، بمعنى أنه متى صدقت الأولى منهما صدقت الثانية، وتارة يُحكم بينهما بالعناد، إما في الثبوت وإما في النفي، وإما فيهما، انقسمت الشرطية لذلك إلى ⁽⁷⁶⁾:

1- القضية الشرطية المتصلة: "ما حكم فيها بصحة إحدى القضيتين للأخرى" ⁽⁷⁷⁾، وهي إما لزومية أو اتفاقيّة، ويسمى الشرط فيهما مقدّما والجواب تالياً:

(أ) الشرطية المتصلة اللزومية: "إن كانت الصحة لموجب، ككون إحدى القضيتين سببا للأخرى، أو مسببا عنها، أو اشتراكا في سبب واحد كقولك: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، وعكسه، وكقولك: "إن كان النهار موجودا فالكواكب خفية" ⁽⁷⁸⁾، سواء أ كان السبب عقلا كقولك: "كلما كان هذا إنسانا، كان حيوانا"، أم شرعا كقولك: "كلما زالت الشمس، دخل وقت الظهر"، أم عادة كقولك: "كلما لم يكن ماء لم يكن نبات" ⁽⁷⁹⁾ من الكون العام، ولأن الشرط لا بدّ فيه من ترتيب خاص لعناصره حتى يُؤدّي وظيفة التقييد، أي تقييد المقدّم (الشرط) للتالي (الجواب)، فإن الإخلال بهذا الترتيب وفق مبدأ الترتيب العاكس إذ "تخضع المكونات - كما لاحظ المتوكّل وغيره- لمبدأ الترتيب العاكس حين يرد

ترتيبها عاكسا بكيفية من الكيفيات للفحوى الدلالي للعبارة التي تتضمنها، ويظهر هذا المبدأ في الجملة الشرطية التي تنزع -حسب ما أشار إليه كرينبرك - إلى أن تتقدم الجملة الرئيسية نحو: "إذا أردت أن تنجح وجب أن تجتهد"، أو "من اجتهد نجح"، والفرق واضح بين هاتين الجملتين وبين قولنا: "وجب أن تجتهد إذا أردت أن تنجح"، و"نجح من اجتهد".⁽⁸⁰⁾

(ب) الشرطية المتصلة الاتفاقية: "إن كانت الصّحة بين القضيتين في الصّدق بغير موجب كقولك: "إن كانت الشمس طالعة، كان الإنسان ناطقا"⁽⁸¹⁾، أي اتفق أن صدقت إحداهما مع صدق الأخرى في الوجود عقلا، أو شرعا، أو عادة إذ لا علاقة بينهما أصلا، ومثل هذا موجود كثيرا كقوله تعالى ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ آل عمران: ١٥٤، وكقوله عليه الصّلاة والسّلام في صهيّب رضي الله تعالى عنه: "لو لم يخف الله لم يعصه"، وهو كثير في كتاب الله العزيز وفي الكلام في مخاطبة الناس"⁽⁸²⁾.

2- القضية الشرطية المنفصلة: "ما حكم فيها بالتنافر بين القضيتين، فإن كانت في الصّدق والكذب معا

سميت منفصلة حقيقة، وهي مركبة من النقيضين كقولك: "إما أن يكون الموجود قديماً، وإما أن يكون حادثاً"⁽⁸³⁾

ومن حيث الحكم العقلي تنقسم القضايا الموجّهات إلى قسمين، الضروريات (الفعليّات⁽⁸⁴⁾) والممكنات متقابلة، والدوام والمطلقات متقابلة⁽⁸⁵⁾، ومجموعها كما أحصاها السنوسي: "تسعة عشر، كلّها -يقول السنوسي -مستعملة محتاج إليها، إلا أنّها لا تسمى في الاصطلاح موجّهة إلا عند التصريح باللفظ الدال على كيفية النسبة"⁽⁸⁶⁾، أي بوجود وحدات معجمية دالة على مادة القضية نحو "دائماً، بالضرورة، لا بالضرورة، وقتاً ما، حين، مادام، كل، بعض، لا شيء، يجب، ينبغي، يبدو...))، وسيأتي تصنيف المتوكل لتلك الدوال⁽⁸⁷⁾ عند الحديث عن الجهة أحد عناصر القضية، أما الضروريات المطلقة والمقيّدة بغير محمول فهي⁽⁸⁸⁾:

- 1- الضرورية المطلقة: "وهي ما يجب محمولها لموضوعها ما دامت ذاته، كقولنا: "كل إنسان حيوان بالضرورة".
 - 2- المشروطة العامة: "وهي ما يجب محمولها لموضوعها ما دام موصوفا بالوصف الذي عبّر به عنه، من غير تقييد بنفي الدوام"، كقولنا: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً".
 - 3- المشروطة الخاصة: وهي مثل المشروطة العامة لكن مع التقييد بنفي الدوام، بحسب ذات الموضوع عند تجرّده من الوصف الذي قيّد به الضرورة، كقولنا: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً".
 - 4- الوقتية المطلقة: وهي ما يجب محمولها لموضوعها في وقت معين من غير تقييد بعدم الدوام، كقولنا: "كل كاتب متحرك الأصابع وقت الكتابة".
 - 5- الوقتية: وهي ما يجب محمولها لموضوعها في وقت معين إن قيّد بعدم الدوام باعتبار ذات الموضوع عند مفارقة الوقت المعين⁽⁸⁹⁾: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة وقت الكتابة لا دائماً".
 - 6- منتشرة مطلقة: كالوقتية إلا أنّ الوقت فيها غير مُعين موصوفة بالإطلاق، نحو قولك: "كل إنسان ميّت بالضرورة وقتاً ما".
 - 7- منتشرة: كالوقتية إلا أنّ الوقت فيها غير مُعين، وغير موصوفة بالإطلاق، نحو قولك: "كل إنسان ميّت بالضرورة وقتاً ما لا دائماً".
- "أما الدوام مطلقها ومقيدها فيضمّ ثلاث قضايا"⁽⁹⁰⁾ :
- 1- الدائمة المطلقة: وهي ما يدوم محمولها لموضوعها بحسب ذاته، كقولنا: "من جوزي بدخول الجنة، فهو منعمٌ دائماً"⁽⁹¹⁾.
 - 2- العرفية العامة: "إن دام المحمول بدوام الوصف الذي عبّر به عن الموضوع، من غير تقييد بنفي الدوام بحسب الذات" نحو: "كل إنسان ميّت بالإطلاق العام"⁽⁹²⁾.

3- العرفية الخاصة: "إن دام المحمول بدوام الوصف الذي عرِّب به عن الموضوع، بتقييد بنفي الدوام بحسب الذات" (93) نحو: "كل إنسان ميّت لا دائماً".

أما الممكنات في مقابل الضروريات فيدخل فيها خمس قضايا:

1- الممكنة العامة: هي "التي أريد بها أن نسبتها غير ممتعة أعم من أن تكون نسبتها ضرورية أو دائمة أو غيرها" (94)، كقولنا: "كل إنسان كاتب" بالإمكان العام، أو "لا شيء من الإنسان بكاتب" بالإمكان العام، وكقولنا: "كل إنسان حيوان" بالإمكان العام.

2- الممكنة الخاصة: هي "التي أريد بها أن نسبتها غير ممتعة، ونقيض نسبتها أيضا غير ممتنع، فلا ضرورة فيهما معا، بل كلا النسبتين أمر ممكن ثبوته ونفيه، كقولنا: "كل إنسان كاتب" بالإمكان الخاص" (95).

3- الممكنة الوقتية: هي "التي قيّد إمكانها بوقت معين، كقولنا: "كل إنسان فهو حي بالإمكان العام وقت مفارقة الروح له".

4- الممكنة الدائمة: "التي قيّد إمكانها بالدوام، كقولنا: "كل جرم فهو معدوم بالإمكان دائما".

5- الممكنة الحينية: "التي قيّد إمكانها بحين وصف الموضوع، كقولنا: "كل آكل للفتات له عادة، فهو جائع بالإمكان حين هو آكل" (96).

أما المطلقات التي هي مقابلة للدوام فيدخل فيها أربع قضايا:

1- المطلقة: هي "التي أريد بها مجرد كون نسبتها فعلية، من غير تعرض لضرورة ولا لدوام ولا لسلبهما،" (97) كقولنا: "كل إنسان فهو ميّت" بالإطلاق العام.

2- الوجودية اللادائمة: مثل المطلقة في إرادة أن النسبة فعلية مع التعرض لنفي دوامها (98) كقولنا: "كل إنسان فهو ميّت لا دائماً".

3- الوجودية اللاضرورية: مثل المطلقة أيضا مع التعرض لكون النسبة غير ضرورية، أو غير واجبة عقلا، كقولنا في المثال بعينه (99) "كل إنسان فهو ميّت لا بالضرورة".

4- الحينية المطلقة: هي التي قيّد إطلاقها، أي نسبتها الفعلية بحين وصف الموضوع⁽¹⁰⁰⁾، كقولنا: كل كاتب فهو متحرّك الأصابع بالإطلاق حين هو كاتب".

هذه الموجّهات يقسّمها السنوسي إلى بسيطة، "وهي ما ليس في آخرها التقييد بنفي الدوام، أو نفي الضرورة، أو خصوص الإمكان، وإلى مركّبة وهي ما فيها التقييد بأحد الثلاثة، ونفي الدوام يدلّ على مطلقة عامّة، ونفي الضرورة يدلّ على ممكنة عامّة، والإمكان الخاصّ يدلّ على ممكنتين عامتين، فكلّ مركّبة فيها موجّهتان، متّفقتان في الكم، مختلفتان في الكيف"⁽¹⁰¹⁾، والموجهة الواحدة تحمل حملا واحدا، وبذلك تكون المركّبة منها تحوي حملين كما يرى المتوكّل في المركّبة، وهي: "كلّ جملة كان أحد حدودها جملة، أو كان أحد حدودها يتضمّن جملة"⁽¹⁰²⁾، والجملة المركّبة تشكّل نوعا من الجمل المعقّدة التي تتضمّن أكثر من حمل واحد كما لاحظ المتوكّل، والتي تحدّد في مقابل الجمل البسيطة التي تُقابل القضية الحملية كما مرّ بيانه، والتي تنفرع بدورها إلى جملة مشتقة وجملة مركّبة وجملة كبرى على اعتبار أنّ المحمول في الجملة البسيطة غير مشتق⁽¹⁰³⁾.

مكوّنات القضية الحملية: تتكوّن القضية الحملية من:

أ- المحمول: وهو المحكوم به في القضية⁽¹⁰⁴⁾، نحو "قام" و"قائم" في قولك: "زيد قائم" و"قام زيد"، ويبدو أنّ السنوسي قد ركّز في مختصره على المحمول الغير فعلي دون المحمول الفعلي الذي أشار إليهما المتوكّل بشكل دقيق، مميّزا بينهما وبين خصائصهما، فالمحمول الفعلي معلوم وهو الفعل، أمّا المحمول الغير الفعلي فهو الخبر، وكلّ محمول ينتمي إلى مقولة الاسم أو مقولة الصّفة أو مقولة الظرف⁽¹⁰⁵⁾، نحو: "بكر طفلٌ صغيرٌ"، و"بكر نائمٌ"، و"بكر في الغرفة".

ب- الموضوع: وهو المحكوم عليه في القضية⁽¹⁰⁶⁾، فلو قلت: "كلّ إنسان حيوان أو بعض الحيوان إنسان، فإنّ "الإنسان" في المثال الأوّل، و"الحيوان" في المثال الثاني هما الموضوع إذ عليهما وقع

الحكم⁽¹⁰⁷⁾ في القضايا المسورة، أي التي يدخل على موضوعها السور⁽¹⁰⁸⁾، والسور كما يرى السنوسي " اللفظ الدال على كمية الأفراد، ولما كان المقصود من القضية الحملية أن يحكم بحقيقة محمولها على ماصدق عليه موضوعها من متعدّد أو متحد، لا أن يحكم بأفراد المحمول على الموضوع، كان الجواب في السور أن يدخل على ماله أفراد يصح أن تكون مقصودة بالحكم وهو الموضوع الكلي، فإذا دخل السور على ماله أفراد إلاّ أنّها غير مقصودة في الحكم، وهو المحمول الكلي، أو دخل على مالا أفراد له أصلا وهو الجزئي موضوعا كان أو محمولا، فقد انخرّف السور عن موضعه اللاتق به، ووجب أن تسمّى القضية التي انخرّف السور فيها عن محلّه منحرفة⁽¹⁰⁹⁾، وعدد ما يتصوّر في ذلك من القضايا مائة واثنان عشرة قضية"⁽¹¹⁰⁾، ومعنى انحراف السور عن موضعه خروجه عن التداول الذي عبّر عنه السنوسي هنا بـ"كان الواجب في السور...، فلا يُقال مثلا: ليس كلّ زيد بعض عمرو"⁽¹¹¹⁾، فـ"زيد" و"عمرو" ممّا لا يقبل السور إلاّ في سياقات خاصّة، كأن يقال: " كلّ زيد في القسم ناجح"، على أن يتعدّد اسم "زيد في القسم (أكثر من واحد).

أمّا عن "الموضوع" في القضايا الغير مسورة من مثل: "زيد قائم"، أو "قائم زيد"، فـ"زيد الموضوع قدّمته أو أخرته لأنّه المحكوم عليه، و"قائم" هو المحمول تقدّم أو تأخر لأنّه المحكوم به"⁽¹¹²⁾، وهو الأمر الذي لاحظته المتوكل في "المكوّن المتصدّر في التراكيب من قبيل: "الضيوف قدموا"، فهو أجدر-على لسان المتوكل- أن يُعدّ مبتدأ من أن يُعدّ فاعلا... لأنّ المكوّن المتصدّر مكوّن خارجي، يدلّ على ذلك إمكان وروده من قبيل الأدوات الصّدور بخلاف غيره (الضيوف هل قدموا؟، الضيوف إن قدموا استقبلناهم بحفاوة...)، أمّا الفعل والضمير فيشكّلان جملة قائمة الذات... وربّما كان هذا سمة للعربية الفصيحة المعاصرة... فانتقل من مكوّن خارجي إلى حدّ فاعل، وأصبح الضمير الفاعل بفعل انزلاق المبتدأ وأخذة الوظيفة الفاعل مجرد علامة مطابقة"⁽¹¹³⁾، والرأي عندي أن يُعدّ "الضيوف" فاعلا مقدّما للاهتمام على

رأي النحاة، وأن يُسمى مسندا إليه أي موضوعاً حتى يزول مثل هذا الإشكال، فكلُّ من الفاعل والمبتدأ مسند إليه.

ج- الرّابط: يحصره السنوسي في "اللفظ الدّال على النّسبة بين المحمول والموضوع"⁽¹¹⁴⁾، وكل قضية لا بدّ فيها من حصول ربط بين طرفيها، سواءً أكانت حملية أم شرطية⁽¹¹⁵⁾، فلفظة "هو" في قولك: "زيد هو قائم" يرى السنوسي تسميتها رابطة، "لأنّه لا معنى لها إلاّ الدلالة على نسبة المحمول إلى الموضوع بالإيجاب أو السلب، إلا أنّ هذه الرابطة - في رأي السنوسي - كثيراً ما تُحذف في اللغة العربية⁽¹¹⁶⁾ اكتفاءً بالإعراب والرّبط اللفظي، وتسمى الحملية عند حذف الرابطة ثنائية، وعند التصريح بها ثلاثية، وعند التصريح معها بالجهة رباعية، ولا تسمى عند التصريح مع ذلك بالسور⁽¹¹⁷⁾ نحاسية، إذ ليس معنى السور لازماً في القضايا، بدليل أن الشخصية⁽¹¹⁸⁾ لا تقبل معنى السور بخلاف معنى الجهة ومعنى الرابطة، فإنهما لازمان لكلّ قضية، كموضوعها ومحمولها"⁽¹¹⁹⁾، فاللغة العربية إذن تُعبّر عن الرّابط لفظاً كما تمّ بيانه (هو)، وأحياناً اكتفاءً بالإعراب والرّبط اللفظي (التطابق)، لهذا صنّف د. تمام حسن الرّبط من القرائن اللفظية⁽¹²⁰⁾ المسهمة في التعليق بوصفه معنى شاملاً لأصناف الرّبط، أمّا الرّبط عند المتوكل فيلهمه في "علاقة التطابق في العربية الفصحى كما هو معلوم بين المحمول والموضوع فاعله بغض النظر عن وظيفة هذا الموضوع الدلالية ووظيفته التداولية، ويتمّ التطابق بالنظر إلى الشّخص والجنس دون العدد (حضر الضيف، حضر الضيفان، حضر الضيوف)، فثلاً يرى المتوكل "إمكان اعتبار الضمير في التراكيب الاشتغالية التي من قبيل "هندا عشقها خالد" مجرد علامة تطابق بين الفعل والمفعول به المتقدم عليه - المشتغل عنه في اصطلاح النحاة - على اعتبار أنّ هذا المكوّن مبتدأ خضع لظاهرة الامتصاص داخل الحمل"⁽¹²¹⁾، ف"هنداً" وظيفتها الدلالية "مفعول به"، أمّا وظيفياً (تداولياً) فوظيفتها "مسند إليه".

د-الجهة: وهي "اللفظ الدال على كيفية النسبة"⁽¹²²⁾ بالضرورة أو بالدوام مطلقين أو مقيدتين بغير المحمول أو مقابليهما كذلك (الضروريات والممكنات متقابلة، والمطلقات والدوام متقابلة)، والقضية عند السنوسي لا تسمى في الاصطلاح موجّهة، إلاّ عند التصريح باللفظ الدال على كيفية النسبة الذي قد يكون موافقا لمادة القضية، وهي كيفية نسبتها في نفس الأمر فتكون القضية الموجّهة صادقة، كقولنا: "الله تعالى عالم بالضرورة"، أو كاذبة كقولنا: "المؤمن مخد في الجنة بالضرورة"⁽¹²³⁾، فاللغة العربية كغيرها من اللغات تسخر لتحقيق الجهة وسائل لغوية مختلفة، ف"بالضرورة" لفظ دال على الجهة، وهي الصفة التي تربط الموضوع (الله تعالى، والمؤمن) بالمحمول (عالم، ومخد...). وما يحاكيها وظيفة، وعليه صنّف المتوكّل الوسائل اللغوية المعينة على تحديد الجهة إلى وسائل معجمية، فترد في شكل لواحق ظرفية⁽¹²⁴⁾ (ظرف، جمل...)، وإلى وسائل نحوية تكون إما أدوات (إنّ، قد...)، أو لواحق فعلية كنوني التوكيد، أو صيغا كصيغ التعجب⁽¹²⁵⁾، أو أفعالا معلومة (يستطيع، يجب، ينبغي...)⁽¹²⁶⁾.

قد يُعوض الفعل الوجيهي بلاحق من معناه، ف"أظنّ" مثلا يُعوض بـ"في نظري"، وهذه العملية غير ممكنة في الاستعمال الوصفي لهذه الأفعال، فلا يمكن مثلا تعويض "يظنّ" في قولك: "يظنّ بكر أنّ خالدا سينجح في مهمته" بـ"في نظري..."، وعلى هذا الاعتبار لا يجوز توارد "ظنّ" والأحق الوجيهي في الجملة نفسها لتحقيق وجهية الفعل "ظنّ"، أي: "في نظري... أظنّ"، وإلاّ كان حشوًا ومصدر تناقض⁽¹²⁷⁾، أما عن نفي الفعل الوجيهي فيرى المتوكّل أنّ نفيه "نفيًا ضعيفًا للفحوى القضوي حيث تترادف: "لا أظنّ أنّ بكرًا يكتب الشعر، و"أظنّ أنّ بكرًا يكتب الشعر"، ترادفا شبه تام، المنفي في الجملتين مع الفحوى القضوي (ككتابة بكر الشعر)، أي الاحتمالان (الكتابة وعدمها) واردة، إلاّ أنّ نفيه في الجملة الأولى (أظنّ...) أضعف منه في الجملة الثانية (لا أظنّ...)، هذه الخاصية غير واردة حين يُستعمل الفعل "ظنّ" استعمالًا وصفيًا⁽¹²⁸⁾، فلا ترادف بين (لا يظنّ... ويظنّ) دليله التعقيب الإضرابي (لا أظنّ بكرًا يكتب

الشعر، إنما يؤلف قصصاً⁽¹²⁹⁾، وعليه كانت القضية الممكنة التي تحمل في طياتها معنى الإثبات والنفي معاً قضية مركبة معنوياً إن صح التعبير، سواءً وافق الفعل الوجهي فيها القضية أم خالفها (أظنّ = (+) أي موافق) أو (-) أي مخالف، ولا أظنّ = (+) أي مخالف أو (-) أي موافق، وما بقي من الموجّهات يُعدُّ من البسائط عند السنوسي، "وإنما كانت الممكنة الخاصة⁽¹³⁰⁾ مركبةً - يقول السنوسي - لأنها دلّت على أنّ نسبة ثبوت مجموعها لموضوعها ممكن، ونسبة نفيه عنه ممكن، ففيها إذن ممكنتان عامتان، وأمّا البسائط فباقي من الموجّهات وهي اثنتا عشرة، وهي التي ذكرنا - على لسان السنوسي - التناقض بينها، وكلّ واحدة منها لا تتعرّض إلا لبيان جهة نسبتها الموافقة فقط بخلاف المركبات، فإنها تتعرّض لجهة نسبتها الموافقة، ووجهة نسبتها المخالفة، ففي كلّ موجّهة مركبة موجّهتان، موجبة وسالبة إحداهما موافقة لكيفها المصرّح به فيها، والأخرى مخالفة لكيفها المصرّح به فيها"⁽¹³¹⁾.

إذن معنى الجهة عند السنوسي الوجوب أو الاستحالة أو الجواز، وهي أقسام الحكم العقلي المتفرّعة عنه⁽¹³²⁾، أمّا الجهة عند المتوكّل فتتمثّل في الجهتين السوريتين، الاستغراق والاستمرار، وتحقّق أيضاً عنده في مفهوم الوجه الذي يُحدّد في النحو الوظيفي بأنه "ما يُعبر عن موقف المتكلم، من العلاقة التي تربط بين تحقّق الواقعة وأحد المشاركين فيها (علاقة قدرة...، علاقة وجوب...)، ومن تحقّق العلاقة نفسها بالنظر لمعارفه عن أنماط الوقائع وما يضبط تحقّقها من قواعد اجتماعية وشرعية وغيرها، ومن صدق أو كذب القضية التي يتضمنها خطابه"⁽¹³³⁾، هذه الوجوه يمكن أن ترد في أية طبقة من طبقات الجملة، أي هناك وجه محمولي وهو الوجه المتصل دلالةً بالمحمول (الفعل) نحو: "يستطيع خالد أن يؤلف قصة"، فلاستطاعة واقعة على فعل التّأليف، ووجه حملي وهو ما يدخل على الجملة بكل عناصرها، كدخول الوجوب على الجملة بعد "يجب أن" في قولك: "يجب أن تراجع دروسك قبل الامتحان"، ووجه قضوي⁽¹³⁴⁾ يبيّن موقف المتكلم من القضية نحو: "أظنّ أنّ الامتحان سيكون

سهلاً"، ولا يمكن لهذا القبيل من الجمل أن يُعدَّ جملةً مركّبةً، نواتها الفعل الوجهي (أظنّ...) والمحمول الذي يواكبه، فهذا الضرب من الجمل البسيطة مكوّن من قضيّة واحدة، أي حمل واحد، ومحمول واحد، وفعل وجهي محمولي وحمل وقضوي⁽¹³⁵⁾.

الملاحظ أنّ الجهة عند المتوكّل على مصطلحين، الجهة والوجه إذا تعلق الأمر بالخصّص الحلمي الذي يحوي الجهة (الاستغراق) (جلس يؤلّف..) والاستمرار (مازال...))، والزمن، والوجه (يجب ينبغي، يجوز، يُمنع...))، وعلى مصطلح واحد هو "الوجه" إذا تعلق الأمر بالخصّص القضوي الذي يحوي الوجوه الثلاثة، الوجه المعرفي، والوجه الإرادي، والوجه المرجعي⁽¹³⁶⁾، لهذا صنّف المتوكّل الجهات المتحقّقة صرفياً في اللغة على شكل التّقابلات الآتي ذكرها:

- 1- وسائل صرفية للدلالة على السّمات الداخليّة المرحليّة التّالية، تامّ (رَسَمَ...))، غير تامّ (شروع) (شرع يكتب... مقارنة (أوشك أن يصل...)) دخول في الواقعة (لما يصل...))⁽¹³⁷⁾
- 2- وسائل صرفية للدلالة على السّمات الخارجيّة السّورية، وهي "مستمر (مازال...))، ومستغرق (كل...))، وترصد عبارات ظرفيّة: "تدرّجياً، كالعادة، مرارا وتكرارا"⁽¹³⁸⁾، ولقد فصل السنوسي القول في معنى السّور، فسور السّلب الكلي "لاشيء ولا واحد" وما في معناهما كقولك: "لاشيء من الجرم بقديم، ولاشيء من الجائر بغني عن الفاعل"، ونحو ما في الحديث: "لاشخص أغير من الله"⁽¹³⁹⁾، وسور الإيجاب الجزئي "بعض وواحد" كقولك: "بعض الذات جرم، وواحد من الصفات عرض"، وسور السلب الجزئي "ليس كل"، و"بعض.. ليس"، و"ليس... بعض" نحو قولك: "ليس كل حيوان إنساناً"، وبعض الحيوان ليس إنساناً، وليس بعض الحيوان إنساناً"، وقد يستعمل هذا الأخير للسّلب الكلي كقولك: "ليس بعض الحيوان حجراً"، أي "لاشيء من بعضه بحجر"، وسور الإيجاب الكلي في المتّصلة "كلّها ومهما"، وفي المنفصلة "دائماً"، وسور السّلب

الكلي فيهما "ليس ألبتة"، وسور الإيجاب الجزئي "قد يكون"، وسور السلب الجزئي "ليس كلهما"، و"ليس دائماً" و"قد لا يكون"، والإهمال بإطلاق "إن" و"لو" و"إذا" في المتصلة، وإما في المنفصلة، نحو قولك في الموجبة المتصلة: "إذا كان الشيء حيواناً كان إنساناً" وفي السالبة المتصلة: "ليس إذا كان الشيء حيواناً كان إنساناً، أمّا في الموجبة المنفصلة فثالها قولك: "إمّا أن يكون الشيء حيواناً، وإمّا أن يكون إنساناً" وفي السالبة المنفصلة قولك "ليس إمّا أن يكون الشيء حيواناً، وإمّا أن يكون إنساناً"، والمقصود بالإهمال عدم الاستعمال.⁽¹⁴⁰⁾

هذه إذن أبرز السمات التداولية في منهج السنوسي في مختصره، التي وافقت كثيراً أفكار الوظيفيين المحدثين من مثل المتوكّل في تحليله لعناصر الجملة (الحد، الإحالة، القضية، القوة الإنجازية الأصل والمستزمنة.. وهلم جرا) التي نرجو من خلالها، أن نكون قد أصلنا للمنهج الوظيفي في فكر السنوسي في هذا المؤلف.

قائمة المصادر والمراجع:

- السنوسي محمد بن يوسف شرح المختصر في علم المنطق السنوسي حاشية إبراهيم البيجوري، الطبعة الأولى، مطبعة التّقدم العلميّة (مصر)، 1321هـ.
- العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ب.ط، دار الريّان للتراث، 1986.
- المتوكّل أحمد، آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، الطبعة الأولى، دار الهلال العربيّة، 1993.
- المتوكّل أحمد، انخطاب وخصائص اللغة العربيّة - دراسة في الوظيفة والبنية والنمط- الطبعة الأولى، دار الأمان (الرباط)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، الدار العربيّة للعلوم والنشر (لبنان)، 2010م.

- المتوكّل أحمد، الوظائف التداويّة في اللّغة العربيّة، الطّبعة الأولى، دار الثقافة (الدار البيضاء)، 1985.
- المتوكّل أحمد من قضايا اللّغة في اللّسانيات الوظيفيّة: بنية الخطاب من الجملة إلى النصّ، ب.ط، دار الأمان (الرباط).
- المتوكّل أحمد من قضايا اللّغة في اللّسانيات الوظيفيّة: بنية المكوّنات أو التّمثيل الصّرفي التركيبي، ب.ط، دار الأمان (الرباط).
- حسان تّمام، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، الطّبعة الرّابعة، عالم الكتب، 2004.
- نويهض عادل معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، الطّبعة الثّانية، مؤسسة نويهض الثقافيّة للتّأليف والترجمة والنّشر، بيروت (لبنان)، 1980م.
- موقع إلكتروني:

<http://ar.wikipedia.org/wiki/متوكّل>

الهوامش

(¹) "المقصود بالمنحى الوظيفي العربي هو التّوجه اللّساني الذي يتّخذ نظرية النّحو الوظيفي إطاراً عامّاً له، والفكر اللّغوي العربي نحواً وبلاغة وأصول فقه وتفسيراً أصولاً معادّة قراءتها"، المتوكّل أحمد، الخطاب وخصائص اللّغة العربيّة -دراسة في الوظيفة والبنية والنّظم-، الطّبعة الأولى، دار الأمان (الرباط)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، الدّار العربيّة للعلوم والنّشر (لبنان)، 2010م ص:85.

(²) د.أحمد المتوكّل لغويٌّ مغربيٌّ مشهور رائد النّحو الوظيفي في العالم العربي، نقل نظريّة النّحو الوظيفي إلى المغرب بداية الثّمانينات ليقوم باستنباتها بدايةً، فتأصيلها، فالإسهام في تطويرها، له مؤلفات عديدة في محورين اثنين، محور العلاقة بين الفكر اللّغوي القديم والدّرس اللّغوي الحديث، والمحور الثّاني وصف وتفسير ظواهر اللّغة العربيّة من منظور نظريّة النّحو الوظيفي، وإمكان توظيف هذه النظرية في مجالات أخرى غير مجال وصف اللّغات، كما يسمّى بالمجالات القطاعية، والمقصود بها ديداكتيك تعليم اللّغات وتحليل النصوص على اختلاف أنماطها والاضطرابات اللّغوية التّفسية إلى غير ذلك من القطاعات. ينظر: متوكّل <http://ar.wikipedia.org/wiki/متوكّل>

(3) ينظر: نويهض عادل، أعلام الجزائر -من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر-، الطبعة الثانية، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت (لبنان)، 1980م ص: 180-181.

(4) السنوسي محمد بن يوسف، شرح المختصر في علم المنطق، الطبعة الأولى، مطبعة التقدم العلمية (مصر)، 1321هـ (ش) ص: 18.

(5) المصدر نفسه (ش) ص: 20.

(6) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 17.

(7) المصدر نفسه (ش) ص: 17.

(8) المصدر نفسه (ش) ص: 18.

(9) المصدر نفسه (ش) ص: 68.

(10) ينظر : المصدر نفسه (ش) ص: 17-18.

(11) ينظر : شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 23.

(12) ينظر : المصدر نفسه (ش) ص: 23-26.

(13) المصدر نفسه (ص) ص: 27.

(14) المصدر نفسه (ص) ص: 25-26.

(15) ينظر : المصدر نفسه (ش) ص: 27.

(16) شرح المصدر نفسه (ش) ص: 29.

(17) المصدر نفسه (ش) ص: 39.

(18) ينظر : شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 68.

(19) المصدر نفسه ص: 68.

(20) ينظر : المتوكّل أحمد، من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصّرفي التركيبي، ب.ط، دار الأمان (الرباط)، ص: 127.

(21) ينظر : المصدر نفسه: 124.

(22) ينظر : المصدر نفسه: 130، 127، 126، 125.

(23) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 46.

(24) من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 165.

(25) شرح المختصر في علم المنطق (ص) ص: 52-53.

(26) شرح المختصر في علم المنطق (ص) ص: 56.

- (27) المصدر نفسه ص: 55.
- (28) المصدر نفسه ص: 65.
- (29) المصدر نفسه، ص: 165 .
- (30) المصدر نفسه ص: 71.
- (31) المصدر نفسه ص: 165.
- (32) المصدر نفسه ص: 165.
- (33) من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكوّنات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 148.
- (34) من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكوّنات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 165.
- (35) ينظر: شرح المختصر في علم المنطق ص: 49-50.
- (36) المصدر نفسه ص: 49-50.
- (37) ينظر : من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكوّنات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 182-184.
- (38) يذكر السنوسي مصطلح التداول بمعنى الاستعمال عند حديثه عن استعمال "ماهو"، ف "من الألفاظ المتداولة في هذا الموضوع عند أهل المنطق "المقول في جواب ماهو"، "المقول في طريق ماهو"، "الداخل في جواب ماهو"، وأما قولهم: "المقول في جواب ماهو"، فعناه "المحمول في جواب ماهو، فلفظ المحمول والمقول مترادفان في اصطلاح أهل هذا الفن....فليكن على ذكرك معاني هذه الاصطلاحات فهي متداولة بينهم كثيرا"، ينظر شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 56.
- (39) نقل المتوكل عن "ديك تميزه بين إحالة البناء وإحالة التّعيين ؛ ففي إحالة البناء "يستعمل المتكلم الحدّ ليتيح للمخاطب أن يبني الذات للحدّ، وأن يدرج بالتالي الذات في نموذجه الذّهني" نحو: "اشتريت كتابا البارحة"، أما في إحالة التّعيين فنقول: "بدأت أقرأ ذلك الكتاب اليوم"، بأيّ أن "يستعمل المتكلم الحدّ ليتيح للمخاطب أن يتعرّف على الذات". ينظر: من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكوّنات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 134.
- (40) من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكوّنات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 134، 139، 173.
- (41) ينظر: المصدر نفسه ص: 134، 139، 173.
- (42) ينظر: من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكوّنات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 135، و ينظر: المتوكل أحمد، من قضايا اللغة : بنية الخطاب من الجملة إلى النصّ، ب. ط، دار الأمان (الرباط) ص: 36-37.
- (43) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 68-70.
- (44) من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكوّنات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 133.
- (45) المصدر نفسه ص: 132.

- (46) ينظر : المصدر نفسه ص:132-133.
- (47) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص:45.
- (48) ينظر : من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصّري التركيبي ص:133-134
- (49) ينظر : المصدر نفسه ص:139-141.
- (50) المتوكّل أحمد، الخطاب وخصائص اللغة العربية -دراسة في الوظيفة والبنية والنمط-، الطبعة الأولى، دار الأمان (الرباط)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، الدار العربية للعلوم والنشر (لبنان)، 2010، ص:86.
- (51) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص:50-51.
- (52) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص:68.
- (53) المصدر نفسه (ص) ص:71-72.
- (54) ينظر: المصدر نفسه (ش) ص:72.
- (55) ينظر: المصدر نفسه ص:72.
- (56) ينظر: شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص:72.
- (57) ينظر : من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصّري التركيبي ص:76.
- (58) من قضايا اللغة :بنية الخطاب من الجملة إلى النص، ص:151.
- (59) في النحو الوظيفي تُسند وظيفة البؤرة إلى المكوّن الحامل للمعلومة الأكثر أهمية والأكثر بروزا في الجملة، وبؤرة الجديد تسند إلى المكوّن الحامل للمعلومة التي يجهلها المخاطب، وبؤرة المقابلة تسند إلى المكوّن الحامل للمعلومة التي يشكّ المخاطب في ورودها أو التي يتكر المخاطب ورودها، أما وظيفة المحور فتسند إلى المكوّن الدال على ما يشكّل محطّ الحديث داخل الحمل (الإسناد)، ينظر: المتوكّل أحمد، الوظائف التداولية في اللغة العربية، الطبعة الأولى، دار الثقافة (الدار البيضاء)، 1985، ص:28-29، 69.
- (60) من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية : بنية الخطاب من الجملة إلى النص ص:30.
- (61) ينظر: شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص:121.
- (62) شرح المختصر في علم المنطق (ص) ص:120.
- (63) المصدر نفسه، ص:107.
- (64) المصدر نفسه، ص:72.
- (65) ينظر : المصدر نفسه (ش) : 73.
- (66) الخطاب وخصائص اللغة العربية -دراسة في الوظيفة والبنية والنمط- ص:52.
- (67) ينظر: شرح المختصر في علم المنطق (ص) ص:72.

- (68) ينظر: المصدر نفسه ص: 72.
- (69) ينظر: الخطاب وخصائص اللغة العربية -دراسة في الوظيفة والبنية والنمط-: ص53.
- (70) ينظر: المصدر نفسه ص: 54.
- (71) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 73.
- (72) ينظر من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي ص: 229، و ينظر: من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية البنية الخطاب من الجملة إلى النص ص: 151-152.
- (73) ينظر من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي ص: 151، و ينظر: من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية البنية الخطاب من الجملة إلى النص ص: 209.
- (74) ينظر: شرح المختصر في علم المنطق (ص)، ص: 72-73.
- (75) ينظر: المصدر نفسه (ش) ص: 73.
- (76) ينظر: المصدر نفسه (ش) ص: 73-74.
- (77) المصدر نفسه (ص)، ص: 74.
- (78) المصدر نفسه (ص)، ص: 74.
- (79) ينظر: المصدر نفسه، (ش) ص: 74.
- (80) ينظر من قضايا اللغة بنية النص من الجملة إلى النص ص: 245-246.
- (81) شرح المختصر في علم المنطق (ص)، ص: 74.
- (82) ينظر: المصدر نفسه، (ش) ص: 75.
- (83) المصدر نفسه (ص)، ص: 76.
- (84) المصدر نفسه، (ش) ص: 146.
- (85) ينظر: المصدر نفسه، (ش) ص: 91.
- (86) ينظر: المصدر نفسه، (ش) ص: 94.
- (87) ينظر من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي ص: 35-36.
- (88) ينظر: شرح المختصر في علم المنطق، (ش) ص: 91-92.
- (89) ينظر شرح المختصر في علم المنطق (ص) ص: 87.
- (90) ينظر المصدر نفسه (ش) ص: 92.
- (91) المصدر نفسه ص: 88.
- (92) ينظر: المصدر نفسه (ص)، ص: 88.

- (93) ينظر : المصدر نفسه (ص)، ص:88.
- (94) ينظر المصدر نفسه (ش) ص:93.
- (95) ينظر : شرح المختصر في علم المنطق (ش):93.
- (96) ينظر: المصدر نفسه (ش) ص:93.
- (97) ينظر: المصدر نفسه (ش) ص:93.
- (98) ينظر : المصدر نفسه (ش) ص:93.
- (99) ينظر : المصدر نفسه (ش) ص:94.
- (100) ينظر المصدر نفسه (ش) ص:94.
- (101) من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصري التركيبي ص:
- (102) من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: من الجملة إلى النص ص:73.
- (103) ينظر : المصدر نفسه ص:210.
- (104) ينظر: شرح المختصر في علم المنطق (ص)، ص: 81-82.
- (105) ينظر : من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصري التركيبي ص:113، 98.
- (106) ينظر: شرح المختصر في علم المنطق، (ص) ص: 81-82.
- (107) ينظر: المصدر نفسه (ش) ص : 82.
- (108) "إنما سمي اللفظ الدال على التعميم أو التبويض سورا لإحاطته بجميع الأفراد، أو بعضها كإحاطة السور الحبيبي بكلي المدينة، أو بعضها فإنه أيضا يسمي سورا وإن لم يحيط بجميعها فهو مجاز لغوي، والعلاقة فيه الإحاطة وحقيقة عرفية . المختصر في علم المنطق(ش) ص:101.
- (109) يرى السنوسي أن الأسباب التي ذكرها صاحب الجمل (مادة القضية) الموجبة لانحراف القضية من التخليط، وإنما انحراف السور عن موضعه هو السبب الرئيس ؛ كأن تقول: " كل زيد عمرو" و" زيد كل عمرو" و"زيد كل إنسان" . ينظر: شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص:104-106.
- (110) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص:101.
- (111) ينظر: المختصر في علم المنطق (ش) ص:104.
- (112) المصدر نفسه (ش) ص:82.
- (113) من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصري التركيبي ص:65-67.
- (114) ينظر: المختصر في علم المنطق (ص)، ص:81-82.
- (115) ينظر: المختصر في علم المنطق (ش) ص:73.

(116) يرى البيجوري أنّ "المراد باللغة العربية التي عربوا بها هذا الفن لا اللغة التي ينطق بها العرب، وذلك أنّ أهل هذا الفن كانوا وضعوه باللغة الفارسية واليونانية، وكانوا يُعبرون بالربط بما يوافق لغتهم، ثمّ إنهم عربوه فعبّروا عنه بلغة العرب، وهي المراد باللغة العربية". شرح المختصر في علم المنطق، ص: 82-83.

(117) سيأتي التنبيه على دوال السور عند الحديث عن الجهة.

(118) "القضية الشخّصة ما كان موضوعها مشخصاً معيناً كقولك: "زيد قائم" وليس زيد بقائم"، شرح المختصر في علم المنطق ص: 83.

(119) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 82-83.

(120) ينظر: حسان تّام، اللغة العربية معناها ومبناها، الطّبعة الرابعة، عالم الكتب، 2004، ص: 190.

(121) من قضايا اللّغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 64.

(122) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 91.

(123) ينظر: المصدر نفسه (ش) ص: 91.

(124) ويسمّيها المتوكّل أيضاً بالعبارات الظرفية الإنجازية، فن المعلوم أنّ مصطلح "الظرف" ينحصر إطلاقه، في النحو العربي القديم على عناصر الجملة الدّالة على الزّمان أو المكان، أمّا مصطلح "العبارات الظروف" أو "العبارات الظرفية"، فيحيل إلى جميع المكونات التي لا تُعدّ موضوعات للمحمول (الموضوع ما يُحكّم عليه)، وتحمّل هذه الظروف وظائف دلالية متعدّدة؛ كوظائف "المستفيد" و"الأداة" و"الزمان" و"المكان" و"الحال" و"المصاحب" و"العلة" و"الهدف"، وغير ذلك، وتقسّم العبارات الظرفية إلى: ظروف المحمول، وظروف الحمل، وظروف القضية (فعلا، بالتأكيد، في اعتقادي، من حسن الحظ...)، والظروف الإنجازية (بكل صراحة، باختصار...). ينظر: المتوكّل أحمد، آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، الطّبعة الأولى، دار الهلال العربية 1993، ص: 59-63.

(125) يرى المتوكّل أنّ التعجب ليس نمطاً جملياً ولا قوة إنجازية، "وإنّما هو وجه من الوجوه القضيوية؛ فالجملة: "ما أجمل عيون هند نمطها الجملي" خبر"، وقوتها الإنجازية "إخبار"، وتختلف عن الجملة الخبرية الإخبارية الأخرى من حيث إنّها تتضمن وجهاً قضوياً معنياً؛ هو التعبير عن موقف المتكلّم من فحوى القضية (إعجاب به جمال عيون هند) في مقابل (عيون هند جميلة) التي تعبّر فيها عن وصف محايد لجمال هند"، ينظر: من قضايا اللّغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 48.

(126) ينظر من قضايا اللّغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصّرفي التركيبي ص: 35-36.

(127) ينظر شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 43.

(128) تُصنّف الخطابات من حيث الآلية المشغلة إلى خطاب سردي وخطاب وصفي وخطاب حجاجي. ينظر الخطاب وخصائص اللغة العربية: 25.

(129) ينظر: من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي: 43

(130) سيأتي التفصيل فيما عند عرض القضايا الموجهة.

(131) شرح المختصر في علم المنطق (ش) ص: 131.

(132) ينظر: المصدر نفسه، ص: 86-87.

(133) ينظر من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي ص: 35-37

(134) الوجه القضيوي ثلاثة: وجه معرفي (مؤكد، أو محتمل، أو ممكن، أو إثبات، أو نفي) نحو: "أظن أن هنذا لن تعود"، ووجه إرادى (تمن، أو ترج، أو دعاء)، نحو: "لا أعاد الله تلك الأيام"، ووجه مرجعي (مبلغ شخص آخر نحو: "يقال إن...")، أو تجريبي (المتكلم نحو: "سمعت")، أو استدلالى (نتج عن عملية استدلالية نحو: "يبدو أن...")، ينظر من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي ص: 50، 47.

(135) ينظر من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي ص: 35-37

(136) ينظر المصدر نفسه ص: 88-91.

(137) ينظر: من قضايا اللغة في اللسانيات الوظيفية: بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي ص: 58

(138) ينظر: المصدر نفسه ص: 58-59

(139) لا شخص أغير من الله تعالى ولا شخص أحب إليه العذر من الله عز وجل ومن أجل ذلك بعث الرسل مبشرين ومنذرين، ولا شخص أحب إليه المدح من الله تعالى ومن أجل ذلك وعد الجنة" ينظر: "فتح الباري شرح صحيح البخاري" 4111ج....

(140) ينظر: شرح المختصر في علم المنطق (ص)، ص: 115-127.

البعد الإصلاحي في الخطاب العقدي عند ابن باديس

أ. العطري بن عزوز

جامعة الجلفة

ملخص

الأمة الإسلامية دائماً في أمس الحاجة إلى مجددين، في كل زمان ومكان يجددون الدين والعقيدة، لإحياء منهج خاتم الأنبياء في الدعوة إلى الإيمان بالمفهوم القرآني، ولذلك نجد رجال الإصلاح في كل زمان ومكان يسعون إلى التجديد، كل حسب رؤيته، والبيئة التي يعيش فيها، وطبيعة الفساد المؤثر في مجتمعه، لهضة الأمة واستعادة مقوماتها، والإصلاح الذي قام به ابن باديس في الجزائر يتعلق بتصحيح العقيدة وتقوية الإيمان، وربطها بالواقع من أجل التغيير، لإيمانه بأن البعد الروحي هو الأساس للبناء الحضاري، ولذلك كان خطابه العقدي يرسخ العقيدة الإسلامية في النفوس، ويعتبر الإيمان هو المحرك الفاعل في تكوين الذات، حيث يحول المسلم إلى عنصر إيجابي في مجتمعه، ينهض في بناء حضارة أمته.

ومن خلال تفسيره لآيات القرآن ينهج الأسلوب العلمي في استنباط دروس العقيدة. والخطاب العقدي هو خطاب يعتمد على الحجّة والبرهان والأدلة النقلية والعقلية، فهو يجمع بين المعرفة العقلية والمعرفة الوجدانية، كما أنه يزيل التعارض بين الوحي والعقل.

ملخص باللغة الأجنبية:

The Islamic Nation always need renewing ، in every time and place renew of religion and belief, to revive the curriculum of the seal of the prophets to call

for faith in the concept of the Holy Quran, therefore we find the men of reform in every time and place seek to renovation, each according to his vision, the environment, the nature of corruption and influential role in society, the rebirth of the nation and the restoration of its components, and reform by the Son in Addis in Algeria to correct the creed and the strengthening of faith, and linked to the reality for change, it believed that the spiritual dimension is the basis for the construction of civilization, was therefore nodal speech establishes the Islamic creed in souls, and faith is the engine of the perpetrator in the formation of self - reliance, where Muslim converts to a positive element in society, promote In building a civilization nation

Through interpreted Koran verses pursues the scientific approach to devise the lessons of faith. And the nodal speech is a speech depends on the proof and evidence and evidence when contracts kept within the mental, it combines mental knowledge and knowledge and empathy, as it removes the incompatibility between the inspiration and the mind.

مقدمة

من معاني وأهداف التجديد فى الفكر الإسلامى، الرجوع بالدين الإسلامى إلى سابق عهده نصاً وفهماً والتزاماً وتبليغاً، من أجل تحقيق مراد الله تعالى ورسوله، وفق نموذج تطبيقى عرفته الأمة الإسلامىة، وهو أنموذج الرعىل الأول من الصحابة بشهادة الرسول ﷺ نفسه فى قوله: (أوصىكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن تأمر عليكم عبد حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)¹

وما أخبر عنه النبي ﷺ حدث فعلاً، حيث دخل الدين كثير من الاختلاف المذموم الذى فرق الأمة شيعاً وأحزاباً ومذاهب، وعلق بالعقيدة الإسلامىة كثير من البدع والانحرافات والأساطير الوافدة من الهند واليونان والفرس والرومان، أثرت تأثيراً بالغاً فى صفاء ونقاء

العقيدة الإسلامية، مما استدعى الأمر إعادة النظر والتجديد، فى صياغة العقيدة من جديد، وفق المنهج الذى رسمه صاحب الرسالة، ونبي هذه الأمة ﷺ بما يخدم أهداف العقيدة الإيمانية، ومقاصد القرآن الكريم والسنة النبوية، والبعد العقدي له الدور الفعال فى صياغة الإنسان الحضارى، الذى يحل مشاكل أمته، ويقف عند مواطن الفساد، ويضع الحلول المناسبة، ويتحدى المصاعب.

فالأمة الإسلامية دائماً فى أمس الحاجة إلى مجددين ومصلحين، فى كل زمان ومكان يجددون الدين والعقيدة، تجديداً يخص مواطن الانحراف والفساد والضلال، وإحياء منهج خاتم الأنبياء فى الدعوة إلى الإيمان بالمفهوم القرآنى، ووضع منهجية جديدة تسير العصر الحديث، دون المساس بالثوابت القطعية التى أقرها القرآن والسنة وإجماع الأمة.

ومما ثبت فى الأثر أن الإيمان يلى ويضعف فى قلب المرء من أثر الشبهات والشهوات، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ " إِنْ لَمْ يَبْعَثْ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا" ²

وأمام هذه التحولات الخطيرة التى عرفتها الأمة الإسلامية، شمر عددٌ من رجال الإصلاح عن سواعد الجدِّ والتجديد، وخاضوا معارك فكرية ضارية، كل حسب رؤيته ومرجعيته الخاصة به، والبيئة التى يعيش فيها، وطبيعة الفساد المؤثر فى مجتمعه، إنها معارك الإصلاح والتجديد، وإنهاض الأمة بسواعد أبنائها وجهودهم المخلصة، ولعل أهم محور استقطب جهود مفكري الإصلاح فى تلك المرحلة التاريخية كان محور إصلاح فهم العقيدة الإسلامية على اعتبار أن هذا الإصلاح هو المدخل الضرورى لإصلاح التفكير الإسلامى عموماً. وعلى إثره تبدأ عمليات إصلاح الواقع فى المجتمعات الإسلامية.

وما قام به المصلح والمجدد العلامة عبد الحميد بن باديس، من إصلاح وعطاء متجدد فى ربوع الجزائر، يدخل فى معنى الحديث السابق، حيث تعرضت الجزائر المسلمة لهجمة شرسة

من قبل أكبر عدو للإسلام والمسلمين، قاد الحملات الصليبية فى القديم والحديث، وكان هدفه طمس الهوية الجزائرية وسلخها من انتمائها العربى والإسلامى، وزرع الفتنة بين العرب والأمازيغ.

لمحة عن حياة ابن باديس وفكره:

يعتبر عبد الحميد بن باديس، من رواد النهضة العربية الإسلامية، ومن أبرز النجوم اللمعة فى المغربى العربى، وبعض الباحثين الغربيين يجعله أقوى شخصية فى العالم الإسلامى فى الفترة التى ظهر فيها³، ولعل ذلك راجع لبراعته فى التأثير فى كامل المجتمع الجزائرى.

ولد عبد الحميد بن باديس بتاريخ 1889، بمدينة قسنطينة، التى كانت ذات شهرة علمية تعليمية تضاهى شهرة تونس والقاهرة.. وما ذكرت قسنطينة إلا وذكر مؤسس جمعية العلماء الجزائريين، الشيخ بن باديس، وأقرانه الذين قادوا كئائب الجهاد وتقدموا قوافل الشهداء، انتقل إلى تونس، ودرس بجامع الزيتونة حيث أخذ العلم عن علمائه ومن أبرزهم محمد الطاهر بن عاشور، ثم إلى الحجاز وعاد إلى الجزائر، تأثر ابن باديس بشيخه حمدان الوئيسى الذى أوصاه بقوله: (اقرأ العلم للعلم لا للوظيفة)

بدأ ابن باديس يرسم لنفسه خطة إصلاحية، بلورها من خلال زيارته لبعض البلدان وتأثره بعلماء عصره، ثم تفاعله مع المجتمع الجزائرى ومتطلباته، والأحداث التى عاينها، حيث اهتدى إلى موطن الداء والدواء بقوله: (... رأينا كما يرى كل مبصر، ما نحن عليه معشر المسلمين من انحطاط فى الخلق، وفساد فى العقيدة، وجمود فى الفكر، وقعود عن العمل، وانحلال فى الوحدة، وتعاكس فى الوجهة، وافتراق فى السير، حتى خارت النفوس القوية وقترت العزائم المتقدمة، وماتت الهمم الوثابة ودفنت الآمال فى صدور الرجال، واستولى القنوط القاتل، والبأس المميت).⁴

فعبد الحميد بن باديس مفسر للقرآن تفسيراً سلفياً براعي فيه مقتضيات العصر، معتمداً على بيان القرآن للقرآن، وبيان السنة له، وأصول اللغة، وتطور التاريخ، وهو محدث لا يستشهد إلا بالأحاديث الصحيحة المسندة للبخاري ومسلم والموطأ الذي اهتم به واعتبره منهجاً في الاستدلال، وأسلوبه سهل يفهمه كل المخاطبين، يستولى على النفوس ويملك العقول، وهو مصلح ديني واجتماعي يحارب التقليد والبدع، ويدعو إلى النهضة والحضارة، ويغرس الأخلاق التي هي جوهر المدينة، وهو صحفي يقضي ليله في إعداد المقالات وقراءة الجرائد والمجلات العربية الجزائرية والأجنبية، ويعلق عليها، وهو مؤرخ يحلل الحضارة، وينقد مقدمة ابن خلدون، وهو صوفي زاهد لا كمتصوفة أهل زمانه، متأثراً بالغزالي، وابن العربي، ونجد ذلك في كتابه "العقائد الإسلامية" الذي لم يسلك فيه مسلك الفلاسفة ولا منهج المتكلمين، وإنما نهج طريق القرآن في الاستدلال، وأساليبه في الرد والمجادل، ذلك المنهج الذي يتلاءم مع الفطرة الإنسانية فتستجيب له وتطمئن إليه، ويرى أن الظواهر الاجتماعية تخضع لمبدأ الأسباب والمسببات⁵

معظم آثار ابن باديس نشرت في الصحافة، سواء في الصحف الوطنية أو بصحافته المستقلة، وأبرزها مجلة الشهاب وجريدة البصائر، التي كرس افتتاحيتها لنشر مختارات من دروسه التفسيرية والحديثية تحت عنوان "مجالس التذكير" وقد صدر له بعض الرسائل مثل "العقائد الإسلامية" و"مبادئ الأصول"، توفي -رحمه الله- 16 أبريل 1940.

منهجية الخطاب الباديسي في الدرس الإصلاحي:

كانت منهجية ابن باديس هي التركيز على الأفكار الصحيحة، ولو كانت قليلة والابتعاد عن المسائل الخلافية، كما ذكر الإبراهيمي بقوله: (كانت الطريقة التي اتفقنا عليها سنة 1913 في تربية النشء هي ألا نتوسع له في العلم، وإنما نزيهه على فكرة صحيحة)، وينتقد ابن باديس

مناهج التعليم التى كانت سائدة بقوله: (واقصرنا على قراءة الفروع الفقهية، مجردة بلا نظر، جافة بلا حكمة، وراء أسوار من الألفاظ المختصرة، تفنى الأعمار قبل الوصول إليها)⁶.

وقد تميز خطابه بالبساطة والسهولة، ليكون أنفع وأسرع إلى الأذهان، وأبعد عن الممل والسآمة، وتناول خطاب بن باديس جوانب مختلفة، كالجانب الاعتقادى، والجانب التعبدى، والجانب الاجتماعى، والجانب التعليمى... مع شمولية فى الخطاب لمختلف فئات المخاطبين رجالاً ونساءً، صغاراً وكبيراً، وهو خطاب عملي، حيث كان ابن باديس فى الوقت الذى يقدم فيه الدروس التعليمية، يطبقها بيده ويدعو إلى التطبيق الميدانى، وكان قدوته فى ذلك النبى ﷺ الذى يقول: (إن الله لم يبعثني معتاً ولا ومعتتاً، ولكن بعثني معلماً ميسراً)⁷

فكان خطابه يحمل عدة خصائص فى الوقت نفسه، يتميز بالانفتاح والتجديد ويحافى الجمود والانغلاق، ويحافظ على الهوية العربية الإسلامية، وهذا ما جعل البشير الإبراهيمي يتأثر بشخصية ابن باديس حينما زاره بقسنطينة ورأى بعينه النتائج التى حصل عليها أبناء الشعب الجزائرى فى بضع سنوات من تعليم بن باديس، واعتقد من ذلك اليوم أن هذه الحركة العلمية المباركة لها مستقبل مؤثر فى المجتمع الجزائرى، وقد تأثر كل منهما بالحركة الإصلاحية فى المشرق التى كانت تدعو إلى إصلاح عقلاي، يوفق بين الإسلام والعالم الحديث.

وخطاب بن باديس العقدى، كان واضحاً جلياً من تفسيره للقرآن الكريم، وكان يرى أن تدوين التفسير بالكاتب مشغلة عن العمل المقدم، لذلك آثر البدء بتفسيره درسا يخاطب من خلاله الجماهير، لكي يعجل بالتغيير والإصلاح، كمن يعجل بالدواء للمريض بمحاولة إحياء القلوب اليأسة والحائرة، وبعث فيهم روح الإيمان الصحيح المولد للطاقة الجهادية ضد المستعمر، وتطهير تلك العقيدة الإسلامية مما علق بها من الشرك والأوهام والأباطيل التى شوهتها، وجعلت الدين كما لو كان مضاداً للعقل، ولهذا فقد حارب الطريقة المنحرفة، وأنشأ مجلة "المنتقد" فكانت نارا موقدة عليهم، ونورا يهتدى به.

وكان ابن باديس يدعو من خلال خطبه فى المساجد والنوادي، ومقالاته التى ينشرها فى الصحف والمجلات، إلى إصلاح العقائد الإسلامية، وشرح المصطلحات، وحل القضايا على نمط سلفى واضح، بصريح نص الكتاب والسنة الصحيحة، لا برأى الجبرية والقدرية وغير ذلك من الآراء الفلسفية.

ويعرفنا صاحبه فى درب الإصلاح البشير الإبراهيمي، بمنهجه الإصلاحى، وخاصة فى جانبه الاعتقادى بقوله: والإمام -رضي الله عنه- كان منذ طلبه للعلم بتونس قبل ذلك - وهو فى مستقبل الشباب - ينكر بذوقه ما كان يبنى عليه مشايخه من تربية تلامذتهم على طريقة المتكلمين فى العقائد الإسلامية، ويتمنى أن يخرج تلامذته على الطريقة القرآنية السلفية فى العقائد يوم يصبح معلما، وقد بلغه الله أمنيته: فأخرج للأمة الجزائرية أجيالا على هذه الطريقة السلفية، قاموا بحمل الأمانة من بعده، ووراءهم اجيالا أخرى من العوام الذين سعدوا بحضور دروسه ومجالسه العلمية، وقد تربت هذه الأجيال على القرآن، فهجرت ضلال العقائد وبدع العبادات)⁸.

ويذكر لنا تلميذه المخلص محمد الصالح رمضان منهجه الإصلاحى فى خطابه العقدى بقوله: (نخبر طريقة فى تعليم العقائد فى التوحيد هى طريقة الشارع الحكيم المبنية على مراعاة الفطر الإنسانية السليمة، البعيدة عن الأوضاع والتقنيات البشرية التى تعب الأوائى فى وضعها وأتعبوا الناس فى فهمها، وعلى هذا سار الإمام ابن باديس الذى وضع العقائد على أسس من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة، ولو تفرغ بن باديس للتأليف لجاءنا منه الشيء الكثير.)⁹.

ويلاحظ المستشرق الفرنسى ماسينيون على الاتجاه الفكرى فى المغرب الإسلامى أنه مصطبغ بالصبغة العملية وأن الناحية العقيدية محتفظة بصلابتها الموروثة عن صدر الإسلام¹⁰

أسس النهضة والحضارة عند ابن باديس

يرى ابن باديس أن المنطلق الأساسي للتقدم والنهضة والحضارة هو الجانب العقدي، ويفهم ذلك جلياً من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾﴾ الأعراف: ٩٦

فالإيمان والتقوى هما العلاج الوحيد لنا من حالتنا لأننا إذا التزمنا بهما نكون قد اقلعنا عن أسباب العذاب، ولا نهض بهذا العلاج العظيم إلا إذا قمنا متعاونين أفراداً وجماعات، فجعل كل واحد ذلك نصب عينيه، وبدأ به في نفسه، ثم فيمن يليه من عشيرته وقومه، ثم جميع أهل ملته، ولنبداً من الإيمان بتطهير عقائدنا من الشرك، وأخلاقنا من الفساد، وأعمالنا من المخالفات، ولنستشعر اخوة الإيمان التي تجعلنا كجسد واحد ولنشرع في ذلك غير محتقرين لأنفسنا ولا قانطين من رحمة ربنا، وليكن دليلنا في ذلك وإمامنا كتاب ربنا، وسنة نبينا، وسيرة صالح سلفنا، ففي ذلك كله ما يعرفنا بالحق، ويصيرنا بالعلم، ويفقهنا في الدين، ويهديننا إلى الآخذ بأسباب القوة والعز والسيادة العادلة في الدنيا، ونيل السعادة الكبرى في الآخرة، وليس هذا عن العاملين ببعيد، وما هو على الله بعزيز¹¹.

فقد بين من خلال تفسيره للآية السابقة أن تطور المجتمع والوصول به إلى مستوى الحضارة الإنسانية يمر عبر مراحل وأسس يجب أن تتحقق وهي:

- تحقيق ثنائية الإيمان والتقوى، وذلك لتجنب أسباب الانهيار الاقتصادي والتخلف الحضاري، والتي سماها بـ "العذاب".
- التعاون الشامل أفراداً وجماعات أثناء تحقيق عملية الإصلاح، والتي تبدأ بالفرد وتنتهي بالجماعة لقوله تعالى: ﴿أَبْجُ بِحَبْجٍ بِحَبْجٍ تَحْتُ تَحْتُ تَهْتُمْ﴾ الرعد: ١١
- تطهير العقيدة من كل ما علق بها من الشريكيات للأخذ بأسباب الفوز في الدارين.

وما يميز الخطاب العقدي عن غيره، كونه خطاب يعتمد على الحجّة والبرهان والأدلة النقلية والعقلية، فهو يجمع بين المعرفة العقلية والمعرفة الوجدانية، كما أنه يزيل التعارض بين الوحي والعقل.

ولذا كان ابن باديس يعتبر أن إصلاح فهم العقيدة، هو جوهر كل أنواع الإصلاح، إنه إصلاح فهم المسلمين لعقيدتهم، وربط هذا الفهم بالواقع، من أجل دعوتهم ودفعهم إلى تغييره، وإصلاحه من كافة الوجوه، ومن خلال تفسيره لآيات القرآن ينهج الأسلوب العلمي في استنباط الدروس العقديّة.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن هاجس ابن باديس في دراسته قضايا ومسائل العقيدة والتوحيد كان هاجساً إصلاحياً تغييرياً، ولم يكن هاجساً معرفياً محضاً، مثل معظم علماء الكلام، وأهم ما تميز به خطاب ابن باديس في إصلاحه العقدي:

1- يستفتح خطابه بالحمد والشكر لله تعالى على نعمة العقيدة الإسلامية والقرآن الكريم، والصلاة والسلام على النبي صاحب الرسالة وأكرم الرسل، يقول في خطبة افتتاح دروس التفسير: (الحمد لله الذي جعل الإنسان باليان، وجعل البيان بالقرآن..وأشكره هداانا واجتبانانا، فرضينا بالله ربا، وبالإسلام ديننا، وبمحمد نبيا، وبالقرآن اماما..وأصلي وأسلم على محمد أشرف خلقه)¹²

2- لم يلجأ في خطابه أو كتاباته إلى حشد المصطلحات الكلامية المعروفة في مصنفات علم الكلام، بل اكتفى بالقليل والضروري منها، عوناً منه للطالب والقارئ على الوصول إلى معاني كتابه بسهولة، وهذا ما جعل الناس يلتفتون من حوله ويقرؤون مقالاته وكتاباته لما لها من فائدة عامة، ونلاحظ في أسلوبه الاهتمام بالدرجة الأولى بإصلاح فهم المسلمين

لعقيدتهم أكثر من اعتناؤه بالقضايا والمسائل العقدية الشائكة والخلافية، بصورة وأسلوب علمى عملى عميق يمن.

3- انتهج ابن باديس منهج السلف فى تناول مسائل العقيدة أى المنهج القائم على التسليم بظاهر النصوص الثابتة المتعلقة بالعقيدة، وما يستند للعقل فى فهم العقائد وتثبيتها فى النفوس من خلال النظر فى الكون، كما يقرر تلهيذه المخلص محمد الصالح رمضان فى تقديمه لرسالة " العقائد الإسلامية " بقوله: (..طبعت العقائد الإسلامية بطريقة سلفية لا لبس فيها ولا غموض، مستمدة كلها من الكتاب والسنة لا غير بخلاف كتب التوحيد والعقائد التى تشعب فيها البحث والنظر واتخذ ألوانا من الفكر الفلسفى المستمد من الثقافات الأجنبية والديانات المختلفة، هذا فضلا عن كتب العقائد للطوائف والفرق الدينية كالشيعة والخوارج والمرجئة.. وأما هذه العقائد فهى مستمدة من كلام الله والثابت الصحيح من حديث رسول الله ﷺ فقط لا من كلام فلان أو رأى فلان، وهى الطريقة المثلى فى هداية الناس إلى معانى الإسلام والإيمان والإحسان وعقائد الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والقضاء والقدر)¹³

4- مفهوم التوحيد عند بن باديس، يستلزم تحقيق توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، فتوحيد الربوبية هو العلم بأن لا خالق غيره ولا مدبر للكون ولا متصرف فيه سواه، وتوحيد الألوهية وهو العلم بأنه تعالى هو المستحق للعبادة وحده دون سواه، والقصد والتوجه والقيام بالعبادات كلها إليه¹⁴، وبهما تصلح الأعمال، يقول فى تفسير قوله تعالى: أنفى نفى تفى تفى كما كل كم كى كى لم الإسراء: ٢٢

5- (التوحيد هو أساس الدين كله، وهو الأصل الذى لا تكون النجاة ولا تقبل الأعمال إلا به، وما أرسل الله رسولا إلا داعيا إليه ومذكرا بحججه..فهى الله الخالق كلهم عن أن يعتقدوا معه شريكا فى ألوهيته فيعبدوه معه، ليعتقدوا أنه الاله وحده فيعبدوه وحده، وإن

اعتقدوا معه شريكا وعبدوه معه فإن عبادتهم تكون باطلة وعملهم يكون مردود عليهم..¹⁵ وابن باديس لم ينظر إلى مفهوم التوحيد ك مفهوم مجرد، ولم يشغل نفسه بالإشكالات المتعلقة بهذا المفهوم، مثل مشكلة تأويل الأسماء والصفات التي انشغل بها معظم علماء الكلام، بل تقصّى آثار هذا المفهوم في حياة الإنسان، وركز جهوده حول تتبع الآثار الفكرية والاجتماعية لهذا المفهوم.

6- وأما مفهوم الإيمان عنده فهو: (عقد بالقلب، ونطق باللسان، وعمل بالجوارح الظاهرة والباطنة، وكل واحد من الثلاثة يسمى إيمانا باعتبار، ويسمى إسلاما باعتبار آخر، فعقد القلب يسمى إيمانا لأنه تصديق، ويسمى إسلاما لأن عقد القلب على الشيء إذعان وخضوع له، ونطق اللسان بالشهادتين يسمى إيمانا لأنه دليل على التصديق، ويسمى إسلاما لأنه دليل على الخضوع والانقياد)¹⁶

فالإيمان عند ابن باديس يتداخل مع مفهوم الإسلام ولا يمكن الفصل بينهما، مستدلا على ذلك بقول النبي ﷺ: (هل تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟) قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: (شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَأَقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ، وَأَنْ تُعْطِيَ الْخُمْسَ مِنَ الْمَغْنَمِ)¹⁷

7- أدرك ابن باديس ان أعمال الجوارح لا تستقيم إلا باستقامة القلب، لذلك اهتم بإصلاح العقائد مما علق بها من ادران الشرك ومظاهره، ومثل هذا الانحراف كان منتشرا في ربوع الجزائر، وبتشجيع من المستعمر، حيث انتشرت الطرقية المنحرفة وشيدت القباب، وبنيت عليها المساجد مظهرين فيها أنواعاً من الشركيات، مثل تقديم القرابين، والاستغاثة بأصحاب القبور ممن يعتقدون فيهم الصلاح، والطواف والتمسح بها، وأكثر من ذلك انتشار أفكار عقديّة خطيرة مثل ما سمي بعقيدة الحلول بفعل المروجين لها من أتباع الطرقية في الجزائر، حيث قال ابن باديس: [... فليتقدم إلينا الحلوليون وشيخهم ومن لف لفهم،

وكثر سوادهم في اليوم الموعود والمكان المعين لهم، وليبادروا بإعلان ذلك في جريتهم إن كانوا صادقين، فإن لم يفعلوا، وأحسب أن لن يفعلوا، فقد حقت عليهم كلمة العذاب، وكانوا من الظالمين، والحمد لله رب العالمين [18]. فابن باديس يستنكر الاعتقاد بوحدة الوجود والاعتقاد بالحلول، لتناقضهما مع عقيدة التوحيد.

خاتمة

الحقيقة أننا مهما كتبنا عن العلامة ابن باديس رحمه الله فإننا لا نوفيه حقه، باعتباره أحد أعلام العصر الحديث بما أوتي من علم وإيمان وأخلاق عالية وحب لدينه ووطنه، فقد كان منهجه الإصلاحي وخطابه العقدي مستمد من القرآن والسنة، وكان له صدى في أوساط المجتمع الجزائري، وساهم مساهمة فعالة في إخراج المستعمر، بمداد العلماء ودماء الشهداء. والسؤال الذي يطرح نفسه ماذا فعل أحفاد ابن باديس من بعده؟ هل استمروا في حمل مشعل العلم والإيمان لنقل الجزائر من التخلف والحرمان إلى المجد والحضارة والتقدم؟ هل المعاهد والجامعات قامت بالدور الريادي لتطوير المجتمع، ونخص الجامعات الإسلامية بوجه خاص؟ هل استمرت على منهجية بن باديس، أو قامت بتطويرها بمراعاة التطورات العلمية والاجتماعية والاقتصادية الحالية؟.

الواقع يشير إلى أننا تخلينا عن هذا الدور الذي كرس ابن باديس حياته من أجله، وأمسى تحصيل العلم مطلوب للوظيفة لا للعلم، ولو اطلعنا على المقررات الدراسية، وخاصة مقررات العقيدة نجد انها أكثر صعوبة من مقررات الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، وأمست العقيدة في حس الكثيرين تعني التعقيد، بسبب مصطلحاتها الفلسفية، ولم تعد العقيدة تبعث في كثير من الأحيان على الاطمئنان القلبي، والاستقرار الفكري، والتفاعل السلوكي، بل على الشك والتردد الذي عاناه كثير من الفلاسفة والمتكلمين قديماً، وسجلوا اعترافهم بذلك،

فإدانة العقيدة عبارة عن جدل ونقاش لا يكاد ينتهي، واقتراضات لا يكاد يتصورها عقل، ثم أجوبة واعتراضات، وأجوبة تلك الاعتراضات، واعتراضات تلك الأجوبة وأجوبتها، وهكذا إلى ما لا نهاية.

إذن فنحن بحاجة ماسة إلى تغيير لغة الخطاب العقدي في عصرنا، والاقتداء بمنهج ابن باديس في الإصلاح التربوي والتعليمي، في مدارسنا ومعاهدنا، وما المنهج الباديبي إلا نسخة استمدها من منهج القرآن والسنة، ولذا أثبت نجاحه في واقع الناس، واستطاع بن باديس أن يؤثر في المجتمع الجزائري، وأن يخرج على يديه نخبة من الطلبة ساهموا في نشر العلم والمعرفة في الجزائر، ويمكن أن نعمل على تطويره وتهذيبه بما يتوافق مع التطورات الحديثة في جميع المجالات.

نتائج البحث وتوصيات:

- 1- ابن باديس جعل العقيدة هي المحور الأساسي في خطابه الإصلاحي الدعوي، من حيث المضمون ومن حيث الشكل، فقام بصياغة الدرس العقدي صياغة على ضوء الكتاب والسنة، ودعا إلى تصحيح اعتقاد الناس الذي دخله كثير من التحريف.
- 2- الاعتماد على منهج بن باديس في الإصلاح العقدي، والذي استمده من القرآن والسنة، باعتماد لغة القرآن وأسلوبه ومنهجيته في تأسيس الإيمان وفي مخاطبة العقل والوجدان على حد سواء.
- 3- ربط العقيدة بالواقع، وإعادة صياغة العقيدة لتقوم بدورها في تربية الأمة، وزرع محبة الله ومحبة لقائه، والشوق لما أعدده لأهل طاعته في جنات النعيم، وزرع الخوف منه تعالى ومن عقابه، فقد خلت كتب العقيدة من التعرض لهذه القضايا إلا في سياق مجادلة المنكرين للبعث والرد على شبهاتهم.

4. ربط قضايا السلوك بالمعتقد، على أنها أثر من آثار الإيمان الصحيح، وقد تكون من لوازمه قال تعالى: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾﴾ إبراهيم: ٢٤ - ٢٥

5- بصياغة الخطاب العقدي من جديد، نستطيع أن نقدم البديل لعجز المذاهب الإنسانية عن استيعاب الحياة البشرية، وتلبية حاجاتها على اختلاف ألوانها وتحولاتها، والتأكيد على حاجة البشرية سابقا ولاحقا إلى الوحي الإلهي.

الحقيقة أن هذا التعاقب بين العقيدة والواقع، الذي جاء به بن باديس، إنما هو عودة أصيلة للمقصود الرئيس من هذه العقيدة أصلا كما جاء في القرآن الكريم الذي قرر أن المقصد من إنزال هذا الدين، الذي تشكل العقيدة المحور والأساس فيه، هو تغيير حياة الناس وإصلاح أحوالهم وشؤونهم في الدنيا والدار الآخرة على حد سواء، قال تعالى: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿١﴾﴾ الإسراء: ٩.

هذا ونسأل الله التوفيق والسداد في القول والعمل، وصلى الله على نبينا محمد وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم
- 2- كتب السنة
- 3- ابن باديس، مجالس التذكير، دار البعث، الجزائر، 1982، ط: 1، مج: 1
- 4- ابن باديس، العقائد الإسلامية، دار الفتح، الشارقة، 1995، ط: 1

- 5- التبريزي، مشكاة المصابيح، تح: الألباني، المكتب الإسلامي 1985، ط: 3، مج: 1
- 6- أحمد محمود الجزائر، الإمام المجدد ابن باديس، منشأة المعارف، الإسكندرية 1999، ط: 1
- 7- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج: 1، ط: 25
- 8- عمار الطالبي، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية، الجزائر 1997، ط: 1، مج: 2، ج: 1
- 9- محمد بن محفوظ الشنقيطي، جواهر الدرر.. دار ابن حزم، بيروت 2005، ط: 1

هوامش:

- 1- رواه أبو داود والترمذي، عن العرياض بن سارية، وقال حديث حسن صحيح، التبريزي، مشكاة المصابيح، تح: الألباني، المكتب الإسلامي 1985، ط: 3، مج: 1، ص: 58 .
- 2- أخرجه أبو داود، التبريزي، مشكاة المصابيح، المرجع السابق، ج: 1، رقم الحديث: 247، ص: 82
- 3- أحمد محمود الجزائر، الإمام المجدد ابن باديس، منشأة المعارف ن الإسكندرية 1999، ط: 1، ص: 8
- 4- عمار الطالبي، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية، الجزائر 1997، ط: 1، مج: 2، ج: 1، ص: 24
- 5- عمار الطالبي، آثار ابن باديس، السابق، ج: 1، ص: 91- 93
- 6- محمد بن محفوظ الشنقيطي، جواهر الدرر .. دار ابن حزم، بيروت 2005، ط: 1، ص: 16
- 7- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج: 1، ط: 25، ص: 96
- 8- ابن باديس، العقائد الإسلامية، دار الفتح، الشارقة 1995، ط: 1، ص: 15
- 9- ابن باديس، العقائد الإسلامية، السابق، ص: 10
- 10- عمار طالبي، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية 1997، مج: 1، ص: 61
- 11- ابن باديس، تفسير ابن باديس، جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين، محمد الصالح رمضان، دار الكتب العلمية، بيروت 2003، ط: 2، ص: 126 .
- 12- ابن باديس، مجالس التذكير..، مج: 1، ص: 48
- 13- ابن باديس، العقائد الإسلامية ..، ص: 13
- 14- ابن باديس، العقائد الإسلامية ..، ص: 66

- 15- ابن باديس، مجالس التذكير، دار البعث، الجزائر 1982، ط: 1، ص: 95
- 16- ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص: 43- 44
- 17- رواه البخاري ومسلم، ابن باديس، العقائد الإسلامية، وقال: لم يذكر الحج لأنه لما يفرض إذ ذاك، ص: 42
- 18- كلمة كتبها، يشكر فيها الشيخ الطيب العمري على مقاله في جريدة الشهاب، ردا على الطريقة .

دلالة التعبير المجازي و مقصدية الخطاب (دراسة في التراث)

د عرايبي أحمد - د بن شريف محمد

جامعة ابن خلدون - تيارت

ملخص البحث

إن إشكالية الدلالة المجازية تكمن في إثارة العلاقة بين الدال والمدلول مما أدى ذلك إلى ما يسمى بالتعدد الدلالي أو الاحتمال والغموض في دلالة الألفاظ، ومن هنا اضطر المؤول بصفته قارئاً للنص إلى التأويل على أساس جدلية الحقيقة والمجاز، وهي قراءات قد لا يحمل اللفظ المعنى الذي وصلت إليه، وإنما المعنى قائم في ذهن القارئ أو يخلعه المتأمل على العبارة من خلال المعاني الدلالية المستفادة من تلك الأساليب القرآنية.

و هذا الجهد محاولة نبيّ من خلالها مسلك علماء التراث في تأويل التعبيرات المجازية في القرآن الكريم.

Abstract

The problem of metaphorical significance lies in raising the relationship between signifier and signified, which led to the so-called multi-or semantic ambiguity in the probability and significance of terms, is here forced mu'awwal reader as to the interpretation of the text on the basis of dialectic truth and metaphor, the readings may not carry the word the meaning which reached him, but the meaning exists in the mind of the

reader or the meditator conferred on the ferry through the Semantic learned from these methods Koran.

This effort and try to show in which the conduct of scientists in the interpretation of heritage metaphorical expressions in the Koran.

1- تعريف المجاز لغة

عرفه ابن الأثير (ت 637 هـ): "وأما المجاز فهو ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة، وهو مأخوذ من جاز من هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه، فالجواز إذاً اسم للمكان الذي يجاز فيه... وحقيقته هي الانتقال من مكان إلى مكان، فجعل ذلك لنقل الألفاظ من محل إلى محل...".⁽¹⁾

وعرفه ابن منظور (ت 711 هـ) قائلاً: "جزت الطريق وجاز الموضع جوزاً وجؤوزاً وجوازاً ومجازاً وجاز به وجاوزه جِوزاً وأجازه غيره وجاهه: سار فيه وسلكه وأجاهه: خلفه وقطعه، وأجاهه، أنفذه والمجاز: والمجازة الموضع...".⁽²⁾

وذكر الجرجاني الشريف (ت 843 هـ) قائلاً: "ما جاوز وتعدى عن محله الموضوع له إلى غيره، لمناسبة بينهما، إما من حيث الصورة أو من حيث المعنى اللازم المشهور أو من حيث القرب والمجاورة كاسم الأسد للرجل الشجاع، وهو اسم لما أريد به غير ما وضع له، وهو "مفعل" بمعنى "فاعل" من جاز إذا تعدى وكألفاظ يكنى بها الحديث".⁽³⁾ وتعني التعريفات السابقة بلفظ المجاز والتجاوز: أن يتعدى اللفظ المعنى الذي وضع في اللغة في معنى آخر، كتجاوز الفعل المتعدي إلى المفعول به مع عمله في رفع الفاعل فكذا اللفظ دلالاته على معناه الأصلي ولهذا يحتمل في الغالب المعنيين الحقيقي والمجازي.

2- تعريف المجاز في الاصطلاح

وقال السرخسي (ت 490هـ): "هو كل لفظ مستعار لشيء غير ما وضع له بمناسبة بينهما أو لعلاقة مخصوصة".⁽⁴⁾

وعرفه الجرجاني الشريف (ت 843 هـ) فقال: "هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق يصلح في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة عن إرادته أي إرادة معناها في ذلك الاصطلاح".⁽⁵⁾

ويدل هذا التعريف على أن المجاز لا بد أن يكون اللفظ مصحوبا بقرينة تدل على أنه خرج عما وضع له في أصل اللغة، فهو توسع، وآلية مساعدة على تبليغ الخطاب بهذه الطريقة.

وقال عبد القاهر الجرجاني متحدثا عن المجاز اصطلاحا تحت عنوان: "في اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره". فقال: "أعلم أن لهذا الضرب اتساعا وتفننا لا إلى غاية إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين - الكناية و المجاز".⁽⁶⁾

وقال ابن القيم الجوزية (ت 751هـ) متحدثا عن مجاز المجاز: "هو أن يجعل المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الأول عن الثاني بعلاقة بينه وبين الثاني".⁽⁷⁾

ووسع ابن قتيبة (ت 276هـ) في مفهوم المجاز فنراه يقول: "وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول و مأخذه، ففيها الاستعارة، والتمثيل والقلب والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار والإخفاء، والإظهار، والتعويض والإفصاح والكتابة، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد والواحد والجميع خطاب الإثنين، والقصد بلفظ الخصوص معنى العموم، و بلفظ العموم بمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة".⁽⁸⁾

ويعنون به الوجه الذي يخرج عليه الكلام بمفهومه الواسع، وهو ما يحس أن يقال في تفسير اللفظ كقوله تعالى: ﴿... وَأَشْرُوبًا فِي قُلُوبِهِمْ الْعَجَلِ يَكْفُرِهِمْ...﴾ البقرة: ٩٣ على هذا المعنى مصطلح الاختصار الذي أطلقه سيويه.

كما نجد تعريفا للمجاز لدى ابن فارس (ت395هـ)، يقترب من المعنى اللغوي: "وأما المجاز مأخوذ من "جاز، يجوز" إذا استن ماضيا، تقول: "جاز بنا فلان وجاز علينا فارس، هذا هو الأصل، ثم تقول: (يجوز أن تفعل كذا) أي ينفذ ولا يرد ولا يمنع... أي أن الكلام الحقيقي يمضي لسننه ولا يعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلا أن فيه من تشبيه واستعارة وكف ما ليس في الأول".⁽⁹⁾

واستعمل لفظ المجاز فيما لم يوضع له اللفظ ليتخذ وسيلة إلى بعض الأغراض، قال الجرجاني عبد القاهر (471هـ): "وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز، وإن شئت قلت كل كلمة جرت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له...".⁽¹⁰⁾

تقرر الفقرة السابقة أن استعمال اللفظ في غير ما وضع له، خرق في دلالة الألفاظ الأصلية المعجمية، إلا أن "ما وضع له، عبارة غامضة، ولهذا قد يكون استعمال اللفظ للدلالة على المجاز فيما وضع له أيضا، ويمكن بعد ذلك أن نقول: إن استعمال بعض الألفاظ فيما يبدو أنه حقيقة مجاز والعكس صحيح.

ويذهب السرخسي (ت490هـ) إلى المعنى نفسه تقريبا بقوله: "والمجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له، ومنه قول الرجل لغيره جبك إياي مجاز أي: هو باللسان دون القلب الذي هو موضع الحب في الأصل، وهذا الوعد منك مجاز أي القصد منه الترويج دون التحقيق على ما عليه وضع الوعد في الأصل ولهذا يسمى مستعارا، لأن المتكلم به استعاره، بالاستعمال فيما هو مراده بمنزلة من استعار ثوبا للبس قلبه".⁽¹¹⁾

ولا يشير السرخسي في تعريفه إلى العلاقة بين استعمال المجاز في غير ما وضع له، والمعنى الذي يدل عليه، و كأن المجاز عنده تعمية، والحقيقة أنه عبارة عن انتقال اللفظ إلى غير ما استعمل فيه بوجود علاقة⁽¹²⁾ بين الحقيقة⁽¹³⁾ ومحلها، وهو إما لغوي⁽¹⁴⁾، أو عرفي⁽¹⁵⁾، أو شرعي⁽¹⁶⁾.

ونقصد به ذلك اللفظ الذي يستعمل في مكان لفظ آخر لصلته بينهما وليس المجاز معناه البلاغي الذي تلمس فيه العلماء عناصر الجمال في الأسلوب، وإنما يهمننا الاستعمال الذي تتحقق فيه دلالة اللفظ على غير ظاهره.

"وقد حدث لهذا اللفظ: "تطور دلالي بين توسيع الدلالة، وتضييقها، واستخدام بمعان مقارنة لدي علماء العربية و تميل دلالاته إلى النصوص في العلوم العربية وهذا المعنى هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له".⁽¹⁷⁾

وكان الأصوليون يذهبون فيه هذا المذهب، لأن المجاز لا يتم إثباته إلا بما يلزم اللفظ من القرائن عند استعماله في غير ما وضع له في اللغة، ويعني أن اللفظ الذي لا يدل على المعنى إلا مع القرينة هو المجاز.

وتنوع القرائن السياقية. قال القرافي (ت 684هـ) مفرقا بين الحقيقة والمجاز: "والدلالة باللفظ هي استعمال موضوعه وهو المجاز، والفرق بينهما أن هذه صفة للمتكلم وألفظ قائمة باللسان وقصبة الرئة وتلك صفة للسامع وعلم أو ظن قائم بالقلب...".⁽¹⁸⁾

ويمثل ذلك في أن يسوغ كل من المتكلم والمتلقي في الخطاب لنفسه الخروج من المعنى اللفظي إلى معنى خفي ويعول فيه على ذكائه وخياله، فإذا انحرفت دلالة اللفظ عن المؤلف الشائع، سمي ذلك مجازا ولا تستحق هذا الوصف إلا إذا أثارت في ذهن السامع أو القارئ

غرابة أو طرافة، وتختلف هذه الإثارة من شخص إلى آخر وحسب الوسط الاجتماعي والثقافي الذي ينتمي إليه المرء، وحسب تجربته مع دلالة الألفاظ.

وتقوم القرينة العقلية بدورها في فهم العلاقة بين دلالة اللفظ على معناه الحقيقي واستعماله أثناء التوسيع، فقد يجزئ المسبب عن السبب كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ النحل: ٩٨ "وتأوله الهراسي: (ت 504هـ): "ونقل عن بعض السلف التعوذ بعد القراءة مطلقا احتجاجا بقوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ النحل: ٩٨ ولا شك في أن ظاهر ذلك، يقتضي أن تكون الاستعاذة بعد القراءة...." (19)

ولعل تقديم المتأخر هنا هو من باب أهميته والتأكيد على حصوله من المكلف وليس المقصود الترتيب الزمني كما اقتضاه ظاهر اللفظ. وعلى كل حال فإن الدلالة المجازية تثير مشكلة فيما يتعلق بعلاقة اللفظ بمعناه وسبب ذلك في تعدد المعنى للفظ الواحد مما أدى في النهاية إلى الاحتمال والغموض في دلالة الألفاظ على المعاني وهذا ما أدى إلى فتح باب التأويل في قراءة النص قراءة إسقاطية.

3- إشكالية الدلالة المجازية

كانت الظاهرة اللغوية من أسباب الخلافات المذهبية والمدارس الفقهية والفرق الإسلامية سواء أكانت تلك الخلافات في الأصول أم في الفروع، وما ترتب بعدها من صراعات فكرية أدت في النهاية إلى أن انقسمت الحياة الإسلامية على نفسها إلى فرق في الاعتقاد والسياسة، وكل منها يعتمد على النص القرآني أو الحديث النبوي مؤولا، معتمدا في تأويله ذلك على الظواهر اللغوية، ومنها المجاز.

لقد دارت معركة التأويل وكان أبطالها علماء المسلمين بالدرجة الأولى، وكانت حلبة المعركة على مستوى النص القرآني، ونتجت عن هذه المعركة نتائج يعارض بعضها بعضا سلبا وإيجابا، والدوافع التي كانت وراء هذه الجهود العظيمة هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية التي حمل فحواها النص القرآني، ولكن هذا الخطاب استعمل ألفاظا تحمل المعنى وضده على مستوى الدلالة المجازية.

ويرتبط تاريخ هذه الظاهرة اللغوية بتاريخ الدرس اللغوي وهي جزء لا يتجزأ منه، والبحث اللغوي مبناه على النظر في معاني الآيات القرآنية وما يتحصل بذلك من حملها على المجاز أو الحقيقة بناء على تأويل اللفظ أو أخذه على ظاهره وخاصة إذا كانت الآية بنظمها تحمل المعنيين، ولهذا عرفوا التأويل بأنه: "اللفظ الذي صرف عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لقرينة يقترن بها"⁽²⁰⁾، ومن هنا أعطى الكلام قيمته التي بها تشوق إليه النفوس: "وبذلك اكتسبت اللغة مرونة وتجددا في استخدام الدلالات".⁽²¹⁾

و قد يتبه القارئ بين المعنى الحقيقي والمجازي فيصاب بالحيرة التي تبقيه واقفا في مفترق الطرق لا يدري ماذا يرجح، وخاصة إذا تكافأت الأدلة. وقد يكون ذلك بالنسبة إلى النص القرآني ابتلاء من الخالق لأهل العلم، فهو تخيص للقارئ ليضل من يضل ويهتدي من يهتدي، فالتأويل في القرآن طريق محفوف بالمخاطر فقد يقول المؤول على الله ما لا يعلم. وقد يؤدي القول بالمجاز أو بالحقيقة إلى الخطأ وسوء الفهم، وحاترت في هذا الصحابة وهم أهل اللسان ومن الفصاحة بمكان. ومن هذا روى عن عدي بن حاتم -رضي الله عنه- قال: لما نزلت ﴿...حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...﴾ البقرة: ١٨٧ قال: عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي فغدوت على رسول الله ﷺ فذكرت له ذلك. فقال: "إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار و في رواية قلت يا رسول الله: ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود، أهما الخيطان؟ قال: "إنك

لعريض القفا⁽²²⁾، إن أبصرت الخيطين ثم قال: هما سواد الليل وبياض النهار⁽²³⁾ المخلوقين كان القرآن الكريم يراعي طبيعة العربي كما يراعي طبيعة عموما، وهذا العربي الذي إلتبس عليه الأمر في الدلالة منهم، وبالرغم من ذلك فقد احتمل الخطاب معنى آخر غير المعنى المقصود، وذلك من إثارات المجاز.

إذا كان هذا العربي الخالص، شاهد نزول الوحي ونشأ على لسان قومه، قد إلتبس عليه الأمر ورجح دلالة الخيط على المجاز ثم استرشد بالرسول - عليه الصلاة والسلام - فأفهمه أن اللفظ لا يخرج عن دائرة المجاز، فما بالنابغ، وكل هذا يستدل به على احتمال الخطاب معنى غير المعنى المقصود ويشبه هذا ما ذكر ابن الأثير في الباب نفسه حيث قال: "فأجاء منه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ النحل: ٩٨

﴿...وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ...﴾ النساء: ٢٩ فإن هذا له وجهان من التأويل، أحدهما القتل الحقيقي الذي هو معروف، والآخر: "وهو القتل المجازي، وهو الإكباب على المعاصي، فإن الإنسان إذا أكب على المعاصي قتل نفسه في الآخرة".⁽²⁴⁾

وقد يحتمل اللفظ أكثر من تأويل في النص الواحد ومن هذه الاحتمالات ما ذكر الرازي في تفسيره للآية السابقة حيث قال: "اتفقوا على أنه: (الأول) "نهى عن أن يقتل بعضهم بعضا وإنما قال أنفسكم...، لأن العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة إذا قتل بعضهم بعضا، لأن قتل بعضهم يجري قتلهم".⁽²⁵⁾ (الثاني) "اختلفوا في أن هذا الخطاب هل هو نهى لهم عن قتلهم أنفسهم؟ فأنكره بعضهم وقال إن المؤمن مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه...، لأن الصارف عنه في الدنيا وهو الألم الشديد والذم العظيم، والصارف عنه في الآخرة أيضا قائم وهو استحقاق العذاب العظيم، وإن كان الصارف خالصا امتنع منه أن يفعل ذلك. وإذا كان كذلك لم يكن النهي عنه فائدة".⁽²⁶⁾

فالدليل الأول الذي استدل به الرازي دليل لغوي اعتمد على أساليب العرب في القول، و بهذا يصبح دالا على الحقيقة، وهو هنا عدم قتل النفس بغير حق. ثم دعم هذا المذهب بدليل آخر يمكن إستيحاؤه من الواقع الذي تصور منه حقيقة المسلم والذي لا يمكن أن يقدم على قتل نفسه، وذلك مما يفرضه إيمانه وعقله.

وذكر بعد ذلك دليلا آخر يرد التأويل الأول و يحتمل القتل معناه الحقيقي وهو قوله: "ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمنا بالله وباليوم الآخر قد يلحقه من الغم و الأذية ما يكون القتل عليه أسهل من ذلك، ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم... وإذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة".⁽²⁷⁾

وهذا استدلال بالواقع من حيث ظاهر الناس على الإسلام، وأن الجانب الاجتماعي له دور مهم في توجيه دلالة الألفاظ والأساليب، وأضاف تأويلا آخر فقال: " وفيه احتمال آخر أنه قيل: لا تفعلوا ما تستحقون به القتل من القتل والردة والزنا بعد الإحصان...".⁽²⁸⁾

فقتل النفس الوارد في الآية السابقة احتمل مجموعة من المعاني و كلها محتملة ولهذا يجب على المتلقي أن يذكر الأدلة التي يستند عليها في ترجيح المعنى الذي يذهب إليه، وهذا معنى قول ابن الأثير: " من يذهب إلى التأويل يفتقر إلى الدليل ".⁽²⁹⁾

وأما التأويل الذي يفتقر إلى الأدلة، نستدل به على ما ذكره ابن الأثير، حين فسر قوله تعالى: ﴿وَشِيَابَكَ فُطِّهَرْ﴾ المدثر: ٤ فقال: " ولكن التأويل إلى المجاز يفتقر إلى الدليل... فالظاهر من لفظ الثياب هو ما يلبس ومن تأوّل ذهب إلى أن المراد هو القلب لا الملبوس، وهذا لا بد له من دليل، لأنه عدول عن ظاهر اللفظ... فالمعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف، والمعنى المعدول عن ظاهره إلى التأويل يقع فيه انخلاف، إذ باب التأويل غير محصور".⁽³⁰⁾

والدليل على أن التأويل لا ينحصر كما قال ابن الأثير ما ذكره المفسرون وأهل اللغة في تأويل لفظ "فطهر" في الآية الكريمة، ذكر الكلي ثلاثة تأويلات فقال: "فيه ثلاثة أقوال: أحدها أنه حقيقة في تطهير الثياب من النجاسة... والآخر أنه يراد به الطهارة من الذنوب والعيوب فالثياب على هذا مجاز والثالث لا تلبس الثياب من مكسب خبيث".⁽³¹⁾ وكل تأويل من التأويلات السابقة يحتاج إلى أدلة تدعمه وترحمه على غيره.

إنّ اقتران التأويل بالمجاز يعين على ضبط هوية الكلام الذي ينصرف التأويل إليه، وأوجد عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ). ارتباطاً وثيقاً بين المجاز والتأويل إذ قال: "ولا يتخلص لك الفصل بين الباطل وبين المجاز حتى تعرف حد المجاز وحده أن كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأويل فهي مجاز".⁽³²⁾

ويعبر بالتعبير المجازي والإستعاري عن المعنى الذهني والحالة النفسية والحادث المحسوس فيضفي على الأشياء الحياة ويضف إليها الحركة والإحساس، فإذا هي تحاور وكأنها حقائق شاخصة للعيان، وقد يهب النص القرآني للجملات العقل زيادة في تصوير المعنى وتمثيله للنص ومن تعقيل الجماد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَيَسَّ الْمَصِيرُ ٦﴾ إِذَا أَلْقُوا فِيهَا سَمْعُوهَا سَهيقًا وَهِيَ تَفُورُ ٧ تَكَادُ تَمَيَّرُ مِنَ الْغَيْظِ كَمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ٨﴾ الملك: ٦-٨

قال الرازي: "فإن قيل النار ليست من الأحياء فكيف يمكن وصفها بالغيظ؟ والجواب من وجوه: الأول: أن البنية عندنا ليست شرطاً للحياة فلعل الله يخلق فيها وهي نار حياء. الثاني: انه شبه صوت لها وسرعة تيارها بصوت الغضبان وحركته، الثالث: يجوز أن يكون المراد غيظ الزبانية".⁽³³⁾

ولعل هذا التميز من الغيظ يشعر بشدة ما جناه هؤلاء الكفرة المجرمون حتى لقد شعر به واغتاظ منه هذا الذي لا يحس، وهو معنى يتوصل إليه بالدلالة التبعية.

إن إضفاء الحياة والإحساس على ما لا يعقل من الجمادات ظاهرة مألوفة في اللغة وذلك بهدف التعبير عن بعض المعاني بأساليب مثيرة ومصورة للمعنى لتصل إلى ذهن السامع ليتجسد المعنى أمامه شاخصا كشخص المحسوسات والقرآن استعمل هذه الأساليب في توصيل المعاني الغيبية التي لا يقدر العقل الإنساني على تصورهما بيسر وسهولة.

ولهذا وجدنا الدلالة المجازية تسير في هذا المنحى، بل تذهب إلى أقصى من ذلك عندما تحول دلالة اللفظ ليدل على ضد المعنى الذي أنشئ له أصلا. نجد-مثلا- في ألفاظ المدح والذم التي يحول السياق دلالتها لتصبح تحمل المعنى وضده من ذلك قوله تعالى متحدثا عن مصير الكفار: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ وجاءت هذه الآية بمناسبة الحديث عن المشركين والمنافقين لأن لفظ البشارة وضع أصلا في الأمور المحمودة السارة فتحولت لتعبر عن سوء العاقبة، وأصبحت هذه الألفاظ عن طريق الاستعارة تكتسي إيجاءات لا تخصي، جعلت المتلقي يقف على المعنى ويحس به، أيما إحساس.

4- دلالة اللفظ بين الحقيقة والمجاز

عرف ابن جني (ت 392هـ) الحقيقة بقوله: "إن الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضد ذلك".⁽³⁴⁾

وعرفها ابن فارس (ت 395هـ) بقوله: "...فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير".⁽³⁵⁾

وحسب الفقرة السابقة وبمفهوم دلالة المخالفة فإننا نستدل بذلك على تعميم دلالة المجاز فهو يشمل دلالة الألفاظ وكذلك خرقة المعارية في التراكيب والأساليب من حيث الترتيب والتقديم والتأخير.

ومعنى ذلك أن الحقيقة هي الأصل والمجاز فرع عنها، فالحقيقة هي: "الشيء الثابت قطعاً وبقيناً، يقال حق الشيء إذا ثبت، وهو اسم الشيء المستقر في محله، فإذا أطلق يراد به ذات الشيء الذي وضعه واضع اللغة في الأصل كاسم الأسد للبهيمة وهو ما كان قادراً في محله والمجاز ما كان قادراً في غير محله".⁽³⁶⁾

قد يقع التعدد في المعنى بين الحقيقة والمجاز وورد ذلك في كثير من نصوص القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿وَأَمْرَأْتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ المسد: ٤

فنهى من قال: "إن امرأة أبي لهب كانت تلقي في طريق النبي ﷺ الشوك، فنزلت"⁽³⁷⁾. ومنهم من قال: "إنها كانت تمشي بالنخلة في رسول الله ﷺ وتؤذيه بلسانها، فتكون دلالة كلمة "الحطب" تعبيراً بالمجاز، وقد ورد هذا الاستعمال في كلام العرب: "يقال للمشاء بالنمائم المفسد بين الناس يحمل الحطب بينهم أي يوقد بينهم النائرة ويورث الشر".⁽³⁸⁾

ولا يصرف اللفظ عن الحقيقة إلا إذا دلت على ذلك قرينة صارفة، وقد يقع الخلاف في تلك القرينة، فيؤدي إلى اختلاف في المعنى، فحين اختلفت الرواية في سبب النزول، وهو عنصر من عناصر السياق، أدى إلى احتمال الدلالة على الحقيقة والمجاز أو الجمع بينهما ويمثل ذلك في أن تقول: إنها كانت تؤذي رسول الله ﷺ بوضع الشوك في طريقه، وهذه إيذائية مادية، وفي الوقت نفسه كانت تؤذيه إيذائية معنوية بالنخلة فلا تعارض بين المعنيين، لأن الإيذائية صدرت منها بالقول والفعل وهذا لا يعني أن كل الألفاظ يتحقق فيها هذا التوفيق.

ويدل ما سبق أن دلالة اللفظ قد ترتبط بالحوادث التاريخية وسلوكات الناس في الماضي، فيكون الرجوع إلى استقراء وتحقيق الوثائق المروية عنصراً مهماً في فهم معنى النص، وأسباب النزول آلية مهمة في هذا المجال.

5- دلالة التعبير المجازي بين ظاهر اللفظ ومقصدية المتكلم:

وقد فتحت نظرية السياق الباب أمام المتلقي ليعطي للألفاظ في كثير من الأحيان مالا تستحقه، ولهذا لم يفهم من المجازي في الغالب إلا انه ضرورة أو تجاوز مقدار الحاجة وقد يطابق هذا فكرة تعدد المعنى الوظيفي للبنى الواحد ولكن ليس من خلال الخطاب، وإنما من خلال التأمل. ويكاد يكون لكل إنسان معجم دلالي خاص به يغاير معجم الآخرين، وكل إنسان ومعجمه يجب مراعاة العلاقة التي تربطه بمجتمعه وهذا مما يعاني منه القابل والمفسر للنص في تحديد دلالة الألفاظ على مقصوداتها وموقف الناس من دلالة الألفاظ يشبه تماما مواقفهم من مظاهر الحياة المختلفة.⁽³⁹⁾

وقد تؤدي دلالة المجاز إلى الاختلاف والصراعات وهو ما قيل عنه: "إن الباحث الحديث في بعد زماني (ومكاني أيضا) عن خلفيات الصراع القديم الذي تولد عنه خلاف في التأويل على أنه ليس في مأمن مطلق إذ ما زال الصراع على أشده بين الفئات المتناحرة، ومن وسائل تناحرها النص القرآني، ومعنى هذا أن أي باحث مسلم (وعربي) ليس محايدا تمام الحياد، لأن ذلك ليس متصورا، ولأنه غالبا ما تكون له فلسفة ما في الحياة".⁽⁴⁰⁾

وفي رأي محمد مفتاح السابق أن المتلقي هو الذي يوظف النص القرآني كآلية لغوية وشرعية لإعطاء المقصدية التي تمرر رسالته ومعتقده الذي يريده وبدل أن يوظف النص لتوجيه أفكار المتلقي وتصحيحها أو ترشيدها، صار المتلقي هو الذي يوظف الخطاب لتثبيت علاقات وأفكار تربطه بمجتمعه ومجتمعات أخرى، وهكذا يكون التأويل في كثير من الأحيان عبارة عن عملية إسقاطية للنص على الواقع وهذا اتجاه خطير أدى إلا توسيع دائرة الخلاف في تفسير النص القرآني وتأويله، وبالتالي إلى انقسام العلماء والباحثين إلى فئات متناحرة حول ضبط دلالة الخطاب.

ولعل ذلك يرجع إلى الوضع اللغوي للكلمة وما يحمله المتلقي في طيات فكره كما يكون ذلك في ذاته بين ظاهر اللفظ وباطنه، ولهذا قد تنصرف همنا عن ظاهر الألفاظ ويصبح لزاما علينا أن نبحث عن المعنى من خلال وسائل أخرى ومنها السياق أو مقام الحال، حتى يظهر لنا الأمر.

وقد تكون نية المتكلم على المجاز ونية السامع على الحقيقة والعكس وارد أيضا فيقع الخلاف وينتج سوء الفهم وتتعدد عملية التواصل، ويشبه هذا دلالة اللفظ على الاشتراك في "كثير من كلماتها لها أكثر من معنى، غير أن المألوف هو استعمال معنى واحد فقط من هذه المعاني في السياق المعين، فالفعل "أدرك" مثلا محدد المعنى: هل معناه "لحق به" أو "عاصره" أو أنه يعني "رأي" أو "بلغ" أن التركيب الحقيقي المنطوق بالفعل هو وحده الذي يمكنه أن يجيب عن السؤال. (41)

ويتحقق هذا الغموض إذا كان اللفظ مجردا من التركيب اللغوي أو السياق، ولكن الغموض الذي نتحدث عنه هو ما يحيط بدلالة اللفظ على غير ظاهره ويخالف معناه المعنى المتبادر إلى السامع، ولأمر ما أقر رسول الله ﷺ عمارا حين قال كلمة الكفر تحت التعذيب ثم خاف على نفسه فذهب إلى النبي يشكو إليه وحده فقال رسول الله: "كيف كان قلبك حين قلت، أكان منشرا بالذي قلت؟ قال لا فأنزل الله: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنَ اللَّهِ وَكَرَهُمُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: ١٠٦، (42) قال الزمخشري: فأتى عمار رسول الله ﷺ وهو يبكي، فجعل رسول الله -عليه الصلاة والسلام- يمسح عينيه ويقول: ما لك؟ إن عادوا لك فعد لهم بما قلت". (43)

ويستدل بهذا على واقعية الخطاب القرآني ومراعاته لظروف المكلفين، إلا أن هذه الواقعية مقدرة بقدرها ولها شروط وضوابط حتى لا يستتر العصاة بهذه الواقعية في الخروج على

الأوامر والنواهي الشرعية ولهذا قيل: «فكأن الذي يتلفظ بكلمة الردة مراده دفع الضرر، فليس يطلق على ما يأتي به الكفر، وما أراد الكفر بمعناه وإنما أراد به دفع الضرر».⁽⁴⁴⁾

فالتصريح بكلمة الكفر تحت وطأة التعذيب لا تدل في ظاهرها على المعنى الذي يقيده ظاهر اللفظ، بل فلا كفر هناك لأنه لم ينشرح صدره لدلالة اللفظ. ولذلك قال الفقهاء: "إن من طلق زوجته تحت الإكراه أن طلاقه لا يؤخذ".⁽⁴⁵⁾ وهذا الحكم أخذاً بالدلالة التبعية على أساس القياس وتعديدية معنى اللفظ ليشمل معاني أخرى لم يرد لأجلها بطريقة مباشرة، وهذا مهم جداً في تعديدية دلالة السياق، وبذلك تلاشت العلاقة بين اللفظ ومعناه من حيث الظاهر، وتزعزعت قيمة الكلمة أمام المقاصد والنوايا التي يتوصل إليها بمسالك أخرى.

وينبها الرسول ﷺ ألا نخدع بالظاهر، وحيث جاء في الصحيحين عن أنس بن مالك قال: "قال رسول الله ﷺ: "الله أشد فرحاً بتوبة عبده حين يتوب عن أحدكم، من رجل كان على راحلته بأرض فلاة فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه، فيأس منها، فأوى إلى شجرة فاضطجع وقد يتس من راحلته فيينا هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده، ثم من شدة الفرح قال: "اللهم أنت عبدي وأنا ربك أخطأ من شدة الفرح".⁽⁴⁶⁾

ولا يلام المتكلم على ما يقتضيه ظاهر اللفظ الذي يفهم منه التصريح بكلمة الكفر لأنه حدث تلاشي بين العبارة وما تدل عليه من المعنى المتعارف عليه لدى أهل ذلك اللسان ويلزم أن يدل على هذا التلاشي ما يكتنف الكلام من مقال وأحوال فلا نضحي بوظيفة اللغة ولا نظلم المتكلم ونجمله ما لا قبل له به. وهذا يدور حول مسألة ضبط المقاصد أي ما يريد المخاطب وما يفهمه المخاطب من العملية الكلامية، وهي مسألة جوهرية شغلت بال المفسرين وعلماء التأويل منذ القديم وما زالت إلى يومنا هذا.

6- دور القارئ في ترشيد دلالة المجاز:

يواجه القارئ النص بخلفيات فكرية و عقائدية، و ثقافية اجتماعية اكتسبها خلال التنشئة، فهو بتفاعل مع المقروء في مجال هذه الثقافة، ثم إن دلالة اللفظ قد تدل على المعنيين معا في الترتيب ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْفَرْعَانِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ...﴾ الإسراء: ٨٢. قال الرازي: "أعلم أن القرآن شفاء من الأمراض الروحانية، وشفاء أيضا من الأمراض الجسمانية، والروحانية كالاقتادات الباطلة والأخلاق الذميمة وغيرها"⁽⁴⁷⁾. فاحتمل لفظ الشفاء المعنيين معا المجازي والحقيقي وكلامها مراد.

وقال الكلبي: "والمراد بالشفاء أنه يشفى القلوب من الريبة والجهل، ويحتمل أن يريد نفعه من الأمراض بالرقية به والتعويد"⁽⁴⁸⁾.

وهكذا يفتح المجاز أبوابا لا حصر لها، ويؤدي إلى نتائج خطيرة على العقيدة ولهذا كان النصبون يرون أن المجاز عندهم بهذا المعنى هو وجه من وجوه التعدي، وكان ابن القيم الجوزية. يطلق عليه: "الطاغوت الثالث"⁽⁴⁹⁾. وهو من الذين رجحوا نفي المجاز من القرآن الكريم واعتبره مجرد استعمال جائز في اللغة، إلا أن أجوبته غير مقنعة.

ويرجع ذلك إلى نظرية القبح و الحسن عند الناس وقد تعرض الغزالي أبو حامد إلى ذلك حيث قال: "إن الإنسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه، وإن كان يوافق غرض غيره من حيث إنه لا يلتفت إلى الغير، فإن كل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر لغيره، فيقضي بالقبح مطلقا... بل عدم الالتفات إلى بعض أحوال نفسه، فإنه يستحسن في بعض الأحوال عين ما يستقبحه، إذا اختلف الغرض..."⁽⁵⁰⁾.

و يعني النص السابق أن الملتقى يؤول اللفظ حسب رأيه فيما يستقبح وما يستحسن لأن نظرية القبح والحسن مسألة نسبية تختلف من فرد إلى فرد ومن مجتمع إلى مجتمع آخر.

و قد يتعارض التأويل مع مقتضيات العقل فنستحسن الشيء عقلا والتأويل يعارض ويدل اللفظ على المعنى والعقل لا يستصيغه ونوقشت هذه المسائل في معارضة النقل للعقل وألف ابن تيمية كتابا لهذا الغرض سماه (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول)، ففي الأمور الغيبية التي لا قدرة للعقل على إدراكها يوافق المعقولات ومثاله : عذاب القبر والصراط والميزان والجنة والنار والتحریم والتحليل...

وما يعطيه المتأمل للنص للبحث عن المعنى التواصلي أو المعنى المصاحب هو تفسير يستهدف المعنى الذي يختلف باختلاف القراء، وذلك، لأن المفسر أو القارئ ليس مستهلكا للنص فحسب بل منتج له أيضا، والتفسير هو مجموعة من النصوص أضافها القارئ على النص القرآني وهي تتميز بالذاتية، ويبقى النص القرآني محايدا دائما لا يتحمل تأويلات البشر التي هي مجرد اجتهادات، وما تنوع القراءات التفسيرية والطاقت التأويلية إلا دليل على ذلك، ولا يعني هذا أننا نضرب بها عرض الحائط، بل يجب أن تكون منطلقات ومرجعا يستأنس به في مجال الطاقت التأويلية المتواصلة.

وما دامت القراءات متعددة تختلف باختلاف القراء - كما قلنا - وأن كل قارئ يقرأ حسب مكوناته الفنية والثقافية، فهذا تبقى التأويلات لا نهائية، فلا تشبيه ولا تعطيل والقاعدة في ذلك كله أن نفهم اللفظ بما يتبادر منه إلى الذهن من المعاني ويختلف بحسب السياق وما يضاف إليه من الكلام والتركيب له تأثير في توجيه الدلالات.

وقد بحث هذا عند الدارسين اللغويين تحت عنوان "العلامة" ويمثل هذا ما رواه الجاحظ عن الخطباء قائلا: "سل الأرض فقل: من شق أنهارك، وغرس أشجارك وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حوارا، أجابتك اعتبارا".⁽⁵¹⁾ وهذه: "دلالة سيميائية أسسها الجاحظ تأسيسا خارجا عن عرف الفرد... من سيمياء بيرس".⁽⁵²⁾ وينضوي هذا النوع من التعبير تحت إمرة المجاز بل هو مجاز المجاز وهو عوض عن القول فكأنه ابلغ وأقوى تعبيرا منه وكأن صاحب

الرسالة، يتخلى عن لغة الكلام لا لتعطل وإنما لتحويل ذهن المتلقي إلى ما هو أشد تأثيراً، فقد تتأثر اللغة كوعاء حامل لأفكار المتكلم بما يؤمن به، فلا تكتسي عندئذ الموضوعية والحياد في نقل المعاني والأفكار، أما النسبة أو العلامة الكونية أو الاجتماعية، فهي دلالة محايدة ولا تعباً بما يتأثر به الأفراد والجماعات، والمعنى أن المتكلم يريد أن يقول للمتلقي لو كانت هذه الجملات ناطقة، لأخبرتك عن صدق ما تدعي ونقول، فهي تعبير قائم على التخيل لتجسيد وتأكيد دعوى المتكلم في ذهن السامع. وهذا أبلغ في الدلالة على أداء المعنى.

وقد أشار الرازي إلى هذا المنحى أيضاً وهو سؤال الجملات بقوله: "إن الشيء إذا ظهر ظهوراً تاماً كاملاً فقد يقال له فيه: سل السماء والأرض وجميع الأشياء عنه والمراد أنه بلغ في الظهور الغاية التي ما بقي للشك فيه مجال".⁽⁵³⁾

وورد في القرآن ما يدل على هذه الطريقة في التعبير مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ مَكَرُوا مَكَرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾ إبراهيم: ٤٦ قال الشريف الرضي: "فيكون المراد: إن الجبال تزول من مكروهم استعظاما واستفظاعا، لو كانت مما يعقل الحال، ويقدر على الزوال"⁽⁵⁴⁾. وهذا تعظيم وتهويل لفعالهم وهو توظيف للمظاهر الطبيعية لأداء المعنى عن طريق المجاز. وهو في كتاب الله كثير.

وهكذا نرى القارئ يوجه الخطاب ويحاول تعديله حسب ما يقتضيه فهمه وقدرته على إدراك المعاني العميقة للألفاظ والتراكيب اللغوية.

الهوامش

- 1- المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر ، ابن الأثير، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت ، سنة 1420هـ-1979 هـ، ج 74/1
- 2- لسان اللسان تهذيب لسان العرب ، ابن منظور ثم تهذيبه بعناية المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، إشراف: الأستاذ عبد أ. علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 216/1. مادة (ج.و.ز.).
- 3- كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، ص: 203.
- 4- أصول السرخسي، ج 170/1.
- 5- التعريفات الجرجاني، الشريف، ص. 204.
- 6- دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني، ص: 52.
- 7 - الفوائد المشوق إلى علوم القرآن ، ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ بدون طبعة، ص: 31
- 8 - تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرح و نشر السيد أحمد صقر المكتبة العلمية، الطبعة الثالثة، 1401هـ-1981م، ص: 20، 21.
- 9 - الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، تحقيق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1418هـ-1997م، ص: 149
- 10 - أسرار البلاغة، الجرجاني، ص: 304.
- 11 - أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، حققه أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة -بيروت لبنان-، سنة 1393هـ-1973م، ج 170/1.
- 12 - العلاقة هي المناسبة بين المعنى المنقول عنه و المنقول إليه سميت بذلك لأن بها يتعلق و يرتبط المعنى الثاني بالأول فينتقل الذهن من الأول إلى الثاني و باستراط ملاحظة العلاقة يخرج اللفظ.
- 13 - الحقيقة: كل لفظ يبقى على موضوعه و قيل: ما اصطلاح الناس على التخاطب به، التعريفات الجرجاني الشريف ، ص: 90.
- 14 - لغوي: هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة عن إرادته أي إرادة معناها في ذلك الاصطلاح ، التعريفات الجرجاني الشريف، ص: 204.
- 15-العربي: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول و تلتها الطباع بالقبول و هو حجة...، التعريفات الجرجاني ص: 149 .
- 16 - الشرعي: ما أطلقه الشرع كالعبادات بدلالة خاصة كالصلاة و الزكاة.
- 17 - علم الدلالة دراسة نظرية تطبيقية، الدكتور فريد عوض، مكتبة النهضة المصرية، 1999. ص: 59.
- 18 - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، حققه طه عبد الرؤوف سعد، سنة: (1393هـ-1973م)، ص: 26.

- 19 - أحكام القرآن، الهراسي عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، سنة 1405هـ- 1985 م ج 3/245 .
- 20 - تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، تقديم، الدكتور طه جابر العلواني، ص: 152.
- 21 - المجاز وأثره في الدرس اللغوي، الدكتور محمد عبد الجليل، ص: 165.
- 22 - القفا العريض: يستدل على قلة فضل الرجل كناية عن سوء الفهم.
- 23 - الحديث: استشهد به في الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 2/320.
- 24 - المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ابن الأثير، ج 1/53 .
- 25 - التفسير الكبير، الرازي، ج 3/207.
- 26 - المصدر نفسه، ج 3/207.
- 27 - المصدر نفسه، ج 3/207.
- 28 - التفسير الكبير، الرازي، ج 3/207.
- 29 - المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ابن الاثير، ج 1/49.
- 30 - المثل السائر، ابن الأثير، ج 1/49.
- 31 - كتاب التسهيل لعلوم التنزيل ، الكلي ج 4/160.
- 32 - أسرار البلاغة، الجرجاني عبد القاهر، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1409هـ- 1988م ، ص: 332.
- 33 - التفسير الكبير، الرازي، ج 8/176.
- 34 - الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي الغبار ، المكتبة العلمية، بدون سنة ، بدون طبعة، ج 2/442.
- 35 - الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، ص: 149.
- 36 - التعريفات للشريف الجرجاني، ص: 90.
- 37 - لباب النقول في أسباب النزول، السيوطي، دار التونسية للنشر، ط 3، 1984، ص: 344.
- 38 - الكشاف، الزمخشري، ج 4/241.
- 39 - ينظر المجاز وأثره في الدرس اللغوي، د/محمد بدري عبد الجليل، ص: 160.
- 40 - دينامية النص ، محمد مفتاح، ص: 151.
- 41 - ينظر المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، ص: 162.
- 42 - لباب النقول في أسباب النزول، جلال الدين السيوطي، دار التونسية المؤسسة الوطنية، للكتاب الجزائر الطبعة الثالثة سنة 1984م- 1404هـ، ص: 166.
- 43 - الكشاف ، الزمخشري، ج 2/430.

- 44 - أحكام القرآن الهراسي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، سنة: 1405هـ-1985 م، ج3/247.
- 45 -أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، ج3/145.
- 46 -صحيح البخاري، رقم(6308) ومسلم رقم (2744)، وشفاء العليل في القضاء و القدر والحكمة و التعليل ابن القيم، ص: 308.
- 47 -التفسير الكبير، الرازي، ج5/433.
- 48 -كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي، ج4/177.
- 49 -مختصر الصواعق المرسله على الجهمية و المعطلة، ابن القيم الجوزية، ص: 231.
- 50 - المستصفي من علم الأصول، الإمام الغزالي، ج1/116.
- 51 -البيان و التبيين، الجاحظ، مكتبة الخازنفي عمر، الطبعة الرابعة، سنة 1395 هـ-1975م ج1/81.
- 52 -النقد و الدلالة تحليل سيميائي للأدب، محمد عزام، ص. 109.
- 53 -التفسير الكبير، الرازي، ج5/156.
- 54 - تلخيص البيان، في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص: 186.

المصادر و المراجع

1. أحكام القرآن، الهراسي عماد الدين بن محمد الطبري المعروف باليكيا الهراسي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، سنة1405هـ-1985 م ج3.
2. أسرار البلاغة، الجرجاني عبد القاهر، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1409هـ-1988م .
3. أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، حققه أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة -بيروت لبنان-، سنة 1393هـ-1973م، ج1.
4. أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، تقديم طه عبد الرؤوف، دار الجيل، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، سنة 1973 م.

5. البلاغة القرآنية المختارة من الإتقان ومعترك الأقران، السيوطي، تهذيب وتحقيق وتعليق دار المعرفة بدون طبعة، سنة: (1413هـ-1993م).
6. البيان والتبيين، الجاحظ، مكتبة الخازنحي عمر، الطبعة الرابعة، سنة 1395 هـ-1975م ج1.
7. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرح ونشر السيد أحمد صقر التعريفات، الشريف الجرجاني علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، سنة 1416هـ-1995م.
8. التفسير الكبير، الرازي، دار النشر، بيروت، 1398هـ/1998م، ط2، ج3.
9. تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، تقديم، الدكتور طه جابر العلواني.
10. تلخيص البيان، في مجازات القرآن، الشريف الرضي.
11. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، سنة 1387 هـ.
12. الخصاص، ابن جني، تحقيق محمد علي الغبار، المكتبة العلمية، بدون سنة، بدون طبعة، ج2.
13. دلائل الإعجاز في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (بدون تاريخ).

14. دينامية النص (تنظير وإنجاز) ، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية، سنة 1990 م.
15. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، حققه طه عبد الرؤوف سعد، سنة: (1393هـ-1973م).
16. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، تحقيق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1418هـ-1997م
17. صحيح البخاري، رقم (6308) ومسلم رقم (2744)، وشفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ابن القيم.
18. علم الدلالة دراسة نظرية تطبيقية، الدكتور فريد عوض، مكتبة النهضة المصرية، 1999.
19. الفوائد المشوق إلى علوم القرآن ، ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ بدون طبعة
20. كتاب التسهيل لمعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار الكتاب العربي بيروت -لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1401هـ-1981.
21. الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ، أبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع سنة 1399هـ-1979م.
22. لباب النقول في أسباب النزول، جلال الدين السيوطي، الدار التونسية المؤسسة الوطنية، للكتاب الجزائر الطبعة الثالثة سنة 1984م-1404هـ.

23. لسان اللسان تهذيب لسان العرب ، ابن منظور ثم تهذيبه بعناية المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، إشراف: الأستاذ عبد أ. علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1.
24. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، ابن الأثير، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت ، سنة 1420هـ-1979 هـ، ج 1
25. المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، دار النهضة العربية ، بيروت-لبنان ، سنة 1980 م.
26. مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية و المعطلة ، بن القيم الجوزية الدمشقي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن بكر بن أيوب بن سعد الزرعي اختصره الشيخ محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
27. المستصفي من علم الأصول، الغزالي أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ، تحقيق و تعليق سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى، سنة 1417هـ-1997م.
28. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، شرح ونشر السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، الطبعة الثالثة، سنة 1401هـ ، 1981م.
29. النقد و الدلالة ، نحو تحليل سيميائي للأدب ، محمد عزام ، منشورات وزارة الثقافة الجمهورية السورية ، دمشق ، مكتبة الأسد سنة 1996م.

العتبات وخطاب المتخيل في الرواية العربية المعاصرة

د. حبيب بوهرور

أستاذ النقد والأدب المشارك، باحث وأكاديمي، جامعة قطر

ملخص البحث

يقارب البحث مستويات تشكل خطاب المتخيل ضمن شبكة العلاقات الداخلية والخارجية في المتن الروائي، وذلك بالوقوف عند مجموع اللواحق المدعمة لنسيج النص الروائي العربي المعاصر، على اعتبار أن هاته اللواحق والنصوص الموازية هي خطابات مضمرة تارة ومعلنة تارة أخرى، تساهم في تأسيس نوع من وسائط المثاقفة الضمنية والرؤى العرفانية على أساس أن الخطاب الروائي المعاصر في تقديري هو خطاب نخبوي يتوجه نحو البحث في كفاءات التلقي والتأويل، حين تصل النصوص الموازية إلى تحقيق مجموعة من المخرجات الجمالية والبلاغية والأيدولوجية المدركة بفعل القراءة والتلقي عند الأنتليجنسيا.

تجلى أهمية البحث في مقارنة الخطاب الروائي العربي المعاصر من زاوية مختلفة تماما عن تلك المقاربات التي ألفتها الذوقية التقليدية من جهة، وركن إليها القارئ العربي من جهة أخرى. فلقد أضحي خطاب المتخيل الخطاب الأسمى في مكاشفة الذات تجاه الآخر ضمن سلسلة الإحالات النصية الداخلية والخارجية التي يفتحها المبدع، وسعى إلى ادراكها المتلقي بفعل مجموعة موجّهات بنوية وسميائية، فرضت حضورها كآلية قراءة وتلقي. وعليه يهدف البحث إلى:

- ✓ تمثّل بيئة العتبات النصية ضمن الخطاب الروائي
- ✓ مكاشفة مستويات خطاب المتخيل في رواية ما بعد الحداثة
- ✓ الكشف عن هاته التظاهرات في نماذج روائية عربية منتقاة، تمثل في تقديري أنموذج الميثارواية العربية.

كما يطرح البحث تساؤلات منهجية ومعرفية معا، يدركها المتلقي في المتن مفصّلة ومستدل عليها، منها:

- كيف تتمثل رواية ما بعد الحداثة العربية أدوات كتابتها؟
- ✓ هل تتعدد الخطابات في المتن الواحد بتعدد أدوات الكتابة؟ وهل هذه الأدوات حكر على النخبة من الأنتليجنسيا؟
- ✓ هل أضحى خطاب العتبات خطاب تجليات أم خطاب عتّامات في ظل فوضي التلقي والتأويل؟
- ✓ هل ساهمت تلك الخطابات في رفد الرواية العربية علميا، أم أنها ساهمت في خلق فجوة إدراك معرفي؟

مقدمة

أدرك الخطاب الروائي العربي المعاصر أن آلية التشكيل الروائي المتداولة منذ النصف الثاني من القرن العشرين قد تغيرت بناء على معطيات اجرائية كثيرة، لعل أبرزها تلك الروافد النقدية الغربية التي أضحت تشكل الملمح النظيري والتطبيقي في صياغة المتخيل الروائي العربي المعاصر.

وبالرجوع إلى عملية توصيف هذا الملمح، نقف عند تلك المتغيرات ضمن فضاء التشكيل الابداعي ذاته، فقد سعت الأنثولوجيا من كتاب رواية ما بعد الحداثة إلى النحت ضمن ثنائية المختلف لا المؤلف بغية التأسيس لخطاب رؤيوي متجانس مع الذات لا الواقع كما ألقته الرواية التقليدية، وهو الأمر الذي عجل ببعث ريادة خطاب السرد ضمن الأنواع الأدبية دون الخطابات الأخرى التي لم تستطع في تقديري احتواء التظاهرات الوظيفية لبنية الخطاب الأدبي المعاصر كمتغير قابل للانفتاح وليس ثابتا ضمن نمطية متداولة لا تحيل إلا على مشهد واصف مشترك.

لقد سعى الخطاب الروائي المعاصر إلى خلق علاقة رؤيا بين الذات والذات، عكس الخطاب القديم الذي اعتمد على تجسيد خطاب الذات تجاه الراهن من خلال الغاء الذات وتمكين الآخر عبر شخوص تقوم بدور كلاسيكي لا يحيل نحو أفق التوقع والتخييل، بل اجتهد في الوقوف عند المدركات المشتركة حسيا ضمن شبكة التواصل (مرسل ومرسل إليه ومتلقي). وهنا تكمن المفارقة الجوهرية في مستوى الإدراك والتجلي بين الخطاب الوصفي الكلاسيكي، والخطاب المتخيل الرؤيوي في الرواية المعاصرة أو رواية ما بعد الحداثة كما يروق للبعض الاصطلاح عليها. وعليه يأتي هذا البحث لمقاربة مستويات تظهر خطاب التخييل في الرواية العربية المعاصرة من خلال توجيه القارئ نحو تلقى مختلف العناصر الداخلية المحيطة¹ Immanente المشكلة لبنية الخطاب الروائي المعاصر، وربطها بمستويات الوعي خارج بنية اللغة، وهو ما يحيلنا مباشرة إلى البحث عن العلائق الوظيفية المدركة بين العناصر الداخلية والمحيط الخارجي المتمثل في شبكة المتعاليات النصية والعتبات والنصوص الموازية، التي تتعاقب مع النص الأم كبنية دالة ومحلية إلى خطابات مضمرة، من دون أن تؤدي الوظيفة الوصفية التقليدية ضمن هيكل الرواية الكلاسيكية.

يقارب البحث مستويات تشكل خطاب المتخيل ضمن شبكة العلاقات الداخلية والخارجية في المتن الروائي، وذلك بالوقوف عند مجموع اللواحق المدعمة لنسيج النص الروائي العربي المعاصر، على اعتبار أن هاته اللواحق والنصوص الموازية هي خطابات مضمرة تارة ومعلنة تارة أخرى، تساهم في تأسيس نوع من وسائط المثاقفة الضمنية والرؤى العرفانية على أساس أن الخطاب الروائي المعاصر في تقديري هو خطاب نخبوي يتوجه نحو البحث في كفاءات التلقي والتأويل، حين تصل النصوص الموازية إلى تحقيق مجموعة من المخرجات الجمالية والبلاغية والأيدولوجية المدركة بفعل القراءة والتلقي عند الأنتليجنسيا.

تجلى أهمية البحث في مقارنة الخطاب الروائي العربي المعاصر من زاوية مختلفة تماما عن تلك المقاربات التي ألفتها الذوقية التقليدية من جهة، وركن إليها القارئ العربي من جهة أخرى. فلقد أضحت خطاب المتخيل الخطاب الأسمى في مكاشفة الذات تجاه الآخر ضمن سلسلة الإحالات النصية الداخلية والخارجية التي ينحتها المبدع، وسعى إلى ادراكها المتلقي بفعل مجموعة موجّهات بنوية وسيميائية، فرضت حضورها كآلية قراءة وتلقي. وعليه يهدف البحث إلى:

- تمثّل بينة العتبات النصية ضمن الخطاب الروائي
- مكاشفة مستويات خطاب المتخيل في رواية ما بعد الحداثة² Roman Postmoderne
- مقارنة العلاقات الوظيفية للخطاب الحايث³ Discours Immanent
- الكشف عن هاته التظاهرات في نماذج روائية عربية منتقاة، تمثل في تقديري أ نموذج الميثارواية العربية.

وينقسم البحث إلى شقين، شق نظري يعرض لقضية الخطاب الواصف ضمن شبكة العتبات النصية، ومرجعيتها، وبنية المتخيل في المنظومة النقدية وصولاً إلى الميتارواية العربية، وشق ثانٍ تطبيقي يحاول أن يتمثل بعض المدركات في المتن الروائي العربي المعاصر.

من هنا سيعتمد البحث على آليات منهجية متعددة بحسب مستويات الحضور والغياب في المتن، فسيحضر المنهج البنيوي والبنوي التكويني حين التفصيل في قضية العتبات أو اللواحق النصية وربطها بالإحالات الثقافية والأيدولوجية المتشكّلة ضمن مختلف الخطابات في الرواية. وسنستفيد من بعض مبادئ السيميائية التي من شأنها الإسهام في استنباط دلالات وفق أسس تأويل واعية خلال مرحلة القراءة التطبيقية.

يحاول البحث أن يطرح ويفصل الإجابات عن جملة من التساؤلات منهجياً، منها:

- كيف تتمثل الراوية العربية أو رواية ما بعد الحداثة العربية أدوات كتابتها؟ وهل هناك علاقة لتلك الأدوات بمحتوى المتشكّل؟
- هل تتعدد الخطابات في المتن الواحد بتعدد أدوات الكتابة؟ وهل هذه الأدوات حكر على النخبة من الأتليجنسيا؟
- هل أضخى خطاب العتبات خطاب تجليات أم خطاب عتّامات في ظل فوضي التلقّي والتأويل؟
- هل ساهمت تلك الخطابات في رقد الرواية العربية عالمياً، أم أنها ساهمت في خلق فجوة إدراك معرفي؟

أولاً: الجانب النظري: فضاء الرصد والتساؤل

1_ العتبات وبنية الخطاب الواصف* Méta - discours

قبل جيرار جينيت Gerarlrd Genette بسنوات، تحدث الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو⁴ Michel Foucault نظرياً في كتابه الشهير "أركيولوجيا المعرفة L'Archéologie du savoir" عن نظرية إستيمولوجية شاملة، قارب من خلالها مواضيع شتى كان من بينها موضوع "وحدات الخطاب Les Unités du discours" حيث راجع كيفية تشكل مستويات الخطاب في النص وفق محددات مسبقة، مفادها أن للنص مدركات مادية جاهزة تلي مرحلة وجوده أي إنتاجه أدبياً، "فتمت تمييز مادي للنص من حيث أنه يشغل حيزاً مكانياً محددًا، ويملك قيمة اقتصادية، ويرسم بنفسه من خلال عدد من العلاقات حدود بدايته ونهايته"⁵، وإلى جانب هاتاه المدركات المادية البعدية تتمثل في النص ذاته مدركات مسبقة وآنية تتقاطع كل واحدة منها مع مستوى خطاب معين لتحيل المتلقي نحو أفق التأويل، فحدود النص عند فوكو مبهمه وخفية، كونها تتشابه مع مجموعة من الإحالات النصية الخارجية التي تحددها الأوضاع والسياقات الفكرية والاجتماعية، يقول فوكو في حفرياته: "أن حدود كتاب ما من الكتب (نص ما من النصوص) ليست أبداً واضحة بما فيه الكفاية وغير متميزة بدقة، نخلف العنوان والأسطر الأولى والكلمات الأخيرة، وخلف بنيته الداخلية وشكله الذي يضيف عليه نوعاً من الاستقلالي والتمييز ثمة منظومة من الإحالات إلى كتب ونصوص وجمل أخرى، مما يجعله كتاب (نص) مجرد عقدة داخل شبكة، أو مجرد جزء من كل، وهذه المنظومة من الإحالات تختلف بحسب الأوضاع والمقامات.."⁶ ونفهم من تحليل فوكو أن كل الخطابات متشكّلة كوحدة ظاهرة أو مادية على حد تعبير الفلاسفة، وهو ما لا يحقق الرغبة في فصل الخطاب عن السياق في مختلف تظاهراته داخل النص كمحيط جامع، ولعل هذا التصور الأركيولوجي للنص هو الذي مهدّ للمجاهرة عند جيرار جينيت بسلة عتباته النصية الداخلية والخارجية، وأعتقد أنه قد استلهم سلتة من مقاربات فوكو وجدلياته العرفانية، حين راح يمهّد الطريق لمحترفي النقد الأدبي البنيوي وما بعد البنيوي في زمنه ويوجههم ضمناً نحو قراءات جديدة ومختلفة وتركيبية للنص عموماً، والنص الابداعي الروائي على وجه الخصوص.

إن كل بدايات التشكيل النصي عند فوكو " مجرد استئناف لها أو اختفاء وراءها أو إن شئنا الحقيقة، قلنا تغدو جميع البدايات هذا وذاك معا وترتبط هذه الفكرة بفكرة أخرى ترى أن كل خطاب ظاهر ينطلق سرا وخفية من شيء ما تمّ قوله، ليس مجرد جملة تمّ التلفظ بها، أو مجرد نص سبقت كتابته، بل هو شيء لم يُقل أبداً، إنه خطاب بلا نص، أو صوت هامس همس النسمة، وكتابة ليست سوى باطن نفسها، وعلى هذا النحو يُفترض أن كل ما يُعبر عنه الخطاب تمّ التلفظ به في هذا الصمت شبه المطبق.."⁷.

إن الخطاب في هذا المستوى ما هو إلا خطاب المضمّر المعلن في الوقت ذاته، سواء تمثل في النص ماديا أو لم يتمثل وبقي حبيس المدركات، لأن الخطاب المتماثل في المتن الإبداعي وخاصة الروائي منه ما هو في الحقيقة إلا خطاب حضور مانع لما لا يستطيع السارد ومنظومته السردية قوله، وهذا يصبح المقال نصا يحيل نحو الما لا يقال، تُغديه مختلف السياقات التاريخية والاجتماعية والأيدولوجية، ليغدو في نهاية المطاف خطاب تأويل يختم ما قيل من قبل، وليس لما سيقال بعد إنتاج النص ماديا. لهذا طلب فوكو بضرورة تعدي النص الجاهز، المسبق، الجامد الذي لا يحيل نحو نصوص أخرى متداخلة أو متشابكة معه، يقول: " علينا أن نقف موقفا نقديا من تلك الأشكال المسبقة الجاهزة التي يتمصها الاتصال، ومن كل التركيبات التي لا تتساءل حولها، وهذا ما يسمح أن نرفضها بصورة نهائية وبكيفية مطلقة، بل ينبغي خلخلة اليقين الذي يجعلنا نقبلها على علاتها؟ وإظهار أنها ليست بديهية ولا أولية، بل هي دوما نتيجة بناء يتعين معرفة قواعده.."⁸.

والجدير بالذكر في هذا المجال أن فوكو قد مدّ النقد الأدبي الحديث بالرأفد المصطلحي⁹ الذي انطلق منه الكثير من النقاد أمثال بارت وجينيت وجاكوبسون وحتى تودوروف، وهنا أقف عند مصطلحين اثنين بنا عليهما فوكو فلسفة الخطاب، وهما مصطلح الأركيولوجيا¹⁰ Archéologie والجينالوجيا¹¹ Génialogie، ففي الأول يصرح فوكو أن المصطلح لا علاقة

له بالبنية اللغوية الجافة، وإنما بمستويات المتراكم اللغوي أو الأرشيف اللغوي الذي يُنتج الخطابات المتراكمة، وهذا ما لا يتقاطع مع مفهوم الجينولوجيا المهتم بوصف البدايات والتاريخ، وإنما هي تحليل للخطاب في صيغة أرشيفية، فمنهج تحليل الخطاب (بما فيه النص الابداعي) عند فوكو " لا يحلّل نظام اللغة أو المضامين أو الدلالات، كما لا يهتم بصدق الخطابات أو معقوليتها، وإنما يَنصّب التحليل على المنطوقات كأحداث وعلى قوانين وجودها، وعلى ما يجعلها ممكنة أو غير ممكنة"¹² في ظل العلاقات البنوية التي تحيل على الداخل والخارج معاً. وخلاصة ما سبق أن نظرية الخطاب وأسس قراءة النص عند فوكو وفق منهجه الأركيولوجي تقوم على مقارنة وتحليل ونقد لمضمون النص من الجانب الأدبي والتاريخي والنفسي والفلسفي، والتعامل مع المنجز النصّي، الذي يتجلى مع الكتابة أثراً مادياً، على أنه فعل خلاق، يتقاطع مع وسائط حياتية مختلفة، في إطار العلاقات البنوية في المجتمع، وهي تلك العلاقات التي صرح بوجودها في دائرة النص وفي متنه معاً، وهي التي طوّرها جينيت فيما يعرف بشبكة المتعاليات النصية التي تضم العتبات النصية والإحالات والنصوص الموازية، فلم يعد النص الأدبي - وفق النظرية الجينيتية الحديثة في الخطاب النقدي الحديث والمعاصر - ذلك النص العام والمجرد في الوقت ذاته حين كان يتناوله النقاد بالدراسة العامة والاكتفاء بكلمة نص Texte، وإنما تجاوز ذلك إلى حدود مقارنة النص ضمن مجموعة من الأطر المؤدّة للدلالات، ضمن شبكة من المحمولات الثقافية والأيدولوجية التي تدخل ضمن سلسلة الكاتب والقارئ والمتلقي والسياق الاجتماعي. فنذ أن أعلنت جوليا كريستيفا Julia Kristeva استبدال مصطلح حوارية Dialogisme الذي تأسس عند ميخائيل باختين ضمن نظريته الفنية والجمالية في مقارنة الجنس الروائي، والتي تقول بأن الحوارية تتخلل كل الحديث البشري وجميع العلاقات الإنسانية ومختلف مظاهر الحياة الاجتماعية، أي كل ما يمكن أن يكون له معنى وفكرة من خلال تجلي مظاهرها في التهجين L'hybridation وتعالق اللغات القائم على الحوار، أدركت كريستيفا أن البديل الموضوعي لتدعيم مشروعها النقدي الحدائثي هو اعتماد

نظرية الهدم والتأسيس اصطلاحيا، فكان مصطلح التناصية Intertextualité، حيث عمدت إلى ربط البنية المصطلحية للنظرية التناصية بالمتغيرات الحاصلة في النظرية النقدية المعاصرة من جهة، ووفق مشروعها السيميائي ونظرتها للنص وأديته من جهة أخرى، مركزة فيما سبق على خلفيات المحولين الثقافيين الماركسي والسيكولوجي...

وعليه أصبح المشروع النقدي عند جوليا كريستيفا يقارب النص على أنه مجال لإعادة تشكيل الإبستمولوجي والاجتماعي والسياسي، فهو المتعدد لسانيا وصوتيا، هذا ما أكده أنور المرتجى حين أورد أن كريستيفا قد استبدلت مصطلح الحوارية بالتناص مستفيدة من المنطق النظري الذي وظفه باختين فاشحة المجال لمن جاء بعدها لاستثمار مشروعها النقدي، بل وتجاوزه عمليا وتأسيس نظرية نقدية موازية تنطق بإقرار مشروع كريستيفا. هذا ما قام به جيرار جينيت الذي أقرّ بأن مصطلح التناص قد استعمل لأول مرة ضمن مشروع جوليا النقدي في الستينيات من خلال تصورهما للنظرية التناصية. ويذكر في كتابه "طروس، الأدب في الدرجة الثانية Les Palimpsestes. La littérature au seconde degré " أن التناص هو الآلية الخاصة للقراءة الأدبية وهي وحدها في الواقع تنتج الدلالة، في حين القراءة الخطية المشتركة مع النصوص الأدبية لا تنتج المعنى، وبناء على ما سبق ذهب إلى الاعتراف أن موضوع الشعرية هو المتعاليات النصية التي عرفها بدقة قائلا: "التعالِي النصي أو التسامي النصي (Transtextualité) هو سمو النص عن نفسه ليشمل كل ما يجعله في علاقة ظاهرة أو خفية مع نصوص أخرى"، يقول جينيت Genette: " يبدو لي اليوم 13 أكتوبر من عام 1981 أنني أدركت خمسة أشكال من المتعاليات النصية والتي سأحصيها في شكل متنامي وتجريدي" ثم قام بحصرها وتحليلها والاستدلال عليها كما يلي: التناص Intertextualité، المناص أو النص الموازي Paratexte، الميتانص Métatextualité، التعالي النصي Hypertextualité، ومعمارية النص Architextualité.¹³

لقد نمي مشروع العتبات بقوة ضمن المشروع النقدي الكبير أي المتعاليات النصية، ووجد تقبلا اجرائيا واسعا في الساحة النقدية الغربية ومن ثم العربية، خاصة حينما ربط جينيت موضوع الشعرية بتلك الوسائط النصية المبتكرة التي تحيل من فضاء النص المغلق بنيويا الى فضاء النص الشامل "ورغم وجود دعوات نقدية معارضة لمسألة الاهتمام بخطاب العتبات النصية، فإن المنجز النقدي العربي الحديث قد راكم رصيда معرفيا، وقارب موضوع العتبات من زوايا نظر مختلفة وانطلاقا من أجناس أدبية متنوعة"¹⁴.

2- فلسفة العتبات، من اللغة الواصفة Métalangage إلى ما بين الخطاب Interdiscours

راجع النقد العربي المعاصر مسألة بالغة الأهمية في فلسفة الخطاب إنها مسألة اللغة الواصفة التي تتحد مع البنية المادية للنص (اللغة) فتنتج نقدا بالمفهوم الاجرائي المتعارف عليه في نظرية الأدب وعلم النقد، وقد تحدث جينيت عن هذه اللغة ضمن نظرية المتعاليات النصية وبالضبط فيما يتعلق بالميتاتنص Métatexte أو ما وراء النص - وسيأتي تفصيل هذا لاحقا -، أما رولان بارث فقد ربط مباشرة اللغة الواصفة بالنقد، حين راح يفصل علاقتها بمضمون الخطاب الأدبي على أساس أن لكل خطاب من الخطابات خطابا موازيا يتأسس من جراء تفاعل اللغة الواصفة من البنية اللغوية الأم المكونة لمادة الخطاب المرجع، لهذا حددت بارت موضوع الخطاب النقدي قائلا: "... أما موضوع النقد فبالغ الاختلاف، فهو ليس العالم، وإنما الخطاب هو خطاب الآخر، النقد هو خطاب حول خطاب آخر، وهو قول ثان أو لغة واصفة Métalangage مثلها يقول المناطقة"¹⁵.

وإذا أردنا ربط شبكة المتعاليات النصية عند جينيت بما تفرع عنها من عتبات نصية اصطلح عليها بالنص الموازي أو المناص Paratexte فإننا ندرك تلك العلاقة بين الخطاب الواصف وسيلة العتبات بحكم أن الأخيرة تمثل التظاهر الطبيعي لموضوع الخطاب أو اللغة الواصفة، وهذا ما فصله جينيت ذاته ثم بارت أيضا، ولم يغفله دومينيك مانغونو¹⁶ حين راح يضبط

ويرصد مصطلحاته في تحليل الخطاب الأدبي، فالخطاب الواصف عنده له القدرة على تمكين المبدع (الأديب) من مراجعة الملفوظ اللغوي لديه حتى بعد انتاجه، وإعادة النظر فيما قيل وما سيقال بالاعتماد على موجهاً الخطاب التي يمكن حصرها في مستويات اللغة الواصفة المتمظهرة في شبكة المتعاليات النصية. ويجب أن نشير هنا أن فلسفة العتبات لا تُدرَك بالإحصاء كأدواء اجرائية وتطبيقية يتلقاها الناقد تارة والمتلقي القارئ تارة أخرى، فيعيد صياغة مدرقاتها بحسب آليات التأويل لديه على مستوى القراءة، لأن الخطابات التي يمكن أن تتداخل مع شبكة المتعاليات ومن ثم مع ما ينتج عنها من عتبات داخلية وخارجية هي الخطابات المفتوحة وليست المغلقة، فالخطابات كما يرى مانغونو "تتوزع على قطبين، من جهة قطب الخطابات المغلقة التي يسعى إلى أن يتماهى معها - كما ونوعاً - مجموع المتلفظين ومجموع المتلفظين المشاركين (وهذا حال الخطابات العلمية)، ومن جهة أخرى هناك قطب الخطابات المفتوحة التي تنطوي على فرق كمي ونوعي بين مجموع المتلفظين ومجموع المتلفظين المشاركين..."¹⁷، وهذا حال النصوص الابداعية الأدبية وخاصة النصوص الروائية منها، فبحكم أنها مجموع خطابات مفتوحة يدرك المتلقي بصفته المتلفظ المشارك أن باستطاعته مشاركة الكاتب (المتلفظ الرئيس) في تشكيل الخطاب الموازي عبر تفعيل شبكة المتعاليات النصية ومساءلتها، وهذا بدوره يقودنا نحو ما اصطلح عليه دومينيك مانغونو بما بين الخطاب Interdiscours، فهي عنده مجموع الخطابات التي تنتمي لنفس الحقل الخطابي (رواية مثلاً)، يقول: "... إن نحن أخذنا في الحسبان خطاباً معيناً فيمكننا أيضاً أن نطلق ما بين خطاب على مجموع الوحدات الخطابية التي يدخل معها في علاقات، ووفق العلاقة ما بين خطابية التي نتصّر لها، فقد يتعلّق الأمر بخطابات مستشهد بها (عتبات)، وخطابات سابقة من نفس النوع، وخطابات معاصرة لأنواع أخرى..."¹⁸.

أعتقد أن النقد الأدبي المعاصر قد أهمل جوهر وفلسفة العتبات النصية كوحدة خطاب، وليس كأدوات لتحقيق متعة نقدية ذاتية الإدراك لا تكلف الناقد جهداً فكرياً وفلسفياً للوصول

إلى لعبة التأويل السطحي لدى الكثير منهم، فعوض التركيز على تفعيل المبهم في ما بين الخطابية
Interdiscursivité كفلسفة عمل على النص الأدبي، ارتضى الناقد السلامة وراح يحمل التناص
مثلا كآلية اجرائية ما لا يتحمل. حتى جاء جينيت وأنخرج التناص من دائرة الخطاب الضمني إلى
دائرة الخطاب المفتوح الذي يعتمد شبكة علاقات عبر نصية Trans - textuelle.

لقد أكد جينيت على ضرورة ربط النص في رحلة البحث عن الشعرية بشبكة
المتعاليات وخاصة بالنصوص المصاحبة (العتبات) Paratexte وبالإطار التبليغي حيث يوطن
Domicilier حضوره، "فليس هناك تأويل ممكن إلا من خلال ارتباطه بهذا الإطار الذي
يتغير في الزمان والمكان"¹⁹، لهذا أكرّر هنا أن لعبة الخطابات لعبة فلسفية لا تستقيم إلا بحسّ
فلسفي، يبعد شبح التفويض عن عملية التأويل، خاصة إذا راجعنا تقسيم جينيت الدقيق للنص
المصاحب (العتبات)، فهو عنده مصاحب مؤلفي Auctorial ويضم مثلا اسم المؤلف،
التصدير، التمهيد، الاهداء، الهوامش، الإحالات.. الخ. ونص مصاحب متعلق بالناشر
Editorial مثل الغلاف، قائمة الكتب المنشورة، حقوق التأليف وغيرها..، ثم يجعل من
النص المصاحب ذاته نصين، نصا محيطا Pérítex te وهو كل ما لا ينفصل عن النص
الأصل، كالعنوان وفهرس الموضوعات مثلا، ونصا شاردا Epitex te وهو النص الذي يتحرك
خارج النص الأصل حين يتدخل الناشر لتحقيق أهداف تجارية ودعائية على غلاف الرواية
مثل قائمة المنشورات أو الإشهار.. الخ"²⁰.

وبدقة أشمل ذهب جان دوبوا Jean Duboi إلى توطين المصطلح الجينيتي (نسبة إلى
جينيت) نهائيا ليحسم به الجدل بين النقاد في فرنسا، نفصّص له مكانا في معجمه الموسوم
(معجم اللسانيات وعلوم اللغة - 1994)، وجاء في التعريف ما يلي: "... يطلق اسم المناص أو
النص الموازي Paratexte على مجموع النصوص التي تكون على العموم مقتضبة ومصاحبة
للنص الأصلي، ففي حالة كان النص كتابا يمكن أن يظهر النص الموازي في صفحة العنوان،

التمهيد، التوطئة، الاستهلال، المقدمة، وفي صفحة الغلاف الداخلية وفي مؤثرات أخرى، وفي حال كان النص مقالا يظهر في الملخص، وفي الفهرس باللغة الأصلية أو باللغة الأجنبية، وفي حال كان النص مسرحية تجده في قائمة الشخصوس، والتوجيهات المشهية، ووصف الديكور، وتأثير الرح والفضاء السينوغرافي... الخ"²¹.

من هنا ترسخ المصطلح ضمن منظومة مصطلحات النقد المعاصر وبدأ يحقق حضورا كأداة نقدية اجرائية عند النقاد والمشتغلين في مجال تحليل الخطاب الأدبي، وعرف أكثر في النقد الأدبي العربي المعاصر تحت اسم العتبات النصية، خاصة حين يرتبط بجنس الرواية المعاصرة، حيث أضحي من "التقانات التي يحرص الروائي على إبرازها، وتفعيل أدواتها التي تتعدد وتتووع بحسب وعي الكاتب لأهميتها وضرورتها، وقوة حضورها وتأثيرها في سياق المتن النصي من جهة، وبحسب حاجة المدون الروائي"²² من جهة ثانية.

وعليه تفتح العتبات النصية مسارا للقارئ نحو أفق التوقع والتأويل من جهة، وهو ما يشجع المتلقي على إنتاج اللغة الواصفة ضمن سلسلة من الخطابات المحفزة على توليد أكثر من دلالة، ومن جهة ثانية تعمل العتبات على كسر قدسية النص كبنية لغوية مكتفية بذاتها لا تحيل إلا على ما هو محايث ضمن شبكة من الوسائط اللغوية الجافة. إنها بحسب جينيت "البوابة الرئيسة للولوج إلى بهو النص الروائي، والتعرف على متاهاته وتلهس أسرار لعبته وإدراك مواطن جماليته، لذلك فهي التي تسيح النص وتسميه وتحميه، وتدافع عنه وتميزه عن غيره، وتعين موقعه في جنسه، وتحت القارئ على اقتنائه..."²³*

ورغم هذا الوهج في تلقي الأداة السحرية التي تقود القارئ نحو ممارسة سلطته على النص عبر استنطاق الهوامش ضمن ما أضحي يعرف اصطلاحيا بالمناص أو النص الموازي Paratexte، إلا أن الأمر سيحول "منهج البحث من الاعتناء بالنص إلى مراعاة الهامش والمحيط، فنصير إزاء مركزية الهامش بدل مركزية النص، وابتقالنا من النص إلى المناص

سنجعل من الملفوظات التي أدرجها جينيت ضمن استراتيجية المناص محورا ومرتكزا هاما في فعل القراءة، رغم أن الهامش لا يغني عن النص ولا يمكن أن يحل محله في جميع الأحوال²⁴.

من هنا ندعو إلى توخي الحذر في قراءة دلالات العتبات النصية، وعدم الانجرار نحو استسهال مدركتها الخادعة، التي كثيرا ما توهم المتلقي وهو في حالة تأويل أسمى أنها على علاقة مباشرة بل متجانسة مع النص أو المتن خاصة الروائي منه، فتتحول من عتبة إلى عتمة* تزيد من تعمية النص وتقوده مرات نحو الابهام والتشتت والاسقاط، " فلموقعها خارج النص يحسبها الدارس بمعزل عنه، فيقوم بتحليلها وتأويلها دون عرضها على محك النص الذي يحقق دلالتها وتداولها، لأن شرط العلاقة الدلالية بين العتبة والنص شرط مكين لفهمه، فالتحليل الأدبي والتأويل المغرض للعتبة سيفك رقبة النص لذا وجب الحذر والتحذير من العتبة...²⁵"

3- وهج التأويل - من الرواية Roman إلى الميتارواية Métaroman

اعتمدت الرواية المعاصرة على بحث آلية القراءة الفاعلة التي تحيل إلى خلق مدركات تأويل النص عند المتلقي والكاتب معا، فيعتمد كل منهما على التأمل الذاتي لإعادة إنتاج آليات قراءة النص الروائي من حيث حضور كلكته السردية المتمثلة في الشخصوس والأحداث وحتى التيمات الداخلية، وهذا ما تعارف عليه النقد المعاصر بالتخييل الواصف أو الميتاتخييل Métafiction، وهي آلية سردية ما بعد حدثية تنفّر المتلقي والقارئ من الواقع الحكائي الذي يشيئ الرواية ويعطيها زاوية نظر واحدة، وتقوده نحو نص سردي يحيل على الآخر ويتداخل معه وجوبا، حين يشتت زوايا المقاربة عن قصدية لإعلاء دور المتخيل دون الواقع. فبعدها كانت الرواية الحدثية رواية وسيط يعكس الواقع السردي عند السارد تجاه المسرود له، أضحت رواية ما بعد الحدثية رواية تداخلات عرفانية يشارك خلالها السارد حيوات الشخصوس وقيم معها حوارات تجريبية تتداخل مع السياقات من جهة، والبنية التركيبية واللغوية من جهة

ثانية. وهنا تدخل لعبة التأويل والمساءلة العوالم الحكائية لتمارس سلطتها في مساءلة الواقع والكشف عن مجاهيل الذات الإنسانية المتمظهرة داخل شبكة المنظومة السردية الما بعد حداثة كالميتاتخيل، والسرد بضمير الروائي، والإحالات الخاصة من يوميات ومفكرات... الخ. إن وهج التأويل الذي تحققه استراتيجية السرد ما بعد الحدائي عن طريق شبكة المتعاليات النصية وفي مقدمتها الميتانصية، والميتارواية، والميتاتخيل والميتالغة، سيقود حتما إلى اثناء Flexion الرواية على ذاتها كنص مغلق ومحيل في الوقت نفسه، على اعتبار أنها بهذه القيمة الجديدة تصبح النوع الأدبي الأقدر على البوح بما لا يقال، عوضا عما قيل أو سيقال. وهنا تتقاطع مع التساؤل المعرفي عند الأستاذ كمال الزغباني في معرض مقارنته الروائي والميتاروائي، متساؤلا " هل أدركت الكتابة الروائية من تاريخها ما أدركته الفلسفة إبان اللحظة الكانطية: لا إمكان لأي قول فلسفي إلا بما هو ارتداد نقدي من العقل على ذاته ليعيد اكتشافها وليؤثت بيته الخاص عبر تنظيم العلاقات بين ملكاته ووضع الحدود التي عليه ألا يتجاوزها حتى لا يخدع في حقيقة قدراته؟ أم إنها لحظة هيغلية: ماتت الرواية يوم من أحشائها، انجس الميتاروائي. يوم لم يعد للنص الروائي إمكان إلا بما هو سؤال عن ذاته وبها وفيها... قياسا على "مات الفن يوم ولدت الإستيتيقا" يساوي مات التعبير الجميل عن الفكر لحظة بلغ الفكر من مغامرة وعيه بذاته اللحظة التي لم يعد يمكنه فيها أن يقال على الحقيقة إلا بعنصر من صميمه الخيم: المفهوم؟"²⁶

لقد ارتبط مصطلح الميتارواية بالرواية وبكل حديث عن آليات انكائها، حيث أصبحت كتابة الهامش كمنطلق سردي بديلا لكتابة المركز الذي سيطر على تيمة الرواية منذ عقود، وسارت على نهج التخلي بدل التماهي، وهو ما جعلها تعتمد قوانينها الذاتية كفرضيات تؤسس لسيرورتها وبنيتها التخيلية، فقلد" اهتمت الرواية ما بعد الحدائية بدراسة مفروضاتها ومقترحاتها مستندة في ذلك على آليات خاصة في نقد ذاتها، وهي التي يسميها النقاد بالظاهرة

الميتاروائية التي وجدت جذورها عند أبولويوس في الحمار الذهبي، حين نقل لنا معاناته مع اللغة التي يكتب بها، فهو لم يكتف بالحديث عن الرواية التي يكتبها وإنما كان يقدم التعليقات والشروحات* عن الصعوبات التي يواجهها مع اللغة التي يكتب بها ومع القارئ أيضا..²⁷.

ويشرح جميل حمداوي توجه الخطاب الروائي نحو اعتماد آليات الخطاب الميتاسردي قائلا: " أن الخطاب الميتاسردي لم يتشكل في الحقيقة إلا مع الرواية الجديدة الفرنسية، والرواية السيكلوجية أو ما يسمى بتيار الوعي، وروايات تيل كيل، وروايات ما بعد الحداثة. وقد اهتم كتاب الرواية الجديدة بالكتابة الميتاسردية، وخاصة كلود سيمون (Claude Simon)، وألان روب كريبه (Alain Robbe Grillet)، وجان ريكاردو (Ricardou)، وتالي ساروت (Sarraute)، وروبير بانجي (Robert Pinget)، وكلود أوليه (Claude Ollier)، ومارغريت دورا (Marguerite Duras)، وميشيل بوتور (Michel Butor)، وغيرهم... بتقنيات الكتابة الميتاسردية، متأثرين في ذلك بالدراسات البنيوية الشكلانية والسميائية والبلاغية. ومن ثم، فقد عمق بعض كتاب الرواية الجديدة ونقادها هذا المفهوم، ونظروا له، فكلود سيمون يرى أن اللغة لا تفرق بين ما هو واقعي ومتخيل، وأن الغاية من الكتابة هي اكتشاف تحقق معجزة الكتابة ذاتها. وقد تعرض جان يكار دو - بدوره - إلى مفهوم الرواية - مؤكداً أن الرواية لم تعد مرآة يتجول بها طول الطريق، بل هي أثر مرايا تفعل في ذاتها من كل ناحية. وهي بالتالي، لم تعد تشخيصاً، بل هي تشخيص ذاتي"²⁸.

عرّفت "ليندا هتشون Linda Hutcheon" الميتارواية في كتابها The metafiction قائلة: الميتارواية هي الرواية عن الرواية، أي الرواية التي تُدرج داخلها تعليقا حول هويتها السردية أو هويتها اللغوية". وتعني هاته التقنية السردية عند عبد الله الخطيب تدخل الراوي خلال مجريات السرد مخاطبا القارئ مباشرة، أو محيلا على صفحات سابقة من نصه الروائي، أو

محاورا إحدى شخصيات روايته، وقد غدت هذه التقنية من ملاحم ما بعد الحداثة في الممارسة الروائية....

ووظف مصطلح الميتارواية في النقد الروائي الأوروبي والأمريكي المعاصر بقوة، حيث استأثرت الظواهر الميتانصية باهتمام النقاد من جهة والروائيين من جهة ثانية، ضمن أطر ومبادئ كتابة نقد ورواية ما بعد الحداثة، خاصة عند هاري بليك Harry Bleack في دراسته الشهيرة في مجلة تيل كيل Telle Quelle في العام 1977 والموسوم بـ "ما بعد الحداثة الأمريكية"، وكذلك في تنظيرات الروائي الأمريكي جون سيمون بارت John Simmons في دراسته الموسومة بـ: الاختلاف ما بعد الحداثي، المنشورة في مجلة شعرية Poétique عام 1981، ثم كتاب "جان فرانسوا ليوتارد Jean-François Lyotard والموسوم بـ: ما بعد الحداثة عام 1977. كما قامت مدرسة "أمستردام" النقدية بتأسيس الجانب النظري والاصطلاحي لأدب ما بعد الحداثة، وأماطت اللثام على جملة من المصطلحات الوظيفية التي أدخلت على النص الروائي وخاصة الميتارواية والتفكير الفلسفي، ويبرز ذلك جليا في أبحاث وكتب كل من كيبيدي فارغا Cepeda Varga (رواية ما بعد الحداثة) 1990، وصوفي بيرتو Sophie Berto في (الانتظار ما بعد الحداثي) حول الأدب المعاصر في فرنسا 1991 وقد حاول هؤلاء نقل المتلقي إلى مساحة تلقي جديدة من خلال الدعوة إلى هدم أسس البنية السردية الحديثة والتسامي إلى عوالم نصية تقود نحو الهدم والتأسيس والتساؤل والتجاوز.²⁹

وانطلاقا من العرض السابق نرى أن آليتي الميتارواية والميتاتخيل كظاهرتين من ظواهر الميتانصية قد مكنا على المستوى النقدي من انتاج نوع جديد من القراءة والتلقي، ووجها الخطاب نحو الأنتليجنسيا لتصبح الرواية أقرب إلى النخبوية منها إلى الجماهيرية، وهذا ما يحاول النقد ما بعد الحداثي بالاصطلاح عليه وتوصيفه والانتصار له، فرواية ما بعد الحداثة لم تعد تسرد الحكاية بقدر ما أصبحت تهتم أكثر فأكثر بالأداة الأساسية الساردة للرواية وهي الخطاب

الواصف بصفة عامة واللغة الواصفة بصفة خاصة، وهو ما ينتج في تقديري قضايا تناظرية مهيمنة Isotopie dominante كموضوع للأدب والرواية معاً.

بناء على ما سبق إيجازه لم تعد رواية ما بعد الحداثة رواية تأخذ تعاليمها وتوجهاتها التركيبية من النقد الأدبي مثلها كان الحال لعقود في القرن العشرين، فقد أصبحت تخلق وتُحدّد مسارها ومجراها بنفسها كما يُحدّد النهر مساره ومجراه بنفسه، فأضحت في تقديري عبارة عن مرايا مُقعّرة تعكس ما بداخلها من داخلها ولداخلها، أو هي عبارة عن زجاج غير معتم Glace sans Tain على حدّ تعبير كلود أباستارو Claude Abastado، وهو ما يعطي الميتارواية القدرة على خلق تأملات ناقدة وَقَتَ الكُتابة ذاتها، الأمر الذي يُبعد شبح إفلاس النص والكُتابة معاً، فتصبح الكُتابة قراءة للكُتابة، والممارسة تنظيراً للممارسة.*

ثانياً: الجانب التطبيقي: خطاب المتخيل، من كتابة المغامرة إلى مغامرة الكتابة

لتقديم صورة واضحة عما أفرزه الخطاب الواصف في مختلف تجلياته ضمن شبكة المتعاليات والعتبات في رواية ما بعد الحداثة، نقف معاً عند مجموعة من الأعمال الروائية العربية المعاصرة، التي وإن خضعت لاستنطاق محايث ومحيل نحو مدرّكات التخيل نستطيع أن ننعتمها بجرأة - يختلف الكثير معنا حول هذا - روايات عربية ما بعد حداثة. وحيث أنني لا استطيع في هذا الفضاء البحثي أن أتناول كل رواية على حدا، فإنني سأتناول نماذج من الخطابات في بعض المتون الروائية نخطاب العتبات (عناوين، مقدمات)، وخطاب التخيل بأبعاده التاريخية والاجتماعية، وخطاب الميتاتخيل والميتاسرد. على أن أتوسع في اللواحق النصية المتبقية في أبحاث قادمة إن شاء الله.

1- العنوان عتبة وفاتحة نحو التخيل

يعكس العنوان حمولات دلالية مكثفة داخل بنية النص الروائي، كونه العلامة اللسانية الأولى التي يقارنها القارئ على سطح الغلاف، حيث تتشابك أمامه وتتداخل مختلف الدلالات السيميائية والرمزية المحلية على عوالم من التأويل لا تستقيم بالضرورة أماما القارئ التقليدي، بل تحتاج إلى قارئ نخبوي لا يمارس تقانات التأويل إلا وهو مُتمرسٌ بنجايَا النص وسياقاته. لهذا أصبحت دراسة العنوان ومقارنته لعبة مُمنهجةً ضمن كَلَمَة النصوص الموازية أو العتبات من جهة، وضمن السياق الإنتاجي للرواية كسلعة تجارية من جهة ثانية، لأن دلالة العنوان في الرواية المعاصرة " تتجاوز دلالاته الفنية والجمالية لتندرج في إطار العلاقة التبادلية الاقتصادية والتجارية تحديداً، وذلك لأن الكُتَّاب لا يعدو كونه من الناحية الاقتصادية منتجاً تجارياً يفترض فيه أن تكون له علاقة مميزة، وبهذه العلامة بالضبط يحول العنوان المنتج الأدبي أو الفني إلى سلعة قابلة للتداول، هذا بالإضافة إلى كونه وثيقة قانونية وسندا شرعياً يثبت ملكية الكُتَّاب أو النص وانتماءه لصاحبه ولجنس معين من أجناس الأدب أو الفن".³⁰

ومع هذا هناك من تجاوز الغاية السابقة وراح يبحث في عملية تشكيل وصياغة العناوين من خلال إضفاء الصبغة العلمية عليها والاعتماد على علمي السيميائيات واللسانيات، فكان ما يسمى بعلم العنونة "La Titrologie" التي نادى بها جينيت، وجولدمان، وفَصَّلَ فيها ليو هوك Leo Hoek في كتابه الشهير "سمة العنوان La marque du titre" معرفاً العنوان بأنه "مجموع العلامات اللسانية (كلمات، مفردة، جُمْل) التي يمكن أن تندرج على رأس كل نص لتحديده وتدل على محتواه، وتغري الجمهور المقصود"³¹، لهذا أضحت المقاربات العنونية مقاربات تنطلق من علوم الاجتماع والنفس تارة، ونقدية بحسب اختلاف الرؤى الإيديولوجية والمنظورات الذاتية والموضوعية تارة أخرى. فأصبح العنوان "المفتاح الإجمالي الذي يمدنا بمجموعة من المعاني التي تساعدنا في فك رموز النص، وتسهيل مأمورية الدخول في أغواره وتشعباته الوعرة"³².

وللاستدلال على ما سبق سأقوم بمقاربة عناوين بعض الروايات العربية المعاصرة التي أعتقد أنها تخطت حدود التقليدية (بالمفهوم السردى) في نسج العنونة كعتبة جراء تدخل الميئانصية في رسم أفق انتظار المتلقي من قبل الروائي. وسأبدأ برواية "ياسين قلب الخلافة"³³ للدكتور عبد الإله بن عرفة، وهي رواية تقع في ثلاثمائة وثمانية وخمسين صفحة. فانطلاقاً من عتبة العنوان "ياسين قلب الخلافة" تقوم الرواية باستدعاء المتلقي القارئ إلى عوالمها دون أن تستسهل الذهاب إليه بعناوين لها الإثارة المجانية والاجتذاب التجاري. إنها تتخذ من الحروف المقطعة القرآنية مُنطلقاً رئيساً في استراتيجية العنونة، من خلال استلهاهم العتبة الأولى في الرواية - أي العنوان - من فواتح السور النورانية الأربعة عشر، وهو أمر ألفه بن عرفة في سلسلة مشروعه الروائي البحثي، أو كما يسميه في بيانه بالمشروع العرفاني*، ولكن القارئ لم يألف مثل هاته العتبة المركبة المحيلة في الروايات العربية فقد صدر للروائي على هذا النهج إلى حد الآن سبع روايات تقاطعت عتبات العنوان فيها مع كنه المشروع السردى الصوفي، وحملت عناوينها فواتح السور النورانية: "جبل قاف"، "بحر نون"، "بلاد صاد"، "الحواميم"، "طواسين الغزالي"، "ابن الخطيب في روضة طه"، "ياسين قلب الخلافة". وعليه فقد حقق من ناحية التشكيل البنيوي المغايرة والفردية، وامتن التجريب في تشكيل عتبة العنوان، واستطاع مفاجأة المتلقي التقليدي، لكنه استطاع أن يجد له مكاناً عند الأتليجنسيا من قراء الرواية العرفانية.

أما رواية "السوريون الأعداء"³⁴ للأستاذ فواز حداد وهي رواية تقع في أربعمئة وأربعة وسبعين صفحة من الحجم الكبير، فأول مدرك تخيلي يقع عليه متلقي الرواية هو النص المتضمن في العنوان فعتبة العنوان تقود بالضرورة نحو نص آخر، له دلالة الضمنية في الخطاب الواصف، فمعناه يتحدد اجرائياً من وظيفته، لقد تموضع العنوان في رواية "السوريون الأعداء" على صفحة الغلاف باللون الأزرق الداكن الدال على الحزن ومرارة العيش وفي الصفحة الأولى التي تلي الغلاف بلون أسود وفي ظهر الغلاف أيضاً، وهذا نوع من التنصيص الموازي

المرصودة بوعي في عملية التشكيل لدي فواز حداد. إن محاولة فك شفرات عنوان مثل: السوريون الأعداء، هي محاولة عويصة ومستعصية، لأنه لا يفصح عن مكونات النص المعطى ولا يلمح إلى القضايا المثارة فيه كما يتخيل المتلقي للوهلة الأولى، بل يظل عقدة ضخمة منسوجة بإحكام ضمن عوامل تاريخية وسياسية وثقافية يرجى مقاربتها بتأن وروية.

في المقابل، ترسم في عنوان رواية "صناعي"³⁵ - التي تقع في مائتين وسبعة وثمانين صفحة - للهيئة نادية الكوكباني صورة العلاقة بين لغة العنونة ولغة النص، وهو المسار الذي يمكن بواسطته إدراك القيمة التعبيرية والتشكيلية لفلسفة النص السردي ذاته. فقد جاء العنوان عبارة عن وقفة متأنية وعميقة منفتحة على النص، تشهد فيها القراءة مجمل آياتها في التأويل، نحو وصول أبلغ وأكثر حيوية وكشفاً إلى داخل المتن السردي. وعليه أضحى عتبة العنوان في رواية صناعي عتبة مركبة تنطوي بنائياً على قدر كبير من الحرية في الانتماء والتجلي الأنثوي، تحيلنا مباشرة إلى المتن النصي في أعلى درجات تطوره وتفلته من القواعد والضوابط.

أما رواية جوارى العشق لرشا سمير وهي رواية تقع في خمسمئة وثلاثة وثلاثين صفحة فتقاطع عنوانها "جوارى العشق"³⁶ مباشرة وتماهي مع فصول الرواية وشخصها، فأضحى عتبة محيلة على المتن توجه المتلقي مباشرة نحو إدراك ذاته في الرواية من خلال ربط علاقة يختارها القارئ نفسه مع البطولات. ورغم هذا التقاطع المباشر، أعتقد أن الروائية قد أفقدت العنوان دهشته، وأفق تأويله وهذا في تقديري مأخذ سلبي كون الرواية المعاصرة، لا تحيل ولا تشرح ولا تعلم، وإنما تشير وتومئ وتفتح عوالم دهشة وتناص مع الذات والآخر معا، العنوان في الرواية المعاصرة، خاصة الرواية التي تطرح إشكالية حضور الأنتي داخل منظومة القيم العربية المتوارثة - وهو ما عكسه المتن هنا عبر مساراته التاريخية من عصر المماليك إلى يومنا هذا - لا تقدم للقارئ وسائط قراءة وتلقى مجانية ابتداء من العنوان، وإنما تطرح الرؤيا وتنصرف إلى

تشكيل ثان داخل المتن، ويبقى القارئ وحدة يصارع الخطاب ويؤوله ولعل هذا متعة التلقي وكنهه

واختلف الأمر تماما في رواية "ذنب" لياسر ثابت، ففي رواية وقعت في مائتين وصفحة، مثلَ عنوان رواية "ذنب"³⁷ مرآة مصغرة لكل النسيج النصي في الرواية، فقد وفق الروائي في تقديري في رصده كعلامة ضمن علامات دالة ومُحيلة إلى قراءة أوسع لعتبة العنوان، باعتباره نظاما ونسقا يقتضي أن يطرح أمام المتلقي على أساس أن دلالة أية علامة في الرواية هي مرتبطة ارتباطا بنائيا لا تراكميا بدلالات أخرى في المتن. من هنا أضحي عنوان الرواية، علامة لسانية تحيل بعد مقارنة المتن إلى مجموعة علامات لسانية أخرى تشير إلى المحتوى الوجودي العام للنص الروائي. وبناء على ما سبق كان العنوان "ذنب" عبارة عن وقفة وجودية متأنية وعميقة، منفتحة بدلالاتها وإحالاتها على النص. وجاء عبارة عن صيغة مطلقة للرواية وكيبتها الفنية والمجازية. فهو الصورة المتكاملة التي يستحضرها القارئ أثناء التلقي والتفاعل مع جمالية النص الروائي.

أما في رواية "التبس الأمر على اللقلق"³⁸ - وهي رواية من الحجم الصغير وتقع في مائة وثمانية عشر صفحة - فالعنوان يندرج ضمن العناوين التي تحقق وظيفة التشويش La Fonction Parasitive التي يوظفها السارد بهدف تشويش الأفكار، ومفاجئة المدركات لدى القارئ، وكسر أفق انتظاره بانتقاء عناوين تصدمه عند قراءة النص. جاء العنوان إذا عبارة عن جملة فعلية فاعلها بطل الرواية، ورغم التركيب اللغوي المألوف إلا أن القارئ يجد نفسه في ارتباك وقلق وهو الأمر الذي يقوده إلى طرح عدة استفسارات مثل: من هو اللقلق؟ ولماذا التبس الأمر عليه وفيما؟ وما هي العلاقة بين الاسم والمسمى؟. من هنا يفتح العنوان كعتبة محيلة بنائيا على عدة احتمالات تدرج في مستوى التأويل الذي يُفعله المتلقي بحسب قدراته التأويلية وعلاقتها بالعنوان والسياق، فأول عملية يحاول المتلقي ممارستها عند تلقي هذا العنوان

كعلامة وأيقونة، هي البحث في عناصره عن العلاقة السببية بينها، كالعلاقة السببية بين الفعل الماضي التبس والفاعل اللقلق. أعتقد أن الروائي قد وفق في تشكيل العنوان إلى حد كبير، ويبقى مدى تجانس العنوان مع المتن، حين ينتقل القارئ إلى البحث عن العلامات في المتن انطلاقاً من عتبة العنوان.

2_ الخطاب المقدماتي، عتبة أم توجيه

يعتبر الخطاب المقدماتي من أهم العتبات النصية التي يعتمدها الروائي المعاصر في رسم استراتيجيات النص والتصدير له عند المتلقي بوصفه القارئ المفعّل للدلالات الوسيطة بينه وبين المعنى المضمّر، الذي يحاول القبض عليه من خلال تلك اللواحق النصية الموجهة تارة والمتسلطة تارة أخرى، فالخطاب المقدماتي في تقديري لا يخرج عن دائرة التوجيه الفكري والأيدولوجي، إنه "خطاب موجه نحو النص والقارئ، قصد بناء أو تحديد نمط القراءة المتوخاة، وهذه الوظيفة التوجيهية جزء من استراتيجية المقدم في تحديد علاقة النص بالقارئ"³⁹.

وإذا كان الخطاب المقدماتي يمثل المرحلة المتأخرة ضمن حركية تسلسل الخطابات العتبية كالعنوان والغلاف والإهداء والفواتح الخ، فإن المقدمة *La Préface* تمثل ذلك الخطاب القبلي على مستوى الفضاء النصي عند الكاتب، ولكنه يظل في الوقت ذاته خطاباً بعدياً إذا تم النظر إليه من حيث التراتبية داخل خط مسار السرد ذاته، لكنه يبقى متصلًا اتصالاً بنيويًا بالنص الأصلي (الرواية) بحكم علاقتهما البنوية التي تأخذ مجموعة من الوظائف التفسيرية والتوجيهية معاً، ضمن سلسلة استراتيجيات الكتابة وأيدولوجيتها عند الروائي، والهدف من هذا أن الروائي خاصة الأكاديمي منه يسعى دوماً إلى رسم خارطة قراءة للمتلقي بحثاً عن النخبوية فيه، وهي التي ترسم معالم اتحاد رؤيوي حتى ولو كان هناك اختلاف أيدولوجي على مستويات الحضور والغياب في النص.

ومن أنواع الخطابات المقدمة سائر في هذا العنصر من البحث على نوعين أساسيين هما خطاب المقدمة الذاتي وخطاب المقدمة الغيري وكلاهما في تقديري يؤسس لمجموعة من العلاقات الوظيفية المحيطة على الآخر وجوبا، بغية وضعه أماما ثلاثة أنواع أخرى من المقدمات أولها المقدمة المسترسلة وتكون في شكل مدخل أو بيان نقدي يتقدم عادة الروايات التي تعيد قراءة ومساءلة التاريخ من وجهة نظر خاصة، فيقوم خلالها الروائي بإعادة طرح الإشكالية التاريخية في سياقاتها المختلفة أمام المتلقي، ويحيله نحو المشاركة في إعادة قراءة التاريخ بأدوات الأدب في ضوء الراهن المعيش، مثلها فعل واسيني الأعرج في رواية الأمير، وعبد الإله بن عرفة في رواية ياسين قلب الخلافة وإبراهيم نصر الله في قناديل ملك الجليل، وسيأتي التفصيل في هذا. أما المقدمة العادية فتكون في روايات الخيال العلمي والعجائبية وروايات ما بعد الرومانسية أو الرومانسية الجديدة كما هو الحال عند فيصل الأحمر، وأحلام مستغانمي في الأسود يليق بك، ونسيان كوم، أو في لها سر النحلة، وشارع إبليس لأمين الزاوي... الخ. أما المقدمات الغامضة فهي التي تترك المتلقي في حالة من العماء لا تقوده بصيرة لولوج النص، إلا إذا ارتقى إلى مستوى الروائي وشاركه لعبة التخيل، وندرك هذا في روايات رشيد بوجدره ذات البعد الفلسفي الوجودي خاصة في رواية الصبار الصادرة عام 2010. حيث يؤسس إلى نموذج مختلف من التقديم ويعتمد الميثاقص من خلال استدعاء النصوص دون إدراكها في المتن ضمن لعبة فلسفية يجيدها رشيد بتميز.

ورغم أن جيران جينيت لم يكن من المشجعين على الخطاب المقدماتي حين قال أن المقدمة غير ضرورية ولا إلزامية أو إجبارية دائما،⁴⁰ إلا أن الكثير من منظري الرواية المعاصرة خالفوه الرأي وشجعوا على كتابتها أمثال جاك دريدا Jacques Derrida الذي عدّها خطابا مساعدا لا يمكن الاستغناء عنه سواء على مستوى تلقى الأعمال وتقريبها للقارئ أو على مستوى خلق حوار نقدي.⁴¹

أما على المستوى العربي فقد أكد الروائي الجزائري الطاهر وطار على ضرورة حضور الخطاب المقدماتي خاصة في الروايات التي تساءل الراهن بوصفه نتاج لسيرورات تاريخية، فقال أنها كلمة لا بد منها، وكأنه يخاف من وقوع متلقيه في مطبات عديدة، فلجأ إلى اقتراح هذا النص المصاحب، ولعل ما يحبس خوفه هذا قوله في المقدمة أن القارئ الذي ليس له ثقافة تراثية عموماً سيجد نفسه مضطراً إلى مراجعة بعض المفردات والاصطلاحات كما قد يجد صعوبة في العثور على رأس الخيط. وبذلك يوضح وطار للقارئ ما يجب عليه فعله لفهم النص.⁴²

يَحْظُرُ الخطاب المقدماتي بقوة بارزة في رواية "ياسين قلب الخلافة" لعبد الإله بن عرفة، من خلال بيانه الأدبي الذي قدم به للرواية، وتوزع على أكثر من عشر صفحات، كتبه على شاكلة بيانات أدباء الحداثة وشعراؤها، شرح خلاله مشروعه الروائي العرفاني قائلاً: "إن ما يفيدنا به هذا النص هو المسار الفكري والروحي لصاحبه، والذي يلخص معالم الجمالية الأدبية العرفانية التي سعيًا منذ بداية هذا المشروع الروائي إلى تأسيسها..."⁴³. وأعتقد أن السبب الرئيس الذي جعل الكاتب يقدم لروايته بهذا البيان هو أنها عبارة عن مشروع سردي تجريبي يتسم إلى حد كبير بالفراة على مستوى الساحة الروائية العربية، فهو يطمح إلى تقديم قراءة سردية إبداعية عرفانية يتقاطع فيها ما هو بحثي تاريخي بما هو صوفي وتخييلي في التاريخ الإسلامي من خلال الاشتغال المعرفي الأدبي الرصين على فترة دقيقة جداً من تاريخ الأمة الإسلامية، أعنى الخلافة العثمانية. إنه يُعَلِّمُ المتلقي النخبوي من خلال خطابه المقدماتي أنه يسعى إلى التأسيس لما سماه "أدب جديد" ذي مرجعية قرآنية، يتكئ على مفهوم مختلف للأدب وغاياته المعرفية، التي يرى أن من أهمها إنتاج أدب معرفي يحقق تحولاً في وجدان القارئ ومعرفته وسلوكه. لهذا كانت المقدمة البيان تحاول تقديم متعة مزدوجة قبل ولوج عوالم الرواية، متعة التعرف على عالم إبداعي عرفاني صوفي يتميز بقدر غير يسير من التميز والجمالية، ومتعة

اختبار رؤى نقدية متنوعة في الاقتراب من تجربة ما تفتأ تصرح بضرورة الاقتراب المختلف منها لطبيعتها العرفانية والأدبية المخصوصة وعيا وممارسة وبناء.

وعليه يمكن تعريف الرواية الحاملة لمثل هذا البيان المقدماتي بأنها رواية البحث والمشروع في الوقت ذاته، تدخل ضمن مشروع حضاري عرفاني، تقارب فيه تاريخ التصوف الإسلامي الذي يحتزن أروع التجارب الروحية وأغناها ممارسة ومعرفة، حيث يعمل جمال الروح وجمال اللغة على بناء نص جذاب زاخر بالمعارف والتلويحات العرفانية في قالب أسلوبى متفرد. من هنا أضخى العمل يندرج ضمن الرواية العالمة التي تتأسس على ثنائية تكامل المتعة السردية والمعرفة التاريخية والحلول الصوفي، بين ألقى القراءة وعمق المقروء. إنها رواية تقوم باشتغال عميق على الذاكرة والذات لنحت السؤال واخراجه في فريدة وتآلف معاً.

أما في مجموع روايات الملهاة الفلسطينية* لإبراهيم نصر الله فإننا نسجل تنامي مدروس في توظيف عتبة التقديم مع كل نص حتى ولو اختلفت التقانة في رصد العتبة، ففي رواية قناديل ملك الجليل⁴⁴ اعتمد الروائي على مقدمة من أربع صفحات جاءت تحمل عنوان إضاءات، رصد خلالها مراحل تشكل الرواية وظروفها، والمعوقات التي واجهته وبعض الأحداث الشخصية التي ارتأى أن يعرضها أماما المتلقي كتجربة تسبق العملية الابداعية والكتابة التاريخية معاً. خاصة إذا علمنا أن الرواية تعبر عن تاريخ فلسطين والمنطقة وتضيئه على نحو باهر بشخص حقيقية وأخرى متخيّلة، متنقلة بين فلسطين وسورية والأردن ومصر ولبنان وإسطنبول، عاجنة التاريخ بالقيم الكبرى وأسئلة الحب والموت والقدر والعلاقة مع الطبيعة في أعمق تجلياتها، ومتأملة التاريخ الروحي والميثولوجي لفلسطين، ومعيدة في آن الاعتبار لتاريخ نضالي وطني فلسطيني متألق، لقائد تاريخي فريد، في فهمه لقيم الكرامة والعدالة والتحرر والحق في الحياة، والتسامح الديني.

وبالإضافة الى التقديم الذاتي في شكل إضاءات، راح الناشر أيضا يرسم عتبته في عرض الرواية وتقدميها للمتلقي من خلال التأكيد على أنها رواية (قناديل ملك الجليل) تأسيسية، لا على صعيد الكتابة الروائية التي ترتحل بعيدا في الزمن الفلسطيني، فقط، وهو هنا نهايات القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر بأكمله تقريبا، (1689 - 1775)، بل في بحثها الأعمق عن أسس تشكّل الهوية والذات الإنسانية في هذه المنطقة الممتدة ما بين بحرين: بحر الجليل (طبرية)، وبحر عكا. إنها ذروة ملحمة يرفع بها إبراهيم نصر الله مشروعه الروائي، ومشروع المهواة الفلسطينية بشكل خاص، إلى موقع شاق، وهو يكتب ملحمة ذلك القائد (ظاهر العمر الزيداني) الذي ثار على الحكم التركي وسعيه لإقامة أول كيان سياسي وطني قومي حديث في فلسطين، وأول كيان قومي في الشرق العربي. هذا القائد الفريد الذي امتدت حدود (دولته) من فلسطين إلى كثير من المناطق خارجها.

أما رواية واسيني الأعرج رمل المائة - فاجعة الليلة السابعة بعد الألف - ⁴⁵ فقد قرر الروائي الاعتماد على التقديم الغيري كعتبة وواسطة خطاب تجاه المتلقي، فكتب الروائي عبد الرحمن منيف مقدمة في صفحة واحدة اختلف مكان تموضعها عبر الطبقات بين الغلاف والصفحات الأولى من الرواية، حيث أخذت وظيفتين من وظائف الخطاب المقدماتي، الأولى توثيقية أخذ طابع الشهادة من روائي معروف ومتفرد على الساحة العربية المعاصرة، والثانية أيديولوجية جمالية تشير الى المقومات الفنية للعمل الأدبي مع لمسة تجنيسية تحيل المتلقي نحو مدركات الخطاب، وقد كتب عبد الرحمن منيف ما يدعم الوظائف السابقة وغيرها حين خاطب المتلقي النخبوي مباشرة عبر استدعاء التاريخ والمسكوت عنه معا، وزاد القول على القول وهو الروائي المتمرس حين نلّص الرواية في كلمات دقيقة وإحالات للقارئ والأكاديمي معا، ففي رمل المائة يجدد واسيني الأعرج "العلاقة بألف ليلة وليلة، لكن ضمن مناخ العصر الذي نعيش فيه، فشهزاد التي قالت لشهريار ما يجب أن يسمعه منها كان قاسيا أو صعبا...

كان التاريخ ذاكرة قبل أن يكون وقائع مفردة أو متفرقة حيث يصبح روحاً إضافية للإنسان، وهذا ما يجعله حياً، وبالتالي متجاوزاً للحنين، ليضعنا في مواجهة الواقع الذي نعيشه الآن، لأنّ الدرس لا يرى مباشرة ولكنه يستخرج من السياق. رمل المائة إضافة نوعية وهامة للرواية العربية الأمر الي يجعلنا على قراءتها بأكثر من طريقة وعلى أكثر من مستوى لأنها تقول لنا ما نسينا أو ما يجب أن نعرفه أو نتعرف عليه"⁴⁶.

3- الميثاقص التاريخي*، من العتبة إلى التخيل

تدرج تقانة الميثاقص في روايات ما بعد الحداثة في سياق ثورة الأنتليجنسيا على الواقع المستند إلى خلفيات تاريخية مؤسسية، لم تساهم النخبة أكاديميا في قراءة أحداثها التاريخية بمنهجية وليس بأيدولوجية موجّهة للحدث. من هنا قام في تقديري المشروع التخيلي عند الروائي المعاصر على إعادة "تفكيك الاهتمامات التخيلية لهذه النصوص (الروايات) من خلال ارتباطاتها بالنظريات التي تستند إليها كتابة التاريخ. فبالرغم من تأسيس الميثاقص التاريخي لذاته من خلال قدرته على مقاومة فرضيات الرواية الواقعية ومساءلة إمكانية المعرفة المطلقة بالماضي والمضامين الأيدولوجية للتمثيل التاريخي ماضياً وحاضراً، وكذلك البحث عن حقائق شمولية لوصف الحالة الإنسانية، إلا أن البعض يرفض طبيعة هذا النوع وسياساته، ففي دراسته الموسومة "الرواية الآن" لا يتفق ديفيد لودج David Lodge* مع توجه توظيف النظريات الحديثة أساساً لكتابة القصة. وفي مكان آخر من نفس الدراسة يرفض لودج عدم الإيمان في وجود التاريخ، حيث يعتقد أنه يمكن للتاريخ أن يكون بمعنى فلسفي قصصاً، لكنه لا يبدو كذلك عندما يفوتنا قطار ما أو عندما يبدأ أحدهم حرباً"⁴⁷.

يدل حضور التقانة المتاقصية التاريخية في روايات ما بعد الحداثة على أن الكاتب قد أدرك أخيراً أنها إحدى المعايير الأساسية للرواية، حيث يسعى الروائي إلى عرض صورة التشابك مع كتاباته ويعرضها أمام المتلقي من دون رغبة في توجيهه أو تحديد مساره، وهذا ما

يرز في روايات واسيني الأعرج والطاهر وطار ورشيد بوجدره وكلهم من الجزائر، حين يتحول الميثاقص عندهم وبالتحديد عند واسيني وبوجدره إلى وحش يلتهم كل فضاءات الرواية، وقتها يصبح السرد التقليدي وسيلة ثانوية لتفعيل الأنا وحضورها أيديولوجيا أمام المتلقي الذي يفقد ثقته بالواقع، خاصة بعدما تعرض أمامه الميثارواية واقعا جديدا أو متخيلات متشاكلة ومختلفة لم يألفها من قبل حين راجع السرد التقليدي. ففي رواية " الصبار"⁴⁸ الصادرة سنة 2010 لرشيد بوجدره تتعالق البنية السردية الغير تقليدية في المتن مع روايتين سابقتين له من دون الإشارة إليهما وفق المعتمد السردى التقليدى. يؤسس رشيد في رواية الصبار لنموذج مختلف تماما من الميثاقص من خلال استدعاء النصوص دون ادراكها في المتن، فهي ثالث رواياته التي تتعمق في طرح مسألة الثورة بعد روايتي "ضربة جزاء" (1981) و"التفكك" (1982) التي يعود فيها إلى مكانة الشيوعيين ودورهم في صفوف جبهة التحرير الوطني الجزائرية أثناء وبعد الثورة.

وكما هو الحال مع باقي أعمال بوجدره، من الصعب تلخيص "الصبار"، فقصتها ليست خطأ مستقيما تنتظم فيه الاحداث الواحد تلو الآخر في تسلسل زمني "منطقي". هي بالأحرى تسجيل حوار، جله ذهني صامت، بين صديقين التقيا في طائرة فاسترجعا في ساعة سفر ذكريات صباهما وشبابهما وظروف التحاق كل منهما بجبهة التحرير الوطني. في هذا الحوار ذي الهدف التّطهيري (Cathartique) شبه المعلن، يتعمد أحدهما - الراوي رشيد - الضغط على مواضع جراح قديمة غائرة في نفسه ونفس رفيقه (وابن عمه) عمر. فعلى طريقة المحللين النفسانيين، يدعو رشيد عمر إلى التخلص من أشباحه بمواجهتها، فالفكك من الماضي مرهون بإطلاق العنان لذاكرته مهما كان إيلاهما: هل حقّا تعاون والده، محافظ الشرطة المتفرنس مع الثوار؟ وإن فعل ذلك فهل عن اقتناع أم عن خوف من انتقامهم الرهيب؟ ما الذي دفع أخوه

إلى الانخراط في منظمة الجيش السري (OAS) التي أنشأها في 1961 غلاةُ الأقدام السوداء (أي أوروبي الجزائر) الراضون للاستقلال، وما سرُّ حميته البالغة في تقتيل إخوانه المستعمرين؟ قد يكون وقوعُ هذا الحوار في الجو، على علو عشرة آلاف قدم إشارةً إلى صعوبة حدوثه في "ظروف عادية"، في بلاد لا يزال فيها تاريخُ الثورة الرسمي منبعَ الشرعية السياسية. أما اتجاهُ الطائرة التي يلتقي على متنها رشيد وعمر، مدينة قسنطينة، فرمزُ العودة إلى الماضي، حلوه ومره، مغامراته العاطفية وصدماته العنيفة التي فتحت أعينهما على وضع استعماري لم يكن بوسعهما تجاهله، بالرغم من انتمائهما إلى عائلة ميسورة.⁴⁹

أما رواية "فندق سان جورج"⁵⁰ فهي قيمة مضافة بامتياز في مجال توظيف الميثاقص في رواية ما بعد الحدائة العربية، لقد تعالقت المستويات السردية في المتن مع متني روايتين سابقتين لها لنفس الكاتب دون أن يشير إليهما هما: رواية التفكك ورواية الخبز العنيد، كما تحيل رواية فندق سان جورج إلى نص غائب/حاضر في نفس الوقت هو مذكرات السيدة "قزافيني" التي قدمت مذكرات والدها حول حرب التحرير الجزائرية والحزب الشيوعي الجزائري خلال تلك الفترة للكاتب، فاعتمد على ما ورد فيها مباشرة في رسم أحداث رواية فندق سان جورج في أطر من الميثاقص المهيكل بضوابط سردية متفردة. يقول الروائي رشيد بوجدره: "... يمكن اعتبار رواية "التفكك" كرواية النقد الذاتي بالنسبة للحزب الشيوعي أثناء حرب التحرير، من منطلق تجربتي الشخصية، فقد شاركت في الثورة وأعرف جيدا صيرورتها. أما في رواية "نزل سان جورج" فالأمر يختلف، وقد تناولت موضوع الثورة لكن من زاوية مختلفة ومغايرة تماما. وبعد أن كنت أعتقد أنني انتهيت من هذا الموضوع عدت إليه ثانية بعد لقائي بهذه المواطنة الفرنسية التي قدمت لي مذكرات والدها الذي شارك كجندي في حرب الجزائر، وكانت النظرة هذه المرة من زاوية الآخر الذي عاش بدوره هذه الحرب كأساة إنسانية حقيقية. أنا روائي الشرط الإنساني كما تعلمون، وكل أعمالنا تتناول موضوع الإنسان والتراجيديا. إن رواية "نزل سان

جورج" ليست رواية حرب، بل رواية عن الإنسان في خضم الحرب. وأعتقد أن قوة الرواية الحديثة والمُحدثة بالنسبة لي تكمن في إحداث القطيعة مع الرواية الكلاسيكية التي استغلها الروائيون العرب....⁵¹.

خاتمة

نصل في الختام إلى تسجيل بعض من الملاحظات الإجرائية التي يمكن أن ننطلق منها لتفعيل قراءات أخرى متداخلة مع أهداف ومخرجات هذا البحث، فالخطاب الواصف بتشعباته ومدركاته داخل النص يستطيع أن يتجلى أمام القارئ المتلقي في أبهى حلة، ولكن من دون الاحتفاظ بها لاعتبارات المتغير في النص ذاته، وفق مختلف أسس المتشاكل والمختلف في نظرية تحليل الخطاب الأدبي الذي يبقى - في تقديري - مع كل القراءات خطابا مضمرا ومعلنا في الوقت ذاته، سواء تمثل في النص ماديا أو لم يمتثل وبقي حبيس المدركات. إن الخطاب المتمظهر في المتن الإبداعي وخاصة الروائي منه ما هو في الحقيقة إلا خطاب حضور مانع لما لا يستطيع السارد ومنظومته السردية البوح به، وبهذا يصبح المقال نصا يحيل نحو الما لا يقال، تغديه مختلف السياقات داخل المنظومة الاجتماعية التي تقوده إلى التشكل كخطاب تأويل يخت ما قيل من قبل، وليس لما سيقال بعد ولادة النص. لقد نمت مشروع العتبات بقوة ضمن مشروع المتعاليات النصية، ووجد تقبلا إجرائيا واسعا في الساحة النقدية الغربية ومن ثم العربية المعاصرة، خاصة حينما رُبط موضوع الشعرية بتلك الوسائط النصية المبتكرة التي تحيل من فضاء النص المغلق بنيويا الى فضاء النص الشامل. فحين راجع النقد العربي الحديث مسألة بالغة الأهمية في فلسفة الخطاب ألا وهي مسألة اللغة الواصفة التي تتحد مع البنية المادية للنص (اللغة)، نتج عن هاته المراجعة نقدا بالمفهوم الاجرائي المتعارف عليه في نظرية الأدب وعلم النقد، رغم أن النقد الأدبي العربي المعاصر قد أهمل في كثير من الأحيان جوهر وفلسفة العتبات النصية كوحدات خطاب، وليس كأدوات لتحقيق متعة نقدية ذاتية الإدراك لا

تكلف الناقد جهداً فكرياً وفلسفياً للوصول إلى لعبة التأويل السطحي لدى الكثير من المشتغلين في هذا الحقل المعرفي، فعوض التركيز على تفعيل المبهم في ما بين الخطابية كفلسفة عمل على النص الأدبي، ارتضى الناقد السلامة وراح يحمل التناص (بالمفهوم السطحي) كآلية إجرائية ما لا يتحمل. حتى جاء النقد الفرنسي المعاصر وأخرج التناص من دائرة الخطاب الضمني إلى دائرة الخطاب المفتوح الذي يعتمد شبكة علاقات عبر - نصية. وهنا أضحّت العتبات النصية الوسيط الاجرائي والنقدي الرئيس في توجيه القارئ نحو أفق التوقع والتأويل من جهة، وهو ما يشجع المتلقي على إنتاج اللغة الواصفة ضمن سلسلة من الخطابات المحفزة على توليد أكثر من دلالة، ومن جهة ثانية عملت على كسر قدسية النص كبنية لغوية مكثفة بذاتها لا تحيل إلا على ما هو محايث ضمن شبكة من الوسائط اللغوية الجافة. وعليه عملت الرواية المعاصرة ومنها العربية على خلق مدركات تأويل النص عند المتلقي والكتاب معاً، من خلال إعادة إنتاج آليات قراءة النص الروائي من حيث حضور كتمته السردية المتمثلة في الشخصيات والأحداث وحتى التيمات الداخلية، فوهج التأويل الذي تحقّقه استراتيجية السرد ما بعد الحدائي (ومنه العربي) عن طريق شبكة المتعاليات النصية وفي مقدمتها الميتانصية، والميتارواية، والميتاتخيل والميتالغة، سيقود حتماً إلى انشاء الرواية على ذاتها كنص مغلق ومحيل في الوقت نفسه، على اعتبار أنها بهذه التيمة الجديدة تصبح النوع الأدبي الأقدر على البوح بما لا يقال، عوضاً عما قيل أو سيقال. من هنا لم تعد رواية ما بعد الحدائيات العربية الأنتليجنساوية في تقديري وانطلاقاً من مخرجات البحث السابق رواية تأخذ تعاليمها وتوجيهاتها التركيبية من النقد الأدبي "التقليدي" مثلها كان الحال لعقود في القرن العشرين، وإنما أصبحت تخلق وتحدّد مسارها ومجراها بنفسها كما يحدّد النهر مساره ومجراه بنفسه، فأضحّت عبارة عن مرآة مقلّبة تعكس ما بداخلها من داخلها ولداخلها.

مراجع البحث

- الكتب (العربية والمترجمة)

1. إدريس الناقوري: لعبة النسيان، دراسة تحليلية نقدية، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، ط1، 1995
2. جيرار جينيت، خطاب الحكاية، تر عبد الجيل الأزدي، المجلس الأعلى للثقافة، ط2 القاهرة، 1997
3. حسينة فلاح، الخطاب الواصف في ثلاثية أحلام مستغانمي، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، الجزائر 2012
4. دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر. محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر 2013
5. رولان بارت: النقد والحقيقة، ترجمة ابراهيم الخطيب، ط1، الشركة المغربية للنشرين الدار البيضاء، 1985
6. الزاوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفه ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.
7. عبد الحق بلعابد، عنفوان الكتابة وترجمان القراءة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط، 2013
8. لعموري الزاوي، شعرية العتبات النصية، دار التنوير، الجزائر، ط1 - 2013
9. لوكيوس أبوليوس، الحمار الذهبي، تر أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر 2004
10. محمد صابر عبيد، وسوسن البياتي، جماليات التشكيل الروائي، دار الحوار، ط1، سوريا، 2008

11. ميشال فوكو: حضريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ط2،
1987

- المجلات الأكاديمية

1. أحمد المنادي: النص الموازي: آفاق المعنى خارج النص، مجلة علامات في النقد، جدة،
ج61، مج16، مايو 2007
2. جميل حمداوي: "السيميوطيقا والعنونة"، عالم الفكر، الكويت، مج25، ع23، يناير/ مارس
1997
3. حبيب بوهرور، الميثانصية في أدب ما بعد الحداثة العربي، مجلة آداب البصرة، العدد 62 -
2012
4. رشيد بنخدو - حين تفكر الرواية في الروائي - الفكر العربي المعاصر - عدد 66 / 67 - يوليو -
أغسطس 1989
5. الزواوي بغورة: المنهج في تحليل الخطاب، مجلة إبداع، القاهرة، إبريل - مايو 2000

- الروايات

1. إبراهيم نصر الله، قناديل ملك الجليل، الدار العربية لعلوم والنشر، بيروت 2012
2. أكرم مسلم، التبس الأمر على اللقلق، الأهلية للنشر والتوزيع، 2013
3. رشا سمير، جوازي العشق، مكتبة الدار العربية للكتاب 2014
4. رشيد بوجدره، الصبار، منشورات جراسيه، باريس، فرنسا، ومنشورات البرزخ، الجزائر،
2010

5. رشيد بوجدر، فندق سان جورج، منشورات جراسيه، باريس، فرنسا، ومنشورات البرنخ، الجزائر، 2007
6. عبد الإله بن عرفة، ياسين قلب الخلافة، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2013
7. فواز حداد، السوريون الأعداء، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط 1 - 2014
8. نادية كوكباني، صنعائي، مركز عبادي للدراسات والنشر، ط 1، 2013
9. واسيني الأعرج الليلة السابعة بعد الألف: الكتاب الأول: رمل المائة. دمشق/الجزائر 1993
10. ياسر ثابت، ذنب، دار أكتب للنشر والتوزيع، ط 1، 2014

- مواقع الواب

1. موقع دروب ورابطه <http://www.doroob.com/archives/?p=7998>
2. موقع الحوار المتمدن ورابطه: <http://www.ahewar.org/debat/nr.asp>
3. موقع المجلة الثقافية الجزائرية، <http://thakafamag.com/>
4. موقع دادس، ورابطه <http://www.dades - infos.com/?p=17989>
5. موقع موقع جريدة المثقف:
<http://almothaqaf.com/index.php/qadaya2009/63766.html>

- كتب بلغة أجنبية

1. Claude Abastado - La glace sans Tain - Littérature N° 27.
2. Dominique Maingueneau, Archéologie et analyse du discours, Université Paris 12.
3. Dominique Maingueneau, Les Termes clés de l'analyse du discours, Ed Seuil, Feb 1996.

4. Dubois, Jean: Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage. Edité par Paris: Larousse, 1994.
5. Gérard Genette, Seuils, Coll. Poétique, Ed. Seuil, 1987.
6. Henri Mitterand, Le discours du roman, 1^{er} Ed. puf, Paris, 1980 Leo Hoek, La marque du titre, La Haye, Mouton, 1981.
7. Linda Hutcheon - Modes et Formes du narcissisme littéraire - traduit par Jean Pierre Richard - Poétique 1977.

تبت مصطلحات البحث (فرنسي - عربي - إنجليزي)							
- اعتمدت الترجمات الشائعة والمتداولة في الحقل النقدي الأدبي المعاصر -							
إنجليزي	عربي	فرنسي	ر	إنجليزي	عربي	فرنسي	ر
Hybridization	تهجين	L'hybridation	16	Archeology	أركيولوجيا	Archéologie	1
Metadiscourse	خطاب واصف	Métadiscour	17	Architextuality	معمارية النص	Architextualité	2
Metafiction	ميتاتخييل	Métafiction	18	Cathartic	تَطْهيري	Cathartique	3
Metalanguage	لغة واصفة	Métalangage	19	Dialogism	حوارية	Dialogisme	4
Metatext	ميتاتص	Métatexte	20	Editorial	نص مصاحب	Editorial	5
Metatextuality	ميتاتصية	Métatextualité	21	Epitext	النص الشارد	Epitexte	6
Paratext	نص موازي	Paratexte	22	Flexion	انثناء	Flexion	7
-	نص محيط	Péritexte	23	Génialogie	جينالوجيا	Génialogie	8
Poetic	شعرية	Poétique	24	Hypertextuality	تعالى نصي	Hypertextualité	9
Preface	مقدمة	Préface	25	Immanent	محايئة	Immanente	10
Postmodern novel	رواية ما بعد الحداثة	Roman Postmoderne	26	Interdiscourse	ما بين الخطاب	Interdiscours	11
Text	نص	Texte	27	Interdiscursivity	ما بين الخطابية	Interdiscursivité	12
Titrology	علم العنوان	Titrologie	28	Intertextuality	تتاصية	Intertextualité	13
Transtextuality	تسامي نصي	Transtextualité	29	Dominant isotopy	تناظرية مهيمنة	Isotopie dominante	14
Units of discourse	وحدات الخطاب	Unités du discours	30	Transtextuality	تسامي نصي	Transtextualité	15

هوامش:

* سأستعمل مصطلح الأنتليجنسيا في البحث للدلالة على كُتاب الرواية العربية المعاصرة من النخبة الأكاديمية.

1 الحايثة immanence: يعد مفهوم " الحايثة " من المفاهيم التي أشاعتها البنيوية في بداية الستينات، ليصبح بعد ذلك مفهوماً مركزياً استناداً إليه يُفهم النص وتُجزأ قراءته. ف" التحليل الحايث " هو وحده الذي يجيب عن كل الأسئلة ويدرك كل المعاني. والمقصود بالتحليل الحايث أن النص لا يُنظر إليه إلا في ذاته مفصلاً عن أي شيء يوجد خارجه. والحايثة بهذا المعنى هي عزل النص والتخلص من كل السياقات المحيطة به. فالمعنى ينتج نص مستقل بذاته ويمتلك دلالاته في انفصاله عن أي شيء آخر. للتوسع راجع:

- André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, article Immanence

2 تعبر كلمة ما بعد الحداثة Postmodernism عن مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية تتميز بالشعور بالإحباط من الحداثة ومحاولة نقد هذه المرحلة والبحث عن خيارات جديدة. وتُفهم حركات ما بعد الحداثة على أنها مشاريع ثقافية تصارع الراهن. وهي تُستخدم في النظرية النقدية لتشير إلى نقطة انطلاق أعمال الأدب، وفي تفسير التاريخ والثقافة والدين في وقت متأخر من أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين.

3 للتوسع حول الخطاب الحايث Discours Immanent ينظر: كُتاب حقيقة ومبادئ الحايثة:

- Jean Claude Coquet, Réalité et principe d'immanence

* بعد مراجعات تُرجمة كثيرة بالفرنسية، ارتأيت اعتماد ترجمة الخطاب الواصف بـ Méta- discours، وليس الميتاخطاب؛ على أساس الاحتفاظ بالسابقة ميتا Méta في الفرنسية وربطها بالكلمة العربية، وهو ما لا يستقيم في تقديري حين نقرأ ونفهم الدلالة الفلسفية للمصطلح في لغته الأصلية أي الفرنسية؛ لأن الخطاب الواصف يعطي المتلقي مفهوماً أوسع وأشمل كونه يرتبط بفضاءات السرد والخطاب الأدبي... بحيث يعدّ الخطاب من هذا المنظور حالة وسيطة تقوم ما بين اللغة والكلام، وهذه السمة ذات أهمية خاصة في عمليات الفهم والتأويل، أي في عمليات إنتاج النصوص وإعادة إنتاجها مرة أخرى.

للتوسع راجع: مصطلحات التحليل السيميائي السرد والخطاب نموذجاً - د. مولاي بوخاتم.

4 ميشال فوكو: (1926-1984) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، توصف أعمال فوكو من قبل المعلقين والنقاد بأنها تنتمي إلى "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد البنيوية"، على أنه في الستينات من القرن الماضي كان اسمه غالباً ما يرتبط بالحركة البنيوية. وبالرغم من سعادته بهذا الوصف إلا أنه أكد فيما بعد بعده عن البنيوية أو الاتجاه البنيوي في التفكير.

5 ميشال فوكو: حفريات المعرفة، Michel Foucault, L'Archéologie du Savoir ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي

العربي، بيروت لبنان ط2، 1987، ص23

- 6 ميشال فوكو، المرجع نفسه ص23
- 7 ميشال فوكو: حفریات المعرفة ص 26
- 8 المرجع نفسه، ص 26
- 9 للتوسع في هذه القضية المصطلحية راجع بحث:
- Dominique MAINGUENEAU, Archéologie et analyse du discours, Université Paris 12, (Communication à une table-ronde sur Foucault) le 23 juillet 1998 à la 6^e Conférence internationale de Pragmatique (Reim, Texte paru dans SdT, 2001, Vol. 7, n°5)
- 10 وضع فوكو أسس المنهج الأركيولوجي، الحفري المعرفي، ومارسه في أعماله الفكرية، من خلال الحفر في النصوص، لأصناف معرفية مسّت الخطاب، الذي يولد من خلاله الإنسان في علاقته مع الكلمات عبر مختلف الأشكال السلطوية في ممارسة الرقابة أو فرض التمتع الفكري، حيث يسلك المنهج في هذه القراءة الحفر المعرفي ثم التفكيك والتأويل.
- للتوسع راجع: بغورة، الزواوي: مفهوم الخطاب في فلسفه ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.
- تمارس الحفریات المعرفية، تحليلاً ونقداً لمضمون النص، تاريخياً ولغوياً وفلسفياً ونفسياً وأديباً، في التعامل مع الأثر النصي، الذي يتكامل مع الكتابة، على أنها فعل خلاق، ينعكس في العديد من مجالات الحياة، والعلاقات البينية في المجتمع.
- 11 الجينالوجيا: Géneology مصطلح معرفي أطلقه ميشيل فوكو للإشارة إلى دراسة أشكال التاريخ من أجل رصد التكوينات المعرفية والثقافية للظواهر، ثم تحليل أسباب سيطرة موضوعات معينة في تاريخ محدد.
- 12 الزواوي بغورة: منهج في تحليل الخطاب، مجلة إبداع، القاهرة، ابريل - مايو 2000م ص 109
- 13 للتوسع ينظر حبيب بوهورور، الميتانصية في أدب ما بعد الحداثة العربي، مجلة آداب البصرة، العدد 62- العراق 2012، ص 6-7
- 14 عبد المجيد علوي اسماعيلي، عتبات النص مقارنة نظرية، نقلا عن موقع دادس، ورابطه:
- <http://www.dades-infos.com/?p=17989>
- 15 رولان بارث: النقد والحقيقة، ترجمة ابراهيم الخطيب، مراجعة محمد برادة، ط1 الشركة المغاربية للناشرين الدار البيضاء، 1985، 8
- 16 للتوسع راجع دومنيك مانغونو، المصطلحات المفتاح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحيان، منشورات الاختلاف الجزائر ص74.
- 17 المرجع نفسه، ص 60-61

18 نفسه، ص 75

19 دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ص 91

20 للتوسع راجع: جيرار جينيت، عتبات Seuil ص 8- 13 ودومينيك مانغونو، المرجع السابق ص 92 أو بالتفصيل ضمن النص الأصلي بالفرنسية عند:

- Dominique, Maingueneau, Les Termes clés de l'analyse du discours, Ed Seuil, Feb 1996, P60-

62

21 Dubois, Jean: Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage. Edité par Paris:

Larousse, 1994 394

22 محمد صابر عبيد، وسوسن البياتي، جماليات التشكيل الروائي، دار الحوار، سوريا، ط1- 2008، ص 38

23 جيرار جينيت، خطاب الحكاية، بحث في المنهج، تر عبد الجليل الأزدي وأخرون، المجلس الأعلى للثقافة، ط2 القاهرة، 1997، ص15

* ويراجع أيضا للتوسع والاستزادة هنري ميتيران في كتابه: خطاب الرواية:

- Henri Miterand, Le discours du roman, Paris, PUF, 1980

24 لعموري الزاوي، شعرية العتبات النصية، دار التنوير، الجزائر، ط1- 2013، ص 99

* أحيل القارئ إلى التوسع في هذا من خلال الاطلاع على مقال موسوم ب: عتبات أم عتَمَات، لمصطفى سلوي، جريدة العلم، الملحق الثقافي، السبت 26 مارس، 2001 العراق.

25 عبد الحق بلعابد، عنفوان الكتابة وترجمان القراءة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2013، ص 21

* نسبة إلى إيمانويل كانت Immanuel Kant (1724- 1804) فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر.

* جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel، (1770- 1831) فيلسوف ألماني من أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

26 كمال الزغباني، في الروائيّ والميتاروائيّ، المجلة الثقافية الجزائرية، والرابط على الواب:

<http://thakafamag.com/>

* للاطلاع على هذا راجع: لوكيوس أبوليوس Lucius Apuleius، الحمار الذهبي، أول رواية في تاريخ الإنسانية، تر أبو العيد دودو منشورات الاختلاف الجزائر 2004، ص 65 وما بعدها حتى 81.

27 حسينة فلاح، الخطاب الواصف في ثلاثية أحلام مستغانمي، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، الجزائر

2012، ص 24

28 جميل حمداوي، أشكال الخطاب الميتاسردي في القصة القصيرة بالمغرب، نقلا عن موقع جريدة المثقف، ورابطها: <http://almothaqaf.com/index.php/qadaya2009/63766.html>

29 ينظر للاستدلال والتوسع في الصفحة السابقة: حبيب بوهرور، الميتانصية في أدب ما بعد الحداثة العربي، ص 11 - 12 (مرجع سابق)

ولمراجعة المادة في لغتها الأم راجع:

- Linda Hutcheon- Modes et Formes du narcissisme littéraire- traduit par Jean Pierre Richard- Poetique / 1977- p.91.

- Patricia- Waugh- Metafiction: The theory and practice of self- conscious fiction- Methuen- London and Newyork 1984- p.5

* يتوسع الناقد كلود أباستادو Claude Abastado قائلا: أن قضايا الكتابة التي يعالجها الأدب أصبحت في النصوص " الحديثة " تناظرا ميمنا:

- Isotopie dominante Claude Abastado- La glace sans Tain- Littérature N° 27- p.55

* للتوسع أكثر في هذا العنصر راجع: رشيد بخدو - حين تفكر الرواية في الروائي - الفكر العربي المعاصر - عدد 67 / 66 - يوليو- أغسطس 1989 - ص.31.

30 إدريس الناظوري: لعبة النسيان- دراسة تحليلية نقدية- ، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص: 24

- LEO HOEK , La marque du titre, La Haye, Mouton, 1981

31 Ibid , p 5

32 جميل حمداوي: "السيميوطيقا والعنونة"، عالم الفكر، الكويت، مج25، ع23، يناير/ مارس 97، ص90

33 عبد الإله بن عرفة، ياسين قلب الخلافة، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م

* نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤيا العالم، ورسم الموقف من واقع الانسان ضمن منظومة العالم المادي والروحي، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام، يسمى في اليونانية الغنوص gnose، التي تعني المعرفة.

34 فواز حداد، السوربون الأعداء، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1- 2014

35 نادية كوكباني، صنعائي، مركز عبادي للدراسات والنشر، ط1، 2013

36 رشا سمير، جوارى العشق، مكتبة الدار العربية للكتاب 2014

- 37 ياسر ثابت، ذنب، دار أكتب للنشر والتوزيع، ط1، 2014
- 38 أكرم مسلم، التبس الأمر على اللقاق، الأهلية للنشر والتوزيع، 2013
- 39 أحمد المنادي: النص الموازي: آفاق المعنى خارج النص، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي بجدة، ج61، مح16، مايو 2007، ص145
- 40 Gérard Genette, Seuil, Coll. Poétique, Ed. Seuil, 1987,152
- 41 D'après Henri Mitterand , Le discours du roman , 1er ed . puf , Paris,1980, p. 3
- 42 للتوسع راجع محاضرات الملتقى الوطني السيميائي والنص الأدبي، جامعة بسكرة الجزائر
- 43 الرواية ص 7
- * الرواية السابعة في مشروع الروائي (المهارة الفلسطينية) إلى جانب زمن التحول البيضاء، طفل المحاة، طيور الخدر، زيتون الشوارع، أعراس آمنة، وتحت شمس الضحى. ويصدر هذه الرواية تكون المهارة الفلسطينية قد غطت مساحة زمنية روحية ووطنية وإنسانية على مدى 250 عاما من تاريخ فلسطين الحديث.
- 44 إبراهيم نصر الله رواية: قناديل ملك الجليل، الدار العربية للعلوم والنشر، بيروت 2012
- 45 واسيني الأعرج رمل المائة- فاجعة الليلة السابعة بعد الألف- دمشق/الجزائر 1993
- 46 عبد الرحمن منيف، التقديم لرواية رمل المائة . طبعة سنة 1993
- * عبارة عن تخيل واصف يعتمد التأمل الذاتي والحوارية الداخلية في النقد والتعقيب
- * دايفيد لودج، روائي وناقد بريطاني ولد في 28 يناير 1935 في بروكلي بجنوب لندن.
- 47 عادل الثامري، الميثاق بين الأدب والتاريخ، نقلا عن موقع دروب وربطه:
- <http://www.doroob.com/archives/?p=7998>
- 48 رشيد بوجدر، الصبار، منشورات جراسيه، باريس، فرنسا، ومنشورات البرزخ، الجزائر، 2010
- 49 نقلا عن ياسين تمليلي: رواية رشيد بوجدره الاخيرة عن جزائر أدمت نفسها وهي تدمي الاستعمار، موقع الحوار المتمدن وربطه: <http://www.ahewar.org/debat/nr.asp>
- 50 رشيد بوجدر، فندق سان جورج، منشورات جراسيه، باريس، فرنسا، ومنشورات البرزخ، الجزائر، 2007
- 51 راجع الحوار كاملا مع الروائي في جريدة الخبر (الجزائرية)، عدد 21- 7- 2007، الصفحة الثقافية

الاحتكار في الأسواق - رؤية فقهية اقتصادية -

منصوري محمد

جامعة سيدي بلعباس

الملخص:

يتناول هذا البحث مناقشة موضوع "نظرة الشريعة الإسلامية - من الجانب الفقهي والجانب الاقتصادي - إلى الاحتكار"، حيث أضحى فيروسا يهدد سلامة الأسواق التي يتجه إليها المستهلك لأجل توفير متطلبات حياته اليومية.

وبغية الإلمام بهذا الموضوع وعلى ضوء عنوانه فقد تم تقسيم البحث إلى أربعة عناصر أساسية، أولها يبرز ماهية الاحتكار في اللغة العربية وفي اصطلاح الفقهاء، وثانيها يتعرض لمسألة محل الاحتكار، وثالثها يوضح الآثار الاقتصادية الناجمة عنه، ثم رابعها يشير إلى أهم الوسائل التي يقترحها الباحث للتصدي لظاهرة الاحتكار.

ملخص باللغة الأجنبية:

This modest reseach presents the point of view of Sharia as speculation.

The scope of the discussion comes under four headings: the first to define the speculation of Arabic language and Islamic Sharia, the second discusses the view of Muslim jurist about monopolized, and the third shows the economic impacts resulting from it, then the Fourth refers to the most important means by which the researcher proposed to address the phenomenon of monopoly.

أولاً: ماهية الاحتكار:

التعريف اللغوي:

«الحَكْر: ادخار الطعام للتربص، وصاحبه محتكر»⁽¹⁾، ومن معانيه «الظلم وإساءة المعاشرة والفعل... والاستبداد بالشيء»⁽²⁾، وفي المصباح المنير «احتكر زيد طعاما، إذا حبسه إرادة الغلاء»⁽³⁾، وفلان احتكر طعاما إذا «اشتراه وحبسه ليقتل فيغلو»⁽⁴⁾، وقال ابن سيده: «الاحتكار جمع الطعام ونحوه مما يؤكل، واحتباسه انتظار وقت الغلاء به... يقال: فلان يحكر فلانا، إذا أدخل عليه مشقة ومضرة في معاشرته ومعاشته»⁽⁵⁾.

يظهر من هذه المعاني اللغوية أن الاحتكار كلمة تشمل الظلم والاستبداد في المعاملة وإساءة المعاشرة والحبس والتربص والمضرة بالناس في معاملتهم ومعاشتهم.

التعريف الاصطلاحي:

تباينت عبارات الفقهاء في مفهوم الاحتكار، وأشهرها:

1 - عند الأحناف:

«هو أن يشتري طعاما من مصر، ويمتنع عن بيعه، وذلك يضر بالناس، وكذلك لو اشتراه من مكان قريب، يحمل طعامه إلى مصر، وذلك المصّر صغير، وهذا يضر به، يكون محتكرا»⁽⁶⁾.

«هو اشتراء طعام ونحوه، وحبسه إلى الغلاء أربعين يوما»⁽⁷⁾.

«كل ما أضر بالناس حبسه فهو احتكار، وإن كان ذهباً أو ثياباً»⁽⁸⁾.

يلاحظ في العبارة الأولى ربط الاحتكار بمن يشتري من سوق البلدة أو المصر لينعه عن محتاجه من نفس المنطقة أو من منطقة قريبة، فلا يعد جالب السلعة من منطقة بعيدة

محتكراً، إلا أنه بالنظر إلى الضرر الناجم عن أي احتكار يجعل اعتبار المحتكر المحلي والمحتكر المستورد سواء، فما دامت النية المبيتة هي الامتناع عن بيع ما يحتاجه الناس فهو احتكار. وقد قيدت العبارتان الأولى والثانية الاحتكار بكونه في الطعام، أي أقوات الآدميين والبهائم، أما العبارة الثالثة ففيها أن الاحتكار يشمل كل ما يضر بالناس، قوتا كان أم غيره.

2- عند المالكية:

«الحُكْرَةُ في كل شيء بالسوق، من الطعام والزيت والكَان وجميع الأشياء والصوف وكل ما أضر بالسوق»⁽⁹⁾.

«الادخار للمبيع وطلب الربح بتقلب الأسعار»⁽¹⁰⁾.

«رصد الأسواق انتظاراً لارتفاع الأثمان»⁽¹¹⁾.

فالاحتكار ليس خاصاً بالطعام فقط، بل يشمل احتباس مختلف السلع، من طعام ونحوه، مما يضر بالناس فقدّه، وهذا يبدو في العبارة الأولى ويُفهم من العموم الوارد في العبارة الثالثة، بخلاف من ضيق نطاقه، كما هو مشهور مذهب الأحناف.

ويلاحظ على العبارة الثانية التعبير عن الاحتكار بالادخار، مع أن هناك فرقاً بينهما، فالأول ممنوع والثاني مباح، لأن ما يدخره الإنسان من قوت وما يحتاج إليه جائز، بدليل أن النبي ﷺ كان يدخر لأهله قوت سنتهم من تمر وغيره⁽¹²⁾.

3- عند الشافعية:

«هو أن يشتري الطعام وقت الغلاء للتجارة ولا يبيعه في الحال بل يدخره ليغلو ثمه»⁽¹³⁾.

«هو إمساك ما اشتراه وقت الغلاء لبيعه بأكثر مما اشتراه عند اشتداد الحاجة... ويختص تحريم الاحتكار بالأقوات»⁽¹⁴⁾.

يُفهم من هاتين العبارتين أن المحتكر لا يكون محتكرا بالمعنى الاصطلاحي إلا إذا اشترى ما يريد احتكاره وقت الغلاء، في حين أنه كذلك ولو اشترى في وقت الرخص، إذ المناط هو بيع السلعة - عند ندرتها - بالغلاء، سواء اشترت غالية أو رخيصة.

4 - عند الجنابة:

«شراء القوت للتجارة وحبسه ليقَلَّ ويغلُو مع حاجة الناس إليه»⁽¹⁵⁾.

«اشترى القوت وقت الغلاء وإمساكه وبيعه بأكثر من ثمنه للتضييق»⁽¹⁶⁾.

قد يُفهم من العبارة الأولى أن من يشتري الطعام ويحبسه لاستهلاكه الخاص يعد محتكرا، بيد أنه لا يعتبر كذلك إلا إذا نوى بيعه بالغلاء، لأن هناك فرقا بين الادخار من أجل الاستهلاك الخاص والاحتكار من أجل البيع، ثم إن العبارتين جعلتا الاحتكار محصورا في الأقوات.

هذه التعاريف تدل على معنى الاحتكار الذي كان منتشرا في ظروف سابقة، والذي غالبا ما كان يقع في الأطعمة والأقوات، لأن الحياة لم تكن معقدة بالشكل الذي نعيشه اليوم، فهي لا تصلح لإعطاء مفهوم يحدد الاحتكار الذي أصبح يسيطر على كثير من الأطعمة والألبسة والأدوية والأعمال والمنافع التي أصبحت من الحاجات الأساسية والضرورية في حياة الناس، ولذلك وجدت تعاريف معاصرة مستوعبة للمتغيرات الحديثة ومتماشية مع تطور الأنماط المعيشية اليوم، ومنها أن «الاحتكار هو حبس مال أو منفعة أو عمل، والامتناع عن بيعه وبذله حتى يغلو سعره غلاء فاحشا غير معتاد، بسبب قلته، أو انعدام وجوده في مظانه، مع شدة حاجة الناس أو الدولة أو الحيوان إليه»⁽¹⁷⁾.

ثانياً: محل الاختكار:

يتضح - من خلال التعريفات السابقة للاختكار - أن الفقهاء قد اختلفوا في قضيتين محوريين: الأولى هي حول حقيقة المحتكر، هل هو محصور في الطعام فقط، أم يتعداه؟ والثانية في مفهوم المحتكر، هل هو الذي اشترى فقط من داخل السوق وحبس السلعة انتظاراً للغلاء، أم يشمل كذلك من اشترى واستورد من خارج السوق ومن احتبس غلة أرضه أو خدمته؟ فحل الاختكار إذن، يتمثل في طبيعة الشيء الذي يُحتكر، وفي طبيعة الشخص الذي يُحتكر، وسيحاول الباحث التعرض لهما في المسألتين الآتيتين:

1- المحتكر:

اختلفت آراء الفقهاء في بيان حقيقة المحتكر بين كونه محصوراً في الأقوات، وبين تناوله للأقوات وغيرها، مما هو ضروريٌ محتاجٌ إليه، على قولين:

- الرأي الأول: يحرم الاختكار في الأقوات فقط، وهو قول ابن عمر⁽¹⁸⁾ -رضي الله عنه- ومذهب الشافعية⁽¹⁹⁾ والحنابلة⁽²⁰⁾ وقول الحنفية، إلا أنهم (أي الحنفية) زادوا في الأقوات أقوات البهائم⁽²¹⁾.

- الرأي الثاني: يحرم الاختكار في الأقوات وغيرها مما يضر الناس حبسه، وهو مذهب المالكية⁽²²⁾، وأبي يوسف وابن تيمية وابن القيم⁽²³⁾.

الأدلة:

أ- استدلال المصنِّقون لنطاق الاختكار بما يلي:

الدليل الأول: من السنة النبوية: قوله ﷺ: (مَنْ أَحْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِينَ لَيْلَةً فَقَدْ بَرِئَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَبَرِئَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ وَإِنَّمَا أَهْلُ عَرَصَةٍ أُصْبِحَ فِيهِمْ أَمْرٌ جَائِعٌ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللَّهِ تَعَالَى)⁽²⁴⁾، قالوا: مثل هذا الوعيد لا يلحق إلا بارتكاب الجرائم⁽²⁵⁾، وقد ترتب هذا الوعيد

على حبس الطعام لوجود الضرر في ذلك، ولم يترتب على حبس غير الطعام، فانتفى الضرر في غير الأوقات، فلم يمنع احتكارها، ولذلك قال رسول الله ﷺ: (مَنْ أَحْتَكَرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ طَعَامَهُمْ ضَرَبَهُ اللَّهُ بِالْإِفْلَاسِ أَوْ بِجُدَامٍ)⁽²⁶⁾، وكأنهم قيدوا النصوص التي أطلقت الخطر بهذه الأحاديث.

الدليل الثاني: من السنة النبوية: ما رواه أبو إمامة -رضي الله عنه- قال: (نهى رسول الله ﷺ أَنْ يُحْتَكَرَ الطَّعَامُ)⁽²⁷⁾، فورد النهي عن الاختكار إنما هو في الطعام، مما يدل بالمفهوم المخالف على جوازه في غير الطعام.

المنافسة:

يمكن أن يناقش الاستدلال بهذه الأحاديث على أنها سيقت لبيان حكم الاختكار، وهو الحرمة، سواء كان محل في الطعام أو في غيره من الضروريات، والقول بتخصيص مجال الاختكار في الأوقات فقط يستلزم جواز احتكار السلع الأخرى، التي قد تكون شديدة الأهمية، مثل احتكار مصادر الطاقة كالغاز والنفط، واحتكار الأسلحة التي يدافع بها المظلوم عن نفسه، ونحوها، وأما تقييد الأحاديث التي وردت مطلقة مثل قوله ﷺ: (لَا يُحْتَكِرُ إِلَّا حَاطِئًا)⁽²⁸⁾ بما استدلوها به، فإنه غير مسلم، لتعذر حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة، وهذا لانتفاء التعارض بين هذه النصوص⁽²⁹⁾، ولأن نفي حكم التحريم عن غير الطعام من سلع أخرى، إنما هو لمفهوم اللقب، وهو غير معمول به عند الجمهور⁽³⁰⁾، وما كان كذلك فلا يصلح للتقييد، قال الشوكاني: «...والتصريح بلفظ الطعام في بعض الروايات لا يصلح لتقييد بقية الروايات المطلقة، بل هو من التخصيص على فرد من الأفراد التي يطلق عليها المطلق»⁽³¹⁾.

ب - استدلال الموسعون لنطاق الاحتكار بما يلي:

الدليل الأول: من السنة النبوية: قوله ﷺ: (لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ) وقوله: (مَنْ دَخَلَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَسْعَارِ الْمُسْلِمِينَ لِيُعْلِيَهُ عَلَيْهِمْ فَإِنَّ حَقًّا عَلَى اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَقْعِدَهُ بِعُظْمٍ مِنَ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) ⁽³²⁾، قالوا: ظاهر هذه الأحاديث أن الاحتكار محرم، دون تفرقة بين كونه في الأوقات أو غيرها من السلع.

الدليل الثاني: من السنة النبوية: قوله ﷺ: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ) ⁽³³⁾، قالوا: هذا النص يمثل قاعدة تقتضي منع الاحتكار الذي يؤدي إلى الإضرار بالناس وإدخال المشقة عليهم، وهذا لا يختص بالطعام فقط، بل يتعداه إلى غيره.

المنافسة:

قد تناقش هذه الاستدلالات من ناحيتين: الأولى تخص الاستدلال بالحديثين، فعلى التسليم بصحة الأول منهما إلا أن الحديث الثاني (أي "من دخل في شيء... الحديث") لم يسلم من الضعف، إذ ذكر الحاكم بعد أن أخرجه أنه ليس على الشرط الذي بنى "المستدرَك" عليه، وإنما ساقه بسبب ما كان الناس فيه من ضيق ⁽³⁴⁾ ومما يؤكد هذا ما قاله محقق "مسند الإمام أحمد" بعد رواية الحديث: «إسناده ضعيف» ⁽³⁵⁾، مما يقدح في الاستدلال به.

والناحية الثانية حاصلها أن التوسيع من دائرة الاحتكار المحرم قد يؤدي إلى التضيق من مجال التجارة المباحة، وهذا يتنافى مع قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة: ٢٧٥، فإن تقديم البيع على الربا يفهم منه توسيع دائرة المعاملات المالية الجائزة وتضييق المعاملات المالية غير الجائزة.

الترجيح:

من خلال مناقشة أدلة الفريقين، يتبين أن الرأي الراجح في حقيقة الشيء المحتكر هو ما ذهب إليه الموسعون من شمول الاحتكار المحرم لكل ما يلحق حبسه الضرر بالمستهلك، وهذا للاعتبارات الآتية:

- العمل بعموم حديث: (لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ).

- إن علة تحريم الاحتكار هي إلحاق الضرر بالناس، وهي ليست محصورة في الطعام وحده، بل تتعداه.

- حاجة الناس ليست إلى الطعام فقط، بل هم يحتاجون اللباس والسكن والنقل والدواء وغيرها من الأشياء التي أصبحت ضرورية.

وهذا يجعل الاحتكار المحرم مرتبطاً بأمرين:

- أولهما: أن يقع فيما هو من الضروريات أو من أهم الحاجيات، من السلع والخدمات.
- ثانيهما: أن يؤدي إلى التضيق على الناس، والذي يعني اقتصادياً زيادة تكلفة المعيشة أو انخفاض الدخل الحقيقي لعامة الناس.

هذا ويمكن أن يُعتدّر لرأي جمهور المضيّقين بأنهم نصوا على تحريم الاحتكار في الأوقات لأنه يؤدي إلى ضرر عام وفي كل وقت، وأما غير الأوقات، فإنهم وإن لم ينصوا على تحريم احتكارها، إلا أن قواعد الشريعة العامة المسلمة لديهم في منع الضرر تجعل احتكارها ممنوعاً.

2- المحتكر:

اشترط فريق من الفقهاء لتحريم الاحتكار أن يكون الشخص المحتكر هو من يشتري السلع من سوق البلدة، بينما لم يعتبر آخرون هذا الشرط، إذ المحتكر عندهم قد يكون من

يشترى السلع من السوق، وقد يكون الجالب لها، وقد يكون الحابس لخدمته أو غلة أرضه، فكان اختلا فهم على رأيين:

- **الرأي الأول:** المحتكر هو من يشتري السلعة من سوق مصر، وأما الجالب إذا حبس السلعة فلا يعد محتكرا، وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية⁽³⁶⁾ والمالكية⁽³⁷⁾ والشافعية⁽³⁸⁾ والحنابلة⁽³⁹⁾، ويروى عن الحسن البصري: «أن من جلب طعاما من بلد فحبسه ينتظر زيادة السعر فإنه ليس بمحتكر، إنما المحتكر من اعترض سوق المسلمين»⁽⁴⁰⁾.
- **الرأي الثاني:** يكون المحتكر تاجرا محليا من أهل سوق البلدة، كما قد يكون جالبا أو مستوردا للسلعة من الخارج أو حابسا للخدمة أو المهنة أو المنفعة التي يحتاج الناس إليها، وهو مذهب أبي يوسف⁽⁴¹⁾.

الأدلة:

أ - الفريق الأول:

استدل من اشترط كون المحتكر هو فقط من يشتري من السوق المحلي بما يلي:

الدليل الأول: من السنة النبوية: قوله ﷺ: (الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ)⁽⁴²⁾، قالوا: هذا الحديث جعل الجالب في مقابل المحتكر، مما يعني أنه غيره، إذ المقابلة تقتضي المغايرة.

الدليل الثاني: من المعقول: قالوا: إن الاحتكار يحرم على المشتري للسلعة من سوق البلدة لتعلق حق العامة به، وأما المشتري من خارج البلدة فلا يتعلق حق العامة بما اشتراه، فلا يصير ظالما إذا حبس ما عنده⁽⁴³⁾.

الدليل الثالث: من المعقول: قالوا: إن الجالب أو المستورد لا يضر بأحد، بل هو ينفع، فإن الناس إذا علموا بسلعته أنها معدة للبيع كان ذلك أطيب لقلوبهم من عدمه⁽⁴⁴⁾.

المنافسة:

يمكن أن يناقش استدلال الجمهور بالحديث المذكور بأن الجالب إذا حبس السلعة ولم يخرجها إلى السوق فهو يدخل في مفهوم المحتكر، ثم إن المتمعن في لفظ الحديث يستنتج أن المحتكر هو من لا يجلب السلع ولا يأتي بها إلى السوق ويبقيها إما في بيته أو في مخزن له.

والقول بأن حق العامة لم يتعلق بما يأتي به الجالب أو المستورد قول مردود، لأن حق العامة يستلزم وجود التعاون والتآزر والتكافل من أجل سد الحاجيات، الأمر الذي ينعدم إذا ما حبس الجالب السلع الضرورية التي يشتريها من خارج البلدة ويمتنع عن بيعها.

وقولهم بأن الجالب ينفع ولا يضر مردود أيضاً، لأن الجالب إنما ينفع إذا لم يحبس السلعة عن الناس، أما وأنه قد حبسها فهو مضر بالمستهلكين من حيث التصديق عليهم، وكان الأولى به أن يفرحهم بمعرفة وجودها عنده، وبإمكانية بيعها لهم متى رغبوا فيها.

ب - الفريق الثاني:

لم أظفر - فيما اطلعت عليه - بأدلة من عمم المحتكر فيمن يشتري من البلد ومن يجلب أو يستورد ومن يحبس خدمته، ولعلمهم استدلووا بما يلي:

الدليل الأول: من السنة النبوية: قوله ﷺ: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ).

الدليل الثاني: ما استنبط من هذا الحديث الشريف من قواعد مثل «الضرر يزال»⁽⁴⁵⁾، و«الضرر لا يزال بالضرر»⁽⁴⁶⁾، فإن الضرر الذي يلحق بعامة الناس من حبس السلع أعظم، ويجب دفعه، والناس إذا تضرروا بفقد ما يحتاجون إليه لا يتصور إزالة ضررهم هذا بالضرر الناجم عن الترخيص للجالب في احتباس ما لديه، ولذلك يمنع الجالب من حبس السلع التي يحتاج إليها الناس.

الترجيح:

الذي يترجح -حسب المناقشة السابقة- أن المحتكر قد يكون من يشتري السلع من السوق المحلي وقد يكون الجالب لها من خارجه وقد يكون الحابس لِعلة أرضه أو لخدمته، لأن علة التحريم هي إلحاق الضرر بالمستهلكين وهي موجودة في أصناف المختلفة المحتكرين، ومن ثم تظهر وَجَاهَةٌ رأي أبي يوسف لانسجامه مع العلة التي من أجلها حُرِّم الاحتكار، ومن المعلوم أن الأحكام الشرعية تتعلق بالأوصاف والمعاني لا بالألفاظ والمباني، فيمنع كل محتكر من الاحتكار إذا كان هذا المنع لأجل نفي الضرر، لأن «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق»⁽⁴⁷⁾

ثم إن التفريق بين كون الشيء المحتكر من إنتاج الأرض أو من سوق المصر أو مستوردا من الخارج، تفريق لا يستند إلى دليل مقنع، ولا يصلح أن يكون معيارا للتمييز بين أنواع الاحتكار، إذا علمنا بأن كلها تؤدي إلى التضيق على الناس.

ثالثا: آثار الاحتكار

ينجم عن انتشار الاحتكار ما يضعف من دور السوق في المساهمة في انتعاش اقتصاد الدولة وتحقيق التنمية الشاملة والمستدامة، ويظهر ذلك من خلال الآثار السلبية الآتية:

1 - ارتفاع أسعار السلع المحتكرة:

حيث يقوم المحتكر المتمثل في البائع أو المنتج بخفض كمية السلع المعروضة أو حجم الإنتاج مقابل مقدار الطلب، وهو نقص مصطنع يؤدي إلى حرمان المجتمع من كمية السلعة التي تخضع للاحتكار⁽⁴⁸⁾، فتتجه الأسعار نحو الارتفاع بسبب زيادة الطلب عن العرض، مما يحقق للبائع أو المنتج ربحا غير عادي، في حين يؤثر سلبا على رفاهة المستهلك، إذ يزيد إنفاق هذا الأخير على السلع المحتكرة ويخفض إنفاقه على السلع الأخرى نظرا لدخله المحدود، كما أن

المحتكر قد يقوم برفع الأسعار دون خفض لكمية السلع والمنتجات، وذلك إذا لاحظ ازدياداً في الطلب بسبب عدم وجود بدائل قريبة للسلعة أو الخدمة التي يعرضها⁽⁴⁹⁾.

2- القضاء على المنافسة:

لا يقتصر الضرر الناجم عن الاحتكار على المستهلكين فقط، بل يتعداهم إلى الضرر بباقي البائعين أو المنتجين الذين يضطرون إلى الانسحاب من السوق، لتجنب الخسارة ولعدم قدرتهم على منافسة المحتكر، فبدل أن تكون حرية الدخول والخروج مكفولة لكل أعضاء السوق، تتعدم هذه الحرية بمجرد خضوع السوق لأحد أشكال الاحتكار، الأمر الذي يقتل روح المنافسة.

وتتخذ هذه الأشكال الاحتكارية عدة صور⁽⁵⁰⁾، منها ما يعرف بـ "التروست"، وهو تكلل احتكاري يقوم أعضاؤه بشراء كمية معتبرة من أسهم لشركات تنتج السلعة التي يراد احتكارها، بحيث يمكنهم ذلك من السيطرة الكاملة على تلك الشركات، ومنه ما يعرف بـ "الكارتل" الذي يتفق أعضاؤه على اقتسام السوق ليخلصوا من مضار المنافسة متخذين لتحقيق ذلك جملة من الأساليب، كحاربة كل من يتصدى لمنافستهم عن طريق الحيلولة دون وصول الباعة المستقلين عنهم إلى مظان السلعة أو فرض مقاطعة لمبيعاتهم ومنتجاتهم، وقد يتعدى أثر هذه التكتلات الاحتكارية السوق المحلي إلى السوق العالمي، إذ تجتهد في عرقلة التصنيع في البلاد النامية ليسهل عليها استغلال المواد الخام التي وهبها الله تعالى إياها والحصول عليها بأبخس الأثمان⁽⁵¹⁾.

3- انتشار البطالة:

من أسوأ آثار الاحتكار زيادة التفاوت في توزيع الدخول بين أفراد المجتمع، بسبب ما يحصل عليه المحتكرون من أموال طائلة في غياب حرية التعامل في السوق وعدم الخضوع

لتفاعل قوى العرض والطلب، ويتعلق هذا بأثر الاحتكار على تحديد الأجر وعلى تحديد اليد العاملة، حيث يحدد الأجر بأقل مما ينتج العامل، كما تحدد اليد العاملة بأقل مما يجب أن تشغل، وبالتالي تنتشر البطالة.

رابعاً: معاربة الاحتكار:

اهتمت الشريعة الإسلامية بمحاربة مشكلة الاحتكار، تجنباً لآثاره الضارة ووقاية للمجتمع من أزماته، وذلك عبر الوسائل الآتية:

1 - إجبار المحتكر على بيع ما يملكه:

يجوز لولي الأمر إجبار المحتكر على بيع السلع المحتكرة بئنه مثلاً، وذلك لظلم المحتكر المتعمد، وقد أمرت الشريعة برفع الظلم، فإذا رفض المحتكر تنفيذ أمر الحاكم جاز لهذا الأخير مصادرة السلع المخزونة وبيعها في السوق بئنه المثل، ويجوز تعويض المحتكر بعد ذلك⁽⁵²⁾.

كما يجوز لولي الأمر تعزيز المحتكر بحبسه أو ضربه والطواف به في الأسواق، قال صاحب "الهداية": «وإذا رُفِعَ إلى القاضي هذا الأمر (يعني الاحتكار في السوق) يأمرُ المحتكرَ ببيع ما فضل عن قوته وقوة أهله على اعتبار السعة في ذلك، وينهاه عن الاحتكار، فإن رُفِعَ إليه مرة أخرى حبسه وعزَّره على ما يرى، زجر له ودفعاً للضرر عن الناس»⁽⁵³⁾.

وأما التأديب عن طريق إتلاف الأموال المحتكرة أو حرقها أو حجزها إلى أن تنتهي مدة استهلاكها واستعمالها، فإنه لا يحقق مصلحةً سد حاجات المستهلكين، لبقاء الضرر بسبب فقد تلك السلع المتلفة.

2 - توفير السلع والخدمات في السوق:

وذلك بأن يعمل ولي الأمر على رفع وزيادة إنتاج السلع التي أصبحت نادرة في السوق بسبب فعل المحتكرين أو المنتجين، وله إجبار أهل الصناعات على توجيه اهتمامهم إلى

إنتاج ما يحتاجه الناس من سلع يَقلُّ وجودها ويرتفع سعرها، يقول ابن تيمية: «إذا كان الناس محتاجين إلى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجبا، يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل، ولا يَمَكِّنُ النَّاسَ من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم»⁽⁵⁴⁾، كما ينبغي على الدولة ممثلة في أجهزتها المختصة أن تمنع تصدير ما يحتاج إليه الناس بأي شكل من الأشكال، وأن تحارب تلك الأيدي الخفية التي تهرب السلعة عبر مختلف الحدود.

3- تشجيع التبادل التجاري:

وهذا يحقق الرواج الاقتصادي الذي يمنع ظهور الاحتكار، لأنه يؤدي إلى زيادة عرض السلع فتتخفف الأسعار، وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بذلك، حيث نظمت عملية الجلب والاستيراد عن طريق النهي عن تلقي الركبان من أجل حماية الجالبين أو المستوردين الذين لا علم لهم بالأسعار، وعن طريق تحريم بيع الحاضر للبادي حفاظا على حق المستهلكين أو المشترين في التعامل بسعر اليوم السائد عندما يدخل البادي البلدة.

4- انتهاج سياسة التخزين الاحتياطي:

محاولةً منها لغلق منفذ الاحتكار أمام أصحاب القلوب المريضة وبغية تأمين أكبر حجم ممكن من السلع والخدمات التي يحتاجها إليها الناس، كان على الدولة أن تسلك وسيلة الادخار والتخزين الاحتياطي، فإذا ما اضطرت أحوال السوق وتأرجحت أوضاعه واختل توازنه بين قلة العرض وكثرة الطلب وأعدَّ العدة من دأبه الاصطياد في المياه العكرة، أخرجت الدولة ذلك الاحتياط والمخزون، فقوتت الفرصة على المحتكرين وفرجت الكربة عن المستهلكين.

ومما يساعد على تسهيل عملية الادخار والاحتياط ما نراه من تقنية عالية في مختلف وسائل وأدوات الحفظ والتخزين، مثل غرف التبريد، والتي في إمكان الدولة أن توفرها من أجل استغلالها في مواجهة الأزمات التي تؤثر سلبا على السوق.

خامسا: المقاطعة الاقتصادية

في استطاعة المتعاملين داخل السوق أن يتركوا التعامل مع المحتكرين، مما يؤدي إلى كساد تجارتهم وتضررهم بشكل يمنعهم من الرجوع إلى مثل هذا السلوك الانتهازي ويجعلهم مقتنعين بأن الاحتكار وإن بدا أنه يُثري صاحبه إلا أنه سيُفقره، فإنه ليس أعظم على المرء العاقل من رؤيته لفقد أمواله.

الهوامش:

- (1) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج4، ص208، دار صادر، بيروت، ط1، (1410هـ-1990م).
- (2) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ص635، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (1429هـ-2008م).
- (3) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ص88، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، (1428هـ-2007م).
- (4) ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص208، مرجع سابق.
- (5) ابن سيده، علي بن إسماعيل، الحكم والمحيط الأعظم في اللغة، ج3، ص27، تحقيق: كامل، مراد، معهد المخطوطات، جامعة الدول العربية، ط1، (1392هـ-1972م).
- (6) الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج5، ص129، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.س).
- (7) ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ج9، ص571، تحقيق: عادل، أحمد ومعوذ، علي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1415هـ-1994م).
- (8) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج5، ص129، مرجع سابق.
- (9) مالك، أبو عبد الله، المدونة الكبرى، ج3، ص313، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1415هـ-1994م).
- (10) الباجي، أبو الوليد، المنتقى شرح موطأ مالك، ج6، ص345، تحقيق: عطا، عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1420هـ-1999م).
- (11) ينظر: الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الصغير، ج1، ص639، تحقيق: وصفي، مصطفى كمال، دار المعارف، القاهرة، (ط.د)، (د.س).
- (12) ينظر: ابن حجر، علي بن أحمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج10، ص28، تحقيق: شيبه الحمد، عبد القادر، دار السلام، الرياض، ط3، (1421هـ-2000م).

- (13) النووي، محي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج11، ص43، المطبعة المصرية، القاهرة، ط1، (1347هـ-1929م).
- (14) الشربيني، الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج2، ص51، دار المعرفة، بيروت، ط1، (1417هـ-1997م).
- (15) ينظر: البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، ج3، ص187، تحقيق: المصليحي، هلال وهلال، مصطفى، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (1402هـ-1982م).
- (16) هذا التعريف استخلصه الباحث من ثلاثة شروط ذكرها ابن قدامة في تحديد معنى الاحتكار المحرم، وهي:
1- أن يكون المحتكر قد اشترى ما يريد احتكاره.
2- أن يكون المشتري قوتاً.
3- أن ينوي هذا المحتكر التضييق على الناس.
- ينظر: ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد، المغني، ج6، ص316-317، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، (1417هـ-1997م).
- (17) الدررني، محمد فتحي، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، ص90، مطبوعات جامعة دمشق، (د.ط)، (1979م).
- (18) ينظر: الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ج3، ص5، ج5، ص235، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، (1425هـ-2004م).
- (19) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج2، ص51، مرجع سابق.
- (20) ينظر: ابن قدامة، المغني، ج6، ص317، مرجع سابق.
- (21) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج5، ص129، مرجع سابق.
- (22) ينظر: الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك، ج6، ص345-347، مرجع سابق.
- (23) ينظر: ابن القيم، شمس الدين، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، ص206، تحقيق: عمران، سيد، دار الحديث، القاهرة، ط1، (1423هـ-2003م).
- (24) أخرجه أحمد، ابن حنبل، المسند، تحقيق: شاكر، أحمد محمد والزين، أحمد حمزة، دار الحديث، القاهرة، ط1، (1416هـ-1995م)، رقم 4880، ج4، ص437.
- أخرجه الحاكم، أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، كتاب البيوع، دار الحرمين للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، (1417هـ-1997م)، رقم 2218، ج2، ص15.
- أخرجه ابن أبي شيبة، أبو بكر، مصنف ابن أبي شيبة، كتاب البيوع والأقضية، باب: في احتكار الطعام، تحقيق: الجمعية، حمد بن عبد الله والحليان، محمد بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، (1425هـ-2004م)، رقم 20651، ج7، ص212-213.

- (25) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج5، ص129، مرجع سابق.
- (26) أخرجه ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب: من بني في حقه ما يضر بجاره، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، (د.س)، رقم 2155، ص371
- أخرجه أحمد، المسند، رقم 135، ج1، ص224، وقال محققه "أحمد محمد شاكر": إسناده صحيح.
- (27) أخرجه ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، كتاب البيوع والأفضية، باب: في احتكار الطعام، رقم 20642، ج7، ص211.
- أخرجه الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، کتاب البيوع، رقم 2216، ج2، ص14.
- أخرجه البيهقي، أبو بكر، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب: ما جاء في الاحتكار، تحقيق: عطا، محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، (1424هـ-2003م)، رقم 11148، ج6، ص49.
- (28) أخرجه مسلم، أبو الحسين، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب: تحري الاحتكار في الأوقات، دار ابن الهيثم، القاهرة، (د.ط)، (1422هـ-2001م)، رقم 1605، ص411.
- أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب: في النهي عن الحكرة، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، (د.س)، رقم 3447، ص620-621.
- أخرجه الدارمي، أبو محمد، سنن الدارمي، كتاب البيوع، باب: في النهي عن الاحتكار، تحقيق: سليم، حسين، دار المغني، الرياض، ط1، (1421هـ-2000م)، رقم 2585، ج3، ص1657.
- (29) الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ج3، ص35، تحقيق: الصباطي، عصام الدين والسيد، عماد، دار الحديث، القاهرة، (د.ط)، (1425هـ-2004م).
- (30) فلا يفهم من ذكر حكم تحريم الاحتكار في اللقب- الذي هو الطعام- انتفاء هذا الحكم عن غيره من الألقاب الأخرى كالسلع والخدمات التي يحتاجها الناس؛ لأن مفهوم اللقب ليس بحجة عند جمهور الأصوليين.
- ينظر: الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، ص768، تحقيق: ابن العربي، سامي، دار الفضيلة، الرياض، ط1، (1421هـ-2000م).
- (31) الشوكاني، نيل الأوطار، مج3، ج5، ص234، مرجع سابق.
- (32) أخرجه أحمد، المسند، رقم 20191، ج15، ص176.
- أخرجه الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، کتاب البيوع، رقم 2222، ج2، ص16.
- أخرجه البيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب: ما جاء في الاحتكار، رقم 11150، ج6، ص49-50.
- (33) أخرجه مالك، أبو عبد الله، موطأ الإمام مالك، كتاب الأفضية، باب: القضاء في المرفق، دار النفائس، الأردن، ط8، (1404هـ-1984م)، رقم 1426، ص529.
- أخرجه أحمد، المسند، رقم 2867، ج3، ص267.

- أخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب: من بني في حقه ما يضر بجاره، رقم 2340، ص 400.
- (34) ينظر: الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، ج 2، ص 16، مرجع سابق.
- (35) أحمد، المسند، ج 15، ص 176، مرجع سابق.
- (36) ينظر: المرغيناني، أبو الحسن، الهداية شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 93، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1410هـ-1990م).
- (37) ينظر: الباجي، المنتقى، ج 6، ص 346، مرجع سابق.
- (38) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج 2، ص 51، مرجع سابق.
- (39) ينظر: ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج، الشرح الكبير، تحقيق: التركي، عبد الله والحلو، عبد الفتاح، دار هجر للطباعة والنشر، ط 1، (1415هـ-1995م)، ج 11، ص 199-200.
- (40) البغوي، أبو محمد، شرح السنة، ج 8، ص 179، تحقيق: الأرنؤوط، شعيب والشاويش، زهير، المكتب الإسلامي، دمشق، ط 2، (1403هـ-1983م).
- (41) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 5، ص 128، مرجع سابق.
- (42) أخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب: الحكرة والجلب، رقم 2153، ص 371.
- (43) ينظر: ابن قدامة، الشرح الكبير، ج 11، ص 200، مرجع سابق.
- (44) ينظر: العمراني، أبو الحسين، البيان في مذهب الشافعي، ج 5، ص 357، دار المنهاج، بيروت، ط 1، (1421هـ-2000م).
- (45) ابن نجيم، زين العابدين، الأشباه والنظائر، تحقيق: الحافظ، محمد مطيع، دار الفكر، دمشق، ط 1، (1403هـ-1983م)، ص 85.
- السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1411هـ-1990م)، ص 83.
- (46) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 87، مرجع سابق.
- السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 86، مرجع سابق.
- (47) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: مشهور، أبو عبيدة، دار ابن عفان، ط 1، (1418هـ-1998م)، ج 2، ص 17.
- (48) ينظر: العوضي، رفعت السيد، في الاقتصاد الإسلامي، ص 93، كتاب الأمة، مركز البحوث والمعلومات، الدوحة، ط 1، (1410هـ).
- (49) ينظر: خليل، رشاد حسن، الفساد في النشاط الاقتصادي، مجلة قضايا فقهية معاصرة، ج 2، ص 310، جامعة الأزهر، القاهرة، (2003م).

- (50) الطحاوي، إبراهيم، الاقتصاد الإسلامي مذهباً ونظاماً، ج2، ص26-27، نشر مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، (د.ط)، (1394هـ-1974م)
- (51) ينظر: عبد الكريم، فتحي والعسال، أحمد، النظام الاقتصادي في الإسلام مبادئه وأهدافه، ص73-74، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، (1409هـ-1989م).
- (52) ينظر: الزيلعي، جمال الدين، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1420هـ-2000م)، ج6، ص28
- الخطاب، محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط1، (1422هـ-2002م)، ج4، ص227.
- الرملي، محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، (1412هـ-1992م)، ج3، ص456
- ابن القيم، الطرق الحكيمة، ص206، مرجع سابق.
- (53) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج4، ص93، مرجع سابق.
- وينظر: ابن عمر، يحيى، أحكام السوق، ضمن "من خزانة المذهب المالكي"، جلال علي القذافي الجهاني، دار ابن حزم، بيروت، ط1، (1427هـ-2006م)، ص339.
- (54) ابن تيمية، تقي الدين، الحسبة في الإسلام، ص14، تحقيق: ابن محمد، سيد، ط1، (1403هـ-1983م).

الجانب الجمالي والرمزي في عمارة قصور منطقة الأغواط

أ. التخي بلقاسم

جامعة الأغواط.

الملخص:

توصف في كثير من الأحيان العمارة الصحراوية بالبساطة، سواء من ناحية إنشاءاتها المعمارية أو من ناحية مواد البناء التي شيدت بها، غير أن الباحث في تفاصيلها يكتشف أنها عمارة تم تطويرها عبر قرون كثيرة لتكون حصيلة تراكمات تراثية وتجارب شتى اكتسبها الإنسان وورثها للأجيال اللاحقة، فأصبحت نمطا معماريا خاصا ومتميزا يتأقلم مع العوامل المناخية الصعبة للمنطقة من جهة ويراعي خصوصية الحياة الاجتماعية للسكان من جهة أخرى.

هذه الدراسة قراءة للجانب الجمالي والرمزي للعمارة الصحراوية وإبراز للمدلولات العميقة لها، تتناول عمارة قصور منطقة الأغواط كنموذج وعينة، الدراسة مرفقة بصور أخذت لنماذج من عمارة هذه القصور للاستدلال والتوضيح.

I. - القصور الصحراوية :

تعني كلمة القصور بالمناطق الصحراوية، التكتلات السكنية التي تقطنها مجموعة بشرية تنتمي إلى أصل عرقي واحد أو إلى أصول عرقية مختلفة، وتكون تلك التكتلات مجهزة بنظام

دفاعي يتكون أساسا من سور محيط بتلك التجمعات تتخلله أبراج منيعة للمراقبة والدفاع¹،
فالقصور بذلك تشكل وحدة معمارية واجتماعية.

وقد روعي في تأسيس القصور ثلاثة شروط أساسية وهي :

- موقع منيع كالمرتفعات والجبال.
- وجود مصدر مائي مثل الأودية والعيون.
- أرض خصبة صالحة لفلاحة الأرض أو للرعي.

وقد تميزت منطقة المغرب العربي بوجود قصور كثيرة، خاصة بالجزائر وبالمغرب
الأقصى وبدرجة أقل بتونس، والواقع أن الجنوب الجزائري تتكاثر فيه هذه القصور وتأخذ
طرزا وأنماطا شتى.

الخصائص العمرانية والمعمارية للقصور الصحراوية :

تأثرت القصور الصحراوية بالظروف المناخية القاسية وانعكس ذلك على مستوى
النسيج العمراني وعلى الإنشاء المعماري، كما تأثرت ببعض المبادئ المستمدة من الشريعة
الإسلامية كاحترام الجوار وكان الامتثال للأعراف والتقاليد المحلية تأثيرات واضحة على عمران
وعمارة هذه القصور.

النسيج العمراني بالقصور :

توصل الساكن القصورى إلى معالجات عمرانية في النسيج العمراني للقصور حتى يتسنى
له التعايش في ظروف مناخية صعبة تتميز المنطقة، ومن أبرز تلك المعالجات :

- انحاء الشوارع لتوفير الظل ولكسر شدة الرياح والزوايع الرملية.
- تغطية السقائف وإنشاء السابطات لتوفير الظلال.
- شبكة طرق وساحات ضيقة.

- تراص المباني مع بعضها البعض.
- إنشاء فضاءات غير مبنية كالرحبة والسوق والشارع العمومي كفضاءات لتهوئة النسيج العمراني.

التدرج المجالي في النسيج العمراني:

يتكون النسيج المعماري من مختلف الفضاءات التي تتشكل من مسالك أي طرقات وساحات وبنائات كالمنازل والمرافق العمومة، ونلاحظ كأى إنشآت عمرانية أن تخطيط القصور أعتد التدرج المجالي في مختلف الفضاءات والطرق المكونة للنسيج المعماري بها وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم المسالك إلى:

- شوارع.
 - أزقة.
 - وممرات غير نافذة.
- بينما الفراغات أو السّاحات تتدرج إلى :
- ساحة عمومية كبرى، كساحة المسجد، أو السوق الأسبوعي، بالنسبة للقصر.
 - الرحبة بالنسبة للحي.
 - الفناء أو الحوش بالنسبة للدار، وترسم الجدران الخارجية للدار حدود المجال الحرام الذي ينبغي مراعاته، والذي لا تفتح على الخارج إلا بالمدخل أو فتحات مدروسة 2.

أثر احترام الجوار والخصوصية في تشكيل العمارة والنسيج المعماري بالقصور :

يشكل احترام الجوار مبدأً أساسياً في تشكيل عمارة القصور حيث تم اتفاق المجتمع على عدة مبادئ في البناء داخل النسيج المعماري يتميز بها السكان، ومن أهمها :

- عدم فتح باب مقابل باب الجار.
- عدم تغطية الشمس والرياح على الجار ببناء الجدران والأسوار العالية.
- منع فتح نوافذ وكوّات مقابلة لطاقت وكوّات الغير.
- عدم تثبيت ميزاب يصبّ على سطح الغير أو في فناءه.
- عدم وضع عوارض خشبية على جدران الغير إلاّ بموافقة صاحب الملكية.3
- عدم تواجد ميزابات متقابلة لتفادي المصبات في نقطة واحدة بالطريق حتى لا تمنع المرور.

وقد أصبحت تلك المبادئ، وهي قيم سلوكية جعلها مستمدة من أحكام شرعية وفقهية، بمثابة دفا تر شروط يرجع إليها في تخطيط وتنظيم العمران داخل تلك القصور الصحراوية. وبصفة عامة يمكن الاستنتاج أن جل القصور الصحراوية استندت في اختطاط نسيجها وتصميم عمارتها إلى قواعد عمرانية ومعمارية أملت الظروف المناخية ومميزات المحيط، كما تعتمد على معايير مستوحاة من أحكام شرعية وفقهية.

تحديد نطاق الدراسة :

منطقة الأغواط :

تقع الأغواط في الجهة الجنوبية من الجزائر، وهي تبعد عن العاصمة بـ 400 كلم، كما تبعد عن تلمسان بـ 540 كلم وبينما تبعد عن قسنطينة بـ 545 كلم، وقد عرفت قديماً ببوابة الصحراء.

تميزت منطقة الأغواط بقصورها الكثيرة، وقد عرفت هذه التجمعات عبر تاريخها تغيرات سمحت لبعضها بأن يزدهر حتى أصبحت مدينة كبيرة كما هو الحال في قصر بن بوطة الذي كوّن نواة قصر الأغواط لاحقاً، ومنها ما اندثر كقصر بومندالة وقصبة بن فتوح، ومن القصور ما قاوم التحولات المختلفة التي شهدتها المنطقة لكن مع حدوث تغيرات متفاوتة الخطورة على النسيج العمراني أو على عمارته التقليدية، ويمكننا تصنيف ما تبقى من قصور منطقة الأغواط إلى ثلاثة أنواع :

(1) قصور تعرضت لتدهور بناياتها وهجران السكان منها، لكن نسيجها العام لم يتغير كثيراً مثل قصر تاويالة وقصر عين ماضي وتميز أن الجزء الأكبر من أسوارها الدفاعية لا يزال قائماً.

(2) قصور تعرضت للتهديم بدرجة أكثر من القصرين السابقين كما هو الحال بقصر تاجموت وقصر الحويطة، وهما يتميزان بحافظتهما على جزء كبير من نسيجهما العمراني، وبقاء بعض الأطلال من أسوارها الدفاعية الأصلية.

(3) قصور تعرضت لتحولات كبيرة وتخريب وتهديم وتوسع عمراني بحيث نسيجها الأصلي تغير، وانحط معامه، كما اندثرت أسواره مثل قصر الأغواط وقصر العسافية وقصر الحيران، وتميز هذه القصور بتلاشي جميع أسوارها وتحصيناتها الأصلية.

و كباقي القصور الصحراوية، تميزت قصور منطقة الأغواط بعمارته البسيطة وبمكوناتها التي كانت تشمل القصر، المحاط بالأسوار والتحصين المنيع، كما تتميز بالواحات أو الغابات المحيطة وكذا بوجود نظام سقي محكم ودقيق كان يتم وفقه توزيع الماء على البساتين، حيث كانت الزراعة المورد الأساسي لسكان القصور.

II. الزخرفة في العمارة :

أنتقدت العمارة الحديثة، التي غزت جميع مدننا بل حتى قرانا وأحيائنا السكنية، إنتقادا لاذعا، لافتقارها للجانب الجمالي والرمزي، واكتفائها بالجانب الوظيفي مما تسبب في إنتاج عمارة منتظمة تتميز بالرتابة وتكرار عناصرها ومنشآتها الزخرفية، وقد أعاب الناقدون لهذه العمارة فقدان الخصوصية فيها وإهمال المميزات الحضارية والدينية، وكذا ما سببته من تلاشي مخزون تراثي غير مادي كالصناعات التقليدية كانت موردا لشريحة كبيرة من مختصين في البناء والزخرفة والصناعات الحرفية.

تزخر القصور الصحراوية بجماليات في عمارتها يمكن تصنيفه ضمن السهل الممتنع، وقد سعى البناء أن يربط تلك الجماليات برمزية للوصول لمدلولات تحوم في عالم غير ملموس أقرب منه إلى عالم الأرواح، حيث نجح في التوفيق بين الجانب الرمزي الجمالي والجانب الوظيفي البحث.

وقد تكون العناصر الزخرفية منشآت ناتجة عن عناصر هيكلية بحتة كما كانت المقرنصات وشرفات القصب، والأقواس بشتى أنواعها، تعطي إحساسا بالجمال، لوجود انسجام فيما ما بين أجزائها، وقد تكون منشآت غير هيكلية تم إضافتها على الواجهات والسقوف وهذا قصد توفير شعورا بالجمال عند رؤيتها.



صورة رقم (1) مداخل لسكّات ومعالجة زخرفية متنوعة

المصدر: تصوير الباحث

و الغاية من إضافة العناصر الزخرفية هي تأكيد الخصوصية والتميز للتعبير عن الذاتية، أو لتصبح معالم يهتدي إليها بسهولة وقد تكون للتحرر من عبودية الرتابة وإبراز سمة الإبداع.

1- مصدر العناصر الزخرفية في عمارة قصور منطقة الأغواط:

لما كانت القناعة بإضافة العناصر الزخرفية ضرورة، يبقى السؤال الملح وهو كيفية انتقاء هذه العناصر من بين المفردات الزخرفية الكثيرة التي قد تكون متوفرة؟ هل هو الجانب الاقتصادي لإظهار الثراء أو المعيار التقني، أي توفر المهارات الكافية لإنجاز تلك الزخارف أو هو الجانب الرمزي البحت فقط؟ فبعد التحليل لتلك العناصر تبين أن استلهاهم تلك العناصر كان من عدة أصول، نحاول تلخيصها في ما يلي:

أ- اقتباس عناصر زخرفية من المحيط القريب:

اقتبس الحرفي والفنان الصحراوي من الطبيعة ومن محيطه القريب عناصر وأشكالا كثيرة ووظفها في إنتاجاته الفنية والمعمارية، فنجد الجريدة من النخلة وحذوة الفرس وقرني الغزال كما نجد اليد المفتوحة أو الخمسة وبعض الأشكال الهندسية البسيطة والمركبة على الزرابي والبرانيس وعلى واجهات المباني.



صورة رقم (2) زخرفة على إحدى زرابي الأغواط

تظهر جريدة نخلة ترمز للتفاؤل

المصدر: تصوير الباحث

بـ مواد البناء :

شكلت المواد البناء عنصرا بارزا في الزخرفة، سواء بترك تلك المواد على حالتها الطبيعية، دون تغطية أو بصلقلها وبطلاءها أو بانتظام وحداتها وتركيبها حسب تشكيل مميز، وقد استعمل الآجر المشوي والحجارة والخشب والقصب وحتى جذوع النخيل وأغصان الأشجار كالدفلة في تشييد جل مباني القصور.

- تغطيات الجدران :

و تشمل الصقل وجميع ما من شأنه تغطية المواد الأصلية التي أنجز بها المبنى كالحجارة والطوب وهذا بهدف حمايته من عوامل التلف الطبيعية مثل الرياح والأمطار وتأخذ اللون البني أو الأبيض وهو اللون المستعمل بامتياز لطلاء جدران القصور لما له من خاصية لعكس

أشعة الشمس وما له من مدلولات رمزية للصفاء والطهارة، حيث نجده بكثرة في اللباس المحلي لسكان المنطقة.

رشّ الجدران :

كانت الجدران الخارجية المصقولة بملاط الجير ترش بملاط جيرى بواسطة عذق النخلة، أي العرجون أو ما يعرف محليا ب: " الزواي"، فيزيد هذا الرش في حماية ومثانة الحائط ويضفي على الواجهة لمسة جمالية، حيث تشكل التتوءات ظلا على الجدار يجنيه من أشعة الشمس، غير أن تلك الحبيبات النائثة قد تساعد في تجمع قطرات الماء على الجدران مما يكون رطوبة قد تنتقل إلى الداخل.

معالجة الواجهات الصماء باستغلال حركات الظل:

في بيئة تتميز بظروف مناخية قاسية كالحرارة الشديدة، خاصة في فصل الصيف، والذي قد يأخذ نصف السنة أو أكثر، نلاحظ معالجات كثير تستغل الظل كعنصر هام لمعالجة الواجهات التي تتميز بأنها صماء، فنجد واجهات تتوزع على مساحتها طواقي صغيرة تشبه المزاغل، كما نجد معالجات على شكل أشرطة تتوج أعلى المباني، يتغير ظلها طوال النهار، كما تتوزع على الواجهات موازيب كأنها مزاوِل شمسية يمتد ظلها ثم ينقبض، طيلة ساعات الشمس.

فهذه المعالجات البسيطة للواجهات الصماء جعلتها ذات حركية، يتغير شكلها باستمرار، ولها بعد خاص في مفردات الزخرفة والجمال.

III. المدلول الرمزي في المنازل التقليدية بالقصور :

تشكل المنازل التقليدية داخل القصور أكثر المنشآت التي يتكون منها النسيج العمراني، وتتميز بتراصها مع بعضها البعض إلى درجة أن علاقتها بالخارج، في أغلب الحالات، لا تكاد

تتجاوز عرض الباب الذي يربطها بالممر العمومي، لكن الاتصال بالفضاء الخارجي يكون علوياً، يرتكز خاصة

على علاقة مباشرة مع البيئة، ومع السماء خاصة ليترجم بذلك علاقة روحية في نفس الوقت (علاقة بالله تعالى).

المدلول الرمزي: تراص السكّات نوع من التكافل الاجتماعي، يعكس الأمن والأمان والحماية، فتحة الحوش رمز لعلاقة الخالق بال مخلوق.

1- الباب :

يعتبر الباب العنصر الأساسي في المسكن، فهو المدخل والمنفذ من فضاء عام إلى الفضاء خاص، وقد يكون شكل الباب بصفة عامة بسيطاً، كما نجد أشكالاً أخرى للعقود كنصف دائرية أو منكسرة أو التي على شكل حدوة الفرس.

و يمتاز الباب بوجود عناصر معمارية أو زخرفية، تكون عليه أو فوق العقد المبنى أي على الجدار نفسه أو على الباب الخشبي، وهذه العناصر مدلولات رمزية قد تكون للتفاؤل أو لدفع الضرر واتقاء العين.

و قد تم إحصاء كثيراً من هذه العناصر فقد يعلو الباب مربع خرفي به تعويذة على شكل يد مفتوحة: خمسة، وقد ذكر الفنان فروممتان⁴ أنه لاحظ أشكالاً هندسية فوق عقود مداخل منازل الأغواط تتمثل في مربعات صغيرة يحتويها مربع كبير.

و من عناصر الزخرفية التي ترمز إلى التفاؤل جريدة النخلة أما عناصر للتعاويد والتي يرجى منها دفع العين واتقاء الأرواح الشريرة، فهي كثيرة مثل الخمسة، حلقة الباب، قرني الغزال، حدوة الفرس المعين.



صورة رقم (4) شكل حذوة حصان
فوق مدخل باب منزل
المصدر: تصوير الباحث

صورة رقم (3) معالجة فوق باب زاوية
التجانية عين ماضي
المصدر: تصوير الباحث

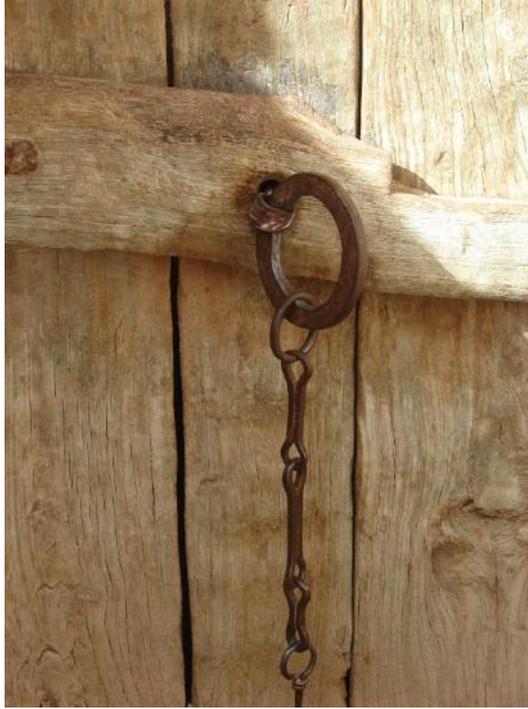


صورة رقم (5) تشكيل جريدة من الحجارة صورة رقم (6) جريدة نخل على زربية من
على جدار زرابي الأغواط
المصدر: تصوير الباحث المصدر: تصوير الباحث

أ- عروة دق الباب :

عنصر هام قد لا تخلو منه الأبواب من الجهة الخارجية وهو عروة تكون على شكل دائري أو على شكل قبضة يد يتم، يطرق الباب بها، وهو الاستئذان قبل الدخول. قال تعالى ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ النور: ٢٧

المدلول الرمزي: الحفا على خصوصية وأحوال الساكن.



صورة رقم (7) باب به عروة على شكل حلقة بأحد المنازل

المصدر: تصوير الباحث

بـد العتبة :

هذا الجزء يعتبر المنشأة التي تفصل بين الفضاء الداخلي والخارجي، بين حيث تبدأ الخصوصية السكن والعائلة.

المدلول الرمزي: حدود بين فضاء خارجي وفضاء داخلي، بين الغريب وصاحب الدار، حرمة السكن وخصوصيته تبدأ من هذا العنصر.

تـد بويب القبط :

لا نستغرب لهذا الباب إذا عرفنا أن المخزن بصفة عامة يتواجد بمدخل السكن بالسقيفة حيث تدخر فيها المؤونة من تمر وحبوب وغيرها من منتوجات القصور الصحراوية،

والتي تكون عرضة للفئران، ولهذا اعتاد الساكن أن تكون له ققط بمنزله للترصد لهذه الفئران، ومن ثمة صمم البويب الصغير في أسفل الباب منفذ للقط حتى يدخل ويخرج بسهولة.



صورة رقم (8)

باب يبدو أسفله مدخل للقط

المصدر: تصوير الباحث

2-السقيفة: فضاء انتقالي بين الفضاء العمومي والفضاء الخاص.

المدلول الرمزي: الفضاء الانتقالي يتيح وقتا لولوج الدار، تفادي الدخول المباشر

ومباغثة أهل الدار هذا الفضاء يعتبر حق ارتفاع ما بين افراد الأسرة الواحدة.

3-غرفة الضيوف :

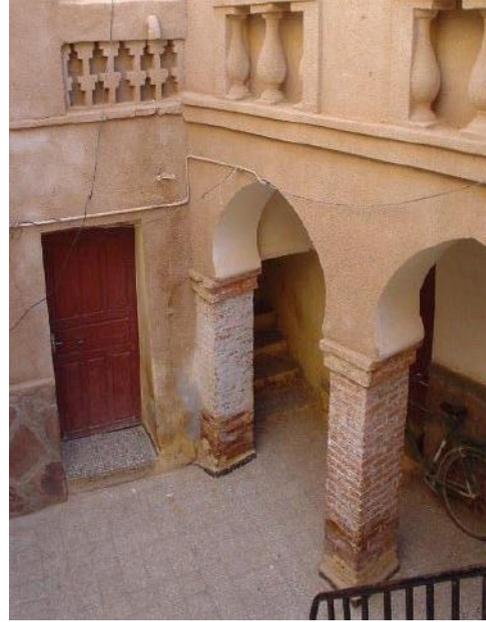
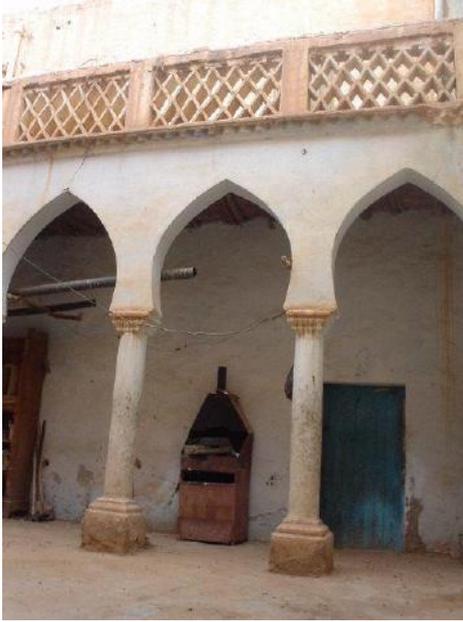
توجد بالسقيفة غرفة الضيوف والمخزن، وتكون قاعة الضيوف في الجهة اليمنى من المدخل في كثيرا من الحالات.

المدلول الرمزي: فضل اليمين، فلا إكرام الضيف يتم غالبا وضع هذا الفضاء في الجهة اليمنى وهي الجهة المفضلة في كثير من الحالات كالأكل والمصافحة وغير ذلك.
مدلول التكافل الاجتماعي بين الجيران :

الطاقة:

وجود طاقة صغيرة على شكل مزغل على الجدار الذي يفصل بين الجيران تسمى "الذواقة"، وهي معدة لتمرير الأكل بين الجيران، بل يمكن من خلالها تمرير رضيع، بين الجاراتين لإرضاعه والاعتناء به في حال انشغال الأم أو مرضها، وبذلك فهي تعكس بامتياز ما كان من تكافل بين الجيران، وتعتبر هذه النافذة وسيلة تواصل بين الجارات.

الفناء: وهو وسط الدار، ويسمى الحوش أو الصحن، يتميز بالرواق المحيط، وهو له دور هام في التنظيم الحراري، ونجد أشكالا مختلفة من الأعمدة والأقواس، منجزة بمواد مختلفة كالطوب وأجر حجارة.



صورة رقم (9و10) أقواس بوسط الدار وطرز أقواس وأعمدة متنوعة

المصدر: تصوير الباحث

يتوسط فناء منازل منطقة الأغواط، وهذا في حالات كثيرة شجرة مثمرة، مثل الكرم أو نافورة مياه، بل قد نجد به نخلة، حيث تترك وتحمي دون المساس بها لما تنمو وتعلو، ويتم البناء حوله جذعها، كما قد وجدت وسط منازل كثيرة آبار للمياه، ولا يخفى المدلول الرمزي للماء والخضرة هو الاطمئنان والسكينة.

الرّخرفة الداخلية :

يتميز وسط المنزل بالرواق الذي يكون محيط بالفناء أو ببعض جوانبه، وهو يتكون من أعمدة مربعة أو اسطوانية الشكل، تحمل أقواسا نصف دائرية، مدببة أو على شكل حذوة فرس، وتكون لتلك الأعمدة تيجان أغلبها يتم تشكيله بالآجر المشوي، أما على الأقواس العليا فغالبا ما نجد درابزين مشيدة بالآجر المشوي على أشكال هندسية مختلفة، كما نجد تغطيات

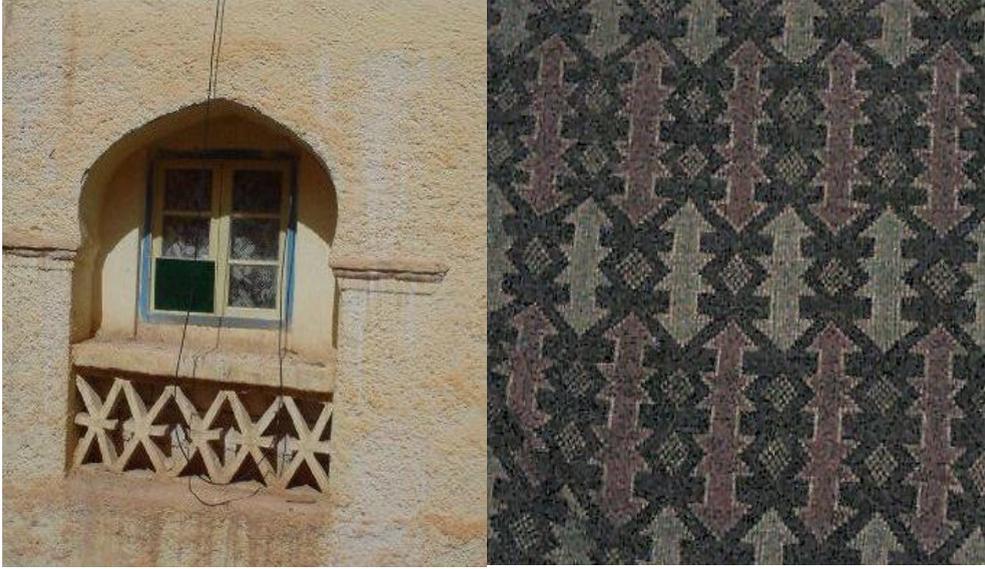
بالمربعات الخرفية، الزليج، على أجزاء الجدران أو على حنيات الأقواس، أو ما بين تلك الأقواس.



صورة رقم (11) زخرفة متنوعة داخل منزل بوعامر - الأغواط

المصدر: تصوير الباحث

تكفل الإفريزات أعالي الجدران، لحمايتها من سيلان مياه الأمطار، وتفادي الرطوبة عليها، كما تنشأ لحماية الجدران من أشعة الشمس فتوفير بنتوءاتها الظل، وفي الوقت نفسه تنشأ هذه الإفريزات لتجميل الأجزاء العلوية من الجدران.



صورة رقم (13) معالجة زخرفية أسفل

شباك

تظهر فيها محاكاة الزخرفة الهندسية للزربية

المصدر: تصوير الباحث

صورة رقم (12) رسم هندسي على إحدى

زراحي الأغواط

المصدر: تصوير الباحث

زخرفة السقوف :

نجد السقف يحتل في الكثير من المنازل والمرافق أهمية خاصة، ويحظى بمعالجة جمالية وزخرفية مميزة حيث استعمل القصب والأغصان الملونة وغير الملونة وعوارض الخشب والنخيل في تركيب السقوف وزخرفتها.



صورة رقم (14) سقف مزخرف بزواوية بقصر عين ماضي

المصدر: تصوير الباحث

عناصر على السقف:

أ- المدخنات:

هذه العناصر تكون في أعلى السطح وهي منشآت تشيد لتصريف دخان المدفأة أو موقد المطبخ، وقد عولجت بطريقة معمارية مميزة، جعلت من سطوح الأغواط تشتهر بها، حتى أن المهندس المعماري Pouillon استوحى منها واستعملها على سطوح نزل "مرحابا" لما قام بتصميمه.



صورة رقم (15) مدخنة على سطح بالأغواط

المصدر: تصوير الباحث

ب- الميزاب :

IV. المرافق العمومية :

زخرفة على الواجهات العمومية:

حضيت المرافق العمومية مثل المساجد والزوايا والمدارس القرآنية والأسواق بمعالجات زخرفية أكثر ثراء من تلك التي وجدت في المنازل، وتم إبراز تلك الزخارف بطريقة واضحة، ويبدو ذلك بوجود عناصر إنشائية وجمالية مثل الأقواس والأعمدة ومختلف الأشربة النباتية والكأبية، كما كان الاهتمام بألوان الطلاء واختير منها ما يناسب المحيط الصحراوي فكانت الألوان البيضاء والبنية وغيرها.

المناظر العمرانية:

سعى السكان منذ استيطانهم القصور أن يجعلوا من احترام البيئة المحيطة عنصرا أساسيا في عمرانهم، ومن ثمة تم تنمية علاقة وطيدة مع الطبيعة، فاعتنوا، إلى جانب التعمير، بالبساتين والمياه، وأدجوها في عمرانهم، فكانت قصورهم تعكس أحسن انسجام بين العمران والطبيعة.

V. العمارة الجنائزية:

تشكل الأضرحة منشآت أساسية في العمارة الجنائزية بالقصور، ذلك أننا نجد تأسيس كثير من تلك القصور يعود لأولياء وصالحين، تمّ تكريمهم بعد مماتهم بتشيد تلك الصروح كالقباب وتم دفنهم بها، وهذه العمارة الجنائزية لا شك أنها تعبر عن الرمزية بامتياز.

وقد يختلف الشكل المعماري لتلك الأضرحة حسب القصور، سواء من حيث شكلها أو حجمها، لكنها جميعها تتميز بموقعها الهام في المقبرة، وبصفة عامة تتواجد في وسط المقبرة أو في أعلى مكان بها، وقد نجد بعض أضرحة الأولياء والصالحين قد بنيت في داخل المساجد أو بالقرب منها.

ومما تشترك فيه جميع هذه القباب في طلائها الخارجي استعمال لونين اثنين: اللون الأخضر واللون الأبيض، اللونان اللذين يرمزان للصفاء والطهارة والإخلاص.



صورة رقم (16) و(17) نماذج من أضرحة الأغواط القديمة

المصدر: تصوير الباحث

الخلاصة :

تعتبر القصور الصحراوية مخزون تراثي ثمين، يحتوي خلاصة لتجارب كثيرة ومتنوعة، وتميز عمارته بفضاءات تترجم أهم ما كان يحتاجه الساكن آنذاك في حياته اليومية وتلبي حاجاته ونشاطاته، ومع قلة مواد البناء المستعملة، والتي كانت تترك على طبيعتها في جل الحالات، مثل الحجارة والطين والخشب، وتشابه تقنيات البناء فإن الحرفي المكلف بالبناء لم يغفل الجانب الجمالي والرمزي في إنجازه لتلك العمارة، حيث نجد في تفاصيلها معالجات زخرفية جمالية ورمزية متنوعة تمس كثير من المنشآت والعناصر المعمارية، مثل مداخل المنازل وعلى جدران الواجهات وعلى السقوف، كما نلاحظ تنوع الزخرفة والرمزية باختلاف نوعية المبنى كالمنازل أو المرافق العمومية أو حتى المعالم الجنازية بحيث تتميزها بوضوح عن بعضها البعض، ف نجد بعض العناصر المعمارية ذات الرمز المميز مثل القبّة، لا نكاد نجدها في طراز عمارة السكّات أو المرافق الأخرى.

مراجع البحث

المراجع العربية

حملاوي (علي)، نماذج من قصور منطقة الأغواط، دراسة تاريخية وأثرية، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغبة، الجزائر 2006.

خلف الله (بوجمعة)، العمران والمدينة، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة 2005.

ابني قدامة (موفق القدين وشمس الدين)، المعني والشرح الكبير على متن المقنع، الجزء5، دار الفكر، بيروت، لبنان [بدون تاريخ الطبع].

المرجع الفرنسي

Fromentin(E)

Sahara et Sahel,Un été dans le sahara, et Une année dans le sahel.
Edition illustrée.Paris – Méditerranée,2004

الهوامش

¹حملاوي (علي)، نماذج من قصور منطقة الأغواط، دراسة تاريخية وأثرية، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغبة، الجزائر 2006، ص.18.

²خلف الله (بوجمعة)، العمران والمدينة، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة 2005، ص 113-116 .

³أنظر ابني قدامة (موفق القدين وشمس الدين)، المعني والشرح الكبير على متن المقنع، الجزء5، دار الفكر، بيروت، لبنان [بدون تاريخ الطبع]، ص 34-45.

⁴Sahara et Sahel – Eugène Fromentin. p.95

مساهمة صندوقي الزكاة والأوقاف في تمويل مشاريع التنمية المحلية - تمويل التنمية المحلية من منظور إسلامي -

د. أمحمدي بوزينة أمنة
جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف

ملخص

يعتبر التمويل المحلي من الضروريات اللازمة والأساسية لقيام التنمية، حيث تتطلب هذه الأخيرة تعبئة أكبر قدر ممكن من الموارد المالية المتاحة والتي يمكن توفيرها من مصادر مختلفة لتمويل التنمية المحلية بالصورة التي تحقق أكبر معدلات لتلك التنمية عبر الزمن، وتعظم استقلالية التنمية المحلية عن الحكومة المركزية في تحقيق التنمية المنشودة، وهذا في الواقع ما يحققه العمل الخيري والقطاع التكافلي بصفة عامة والوقف والزكاة بوجه خاص، إذ يتيح القطاع التكافلي الاستفادة من الموارد البشرية وإتاحة الفرص لكافة أفراد المجتمع للمساهمة في البناء الاجتماعي والإقتصادي الشامل من أجل تحقيق الإستقرار والتقدم والإسهام في تمويل التنمية المحلية.

الكلمات المفتاحية: القطاع التكافلي، التنمية المحلية، التمويل، أموال الوقف، الزكاة.

ملخص باللغة الأجنبية:

Local funding is one of the essentials necessary and essential for the establishment of development, where the latter requires the mobilization of the maximum amount of financial resources available and which can be provided from different sources of financing for local development image that achieve greater rates of such development over time, and the pride of the independence of the localities from the central government in achieving local development desired, and this is in fact what achieved philanthropy sector Takaful in general and endowment and zakat in particular, as the Takaful sector allows utilization of human resources and provide opportunities for all members of society to contribute to the social and economic reconstruction destruction in order to achieve stability and progress and to contribute to the financing of local development.

Mots - clés: Secteur Takaful, le développement local, le financement, des biens Waqf, la Zakat.

مقدمة

إن البحث في مجال التنمية المحلية يرتبط بدراسة الموارد التمويلية اللازمة لإنجاحها، ونظرا لاتساع نطاق الحاجات والخدمات العامة للدولة الجزائرية، وفي ظل قصور مؤسساتها المالية والمصرفية عن سد احتياجاتها التمويلية وباعتبار أن الجانب التمويلي عامل هام في نجاح أو فشل برامج ومشاريع التنمية، فإنه من الضروري البحث عن مصادر جديدة خاصة في ظل ضعف تعبئة المدخرات المحلية وتزايد مخاطر التمويل الخارجي، وفي هذا السياق يأتي التمويل من خلال الاستعانة بالقطاع التكافلي كمصدر تمويلي يمكن أن يسهم في تمويل مشاريع التنمية، إذ يتيح القطاع التكافلي الاستفادة من الموارد البشرية وإتاحة الفرص لكافة أفراد المجتمع للمساهمة في البناء الاجتماعي والإقتصادي الشامل من أجل تحقيق الإستقرار والتقدم بعيدا عن النظريات الإقتصادية الخاطئة⁽¹⁾، فالوقف والزكاة يعدان تطبيقان واضحا لمنهج التكافل

الإجتماعي في الإسلام، وهما أيضا مصلحة واضحة لما فيهما من إقامة لكثير من مصالح المسلمين وتلبية ضرورياتهم العامة⁽²⁾، وهو بهذا المفهوم يحقق مقصد الشريعة الغراء من التبرعات الخيرية أي إقامة مصالح ضعفاء المسلمين وقضاء حوائجهم التي لا تستقيم حياتهم العادية إلا بتماها، ولا يبلغ هذا المقصد تماما إلا إذا كان الإنفاق بمقادير كافية وبصورة دائمة وعمامة.

ويشمل مفهوم التكافل الاجتماعي المفاهيم الوضعية للتأمين الاجتماعي، والمساعدات الاجتماعية، والضمان الاجتماعي، ويزيد عنها بحيث تعتبر هذه الأنظمة جميعا شديدة التواضع إذا ما قورنت بنظام الزكاة، فبالإضافة إلى دور الزكاة في تحقيق مستوى الكفاية لجميع أفراد المجتمع فهي تقوم بحمايتهم من الأسباب الطارئة الشخصية أو العامة، الاقتصادية أو غير الاقتصادية، التي قد تهدد هذا المستوى، وتؤثر فيه، وعلى ذلك فإن مؤسسة الزكاة التكافلية تشمل جميع أفراد المجتمع، طالما تعرض أحدهم لأزمة أو عارض، أخرجه عما توفر له من مستوى الكفاية، كما أنها تشمل جميع الطوارئ التي قد يتعرض لها الفرد في المجتمع، وبذلك فالزكاة تضيف إلى آثارها الإنتاجية والتوزيعية، دورا لا غنى عنه، وهو حماية ما تم تحقيقه اقتصاديا واجتماعيا في مواجهة الظروف الاستثنائية⁽³⁾.

وبهذا فإن حاجة التنمية للتمويل بصورة مستمرة، تجعلنا نبحث عن بدائل أخرى للتمويل غير تلك التي توفرها الدولة أي بالجهود الذاتية المحلية المتوفرة بالوحدات المحلية ولذلك ارتأينا تسليط الضوء على كل من أموال الوقف والزكاة في رفع معدلات التنمية المحلية.

تحتل هذه الدراسة أهمية بالغة في الوقت الحالي وهذا نتيجة للتغيرات الجذرية التي يشهدها المجتمع الجزائري، وتكمن أهمية الدراسة في إيجاد آلية جديدة للتمويل كانت لا تخضع للصفة التنظيمية للحكومات الجزائرية، فالتأمين التكافلي عن طريق الزكاة والوقف أحد أهم مصادر التمويل خاصة في الاقتصاد الإسلامي، فهي تعتبر الدعامة الأساسية والركيزة

الاقتصادية التي أدت إلى تطور الحضارة الإسلامية، وتزايد أهمية هذه الدراسة أكثر في كون أن الاقتصاد الجزائري سيحصل على مورد مالي جديد لتمويل التنمية المحلية والنهوض بها في مما يعود بالنفع على مختلف شرائح المجتمع.

من خلال ما سبق نطرح الإشكالية التالية: ما هو الدور الذي يلعبه التأمين التكافلي في تمويل التنمية الاقتصادية المحلية بالجزائر؟ وفي إطار البحث عن موارد تمويلية ذاتية بديلة، هل يمكن الاستفادة من خدمات المؤسسة الوقفية والزكاة، وإعادة بعث التنمية المحلية؟

إن طبيعة الموضوع تستوجب علينا الاعتماد على المنهج الاستنباطي والوصفي وذلك من خلال تقديمنا لكل ما يخص التنمية المحلية عم طريق أموال الوقف وصندوق الزكاة من مفهومه وهيكله التنظيمي والمشاريع الاستثمارية ذات الأولوية في التمويل، كما اعتمدنا على المنهج التحليلي ولكن بمقاربة قانونية واقتصادية في نفس الوقت، من هنا قمنا بتحليل المادة العلمية المتحصل عليها محاولين إثراءها ونقدها بغية الوصول إلى نتائج موضوعية.

للإجابة على التساؤلين السابقين، نقدم تحليلاً يقوم على النقطتين التاليتين:

- المبحث الأول: تمويل المشاريع التنمية المحلية عن طريق الوقف.
- المبحث الثاني: استثمار أموال الزكاة في تمويل التنمية المحلية.

المبحث الأول: تمويل المشاريع التنمية المحلية عن طريق الوقف

يعتبر الوقف من أهم الموارد المالية في الدولة الإسلامية، حيث تحكمه مجموعة الخصائص، والميزات، التي تجعله يتميز عن باقي الأعمال الخيرية، باعتباره من المندوبات الشرعية التي يبتغي بها صاحبها وجه الله تعالى ودوام الأجر له من بعد موته، وله شروط، وأركان، وحدود، وضوابط يجب الالتزام بها شرعاً، فهو تحويل جزء من الدخول والثروات إلى

موارد تكافلية دائمة تخصّص منافعها من سلع، وخدمات، وعوائد، لتلبية احتياجات الجهات والفئات المتعددة المستفيدة، مما يساهم في زيادة القدرات الإنتاجية اللازمة لتكوين ونمو القطاع التكافلي الخيري، الذي يعدُّ أساس الاقتصاد الاجتماعي في الاقتصاد الإسلامي⁽⁴⁾، حيث يُعتبر الوقف من أهم مكونات القطاع الثالث، الذي لا يهدف إلى تحقيق الربح، وإنما على سبيل التطوع من قبل المتبرعين⁽⁵⁾، ويسهم الوقف في مختلف عمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليمية وغيرها، مما يخفف العبء عن الحكومات، وبخاصة تلك التي تعاني من العجز في ميزانيتها، كما يسد الفراغ الذي تتركه بعض الدول في مجال الرعاية والخدمات⁽⁶⁾.

إن الهدف المباشر لاستثمار أموال الوقف، هو توليد دخل نقدي مرتفع بقدر الإمكان يسمح بتقديم خدماته للمجتمع في أفضل صورة ممكنة، لكن الأوقاف بشكلها التقليدي في الجزائر وفي سائر الدول الإسلامية لا تتوفر فيها شروط التنمية بسبب أنها لا تؤدي إلى تراكم رأس المال الذي يشكل بدوره مصدرا تمويليا مناسباً للأنشطة الاقتصادية ذلك أن ربط العمل الوقفي بالتنمية يستلزم نقلة نوعية لمفهوم الوقف لكي يصبح أداة استثمارية عصرية تمول نفسها بنفسها وتؤدي إلى تراكم رأسمالي في المنبع وإلى نقدية مستمرة للأصول القائمة بغرض استغلالها في أوجه الاستثمار المختلفة في حدود إدارة الوقفين والمسوغات الفقهية.

وقبل استعراض تطور مفهوم التنمية والأبعاد التي صار يستوعبها هذا المفهوم يجدر بنا بيان معنى التنمية، ثم الوقوف على علاقة الوقف بالتنمية.

المطلب الأول: مفهوم التنمية المحلية وعلاقتها بالوقف

يعد مفهوم التنمية من أهمّ المفاهيم وأكثرها تداولاً وشيوعاً في الفكر السياسي والاقتصادي والإسلامي منذ العقد السادس من القرن الماضي، حيث أدت التغيرات في

الأوضاع الدولية طوال تلك الفترة إلى حدوث تغيّرات في مفهوم التنمية باستمرار لاسيما بعد ظهور ما يسمى بالعالم الثالث (البلدان النامية) في أعقاب الحرب العالمية الثانية وما ارتبط به من أفكار ونظريات كالنمو والتبعية ومشكلات التخلف الإقتصادي حتى أنه لا يكاد يذكر إلا مضافا إلى الإقتصاد (التنمية الإقتصادية)، رغم قصور هذا المفهوم وإهماله للعامل البشري الذي يعد أداة التنمية وموضوعها وغايتها، وفيما يأتي تفصيل لمختلف مفاهيم التنمية في الفكر المعاصر وتمييزها عن بعض المفاهيم التي قد تكون متداخلة ومتشابهة معها لغة واصطلاحا.

الفرع الأول: تعريف التنمية المحلية

عرفت التنمية بتعاريف متعددة ونسب إليها الكثير من المعاني إلا أن أكثرها ارتباطا بالجانب الإقتصادي أو ما يعرف بالتنمية الإقتصادية، ولذا لا يمكن القول بوجود تعريف اصطلاحي بالمعنى الدقيق للتنمية بصفة مجردة عن الإضافات، ولن يكون في وسعنا الوقوف على حقيقية معنى التنمية دون التعرض لمراحل تطور هذا المفهوم، خاصة إذا ما أخذنا في الحسبان ظروف وخصوصيات الدول وأولويات البرامج الإقتصادية والسياسية كما أنه يبدو لأول وهلة أنه من الصعب فهم وتصديق وجود علاقة بين قطاع الوقف والتنمية، إلا أن ذلك يمكن استجلاؤه من خلال العناصر التالية:

لقد تطور مفهوم التنمية منذ الخمسينيات من القرن الماضي، فقد كان المفهوم يركز بالدرجة الأولى في تلك الفترة على الجانب الإقتصادي فقط، حيث كان معدل الناتج القومي الإجمالي وما ينتج عنه من تحقيق نمو مستمر في دخل الفرد الإجمالي هو المؤشر الرئيسي على مستوى التنمية، وقد فشل هذا المفهوم في إعطاء تصوّر واضح على عملية التنمية، وظهر ذلك جلياً في ازدياد وتفاقم مشكلة الفقر خاصة في الدول النامية أو ما يسمى بدول الجنوب، فقد تبين أن عوائد النمو الإقتصادي لم توجه إلى فئات المجتمع كافة، بل استفادت فئات محدودة

من ذلك النموّ مخلفة فئات اجتماعية أخرى تعاني من مشكلات الفقر والبطالة ولاّ مساواة في تلك الدول، وكان للتنمية في الأنموذج الأمريكي سيطرة واضحة على النظرة العالمية في صياغة مفهوم متكامل للتنمية.

فن خلال أدبيات التنمية التقليدية التي سادت في تلك الفترة والتي تمكنت من صياغة نمط فكري تنموي كان له تأثير كبير على صياغة القرار الإقتصادي وتوجّهات التنمية، في رؤية كان من تداعياتها وجود سياسات تنموية في كثير من الدول والمجتمعات النامية نجحت عنها مشكلات كبيرة عن تبني مفاهيم ونماذج وسياسات التنمية التي قلّدت نموذج النمو في الدول الرأسمالية الغربية⁽⁷⁾، حيث كانت الفكرة السائدة هي أن تقليد الخبرة الأوروبية دون مراعاة خصوصيات دول العالم الثالث هو الذي يمثل مفتاح التقدم والتنمية دون مراعاة الفروق البينية والطبيعية الخاصة للدول النامية التي عانت معظمها بعد استقلالها من جملة من المعوقات السياسية والإقتصادية والإجتماعية التي أدت إلى ضعف شديد في إدارة التنمية في تلك الدول سواء لسوء أداء التّخب في تلك البلدان وتراجع الديمقراطية، أو ضعف الهياكل الإدارية بفعل القوى الإستعمارية وضعف المواد البيئية والبشرية المتأثّات لهذه المجتمعات⁽⁸⁾ الأمر الذي أدى إلى تعثّر جهود التنمية ووصولها إلى طريق مسدود وزاد في تبعية الدول النامية للقوة الخارجيّة.

وفي مستهل السّتينيّات بدأت تتّضح أوجه وجوانب جديدة في مفهوم التنمية اصطلاح عليه فيما بعد التنمية البشرية، حيث جاء في قرار جمعية الأمم المتّحدة سنة 1962 والذي كان تحت عنوان "تنمية الموارد البشريّة"، واستمرّ هذا المفهوم إلى منتصف الثمانينات حيث حصل تطوّر نوعي في مفهوم التنمية البشريّة وصار يشمل ضمّ القدرات البشريّة كافّة بما في ذلك تدريب الكوادر الوطنيّة لإستخدامها في العمليّة الإنتاجيّة وذلك لتسريع التصنيع في الدّول النامية.

وفي مطلع التسعينيات تطوّر مفهوم التنمية ليذهب إلى أبعد من ذلك ليشتمل على البعد السياسي والاجتماعي والثقافي إلى جانب البعد الاقتصادي ويعطي بعداً إنسانياً لعملية التنمية، وقد أدت هذه التغيرات إلى فرض اهتمامات جديدة تماماً على مفاهيم ونظريات واستراتيجيات التنمية، كما كشفت هذه التغيرات عن أهمية تحديد مفهوم للتنمية يتلائم مع واقع دول العالم الثالث عامة والجزائر خاصة مما يحقق طموح شعوبها في معيشة أفضل.

وفي سنة 1990 تبنت جمعية الأمم المتحدة مفهوماً جديداً "للتنمية البشرية"، وهي الاستفادة من القدرات البشرية وضمها كافة لإستخدامها في العملية الإنتاجية، وذلك في تقرير للأمم المتحدة أكد على أن: "التنمية البشرية جانين: الأول هو تشكيل القدرات البشرية مثل تحسين مستوى الصحة والمعرفة والمهارات، والثاني هو انتفاع الناس بقدراتهم المكتسبة إما للتمتع بوقت الفراغ أو في الأغراض الإنتاجية أو في الشؤون الثقافية والاجتماعية والسياسية"⁽⁹⁾، وعلى مدار التسعينيات عرف هذا المفهوم تطوراً وتغيراً مضطرباً حيث كان المقصود بالتنمية هو النمو الاقتصادي واستبدال التركيز من النمو الاقتصادي، إلى التركيز على التنمية البشرية ثم إلى التنمية المستدامة فيما بعد، أي الانتقال من رأس المال المادي إلى رأس المال الاجتماعي وصولاً إلى التنمية الإنسانية بعدها الشامل، أي بالربط بين بكلّ مستويات النشاط السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والبيئي.

وتعرف التنمية المحلية (LOCAL DEVELOPMENT) بأنها العملية التي بواسطتها يمكن تحقيق التعاون الفعال بين جهود المواطنين وجهود السلطات العمومية (الدولة) للارتفاع بمستويات التجمعات المحلية والوحدات المحلية اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وحضارياً من منظور تحسين نوعية الحياة في منظومة شاملة ومتكاملة.

كما تعرف التنمية المحلية بأنها: "عملية التغيير التي تتم في إطار سياسة عامة محلية تعبر عن احتياجات الوحدة المحلية وذلك من خلال القيادات المحلية القادرة على استخدام واستغلال الموارد المحلية وإقناع المواطنين المحليين بالمشاركة الشعبية والاستفادة من الدعم المادي والمعنوي الحكومي، وصولاً إلى رفع مستوى المعيشة لكل أفراد الوحدة المحلية ودمج جميع الوحدات في الدولة".

وينطوي التعريف الأخير للتنمية المحلية على مجموعة من الخصائص نلجأ إليها في النقاط الآتية:

- التنمية المحلية هي عملية تغيير تتم بشكل مستمر ومتصاعد إشباع الحاجات والمطالب المتجددة للمجتمع المحلي.

- تتميز التنمية المحلية بالشمول حيث تشمل جميع النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية كما تشمل أيضاً كل قطاعات المجتمع المحلي تحقيقاً للعدالة وتكافؤ الفرص.

- لا تقتصر التنمية المحلية على توفير الخدمات الأساسية للمواطنين وتوزيعها بعدالة، بل تتعداه إلى إقامة مشروعات إنتاجية لزيادة الدخل لسكان المجتمع المحلي، بالإضافة إلى توفير التدريب وكذا دعم المشروعات الاقتصادية القائمة على الجهود الذاتية واستثمار الموارد المحلية في المشروعات المدرة للأرباح⁽¹⁰⁾.

الفرع الثاني: تعريف الوقف

يعرف الوقف على أنه: حبس الأصل وتسبيل الثمرة، ويقصد بحبس الأصل بقاؤه قائماً وعدم التصرف فيه أو تصفيته أو بيعه أما تسبيل الثمرة فيقصد بها إنفاق الوقف في سبيل الله حسب الأغراض المحددة في وثيقة الوقف، كما يعرف على أنه حبس العين الموقوفة، فلا

يتصرف فيها بالبيع والرهن والهبة ولا تنتقل بالميراث، وأما منافع العين الموقوفة فتصرف إلى الجهات التي حددها الواقف في وقفه⁽¹¹⁾.

كما نصت المادة (213) من القانون رقم 11/84 المؤرخ في 9 جوان 1984 على أن الوقف هو حبس المال عن التملك لأي شخص على وجه التأيد والتصديق⁽¹²⁾، غير أن هذا التعريف لم يكن كافيا لضمان الحماية القانونية والفعالية للأوقاف، وكأن المشرع الجزائري أراد من خلال تناوله لنظام الوقف في قانون الأسرة الجزائري مجرد الإشارة إليه كواحد من عقود التبرع التي وردت في هذا القانون دون أن ينظم أحكامه الخاصة بتنظيما دقيقا وشاملا يكفل ضمان الحماية القانونية والمؤسسية لهذا القطاع.

وعرف القانون رقم 25/90 المؤرخ في 18/08/1990 المتعلق بالتوجيه العقاري في المادة (31) منه الوقف كما يأتي: "الأملك الوقفية هي الأملك العقارية التي حبسها صاحبها بحض إرادته ليجعل التمتع بها دائما تنتفع به جمعية خيرية أو جمعية ذات منفعة عامة أو مسجد أو مدرسة، سواء كان هذا التمتع فوريا أو عند وفات الموصين الوستاء الذين يعينهم المالك المذكور"⁽¹³⁾.

كذلك عرفت المادة (3) من هذا القانون الوقف كما يأتي: "هو حبس المال عن التملك على وجه التأيد، والتصديق بالمنفعة على الفقراء أو على وجه من وجوه البر والخير"⁽¹⁴⁾، فالوقف بناء على هذا هو سبب من أسباب الملكية الناقصة التي لا تجتمع فيها ملكية الرقبة والمنفعة في يد واحدة وفي وقت واحد، إذ تصبح الأعيان الموقوفة ممنوعة من التداول الناقل للملكية حالا ومآلا لأي سبب من الأسباب، أما منفعة هذه الأعيان وثمرتها فإنها تكون لبعض الجهات الخيرية ذات النفع العام أو الخاص أو تكون لبعض الأفراد عوناً لهم وبرا
هم⁽¹⁵⁾.

كما حددت المادة (4) من نفس القانون طبيعة عقد الوقف ضمن منظومة العقود على أنه: "عقد أو التزام تبرع صادر عن إرادة منفردة يثبت وفقا للإجراءات المعمول بها مع مراعاة أحكام المادة 2 من القانون رقم 10/91، وما يمكن أن تشير إليه في هذا الصدد هو أن المشرع الجزائي في المادة 4 وصف العقد بأنه عقد أو التزام تبرع في ذات الوقت، في حين أن الالتزام قانونا مصدره العقد، فالمشرع في هذه المادة إما أنه أخطأ بين مفهوم العقد ومفهوم الإلتزام على غرار ما وقع فيه في المادة 54 من القانون المدني قبل التعديل وهذا ما لا يستقيم، أي أن عليه مراجعة هذا التعريف على غرار ما فعله في القانون رقم 10/05 المعدل والمتمم للقانون المدني، وإما أنه وقع في نفع المعالجة القانونية الارتجالية لنظام الوقف الذي كان القانون رقم 10/91 النواة الأولى لبدء التفكير في إصلاحه والنهوض به، بعد أن عانى من التهميش والإهمال لفترة طويلة، ومن غياب الإطار القانوني الذي يضبطه⁽¹⁶⁾، فقد أتى هذا القانون في خضم حركة شاملة في مجال التقنين واستيعاب النظم التشريعية والمؤسسية لنظام الأوقاف على المستويين الإقليمي والعربي والإسلامي، مع أنه جاء مبتورا من الأحكام المتعلقة بإدارة واستثمار ممتلكات الأوقاف أمر تم تداركه فيما بعد⁽¹⁷⁾.

وإن تقوم فكرة الوقف على تنمية قطاع ثالث متميز عن كل من القطاع الخاص والحكومي وتحميل هذا القطاع مسؤولية النهوض بمجموعة من الأنشطة تدخل في إطار البر والإحسان والتعاون، لا في قصد الربح الفردي ولا في ممارسة قوة القانون، ومع تزايد الحاجة للموارد المحلية فإنه يمكن الاعتماد على أموال الوقف لتنفيذ المشاريع وفق أسلوب تنمية المجتمع المحلي في مجالات متنوعة مثل الصحة الوقائية وممارسات متطورة في الزراعة وأنشطة أخرى لتنمية المجتمع، وتتميز هذه الجهود بميزة أساسية هي تأكيد الاعتماد على الذات التي تعد أحد المبادئ الأساسية للتنمية المحلية.

أن قطاع الوقف بما يملكه من إمكانيات تنموية صار بوسعه أن يقوم بدور حيوي وبارز في عملية التنمية وفي مواجهة التّحديات الإقتصادية التي تواجه أي بلد إسلامي وذلك بالمشاركة مع القطاع الحكومي والقطاع الخاص، لاسيما إذا ما عملت الدول على تحديث وتطوير هذا القطاع، فالأوقاف إحدى أهم الأدوات التنموية التي تساعد في تحقيق التنمية المتوازية وتحقيق أعلى عائد اقتصادي للمجتمع إذا أحسن تنظيمها، فالواقع يؤكد بأن قطاع الأوقاف في كثير من البلدان متخلف وغير مواكب لعصر العولمة واقتصاد السوق.

المطلب الثاني: العلاقة بين قطاع الوقف والتنمية

سنحاول في هذا الشق من الدراسة استجلاء سمات العلاقة بين التنمية بأبعادها وصورها ونظام الوقف في أهدافه المتجددة خاصة في ظل تغير ملامح العلاقة بين المجتمع والدولة، وظهور أغراض جديدة للوقف وأهداف وغايات مستجدة للتنمية لاسيما بعد تدخل ومشاركة القطاع الأهلي أو ما يسمى المجتمع المدني كطرف ثالث في ربط وتوطيد العلاقة بين الوقف والتنمية.

الفرع الأول: ملامح الإرتباط بين الأوقاف والتنمية

إن نظرة فاحصة في المضامين التي ينطوي عليها النظام الوقفي سواء من حيث مصدر العملية الوقفية ومنشأها والأوعية المالية التي تتكوّن منها المحفظة الوقفية والجهات المستهدفة من وراء ذلك وما ينبثق عن كل ذلك من مؤسسات وأنشطة تطل مختلف أطراف العملية الوقفية وأهدافها يجعل من العلاقة بين النظام الوقفي والتنمية أمرا لازما، إذ تتجلى لنا ملامح العلاقة بين الوقف والتنمية في إمكانية الإستفادة من الوقف في تحويل الأموال من الإستهلاك وتوجيهها نحو الإستثمار، فالوقف في مضمونه وحقيقته الإقتصادية هو عملية تنموية سواء لتنمية الأصول الإنتاجية أو في توزيع عوائده على مستحقيه، وبالتالي لا بد من الإهتمام بصيانتها

لإبقاء على قدرته على إنتاج السلع والخدمات حتى يؤدي دوره في تراكم رأس المال الإنتاجي المخصص لأعمال التنمية في المجتمع⁽¹⁸⁾، ذلك أن المؤسسة الوقفية يمكن أن تقوم بنفس الأدوار التي تقوم بها مؤسسات القطاع الثالث، بل وبأكثر كفاءة فعملية التنمية المتوخاة من الأوقاف تتسم في أغلب حالاتها بالديمومة والاستمرار، حيث تتفوق مؤسسات الأوقاف على موارد التمويل الأخرى بأنها تمثل موردا منتظما يفي باحتياجات التنمية الاجتماعية والإقتصادية المستدامة بدرجة كبيرة، وذلك عن طريق استحداث صيغ عصرية للمال الوقفي تستهدف استعادة الوقف لدوره الفاعل في تقديم الخدمات التنموية للمجتمع مع تنظيم مشاركة شعبية في الإشراف على شؤونه⁽¹⁹⁾ وتوزيع عوائده على المستحقين بما يحقق النفع العام ويخدم أغراض التنمية.

وهكذا يتضح من مضمون الوقف وحقيقته الإقتصادية أنه عملية تنمية متكاملة وذات تأثير اقتصادي بعيد المدى، وأن هناك مجالات رحة يستطيع أن يساهم فيها في عملية التنمية إذا أتيحت له الفرصة وتوفرت له المرونة الكافية إداريا وتنظيميا وتشريعيا، وذلك بربط الإتجاهات الإستثمارية في الوقف بخطط التنمية التي تعتمدها الدولة من دون أن يؤثر ذلك على استمرارية أعيان الوقف أو يؤدي إلى انخفاض عوائده، فالوقف في الأصل ثروة استثمارية متزايدة ومتجددة، وهو في شكله العام ثروة إنتاجية توضع في الإستثمار ويمنع تعطيلها عن الإستغلال، وهو يمثل تراكما استثماريا يتزايد يوما بعد يوم، حيث تضاف دائما أوقاف جديدة إلى ما هو موجود وقائم من أوقاف قديمة دون أن ينقص من القديمة شيء، وهذا ما يؤكد عليه جانب كبير من علماء التنمية اللذين أجمعوا على وجوب تكوين تراكم رأسمالي لدفع عملية التنمية على الأقل في الشق الإقتصادي منها، وهذا هو الدور الذي يمكن أن يلعبه الوقف بكل فاعلية من خلال الإسهام في تمويل التنمية ومحاربة الإكتناز الذي يشكل أحد عناصر الثروة والإنتاج للمشاركة في النشاط الإقتصادي بدلا من بقاءه في صورة عاطلة، فورود الوقف

كصدقة تطوعية يسهم في تحرير رؤوس الأموال العينية والنقدية من سيطرة أصحابها عليها ويجعلهم يدفعون بها للمشاركة في تنمية المجتمع طلبا للبركة وابتغاء الثواب من الله في الآخرة.

الفرع الثاني: السعي نحو الربط بين الوقف والتنمية المستدامة⁽²⁰⁾

تعد التنمية بأنواعها كما ذكرنا آنفا عملية مستمرة تشمل جميع الاتجاهات فهي عملية مطردة تهدف إلى تبديل الهياكل الاجتماعية وتعديل الأدوار والمراكز وتحريك الإمكانيات المتعددة الجوانب بعد لرصدها وتوجيهها نحو تحقيق هدف التغير في المعطيات الفكرية والقيمية وبناء دعائم الدولة العصرية، وذلك من خلال تكافل القوة البشرية لترجمة الخطط العملية التنموية إلى مشروعات فاعلة تؤدي مخرجاتها إلى إحداث التغييرات المطلوبة، غير أن تقرير اللجنة العالمية للبيئة والتنمية التابعة للأمم المتحدة بتاريخ 27 أبريل 1987 والذي جاء بعنوان مستقبلنا المشترك المعروف أيضا بتقرير برونتلاند والذي جاء بمفهوم جديد لتنمية تبنته فيما بعد أكثر من 170 دولة في مؤتمر قمة الأرض المنعقد بربو دي جانيرو سنة 1992، والذي أحدث نقلة نوعية في وضع مفهوم التنمية يأخذ في الحسبان حق الأجيال القادمة في العيش الكريم على غرار الأجيال الحاضرة، وهذا ما يعرف بالتنمية المستدامة والتي تطور مفهومها أيضا إلى التنمية البشرية المستدامة⁽²¹⁾.

وكان الهدف من هذا التوجه العالمي هو إعادة توجيه النشاط الإقتصادي بما يكفل تلبية الحاجيات التنموية من جهة، ومنع حدوث أضرار سلبية تنعكس على البيئة العالمية من جهة أخرى عن طريق توجيه الإهتمام إلى أبعاد أخرى للتنمية تتعدى التنمية الإقتصادية إلى الإهتمام بالمسائل الاجتماعية والبيئية وصولا إلى تحقيق تفاعل ثلاثة عوامل أساسية في عملية التنمية هي الإقتصاد والمجتمع والبيئة.

ووفقاً لذات التقرير "ينبغي أن يكون الرجال والنساء والأطفال محور الإهتمام، حيث يتم نسج التنمية حول الناس وليس الناس حول التنمية وذلك للأجيال الحاضرة والقادمة" وعصر الزمن والمستقبل هو أهم ما يميز التنمية المستدامة، بعكس المفاهيم التنموية السابقة التي تتجاهل البعد المستقبلي وتتغاضى عن احتياجات الأجيال القادمة دون أن ننسى أن الإنسان هو المحرك في العملية التنموية وأن النمو الإقتصادي هو وسيلة وليس غاية في حد ذاتها تتمكن الأفراد من توسيع وتطوير إمكانياتهم وتوظيفها لتلبية احتياجاتهم⁽²²⁾ الأمر الذي يجعل من التنمية المستدامة عبارة عن عملية حركية مستمرة متجددة تبحث عن موارد جديدة وبدائل جديدة في عملية واعية عقلانية تعتمد الترشيد لا التبذير في تطابق واضح بين هذا المفهوم وبين التنمية في الفكر والمنهج الإسلامي.

وتقترح التنمية المستدامة لمواجهة التهديدات التي تواجه المحيط البيئي، عالماً تزول فيه من المجتمع ظواهر الفقر واللامساواة والأنانيات ونهب الطبيعة وانحرافات التقدم العلمي كي تتمكن الأجيال الحاضرة والقادمة من الاستفادة من الموارد الطبيعية.

لقد ركزت الأمم المتحدة على تسويق مفهوم التنمية المستدامة كمفهوم جديد يعطي الأولوية إلى وجوب الوفاء بالإحتياجات الأساسية للفقراء ومراعاة حقوق الأجيال القادمة واختيار أنماط تنموية تتناسب مع الإهتمام البيئي الملائم ودعم أنظمة الحياة على المستوى العالمي والتطلع إلى صياغة نظم دولية بغرض التحكم في المخاطر والأعباء على مستوى العالم وهو مفهوم يوافق مفهوم الوقف كفكرة تنموية وثروة مستدامة، ففي عصرنا الحاضر ومع ظهور ثروات ضخمة في العديد من الدول الإسلامية تصبح فكرة تحقيق الإستدامة في التنمية سواء داخل الدول أو عبر الدول ضرورة في غاية الإلحاح لأن تلك الثروات لن تستمر بهذه القوة والحضور بل سوف ينطبق عليها قانون التاريخ وحركته، لذلك فإنه من الضروري اقتناص الفرصة التاريخية وتحويل بعض من هذه الثروات إلى أوقاف تخدم أغراض التنمية، كما أن

الوقف يحمل معاني الإستدامة والتنمية بوضوح، إذ أن عدم الإقتصار فيه بالإهتمام بالجيل الحاضر.

فتوسيع نطاق الوقف ليشمل الأجيال القادمة هو الرابط الجوهرى الأساسى بين نظام الوقف الإسلامى والتنمية المستدامة، فالوقف مثله مثل التنمية المستدامة يقوم على آلية الإستدامة والربط بين الأجيال، وذلك عبر ضمانه أن تظل الأملاك الموقوفة مستغلة فيما عينت له، لا تباع ولا تتعرض للإتلاف بسبب شهوة عارضة أو سوء تصرف، وبالتالي تظل أملاك الوقف تنتقل من جيل لآخر الكل ينتفع بها دون نقصان بل أنها تزايد مع الزمن⁽²³⁾، وفي هذا الشأن يقول الدكتور نصر محمد عارف: "أن فهم دور الوقف في تحقيق التنمية المستدامة يرتب بضرورة العمل على ذلك وإلا تكون الأمة قد ضيعت فرص عديدة قد لا تتكرر إلا بعد أجيال عديدة، فالثروات التي تراكت في العديد من الدول العربية والإسلامية إنما جاءت من التصرف في مصادر طبيعية هي ملك للأجيال القادمة، وإن لم يتم تحويل تلك الثروات إلى مصادر وجود، وحياة وازدهار للأجيال القادمة سوف يحمل هذا الجيل وزرا تاريخيا يتمثل في أنه قد أضعاف الفرصة مرتين الأولى عندما تصرف في الموارد الطبيعية بصورة تتجاوز حاجته، والثانية أنه لم يحفظ العائد منها لأبنائه"، لذلك فإن الإتجاه إلى الوقف في مجالات مختلفة سيكون الوسيلة الأضمن لتحقيق ازدهار حقيقي وبناء حضارة قابلة للدوام والإستمرار يتمتع بها الجميع وتستفيد منها الأجيال.

الفرع الثالث: علاقة الوقف الإسلامى بالتنمية المستدامة

إن النظرة الفاحصة في المضامين التي ينطوي عليها النظام الوقفى سواء من حيث مصدر العملية الوقفية ومنشئها، والأوعية المالية التي تتكون منها المحفظة الوقفية، والجهات المستهدفة من وراء ذلك، وما ينبثق عن كل ذلك من مؤسسات وأنشطة وبرامج تطال مختلف

أطراف العملية الوقفية وأهدافها، يجعل من العلاقة بين النظام الوقفي والتنمية المستدامة أمراً لازماً، وفيما يلي نورد بعض الأدلة على ذلك:

1. من بين أهم الأبعاد التي تهتم بها التنمية المستدامة هي: بعد الموارد الطبيعية والبعد الاجتماعي، وإن اهتمام الوقف بإعادة توزيع الدخل وتحسين البنية التحتية للاقتصاد وتوفير القروض لكثير من النشاطات الإنتاجية، يعتبر دليل واضح على اهتمام الوقف باستغلال الموارد الطبيعية وتقليص الفجوة بين الطبقات الاجتماعية.

2. من بين سمات التنمية المستدامة هي أنها تتوجه إلى تلبية متطلبات واحتياجات أكثر الشرائح فقراً في المجتمع، وهذا يمثل الهدف الرئيسي للوقف الذي يستهدف الفقراء والغرباء والمساكين والأيتام والضعفاء والمعوقين والغارمين وأبناء السبيل، من حيث توفير الحاجات الأساسية لهم من طعام ومسكن وتعليم وغيرها

3. تهتم التنمية المستدامة بتطوير الجوانب الروحية والثقافية في المجتمع، وإن اهتمام الوقف بتمويل المدارس والكليات ومراكز العلم وتعزيز الجانب الأخلاقي والسلوكي في المجتمع من خلال تضييق على منابع الانحراف لأكبر دليل على اهتمام الوقف بالجوانب الروحية والثقافية في المجتمع.

4. تشترك التنمية المستدامة مع الوقف الإسلامي أن كليهما يهتم بأبعاد كثيرة تتعلق بحياة الإنسان مثل البعد الاقتصادي. والبعد الثقافي والبعد الاجتماعي والبعد الإنساني وغيرها، كما أن جميع الأبعاد متشابكة ومتداخلة بعضها كمي وبعضها نوعي ومن الصعوبة فصلها عن بعضها البعض⁽²⁴⁾.

مما سبق يتضح أن الأهداف الأساسية للوقف الإسلامي تسعى لتحقيق التكافل والتضامن بين مختلف طبقات المجتمع بتوفيره موارد مالية ثابتة ودائمة لتلبية حاجات المجتمع

الاقتصادية والاجتماعية بهدف تطوير نوعية الحياة الإنسانية مع ضرورة الاهتمام بحق الأجيال القادمة في ثروات الأجيال الحاضرة للعيش حياة كريمة، وهو ما يعتبر المضمون والجوهر التي تقوم عليه التنمية المستدامة، فحساب المساواة بين الأزمنة والإنصاف بين الأجيال هو مبدأ ثابت في الوقف الإسلامي كما هو لصيق بالتنمية المستدامة، وهو ما يؤكد مدى تجذر العلاقة بين الوقف والتنمية المستدامة.

المطلب الثاني: الطبيعة التنموية للوقف ودوره في تمويل التنمية المحلية

يقوم الوقف بدورٍ تنمويٍّ، ولا يختلف أحدٌ على ذلك الدور الذي يقوم به، وإذا أردنا توضيح العلاقة بين الوقف، والتنمية، فإنها تتضح من خلال إسهاماته عبر التاريخ الإسلامي في تنمية مؤسسات المجتمع الدينية، والعلمية، والاقتصادية، والاجتماعية، وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: دور الوقف الإسلامي في تفعيل التنمية الاقتصادية والاجتماعية

يسهم الوقف في تعزيز الموازنة العامة للدولة من خلال تكفله بكثير من النفقات التي تثقل كاهل الدولة، وتعد في الوقت نفسه من أهم العوامل التي ترقى بالأمة إلى ركب الحضارة والتطور، كما يطور الوقف العملية الإنتاجية ويسهم في تمويل التنمية وتوفير فرص العمل والتخفيف من عجز الموازنة وتنشيط التجارة الداخلية والاقتصادية والبنية التحتية في الكثير من المناطق، وكذلك يظهر دوره في تخطيط المدن وإنشائها⁽²⁵⁾، كما للوقف دورٌ في توفير الأمن الغذائي، وتحقيق الحاجات الأساسية للفقراء، وفي توزيع الثروة، وتقليل الفجوة بين طبقات المجتمع، وفي توفير التعليم المجاني للفقراء من خلال المدارس التي وقفها المسلمون، وتوفير الأمن الصحي للفقراء والمحتاجين ورعاية الأيتام وكفالتهم وتربيتهم⁽²⁶⁾، مما سنأتي على استعراضه إجمالاً فيما يلي:

أولاً: دور الوقف في المجال الاقتصادي

لوقف آثار بارزة في دفع مجلّة التنمية الاقتصادية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، فقد أسهم في حفظ الأصول الموقوفة من التلاشي، فهو يسعى إلى تحقيق النمو الاقتصادي والرفاه الاجتماعي لأفراد المجتمع على حدّ سواء، فالوقف يُعتبر أحدَ الأنشطة الهامّة في تفعيل الدورة الاقتصادية وتحقيق النمو، ومعالجة المشاكل الاقتصادية والتخفيف من العوائق والانحرافات التي تؤثر على الاقتصاد، فالوقف يعدُّ مورداً اقتصادياً مهماً يسهم في إعادة ترتيب علاقات المجتمع، حيث أنّ المضمون الاقتصادي للوقف لا يعني تجيّد رأس المال والثروة الوطنية، وحسبها عن الانتفاع الاقتصادي، بل هو مصدر اقتصادي يهدف إلى توليد دخلٍ مستمرٍ، يوفر حاجات المستهدفين في الحاضر والمستقبل⁽²⁷⁾، وقد ساهم في معالجة أحد أهداف التنمية الاقتصادية ألا وهو الفقر، ويمكن إبراز الأثر البارز للوقف في المجال الاقتصادي، من خلال أنشطته المتنوعة، وآثاره المتعددة، والتي يمكن إبرازها من خلال النواحي التالية:

1 - دور الوقف في العملية الإنتاجية:

يعمل الوقف على استثمار المال الموقوف أو استغلال الأصول الوقفية في مشاريع استثمارية، حيث يعدُّ ذلك من الأمور الأساسية التي ينبغي على الوقف القيام بها، حتى يستمرّ وينمو ويحقق أهدافه، ويُعتبر العمل الاستثماري والإنتاجي والعمراني أحد أسس بقاءه واستمراره، حيث أنّ الوقف يساهم في زيادة الطلب الكليّ من خلال الإنفاق الاستهلاكي والاستثماري .

- الإنفاق الخدمائي والاستثماري: وهو الإنفاق على بناء المدارس والمستشفيات والطرق، والجسور... الخ، بالإضافة إلى الإنفاق الاستثماري في مجال التجارة، مثل إقامة الأسواق، وإنشاء وتأجير المحلات التجارية، ممّا يسهم في تشجيع حركة التجارة⁽²⁸⁾، حيث يؤدي وقف

رؤوس الأموال العقارية والنقدية، لكي تُستثمر في مجالات اقتصادية ذات نفع عامٍ إلى إخراج الأموال الزائدة عن كفاية أصحابها من الاكتناز، وتحويلها إلى استثمارات ذات عائد اجتماعي اقتصادي طويل المدى، الأمر الذي يُسهم في زيادة حجم التراكبات الرأسمالية، والتوسع في الطاقة الإنتاجية.

- الإنفاق الاستهلاكي: يتم إنفاق جزء من موارد الوقف على توفير الغذاء، والسكن والملابس وبقية الحاجات الاستهلاكية، بالإضافة إلى تخصيص عوائد الوقف للمحتاجين والطلبة والمرضى وغيرهم، فضلاً على ما يحصل عليه القائمون على الوقف من مرتبات باختلاف وظائفهم، كل هذا له الأثر الواضح في الإنفاق الاستهلاكي.

2- دور الوقف في التقليل من مشكلة البطالة والحد من الفقر وتنمية رأس المال البشري:

يسهم الوقف في توفير طلب كبير على الأيدي العاملة بالمجتمع من خلال ما تستخدمه المؤسسات الوقفية من الأيدي العاملة من جهة، وفي تحسين قوة العمل في المجتمع لما يوفره من فرص تعلم للهن والمهارات من جهة أخرى، مما يساهم في الرفع من الكفاءات المهنية، والقدرات الإنتاجية للأيدي العاملة، كذلك يعمل الوقف على تنمية رأس المال البشري من خلال توفير يد عاملة متخصصة ومتنوعة في مجالات مختلفة، بتنوعه لأشكال الوقف والجهات الموقف عليها.

كما يعمل الوقف على إيجاد مصادر دخل للفقراء والمساكين والعاجزين عن العمل والأرامل والأيتام وغيرهم من المحتاجين، مما يغطي حاجاتهم الأساسية، هذا ما يؤدي إلى تحسين مستوى المعيشة لهذه الفئات من المجتمع، مما يزيد من إنتاجيتهم الاقتصادية⁽²⁹⁾.

3- تخفيض مشكلة الفوارق بين الطبقات:

وذلك من خلال إسهام الوقف في توزيع الموارد على طبقات اجتماعية مُعيّنة لسدّ حاجاتهم، وتحوّلهم إلى طاقة إنتاجية، حيث تتحسن، وترتفع مستويات معيشة الفقراء، والمساكين وتتقارب الفجوة بين الطبقات⁽³⁰⁾.

4 - توفير التمويل الذاتي:

الوقف يوفر الكثير من الموارد، ويقوم بتغطية الكثير من النفقات، مما يدفع الكثير من المصاعب التي تواجه الحكومات، حيث لا تضطر إلى اللجوء للقروض الخارجية التي يصحبها الكثير من الشروط والضغوط السياسية والاقتصادية، حيث يعمل الوقف على تعزيز الموازنة العامة للدولة من خلال تكفله بكثير من النفقات التي تتنقل كاهل الدول⁽³¹⁾.

ثانياً: دور الوقف في المجال الاجتماعي

يرى الكثير من الباحثين أنّ الوقف عمل اجتماعي، فأهدافه دائماً اجتماعية، إذ يعتبر الوقف الإسلامي الخيري دعامة للتكافل الاجتماعي، والإلتزام الأخلاقي، فقد شرعت الأوقاف ليكون ريعها صدقةً جاريةً لا تنقطع تدرّ الثواب المتصل على الواقفين وعملاً صالحاً يدرّ الخير على المحتاجين والمستحقين⁽³²⁾، وقد تنوّعت القضايا التي أسهم الوقف في التخفيف من سلباتها أو معالجتها كلياً، حيث شكل على مر العصور عنصراً ثابتاً في معالجة هموم اجتماعية كثيرة، يمكن أن نبينها في العناصر التالية:

1 - الوقف يُشجّع التكافل الاجتماعي:

لم يقتصر مجال التكافل الاجتماعي على الجانب المادي فحسب، بل تعداه إلى الجانب المعنوي، ممّا يقدمه من يد العون والمساعدة لأفراد المجتمع على اختلافهم، المحتاج، العجزة، الأيتام، ولما يوفره من تحقيق الأمان الاجتماعي، ويعززه بحاربه للفقر والقضاء عليه، جاعلاً بذلك العدالة الاجتماعية تسير نحو شكل مستدام، بما يضمن توزيع الثروة نحو كل طبقات

المجتمع المحتاجة⁽³³⁾، في هذا السياق طرحت الأمانة العامة للأوقاف في الكويت عدة مشروعات اجتماعية، مثل مشروع "إصلاح ذات البين" للتوفيق بين المتخاصمين، ومشروع "وقف الوقت" لتشجيع ثقافة التطوع، ومشروع "زادي من يدي" للحد من البطالة مما يرسخ ثقافة التطوع الفردي⁽³⁴⁾.

كما يساعد الوقف في تحقيق الاستقرار الاجتماعي وشيوع روح التراحم بين أفراد المجتمع وحمايته من الأمراض الاجتماعية التي تنشأ عادة في المجتمعات التي تسود فيها روح الأنانية المادية، وينتج عنها الصراعات الطبقية بين المستويات الاجتماعية المختلفة، مما يعزز روح الانتماء بين أفراد المجتمع وشعورهم بأنهم جزء من جسد واحد.

2- الوقف يُخفف من الأعباء الاجتماعية للدولة:

الأنشطة التي تعالجها الدولة أصبحت متعددة، بحيث ترهق كاهلها وخاصة من الناحية الاجتماعية، فالدولة في هذا العصر أصبحت تحتاج إلى أموال طائلة للرعاية الاجتماعية لا مناص من العودة إلى القادرين على تقديم المزيد من العطاءات التطوعية.

3- مساهمة الوقف في توسيع الطبقة المتوسطة في المجتمع:

تعمل سائر الحكومات في الدولة الحديثة إلى توسيع دائرة الطبقة الوسطى أو على الأقل المحافظة على وجودها وبقائها، وقد ساعد الوقف الإسلامي كثيرا في توسيع دائرة هذه الطبقة باعتبارها لحمة أي مجتمع بشري، وأوسعها ثقافة وتعلما، فيؤدي تأكلها بالمجتمع إلى التخلف والاضمحلال.

4 - مساهمة الوقف في مجال التنمية الاجتماعية:

يسهم الوقف في مجال التنمية الاجتماعية بتوفيره المدارس والمحاضن الخاصة بالأيتام، وكفالة الفقراء والمساكين والأرامل وأبناء السبيل وغيرهم، يساعد نظام الوقف على تقليص الطبقة في المجتمع، وانتقال الأفراد من طبقة اجتماعية لطبقة اجتماعية أعلى، فمثلاً، تعليم الفقراء يساعد على رفع مستوى حياتهم الاقتصادية.

كما يظهر الوقف الحس التراحي الذي يملكه المسلم ويترجمه بشكل عملي في تفاعله مع هموم مجتمعه الكبير، مما يعمل على تعزيز روح الانتماء المجتمعي بين أفراد المجتمع.

الفرع الثاني: دور الوقف في مجالات التنمية الأخرى

ينطلق مفهوم التمويل بالوقف من مفهوم الوقف ذاته، فالوقف في حد ذاته تمويل، كما أنه في نفس الوقت استثمار، فالوقف كتمويل ظاهر من حيث كونه مالا يتم حبسه وتسبيل منافعه على أعمال البر والخير، فهو مصدر تمويلي من جانبيين: فالجانب الأول هو أصل الوقف ذاته، والجانب الثاني هو ما يدره ذلك الأصل من إيرادات توجه إلى أعمال الخير، أما الوقف كاستثمار ظاهر في كون صاحبه -أي الممول- يسعى من خلاله إلى المحافظة على الأصل الموقوف وثمائه وأن ما يستهلك هو الإيراد، وكذا هو استثمار لمن أراد الحصول على ثواب الصدقة الجارية، ويمكن الوقوف على إسهام الوقف في مجالات التنمية الأخرى كما يلي:

أ - دور الوقف في الجانب التعليمي والثقافي: يساهم الوقف في تثقيف أفراد المجتمع نتيجة دعم دور العلم من المدارس والجامعات وأساتذتها وطلابها مما يؤدي إلى الرفع من عدد المتعلمين وبمخصصات مختلفة⁽³⁵⁾، وبذلك يرفع من درجة التحضر في المجتمع، أضف إلى ذلك تخصيص كثير من الأوقاف لفروع علمية محددة، كالطب، الكيمياء، فوجدت الأوقاف المخصصة للأطباء والأوقاف لمعلمي الأولاد الصغار⁽³⁶⁾.

ب - دور الوقف في الجانب الصحي: يسهم الوقف في دعم الخدمات الصحية في المجتمع مما يقلل من انتشار الأمراض، وبذلك يسهم في توفير بيئة صحية لأفراد المجتمع، بحيث يكاد الوقف أن يكون المصدر الأول الوحيد في كثير من الأحيان للإنفاق على المستشفيات والمدارس الطبية والمعاهد⁽³⁷⁾، حيث يذهب عدد من المفكرين إلى أن التقدم العلمي والإزدهار في العلوم الطبية، والعلوم المرتبطة بها كالصيدلية، والكيمياء كان ثمرة من ثمرات الوقف، وكان له الفضل الكبير في مجالات الرعاية الصحية والخدمات الاجتماعية.

ج - دور الوقف في الجانب الديني: تظهر الأهداف الأساسية للوقف في الجانب الديني من خلال الحفاظ على مكانة الدين الإسلامي وتوفير السبل المناسبة للدعوة الإسلامية عموماً، كما يظهر في كثير من الجوانب الجزئية من إنشاء المساجد وتوفير مستلزماتها، حيث كان الوقف وما يزال المصدر الأول والرئيسي في بناء المساجد، كما تعد المساجد من أهم الأئمان التي حظيت بعناية الواقفين.

د - دور الوقف في التنمية الحضرية: مشروعات البنية الأساسية هي تلك الخدمات التي لا يمكن بدونها أن تسير الأنشطة في المجتمع حيث أسهمت الأوقاف إسهاماً كبيراً في بناء الطرق وتعبيدها، وتوفير الخدمات اللازمة للمسافرين، حفر الآبار، وتزويد المجتمع بالماء الصالح للشرب وعمل الوقف على إنعاش المناطق التي لم يكن فيها أي نشاط اقتصادي أو اجتماعي من خلال إقامة مئذنت وقفية متعددة، وكذلك توفير أماكن خاصة بدفن الموتى... إلخ.

كذلك يسهم الوقف في مجال حقوق الإنسان من حيث أنه يمكن وفاء دين المدينين المعسرين من الأموال الوقفية وخاصة أن المادة 11 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد

قررت أنه: "لا يجوز حبس شخص نتيجة عجزه عن أداء دين مدني، وبالتالي يمكن تسديد ديون الشخص المعسر من الأموال الوقفية".

كما أن عوائد استثمار أموال الوقف وثمارها تشكل مصدراً لتمويل دائم لشبكة واسعة من المشروعات ذات النفع العام والمرافق الخدمية في مجالات حساسة كالتعليم والصحة وتوفير الحاجات الأساسية خاصة لفقراء المجتمع، مما يتولد عنه مجموعة من الآثار الاقتصادية والاجتماعية تنعكس الأولى على مستوى النشاط الاقتصادي ودور الدولة الرعائي وميزانيتها العامة وهيكل توزيع الثروة والدخل في المجتمع، والأخيرة تنعكس على التنمية البشرية المرتكزة على الإنسان كعامل فاعل وملتقي للتنمية في نفس الوقف، إضافة إلى الحراك الاجتماعي الذي يثيره النشاط الوقفي في المجتمع⁽³⁸⁾.

من خلال ما سبق يظهر أن الوقف قد لعب دوراً هاماً في اقتصاد الكثير من المناطق وازدهارها وشارك في التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتعدتها إلى كل مجالات التنمية.

المبحث الثاني: استثمار أموال الزكاة في تمويل التنمية المحلية

تعد الزكاة من الموارد المالية الأساسية في النظام المالي الإسلامي وأداة فعالة لتمويل التنمية المحلية حيث يمكن عن طريق توفير موارد مالية كبيرة تساهم في ذلك.

وتعرف الزكاة اقتصادياً بأنها نقل بعض الدخل والثروة من الأغنياء إلى الفقراء، وهي مصدر من مصادر إيرادات الدولة، ولكن على خلاف ما هو متعارف عليه في السياسات الجبائية الوضعية أين يمكن للجهات الوصية أن تصرف فيها حسب الوجهة التي تريد وحسب الوضع الاقتصادي للبلد، إلا أنه في حالة الزكاة لا يمكن الاجتهاد في تصريفها لأنها محددة شرعاً، بحيث وبعد جمع الزكاة توزع على مستحقيها وقد أنشأ في الجزائر صندوق للزكاة تجمع به ثم توزع على مستحقيها وكان هذا في سنة 2003 في ولايتين نموذجيتين هما عنابة وسيدي

بلعباس، وذلك بفتح حسابين بريديين في هاتين الولايتين تابعين لمؤسسة المسجد بغرض تلقي أموال الزكاة والتبرعات من المزكين والمصدقين في شكل حوالات بريدية، كما أن زكاتهم لا تقبل إلا نقدا ولا تدفع بقوة القانون، وفي سنة 2004 تم تعميم هذه العملية لتشمل كافة ولايات الوطن وذلك بفتح حسابات بريدية على مستوى كل ولاية.

كما تتم العملية على المستوي المحلي لكل ولاية حيث تجمع من المزكين وكبار الصناعيين والحرفيين والتجار لصالح صندوق الزكاة بالولاية وتجمع عن طريق المساجد أو البريد أو البنوك وتحول لصالح صندوق الزكاة ويتوقع أن ترتفع حصيلة أموال الزكاة حتى تصبح قادرة على تمويل مشروعات استثمارية يكون لها دورها التنموي بالولاية وهذا تطبيقا للشعار القائل: "لا نعطيه ليبقي محتاجا وإنما ليصبح مزكيا".

وتلعب الزكاة دورا حيويا في إنعاش الاقتصاد وتحقيق التنمية وذلك نتيجة لثلاثة عوامل أساسية ومتربطة وهي محاربة الاكتناز وتشجيع الاستثمار وتشجيع الإنفاق، من أهم الأهداف التي تسعى إليها الزكاة هي منع اكتناز الأموال وبقائها كموارد ساكنة لا تقدم منفعة حقيقية لاقتصاد المجتمع، ويتضح هذا المبدأ عند معرفة أن الإسلام لا يشجع إبقاء قطعة أرض لمدة أكثر من ثلاثة سنين دون إعمارها، وهذا المبدأ يعد أكثر أهمية بالنسبة للأموال السائلة والتي لا يجب أن تبقى مكتنزة وغير مستخدمة، وهذا المفهوم يتوافق مع مبادئ الاقتصاد العالمي الحالي والذي يؤكد أن اكتناز الأموال من أهم العوامل التي تعوق التنمية الاقتصادية للدولة لأن هذه الموارد الراكدة لا تدخل في عجلة الاقتصاد، وبالتالي تقلل من حجم الموارد المحلية، ومن ثم، فإن ذلك يؤدي إلى مستوى تنموي أقل بكثير مما يمكن أن يتحقق لو أن كل الموارد موظفة ومستخدمة في إنعاش الاقتصاد.

إن القيام بالعملية التنموية والنجاح في عمارة الأرض يتطلب تضافر كل من الإمكانيات البشرية والإمكانات المادية، وللزكاة دورها التنموي من خلال مواردها، ومن خلال مصارفها ذات الأثر التنموي المباشر وغير المباشر على مستوى النشاط الاقتصادي.

المطلب الأول: الوظيفة التنموية المباشرة للزكاة في الاقتصاد الإسلامي

بالإضافة إلى دور الزكاة في تحقيق مستوى الكفاية لجميع أفراد المجتمع فهي تقوم بحمايتهم من الأسباب الطارئة الشخصية أو العامة، الاقتصادية أو غير الاقتصادية، التي قد تهدد هذا المستوى، وتؤثر فيه، وعلى ذلك فإن مؤسسة الزكاة التكافلية تشمل جميع أفراد المجتمع، طالما تعرض أحدهم لأزمة أو عارض، أخرجه عما توفر له من مستوى الكفاية.

كما أنها تشمل جميع الطوارئ التي قد يتعرض لها الفرد في المجتمع، وبذلك فالزكاة تضيف إلى آثارها الإنتاجية والتوزيعية، دورا لا غنى عنه، وهو حماية ما تم تحقيقه اقتصاديا واجتماعيا في مواجهة الظروف الاستثنائية⁽³⁹⁾، فقد سدت الزكاة كل ما يتصور من أنواع الحاجات الناشئة عن العجز الفردي أو الخلل الاجتماعي، أو الظروف العارضة التي لا يسلم منها بشر⁽⁴⁰⁾، ومن هذه الحالات نشير إلى أكثرها أهمية في بناء التنمية المحلية وصيانتها من كل ما قد يعطل استمراريتها أو يحدث خلافا في توازنها⁽⁴¹⁾.

كما أن نقل فائض حصيلة الزكاة إلى المناطق الأخرى، فيه من دعم للتنمية الشاملة وتضامن بين أقاليم المجتمع الواحد، وعلى هذا يمكن القول أن تحقيق التنمية المحلية في المجتمع هو الأساس الذي يجب أن تقوم عليه التنمية الشاملة في المجتمع ككل⁽⁴²⁾.

وتباشر الزكاة آثارها التنموية المباشرة من خلال محاربة الاكتناز والعمل على دفع رؤوس الأموال إلى مجالات الاستثمار، اللازمة للارتفاع بمستوى النشاط الاقتصادي واتساع السوق من خلال الحث على الاتفاق الاستهلاكي.

ويقصد بالاكنتاز حبس أو تعطل المال فلا يستهلك ولا يعاد استثماره وإنما يحتفظ به في صورة غير مستغلة اقتصاديا، ويعتبر الاكنتاز من أهم العقبات في سبيل التنمية الشاملة المستمرة، وذلك لما يؤدي إليه من تقييد لمستوى النشاط الاقتصادي وتعطيل للوارد الإنتاجية.

ومن خلال فريضة الزكاة التي تهدد رأس المال المكتنز بالفناء، إن لم يشارك في النشاط الاقتصادي، جعل الله سبيلا يضمن مشاركة المال في حركية التنمية، فالزكاة أداة ترهيب للأموال المعطلة حتى تندفع لتمويل التنمية⁽⁴³⁾، من خلال دفع الأموال السائلة إلى المشروعات الاقتصادية لتنمو وتزدهر⁽⁴⁴⁾، وتعمل الزكاة على محاربة الاكنتاز بهدف تنمية الأموال واستثمارها لأن تثير المال يجعل صاحبه يدفع الزكاة من العائد، فالزكاة تشجع على استثمار الأموال بهدف إخراجها من العائد مع المحافظة على أصول رؤوس الأموال⁽⁴⁵⁾، والعمل على إثناء رؤوس الأموال وتوظيفها في المشاريع الإنمائية دون الوقوع في مصيدة الاكنتاز، يشعر المكلفين بالزكاة بمضاعفة الاستثمارات المنتجة وبالتالي مضاعفة استقطاب اليد العاملة واندماجها في المجتمع لإنشاء المنافع العامة للتنمية المحلية⁽⁴⁶⁾، وفي أسعار الزكاة المتناسبة عكسيا مع الجهد المبذول بالغ الأثر على تشجيع الاستثمار وتوسيعه ودافعا للإقبال على المجالات التي تقابل حاجة عامة، حيث لا تؤخذ الزكاة عن الحيوانات العاملة في الإنتاج، وتفرض على الثمار المزروعة بالآلة بنسبة النصف عن نسبة الزكاة في الثمار المزروعة بالري الطبيعي، وتكون أعلى نسبة في الركاك والمعادن التي لا يتطلب إنتاجها جهدا.

وتسهم مصارف الزكاة في الحث على الاستثمار، فلا تعطى للقادر على العمل دفعا لاشتراكه في العملية الإنتاجية، وتمنح أرباب المهن والحرف من الفقراء والمساكين رؤوس أموال تمكنهم من القيام بأعمال تجارية أو صناعية والنهوض بها، الأمر الذي يجعلهم من خلال عملهم الاستثماري في غنى عن الزكاة، كما تضمن الزكاة رأس مال للغارمين مما يشجع بين

المستثمرين نوع من الاطمئنان فيندفعون في الاستثمار والإنتاج بكل طاقتهم بدون تصفية استثماراتهم لسداد ديونهم⁽⁴⁷⁾.

المطلب الثاني: الوظيفة التنموية غير المباشرة لأموال الزكاة في الاقتصاد الإسلامي

تعمل الزكاة على معالجة ظاهرة البطالة عن طريق الإسهام في التقليل من أسباب حدوثها، كما تؤدي دورا بالغ الأهمية في تحقيق الاستقرار الاقتصادي، فالزكاة أداة تساعد على رفع مستوى التشغيل عن طريق الإسهام في التقليل من أسباب حدوث البطالة، فالبطالة مشكلة اقتصادية واجتماعية بالغة الخطورة، يترتب عليها من الناحية الاقتصادية انخفاض وتيرة النشاط الاقتصادي والاقتراب من حالة الركود، وأما من الناحية الاجتماعية فإنها تعمل على توسيع دائرة الفقر وما يصحبه من تفكك اجتماعي.

وتمارس الزكاة دورها الايجابي في رفع مستوى التشغيل من خلال محاربة البطالة بنوعيتها: الإجبارية والاختيارية، وتتجلى وظيفتها في الحرص على بناء عنصر العمل بتنميته وتحسين إنتاجيته من خلال تمكين الفقير من أغناء نفسه، حيث يكون له مصدر دخل ثابت، أما العاجز عن العمل فيشتري له عقارا يستغله، كما يواجه نظام الزكاة الذين يتعطلون عن الكسب باختيارهم بحرمانهم من الاستفادة من حصيلتها⁽⁴⁸⁾.

إن مقدار عرض العمل المتاح في مجتمع ما خلال فترة زمنية معينة يتوقف على عاملين⁽⁴⁹⁾: القدرة على العمل والرغبة في العمل، فمن جانب القدرة على العمل فإنها تتوقف على كمية ونوعية العمل المتاح للعملية الإنتاجية، وكمية العمل هذه تعتمد على مستوى الطاقة الجسمانية الكامنة في الأفراد القادرين على العمل، وهذه بدورها تتوقف على مستوى ما يحصل عليه هؤلاء القادرين على العمل من كميات مناسبة من الغذاء أو من العلاج من الأمراض، وهنا يتضح أثر الزكاة في زيادة كمية العمل من خلال ما خصص من حصيلتها للمساكين،

طالما أن المسكين هو الذي يكون مستوى دخله منخفض مما يجعله قادرا على المحافظة على كمية العمل المبذول.

وأما تأثير الزكاة على نوعية العمل المبذول في العملية الإنتاجية فيتوقف على مستوى التعليم والتدريب، ولذلك يكون الإنفاق من حصيللة الزكاة على طلبة العمل النافع للمجتمع، إذا تعذر الجمع بين طلب العلم والعمل للكسب، لأن فائدة علمه ليست مقصورة على طالب العلم فحسب بل تعود بالنفع على المجتمع ككل، ويترتب على ذلك أن إنفاق جزء من حصيللة الزكاة في مجال العلم والتدريب والتكوين بأنواعه المختلفة، سوف يرفع مستوى نوعية العمل المتاحة في المجتمع، مما يزيد من قدرة عنصر العمل على مساهمة أكبر في العملية الإنتاجية، وبذلك يتضح أن الزكاة تساهم مساهمة إيجابية في زيادة عنصر العمل من الناحية الكمية والنوعية في المجتمع، ويترتب على ذلك زيادة الإمكانيات الإنتاجية في المجتمع.

كما تؤدي الزكاة دورا بالغ الأهمية في علاج التقلبات الاقتصادية، فالزكاة تمثل تيارا نقديا أو سلعيًا يتدفق من الفئات الغنية إلى مستحقيها ويمكن أن تعجل الزكاة وتصرف على مستحقيها في فترات الانكماش حيث ينخفض الطلب بهدف إنعاش الطلب الاستهلاكي⁽⁵⁰⁾، وتسهم الزكاة في التخفيف من حدة المديونية، كونها تحرر جزءا مهما من موارد الميزانية العامة للدولة التي كانت تستخدم في نفس مصارف الزكاة، كما تعتبر الزكاة أهم أداة تؤدي إلى اختفاء مشكلة التضخم التي استفحلت في اقتصاديات الدول الإسلامية بسبب بعدها عن تطبيق الزكاة تطبيقا صحيحا وفقا لأحكام الشريعة فالتضخم كما هو معروف من مظاهره، تزايد النقود بشكل سريع ودائم في أيدي بعض الفئات في المجتمع وتجمد في أيدي غالبية أفراد المجتمع مع التزايد المستمر على أسعار السلع والخدمات، الأمر الذي يحدث خلافا عند أصحاب الدخل الثابتة والمحدودة ويفيد رجال الأعمال لأن تغيرات الأثمان تجعلهم أكثر شراء.

كما أن للزكاة أثرها غير المباشر في حماية الاقتصاد من التقلبات من خلال إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات ذات الميل المرتفع للاستهلاك، مما يكون له أثره في زيادة القوة الشرائية لهذه الفئات الكبيرة وبالتالي زيادة الطلب الفعلي على السلع الاستهلاكية، وزيادة الإنتاج وتكرار إخراج الزكاة في موعدها السنوي أو الموسمي، وكل ذلك يحمي الاقتصاد من مخاطر الترددي في أزمات الكساد، والإفادة من الأثر الإنعاشي للزكاة بصفة منتظمة، كما أن تطبيق الزكاة يجعل الثروة لا تمر إلا من خلال قناة الإنفاق وقناة الاستثمار، فيتحول كل ادخار إلى استثمار، وينخفض تفضيل السيولة إلى أدنى حد له، فالزكاة تضمن ثبات القوة الشرائية للمستفيدين منها، ويكون ذلك خاصة في أوقات التضخم أو ارتفاع الأسعار وتخفيض المخزون السلعي لدى دافعي الزكاة وإقلال فرص حدوث كساد اقتصادي⁽⁵¹⁾.

للزكاة مساهمة كبيرة في الارتقاء بالجوانب الاجتماعية، السياسية، الثقافية للفقراء ويتضح ذلك من خلال النقاط التالي:

1/ إنفاق جزء من الزكاة على تعليم وتدريب طلبة العلم الفقراء أو إنفاقها في مشاريع ذات علاقة بمجال البحث العلمي، وبهذا تؤثر الزكاة إيجابيا على التقنية وعلى نوعية رأس المال البشري من خلال دورها في تمويل التعليم والبحث العلمي، كما تساهم في الوقت نفسه من التقليل من التسرب المدرسي في كافة مستوياته والذي قد يلجأ إليه في معظم الحالات طلبة العلم من الفقراء والمساكين في سن مبكرة وذلك لعدم قدرة أوليائهم على تحمل نفقات التمدن المرتفعة، لهذا فإن توفير حاجات ولوازم التمدن لهؤلاء الفقراء، قد يعطيهم الفرصة لمواصلة دراستهم ومن تم قد يكونوا في المستقبل سببا في تحسين ظروف معيشة عيالهم بعد توظيفهم، وفي نفس الوقت يصبحوا من المساهمين في تنمية وتطوير وتحسين الأمن في مجتمعهم من خلال علوم تخدم مصالح البلاد والعباد⁽⁵²⁾.

2/ إنفاق جزء من الزكاة لتوفير الخدمات الصحية للفقراء، وذلك من خلال إنشاء بعض المستشفيات من فائض أموال الزكاة، مع تقديم خدمات صحية وبشكل مجاني لهم وبالتالي المساهمة في الحد من انتشار بعض الأمراض والتي تعرف بأمراض الفقراء: كالسل، التيفويدا، الجرب، الإسهال، التهاب الكبد،... والتي تنتشر في معظم الأحيان في أوساط العائلات الفقيرة، وقد يتعدى ذلك إلى إقامة سكّات اجتماعية من أموال الزكاة يستفيد منها الفقراء، والفقمة الإسلامي بآرائه المشهورة حتّى على تأمين هذه الاحتياجات من مأكل ومشرب وملبس ومسكن... من موارد الزكاة وبصورة دائمة إما سنويا أو خلال عمر الإنسان⁽⁵³⁾.

الخاتمة

يستخلص مما سبق، أن الزكاة والوقف هي إحدى أفضل البدائل الإستراتيجية لمصادر التمويل لعمليات التنمية المحلية المجهزة بفيض من التمويل المستمر والمتجدد، حيث تمثل تيارا نقديا دائم التدفق، فهي وسائل لصيانة وتنمية الموارد البشرية والمادية والمعنوية للمجتمع المسلم وتؤدي إلى المحافظة على استمرارية العملية التنموية الشاملة والعادلة والمتوازنة وتدعم استقلاليتها، كما أنها لا تحجب مصادر أخرى يمكن أن يكون لها دورها الفعال في مجال التنمية، وعليه نخلص إلى أن نظام التأمين التكافلي، يمكن أن يسهم بقسط وافر في سد الحاجات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المحلي، وذلك من خلال طرحه مجموعة من الأساليب والصيغ التمويلية المبتكرة لتمويل المشاريع التنموية المحلية وخاصة بعد تراجع الفكر التنظيري التنموي المتأرجح بين المبادرة الليبرالية والاشتراكية من جهة ثانية، بل إن الفكر الاقتصادي الغربي نفسه أصبح يولي أهمية قصوى للاقتصاد الإسلامي فكرا وتجارب كنظام الوقف ومؤسسة الزكاة والبنوك الإسلامية.

على أنه قبل أن نختم بحثنا، سنعرض ما توصلنا إليه من نتائج وملاحظات التي حاولنا من خلالها الوقوف على عمق الإشكالية، وذلك ما يبرز من خلال الوقوف على النتائج التالية:

1. يعتبر المورد المالي الوقفي أحد مصادر التمويل المحلي البديلة التي يمكن للوحدات المحلية توفيرها لانجاز المشروعات التنموية المحلية.

2. يخفف القطاع الوقفي عن الدولة قسطا كبيرا من الأعباء العامة، مما يحتم على السلطات الوصية الاتجاه جديا (سياسيا وقانونيا واقتصاديا) نحو تطوير قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده.

3. لا يمكن أن تتحقق تنمية الموارد الوقفية إلا إذا سبقتها أو صاحبها تنمية العديد من المتطلبات أهمها: استقلالية مؤسسة الأوقاف، تنمية ثقافة المجتمع تجاه الوقف، تنمية قدرات القائمين على الوقف، إتباع الأساليب الحديثة في استثمار أموال الأوقاف.

4. نظرا لأهمية فريضة الزكاة البالغة في تمويل التنمية المحلية، فإنه ينبغي على الدول الإسلامية إعادة إحياء هذه الفريضة من خلال تنظيم وإدارة جمعها وإنشاء مؤسسات خاصة لتحصيلها وتوزيعها من أجل ضمان تحقيق التنمية المستدامة، مثلما حال الدولة الجزائرية التي أنشئت صندوق الزكاة.

5. تعتبر الزكاة مصدر متجدد لتمويل التنمية، كما أنها تعتبر من الوسائل الفعالة لتشجيع الاستثمار من خلال أنها ترفض وتحارب اكتناز الأموال وتعطيها مما يكسبها قدرة كبيرة على تحفيز الإنتاج والاستثمار، الأمر الذي يخلق فرص عمل جديدة نتيجة لتزايد حصيلة الاستثمار.

6. تؤدي الزكاة دور بارز في تحقيق التوازن والاستقرار الاقتصادي من خلال ما تتمتع به من مرونة في تحصيلها، إضافة إلى دورها الفعال في تحقيق التنمية الاجتماعية من خلال

محاربتها للفقر فهي تحقق التكافل الاجتماعي، إعادة توزيع الثروة والدخل، والمساهمة الفعالة في رفع مؤشرات التنمية البشرية.

7. يوفر صندوق الزكاة موارد مالية معتبرة يمكنها توظيفها في التنمية المحلية، إذ تساهم موارد الزكاة في ترشيد عمليات توزيع الثروات والدخول الاجتماعية، بالإضافة إلى تخصيص جزء من مدخرات الأفراد للأنشطة والمجالات التي تساهم في تطوير الاستثمار من مصادر مالية الزكاة، وعليه فيزداد الادخار الاجتماعي التضامني ويرتفع الاستثمار ويحدثان تأثيرات إيجابية في ارتباطهما بتطور النشاط الاقتصادي.

8. التأكيد على أهمية الموارد المحلية كأسلوب بديل للقروض والمساعدات الأجنبية.

9. حداثة التجربة الجزائرية في مجال صندوق الزكاة جعلها لا تذهب بعيدا في توفير التمويل المحلي.

بناء على هذه النتائج يمكن تقديم جملة من التوصيات هي:

1. الاهتمام بالتنمية المحلية كوسيلة لإحداث التنمية الوطنية الشاملة.
2. توجيه التمويل المحلي إلى مشروعات منتجة تدر دخولا.
3. التكوين المستمر للهيئات القائمة على برامج التنمية المحلية بما يخدم خطط وأهداف التنمية الوطنية الشاملة.
4. التأكيد على توسيع المشاركة الشعبية وتفعيلها في تحريك ودعم وتمويل التنمية المحلية من خلال الزكاة والوقف.

قائمة المراجع

أ - الكتب

- (1) أحمد الجمل، "دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة"، دار السلام. للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2007.
- (2) حسين حسين شحاته، محاسبة الزكاة، مكتبة الإعلام، القاهرة، دون تاريخ.
- (3) حمدي باشا عمر، مجمع النصوص التشريعية والتنظيمية المتعلقة بالعقار، دار هومة، الجزائر، 2004.
- (4) رابح كعباش، سوسيولوجيا التنمية، مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة، جامعة منتوري - قسنطينة، الجزائر، 2007.
- (5) صالح صالح، المنهج التنموي البديل في الاقتصاد الإسلامي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
- (6) علي خضر بختيت، التمويل الداخلي للتنمية الاقتصادية في الإسلام، الدار السعودية، جدة، 1405 هـ / 1985 م.
- (7) عبد الله الطاهر، "حصيلة الزكاة وتنمية المجتمع"، موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة نظر إسلامية، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، 1410 هـ / 1989 م.
- (8) عبد الله الطاهر، "حصيلة الزكاة وتنمية المجتمع"، موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة نظر إسلامية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، 1410 هـ / 1989 م.
- (9) عبد المطلب عبد الحميد، التمويل المحلي، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2001.

- (10) عيسى بوراس، توثيق الوقف العقاري في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، جمعية التراث، ط1، غرداية، الجزائر، 2012.
- (11) موسى آدم عيسى، آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، مجموعة دلة البركة، جدة، 1988.
- (12) مدحت حافظ إبراهيم، دور الزكاة في خدمة المجتمع، دار غريب، القاهرة، 1995.
- (13) نعمت عبد اللطيف مشهور، الزكاة الأسس الشرعية واللدور الإنمائي والتوزيعي، الولايات المتحدة الأمريكية: المركز العالمي للفكر الإسلامي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1413هـ/1993م.

ب - المقالات والمجلات

- () أشرف محمد دوابه، تصور مقترح للتمويل بالوقف، مجلة أوقاف، العدد التاسع، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، 2006.
- (2) صالح صالح، نوال بن عمارة، الوقف الإسلامي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة - عرض للتجربة الجزائرية في تسيير الأوقاف -، المجلة الجزائرية للتنمية الاقتصادية، العدد (01)، ديسمبر 2001.
- (3) لعمارة جمال، "اقتصاديات الزكاة ودورها في التخفيف من حدة المشكلات الاقتصادية المعاصرة"، مجلة البصيرة، العدد الأول، الجزائر، 1997.
- (4) محمد صالح جواد مهدي، العمل الخيري "دراسة تأصيلية تاريخية"، مجلة جامعة سامراء، العدد (30)، المجلد (8)، السنة الثامنة، جويلية 2013، العراق.

ج - المذكرات والرسائل

- (1) د لالي الجيلالي، تطور قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون الخاص، كلية الحقوق جامعة الجزائر 1، الجزائر، 2014 2015.
- (2) د لالي الجيلالي، الوظيفة الاقتصادية للوقف ودوره في التنمية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2003 - 2004.
- (3) زينب حسن، الاستدامة في مشاريع التنمية المحلية، رسالة ماجستير، كلية إدارة الأعمال، الجامعة الأردنية، الأردن، 1996.
- (4) عبد العزيز عبده، "أثر الوقف في التنمية الاقتصادية والاجتماعية مع دراسة تطبيقية. للوقف في اليمن"، رسالة ماجستير، 1997

ه - الندوات والملتقيات

- (1) رمضان بن إبراهيم، الفقر والتنمية البشرية وسير العمل في تحقيق الأهداف الإنمائية للألفية، دراسة حالة تونس، أبحاث المؤتمر الدولي التاسع للإقتصاد والتمويل الإسلامي، اسطنبول - تركيا، 09 - 11 سبتمبر 2013.
- (2) راجح بوقرة وعامر حبيبة، "دور مؤسسة الوقف في تحقيق التنمية الإجتماعية المستدامة - دراسة مقارنة بين التجربة الماليزية والتجربة الجزائرية"، أبحاث الملتقى الدولي الثاني للمالية الإسلامية، جامعة صفاقس، 27 - 29 / جوان / 2013، تونس.
- (3) صباح الحلاق، آثار التمييز بقوانين الأحوال الشخصية في مشاركة النساء بعملية التنمية المستدامة في سورية، مجموعة أبحاث النمو الاقتصادي والتنمية المستدامة في الدول العربية -

- الأبعاد السياسية والاجتماعية، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، فبراير، 2013.
- (4) عادل عبد الرشيد عبد الرزاق، تعزيز استفادة العالم الإسلامي من التوافق بين نظام الوقف الإسلامي والتنمية المستدامة، أبحاث مقومات تحقيق التنمية المستدامة في الإقتصاد الإسلامي، جامعة قلمة يومي 03 و04 ديسمبر 2012.
- (5) عز الدين بن زغبية، "مقاصد الشريعة الخاصة بالتبرعات والعمل الخيري"، أبحاث مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة العمل الخيري والشؤون الإسلامية بدبي، من 20 إلى 22 يناير 2008، دولة الإمارات.
- (6) محمد بوجلال، الحاجة إلى تحديث المؤسسة الوقفية بما يخدم اغراض التنمية الاقتصادية، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة، مارس 2003.
- (7) محمد رجراج وعلي خالفني، "مكانة التنمية المحلية في الصندوق الوطني للزكاة"، الملتقى الدولي الأول حول: مؤسسات الزكاة في الوطن العربي، دراسة تقويمية لتجارب مؤسسات الزكاة ودورها في مكافحة ظاهرة الفقر، جامعة سعد دحلب، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، البلدة، يومي 10 و11 جويلية 2004.
- (8) محمد أحمد العدوي، مؤسسات المجتمع المدني وسياسات التنمية الشاملة - دراسة حالة لمؤسسات الجمعيات الخيرية -، أبحاث مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة العمل الخيري والشؤون الإسلامية بدبي، من 20 إلى 22 يناير 2008، دولة الإمارات.
- (9) محمد أحمد سويلم، دور الجامعات في نشر ودعم الأبحاث العلمية من خلال الوقف، أبحاث مؤتمر الأوقاف الرابع يومي 29 و30 مارس 2013، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، 2013.

(10) محمد الفاتح مغربي، "دور الوقف في التمويل الاقتصادي"، الملتقى الدعوي الثالث، السودان، 2010.

ه - القوانين

(1) قانون الأسرة الجزائري المعدل والمتمم، المؤرخ في 09 جوان 1984، الجريدة الرسمية العدد رقم 24 الصادرة بتاريخ 12 جوان 1984.

(2) القانون رقم 25/90 المؤرخ في 18 نوفمبر 1990 المتضمن التوجيه العقاري.

(3) القانون رقم 10/91 المؤرخ في 27 أبريل 1991 المتعلق بالأوقاف، الجريدة الرسمية، العدد 21، الصادرة في 2 ماي 1991.

الهوامش:

- (1) محمد صالح جواد مهدي، العمل الخيري "دراسة تأصيلية تاريخية"، مجلة جامعة سامراء، العدد (30)، المجلد (8)، السنة الثامنة، جويلية 2013، العراق، ص 217.
- (2) عز الدين بن زغيب، "مقاصد الشريعة الخاصة بالتبرعات والعمل الخيري"، أبحاث مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة العمل الخيري والشؤون الإسلامية بدبي، من 20 إلى 22 يناير 2008، دولة الإمارات، ص 08.
- (3) نعمت عبد اللطيف مشهور، الزكاة الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، الولايات المتحدة الأمريكية: المركز العالمي للفكر الإسلامي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993/1413 م، ص 418.
- (4) صالح صالح، المنهج التنموي البديل في الاقتصاد الإسلامي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص 638.
- (5) محمد بوجلال، الحاجة إلى تحديث المؤسسة الوقفية بما يخدم اغراض التنمية الاقتصادية، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة، مارس 2003، ص 09.
- (6) صالح صالح، نوال بن عمارة، الوقف الإسلامي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة- عرض للتجربة الجزائرية في تسيير الأوقاف-، المجلة الجزائرية للتنمية الاقتصادية، العدد (01)، ديسمبر 201، ص 156.

- (7) راجح كعباش، سوسيولوجيا التنمية، مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة، جامعة منتوري- قسنطينة، الجزائر، 2007، ص 22.
- (8) محمد أحمد العدوي، مؤسسات المجتمع المدني وسياسات التنمية الشاملة- دراسة حالة لمؤسسات الجمعيات الخيرية-، أبحاث مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة العمل الخيري والشؤون الإسلامية بدي، من 20 الى 22 يناير 2008، دولة الإمارات، ص 12- 13.
- (9) رمضان بن إبراهيم، الفقر والتنمية البشرية وسير العمل في تحقيق الأهداف الإنمائية للألفية، دراسة حالة تونس، أبحاث المؤتمر الدولي التاسع للإقتصاد والتمويل الإسلامي، اسطنبول- تركيا، 09- 11 سبتمبر 2013، ص 5.
- (10) عبد المطلب عبد الحميد، التمويل المحلي، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2001، ص 13.
- (11) دلالي الجيلالي، تطوير قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون الخاص، كلية الحقوق جامعة الجزائر 1، الجزائر، 2014 2015، ص 15.
- (12) أنظر في ذلك المواد 213 وما بعدها من قانون الأسرة الجزائري المعدل والمتمم، المؤرخ في 09 جوان 1984، الجريدة الرسمية العدد رقم 24 الصادرة بتاريخ 12 جوان 1984.
- (13) أنظر في ذلك الجريدة الرسمية العدد رقم 49 الصادرة في 18/11/1990 القانون رقم 25/90 المؤرخ في 18 نوفمبر 1990 المتضمن التوجيه العقاري. وحمدى باشا عمر، مجمع النصوص التشريعية والتنظيمية المتعلقة بالعقار، دار هومة، الجزائر، 2004، ص 10.
- (14) أنظر القانون رقم 10/91 المؤرخ في 27 أبريل 1991 المتعلق بالأوقاف، الجريدة الرسمية، العدد 21، الصادرة في 2 ماي 1991.
- (15) عيسى بوراس، توثيق الوقف العقاري في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، جمعية التراث، ط 1، غرداية، الجزائر، 2012، ص 44.
- (16) دلالي الجيلالي، الوظيفة الاقتصادية للوقف ودوره في التنمية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2003- 2004، ص 6.
- (17) دلالي الجيلالي، تطوير قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، المرجع السابق، ص 16- 17.
- (18) نفس المرجع، ص 286.
- (19) راجح بوقرة وعامر حبيبة، "دور مؤسسة الوقف في تحقيق التنمية الإجتماعية المستدامة- دراسة مقارنة بين التجربة الماليزية والتجربة الجزائرية"، أبحاث الملتقى الدولي الثاني للمالية الإسلامية، جامعة صفاقس، 27- 29 جوان/2013، تونس، ص 05.

- (20) تتضمن التنمية المستدامة التخطيط لتنمية اقتصادية غير ضارة بالبيئة، ولا تضع في الوقت نفسه قيوداً غير مقبولة على طموحات الإنسان المشروعة لتحقيق التقدم والرفق والنمو الاجتماعي والاقتصادي. وهي إطار عام من أجل خلق توازن بين النشاط الاقتصادي والتنموي والنظام البيئي والطبيعي، ويمكن تعريف التنمية المستدامة "التنمية التي توفق بين التنمية البيئية والاقتصادية والاجتماعية فتنشأ دائرة متكاملة بين هذه الأقطاب الثلاثة من حيث الفعالية فيما يخص الجانب الاقتصادي، العدالة من الناحية الاجتماعية والتوافق مع الناحية البيئية"، أما تقرير اللجنة العالمية للبيئة والتنمية عرفها على أنها "العملية التي تلي حاجات الحاضر دون المساومة على قدرة الأجيال المقبلة في تلبية حاجاتهم، والتنمية المستدامة تتوجه أساساً إلى تلبية متطلبات واحتياجات أكثر الشرائح فقراً في المجتمع وتوسعي إلى الحد من تفاقم الفقر في العالم. أنظر في ذلك: زينب حسن، الاستدامة في مشاريع التنمية المحلية، رسالة ماجستير، كلية إدارة الأعمال، الجامعة الأردنية، الأردن، 1996، ص 5.
- (21) دلالي الجيلالي، المرجع السابق، ص 277-278.
- (22) صباح الحلاق، آثار التمييز بقوانين الأحوال الشخصية في مشاركة النساء بعملية التنمية المستدامة في سورية، مجموعة أبحاث النمو الاقتصادي والتنمية المستدامة في الدول العربية- الأبعاد السياسية والاجتماعية، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، فبراير، 2013، ص 403.
- (23) عادل عبد الرشيد عبد الرزاق، تعزيز استفادة العالم الإسلامي من التوافق بين نظام الوقف الإسلامي والتنمية المستدامة، أبحاث مقومات تحقيق التنمية المستدامة في الإقتصاد الإسلامي، جامعة قالة يومي 03 و04 ديسمبر 2012، ص 05.
- (24) صالح صالح، نوال بن عمارة، الوقف الإسلامي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة- عرض للتجربة الجزائرية في تسيير الأوقاف-، المرجع السابق، ص 159.
- (25) نفس المرجع، ص 157.
- (26) دلالي الجيلالي، المرجع السابق، ص 279-280.
- (27) محمد الفاتح مغربي، "دور الوقف في التمويل الاقتصادي"، الملتقى الدعوي الثالث، السودان، 2010.
- (28) عبد العزيز عبده، "أثر الوقف في التنمية الاقتصادية والاجتماعية مع دراسة تطبيقية. للوقف في اليمن"، رسالة ماجستير، 1997.
- (29) صالح صالح، نوال بن عمارة، الوقف الإسلامي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة- عرض للتجربة الجزائرية في تسيير الأوقاف-، المرجع السابق، ص 158.

- (30) سليم منصور، "الوقف ودوره في المجتمع الإسلامي المعاصر"، مؤسسة الرسالة للنشر، 2004، ص116. أنظر أيضا: عبد الله السدحان، "دور الوقف في بناء الحياة الاجتماعية وثما سكرها"، مؤتمر الأوقاف الأول، السعودية، 2001، ص234
- (31) صالح صالح، نوال بن عمارة، الوقف الإسلامي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة- عرض للتجربة الجزائرية في تسيير الأوقاف-، المرجع السابق، ص 158.
- (32) أحمد الجمل، "دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة"، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2007، ص 159.
- (33) سليم هاني منصور، المرجع السابق، ص 42 .
- (34) ربهام خفاجي عبد الله عرفان، إحياء نظام الوقف في مصر قراءة في النماذج العالمية، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، مركز جون جرهارت للعطاء الاجتماعي والمشاركة المدنية، 2006، ص 02.
- (35) صالح صالح، نوال بن عمارة، الوقف الإسلامي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة- عرض للتجربة الجزائرية في تسيير الأوقاف-، المرجع السابق، ص 158.
- (36) محمد الصالح، "الوقف في الشريعة الإسلامية وأثره في تنمية المجتمع"، الطبعة الأولى، 2001، ص 179.
- (37) صالح صالح، نوال بن عمارة، الوقف الإسلامي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة- عرض للتجربة الجزائرية في تسيير الأوقاف-، المرجع السابق، ص 158.
- (38) أحمد الجمل، المرجع السابق، ص 160 - 161.
- (39) نعمت عبد اللطيف مشهور، المرجع السابق، ص 197، 418.
- (40) مدحت حافظ إبراهيم، دور الزكاة في خدمة المجتمع، القاهرة: دار غريب، 1995، ص 101.
- (41) نعمت عبد اللطيف مشهور، المرجع السابق، ص 418 - 423.
- (42) عبد الله الطاهر، "حصيلة الزكاة وتنمية المجتمع"، موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة نظر إسلامية، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، 1989/1410، ص 274 وما بعدها.
- (43) علي خضر بخيت، التمويل الداخلي للتنمية الاقتصادية في الإسلام، الدار السعودية، جدة، 1405هـ / 1985م، ص 150.
- (44) حسين حسين شحاته، محاسبة الزكاة، مكتبة الإعلام، القاهرة، دون تاريخ، ص 61.
- (45) مدحت حافظ إبراهيم، دور الزكاة في خدمة المجتمع، دار غريب، القاهرة، 1995، ص 139 - 143.

- (46) محمد رجراج وعلي خالفني، "مكانة التنمية المحلية في الصندوق الوطني للزكاة"، الملتقى الدولي الأول حول: مؤسسات الزكاة في الوطن العربي، دراسة تقييمية لتجارب مؤسسات الزكاة ودورها في مكافحة ظاهرة الفقر، جامعة سعد دحلب، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، البلدة، يومي 10 و11 جويلية 2004، ص 10.
- (47) نعمت عبد اللطيف مشهور، المرجع السابق، ص 179-282.
- (48) لعمارة جمال، "اقتصاديات الزكاة ودورها في التخفيف من حدة المشكلات الاقتصادية المعاصرة"، مجلة البصيرة، العدد الأول، الجزائر، 1997، ص 100.
- (49) عبد الله الطاهر، "حصيلة الزكاة وتنمية المجتمع"، موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة نظر إسلامية. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، 1410هـ/1989م، ص 265.
- (50) موسى آدم عيسى، آثار التغيرات في قيمة النقود وكيفية معالجتها في الاقتصاد الإسلامي، مجموعة دلة البركة، جدة، 1988، ص 329.
- (51) نعمت عبد اللطيف مشهور، المرجع السابق، ص 321-324.
- (52) صالح صالحي، دور مؤسسة الزكاة في الاقتصاد الوطني، مجلة رسالة المسجد، عدد خاص بصندوق الزكاة، 2005.
- (53) بزواية عبد الحكيم، بوطوبة محمد، الزكاة ودورها في معالجة ظاهرة الفقر حالة الجزائر، مذكرة ليسانس، جامعة تلمسان الجزائر، 2006.

مساهمة صندوقي الزكاة والأوقاف في تمويل مشاريع التنمية المحلية - تمويل التنمية المحلية من منظور إسلامي - د. أمحمدي بوزينة أمنة

القضايا اللغوية والبلاغية في تفسير هود بن محكم الهواري

أ. نبيل ربيع

جامعة الحاج لخضر باتنة-01.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، ومن يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

أما بعد فهناك شخصيات مغمورة، ودراسات مفقودة في تراثنا الإسلامي عامة، وفي تاريخ الجزائر خاصة، ومن تلك الشخصيات والدراسات، شخصية الإمام هود بن محكم الهواري، الذي أتى عليه حين من الدهر، ظل فيه كنزا دفيناً وركازاً محبباً، بعيد عن الأضواء، محتفياً في دوائر الظلال، لا يكاد يرسوا على شاطئه باحث، أو يأنس لأجوائه دارس، أو يرنوا إليه قلم.

وذلك بالرغم من البريق اللامع الذي تألقت به شخصيته، بوصفه علماً من أعلام المدرسة الإباضية إبان القرن الثالث الهجري، ولا يزال الأمر كذلك حتى التف إليه بعض الباحثين أمثال المحقق بالحاج بن سعيد شريفني، ففتحت الطريق إلى دراسة تلك الشخصية الفذة في تاريخ الفكر الإسلامي وفي تاريخ الجزائر.

من خلال هذا المنطلق أحببنا أن نسلط الضوء على شخصية هود بن محكم وسيرته، وأهم القضايا اللغوية والبلاغية التي وظفها في تفسيره وأهم ملاحظاتها.

فمن يكون هود بن محكم؟ وما هي ترجمة حياته؟ وما هي أهم القضايا اللغوية والبلاغية التي ناقشها؟ وفيما تمثلت؟ وما هي أهم ملاحظاتها؟

للإجابة على الاشكالية السابقة جرى ترتيب هذه الدراسة بكيفية شاملة ووافية وبتدرج وتسلسل منطقي، وذلك من خلال التطرق إلى تقديم ترجمة المفسر، الاتجاه اللغوي عند هود بن محكم، وأهم ملاحظه، الاستشهاد بالشعر عند هود، الاتجاه النحوي عند هود، القضايا اللغوية والإعرابية عند هود، وأخيرا الاتجاه البلاغي عنده.

لهذا جميل بنا أن نعرض ترجمة المفسر هود بن محكم، فمن يكون؟

لمحات عن حياة هود بن محكم الهواري¹:

هود بن محكم الهواري: هو الشيخ العلامة المفسر الجزائري، وهود نسبة إلى قبيلة " هوارة" وهي من قبائل البرنس البربرية.

لا يعرف له تاريخ الميلاد ولا الوفاة، وإنما ربما يكون قد ولد في العقد الأول أو الثاني من القرن الثالث الهجري (210-220) وهو ما ذهب إليه الأستاذ المحقق بالحاج بن السعيد شريفني.

كان والده قاضيا وعالما جليلا فخلا، عينه الإمام أفلح بن عبد الوهاب قاضيا على تيهرت.

نشأ هود وتربى في أسرة تقيّة ورعة، فالاحتمال قوي بأن هود قد رضع من معين والده رضعات العلم منذ صغره.

وبهذا يكون مفسرنا قد أخذ جل علومه في موطنه، وهو إباضي المذهب، أشعري العقيدة، سار على منهج الأشاعرة في تأويل الأسماء والصفات، كما يعد من العلماء البارزين في التفسير، وعلمها من أعلام الجزائر في القرن الثالث الهجري.

وقد حباه الله من القدرات الفائقة في استيعاب ما وصل إليه عصره وما وصلت إلى عصره من العلوم.

وقد شد هود الرحال طلبا لتحصيل العلم والمعرفة، وكانت رحلته إلى تونس وإلى جامعها العامر (الزيتونة) وفيها حيث كان جالسا في حلقات العلم ونهل منها المعارف المختلفة.

وعاد هود إلى قريته وموطنه متشعبا بالعلم والمعرفة، ليصبح بعد ذلك قطبا ومقصدا لطلاب من جميع الفئات داخل الجزائر وخارجها.

اشتهر بالعبادة والتأليف إلا أن المصادر وخزائن الإباضية لم تحفظ لنا سوى مؤلفا واحد وهو تفسيره لكتاب الله العزيز.

هذه إذا سيرة موجزة عن حياة هود، الذي ضل حقبة من الزمن مدفونا في التراب، بعيد عن الأجواء، مدسوسا في غياهب الزمن، قرابة أحد عشر قرنا، حتى كتب الله له الظهور على يد المحقق الأستاذ بالحاج بن سعيد شريقي، هذا وإن دل فإنما يدل على مكانة التفسير في قلوب الجزائريين، كيف لا وهو أول مفسر جزائري إباضي حفظه لنا التاريخ فوجب علينا الاعتزاز والافتخار به.

الإتجاه اللغوي في تفسير هود بن محكم:

لقد إهتم هود بالبيان اللغوي للألفاظ القران الكريم، وخاض في بعض المباحث اللغوية بمنهج وضعه في مقدمة تفسيره وإلتزم به وهذه بعض ملاحظه:

- إعتائه بمفردات وألفاظ القرآن الكريم وشرحها، مستشهدا بذلك بنظائر القرآنية والأحاديث التي وظفت فيها الكلمة. مع الأستشهاد كذلك بالشعر وأقوال بعض المفسرين ومن أمثلة ذلك مايلي :

أ. النظائر القرآنية :

(فن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم)

قوله تعالى: ﴿..جَنَفًا أَوْ إِثْمًا..﴾ البقرة: ١٨٢ يقول هود الجنف أن يوصي بجور وهم لا يتعمد الجور، كقوله تعالى: ﴿..غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ..﴾ المائدة: ٣ غير متعمد الإثم أن يوصى بجور وهو يعلم انه جور²

ب. النظائر الحديثية :

مثل قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قَبْلَكَ مُهْطِعِينَ﴾ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عَزِينَ ﴿٣٧﴾ المعارج: ٣٦ - ٣٧ يقول هود: [ذكروا عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ فرانا حلقا،

فقال (مالي أراكم عزين)³، جمعها العزون: هي الجماعات المتميزة بعضها عن بعض]⁴

تدمن الشعر:

مثل قوله تعالى ﴿عُتِلَّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ﴾ القلم: ١٣

يقول هود: [قال الشاعر:

زيم تداعاه الرجال زيادة*** كما زاد في عرض الأكارع⁵.

و الزيم في كتب اللغة هو: الداعي في النسب، وقيل الزيم الذي يعرف بالشر واللؤم]⁶.

شمن أقوال المفسرين:

مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا ذِمَّةً..﴾ النوبة: ٨ قول هود: [قال بعضهم: إلا ولا ذمة: عهد، ولا ذمة. وقال الكلبي: الإل: الخلق، والذمة: العهد]⁷

الاستشهاد بالشعر في تفسير هود:

لقد إعتنى هود بإيراد أبيات محدودة في مواضع قليلة لأغراض عدة منها: بيان لفظ قريب، أو توكيد وجه للمعنى المراد أو من باب الاستئناس أو للتوسع، وهذه امثلة ذلك:

قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَبَنَةٍ أَوْ نَرَكْتُمْوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَالِسِينَ﴾ الحشر: ٥ يقول هود: [أي: إن الله أذن لكم في ذلك فجعل ذلك إليكم: أن تقطعوا إن شئتم وان تركوا إن شئتم].

ثم يقول: [ذكروا عن نافع بن عمر أن رسول الله ﷺ حرق نخل بني النضير وترك العجوة، وهي التي يقول فيها الشاعر:

و هان على سراة بني لؤي حريق بالبويرة مستطير]⁸.

الاتجاه النحوي في تفسير هود:

لقد برز الجانب النحوي جليا في تفسير هود، وإن كان قليل من الناحية الكم، إلا أنه إهتم بالدرس النحوي في بيان تفسير آيات القرآنية والتي من أمثلتها:

- قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمًا..﴾ الأنعام: ١٥٣ يقول هود: [أي الإسلام، طريقا مستقيما إلى الجنة، وإنما إنتصب لأنه من باب المعرفة، كقولك: هذا عبد الله مقبلا]⁹.

القضايا النحوية الإعرابية في تفسير هود بن محكم الهواري :

حيث نجد هود يذكر وجه الإعراب في بعض الآيات القرآنية من باب الإيضاح والبيان، ومن أمثلة ذلك :

- قوله تعالى: ﴿وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ۗ﴾ الرحمن: ١٢، يقول هود: [قوله عز وجل ﴿.. وَالرَّيْحَانُ ۗ﴾ تفسير الحسن أنه مبتدأ، يقول : وفيها الريحان والرياحين. و تفسير الكلبي: الريحان الرزق : و هذا التفسير على من قرأها بالجر: والحب ذو العصف والريحان، يجعلها من صفة الزرع]¹⁰.

أما مسألة الاضمار فنجد مثاله في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ﴾ الأعراف: ٥٤ يقول هود: [وفيها اضمار، وإضمارها: الذي خلق السماوات والارض وما بينهما، وهذا موضع الإضمار]¹¹

أما مسألة الاستفهام، فنجد هود يبين مواضعه وأنواعه. كقوله: [و هذا الاستفهام إنكاري، وهذا الاستفهام على التقدير]¹² ثم يسرد تفسيره.

اما مسألة الصرف فنجد مثاله في قوله تعالى: ﴿..أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۗ﴾ الأعراف: ٥٤ يقول هود: [من البركة وهو تفاعل]¹³.

فاهتمام هود بن محكم الهواري للدرس الصرفي هو لخدمة النص القرآني، لهذا نجده يميل ويتخاز إلى الاختصار.

الاتجاه البلاغي في تفسير هود:

لقد تكلم هود عن بعض المسائل والقضايا البلاغية في تفسيره، ومن أمثلة ذلك مايلي :

- مسألة الموصول والمقطع:

ومثال قوله تعالى: ﴿...وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بِبَابِلَ هُرُوتَ وَمُرُوتَ...﴾ البقرة: ١٠٢

- يقول هود: [وهذا الكلام موصول بما قبله ثم يقول: واتبعوا ما تتلوا الشياطين على الملكين بابل... يعني: الفرقة بين المرء وزوجه]¹⁴.

أما عن المقطوع ففي قوله تعالى: ﴿ قَالَتْ يَوَيْلَىٰٓ أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ﴾ [٧٢] قَالُوا أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ ﴿٧٣﴾ هود: ٧٢ - ٧٣ يقول هود: [هذا كلام مستقبل، مقطوع من كلام الملائكة]¹⁵.

- مسألة التقديم والتأخير :

و مثال قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ ۖ ۝ آل عمران: ٥٥ يقول هود: [وفيها تقديم، أي رافعك ومتوفيك بعدما تنزل.]¹⁶

- الأساليب القرآنية :

اهتم هود ابن محكم بالأسلوب القرآني، خاصة في الربع الاخير من القرآن الكريم، إذ يغلب عليه القرآن المكي، والذي يعرف بكثرة أسلوب الترغيب والترهيب، أو الوعد والوعيد. كما نجد هود يعقب على النص القرآني بقوله: [وهذا وعيد] وكذلك بقوله: [وهذا تخويف] مثل قوله تعالى: ﴿ فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ ﴾ [٧] الملك: ١٧. يقول هود: [وهذا تخويف]¹⁷.

¹⁸ أما عن الآيات الاولى من سورة الشمس يقول: وهذا كله قسم .

فهذه بعض المباحث والقضايا اللغوية والبلاغية التي أثارها هود بن محكم في تفسيره لكتاب الله العزيز والتي نراها مختصرة، كما نجده غير مطنّب ولا مسهب فيها، ويتجلى ذلك من استشهاده في شتى الجوانب اللغوية والبلاغية.

وختاماً أرجوا أن أكون قد وفقت في عملي هذا، أو أضفت لبنة في الدراسات القرآنية، لأن الكمال لله سبحانه وتعالى وما توفيقى إلا به.

الهوامش:

- ¹ لخصت المعلومات حول حياة هود بن محكم من خلال مقدمة تفسيره، 10/1، تحقيق: بالحاج بن سعيد شريفى دار الغرب الاسلامى، بيروت لبنان ط: 1. 1990
- ² هود بن محكم الهواري. تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق: بالحاج بن سعيد شريفى دار الغرب الاسلامى، بيروت لبنان ط: 1. 1990
- ³ هود التفسير، 4/414 والحديث رواه مسلم في صحيحه بشرح النووي في كتاب الصلاة، باب الامر بالسكون في الصلاة، رقم 1، 430/322
- ⁴ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 2/771، مادة غزا
- ⁵ هود، التفسير، 2/116، 115
- ⁶ سورة الحشر 5/
- ⁷ هود التفسير، 2/365
- ⁸ هود، التفسير، 4/320
- ⁹ هود، التفسير، 2/365
- ¹⁰ سورة الرحمن. 12/
- ¹¹ هود، التفسير، 4/262
- ¹² هود التفسير. 2/24
- ¹³ هود، التفسير. 1/131
- ¹⁴ هود، التفسير، 2/236
- ¹⁵ هود، التفسير، 2/236.
- ¹⁶ هود، التفسير، 1/286.
- ¹⁷ هود، التفسير، 4/390
- ¹⁸ نفس المصدر، 4/509. والآيات من 1-10

فهرس المضامين

كلمة مدير المجلة

- د. المبروك زيد الخير مدير التحرير ومدير مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة
الأغواط – الجزائر..... 11

معايير قبول المجتمعات المسلمة المتغيرات الثقافية

- أ.د. عبد القادر بن عزوز أستاذ الفقه وأصوله، ورئيس قسم الشريعة والقانون، جامعة
الجزائر1..... 15

جهود ابن الطلبة الإحيائية من خلال قصيدته الحائية (وقفه مع ريادة منسية وتلبث مع بنت بقعة قصية)

- د. محمذن بن أحمد بن المحبوبي رئيس الشعبة العامة بالمعهد العالي للدراسات
والبحوث الإسلامية نواكشوط - موريتانيا..... 35

علم الفروق وعلاقته بالتربية والسلوك - قاعدة الكبر وقاعدة التجميل بالملابس والمراكب عند القرافي أنموذجا –

- د. عماد بن عامر جامعة البليدة2..... 95

الإمام ابن رشد الجدّ - رحمه الله- ومكانته العلمية

- الباحث: فتحي بن سعيد لعطاوي..... 113

أثر القرآن الكريم في تطور العلوم الحديثة

- أ.د. محمد نجم الحق الندوي رئيس قسم علوم الحديث والدراسات الإسلامية ومدير معهد
اللغة العربية الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، بنغلاديش..... 139

	المنحى الوظيفى عند السنوسى (832-895هـ) فى مختصره فى علم المنطق
	-موازنة بين السنوسى والمتوكّل-
157	د. خديجة الصافى جامعة وهران.....
	البعد الإصلاحي فى الخطاب العقدي عند ابن باديس
191	أ. العطري بن عزوز جامعة الجلفة.....
	دلالة التعبير المجازى ومقصدية الخطاب -دراسة فى التراث-
209	د.عرايى أحمد - د.بن الشريف محمد جامعة ابن خلدون تيارت.....
	العنابات وخطاب المتخيل فى الرواية العربية المعاصرة
	د. حبيب بُوهُرُورُ أستاذ النقد والأدب المشارك، باحث وأكاديمى، جامعة قطر.....
233	قطر.....
	الاحتكار فى الأسواق - رؤية فقهية اقتصادية -
275	د. منصورى محمد جامعة سيدي بلعباس.....
	الجانب الجمالى والرمزى فى عمارة قصور منطقة الأغواط
295	أ. التخي بلقاسم جامعة الأغواط.....
	مساهمة صندوقى الزكاة والأوقاف فى تمويل مشاريع التنمية المحلية - تمويل التنمية المحلية من منظور إسلامى -
319	د. أمحمدى بوزينة أمنة جامعة حسيبة بن بوعلى الشلف.....
	القضايا اللغوية والبلاغية فى تفسير هود بن محكم الهوارى
363	أ. نبيل ربيع جامعة الحاج لخضر باتنة-01.....



مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة
الأغواط - الجزائر